
INFORME DE LA
COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA
Y NUEVO TRATO

INFORMES FINALES DE LOS
GRUPOS DE TRABAJO

VOLUMEN 3 – ANEXO
TOMO II

COMISIÓN VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO

INFORME FINAL DE LA

COMISIÓN DE TRABAJO AUTÓNOMO MAPUCHE

ÍNDICE GENERAL

Tomo I	
I.	Presentación General..... 567
II.	Antecedentes y Fundamentos..... 569
III.	Reconocimiento de autorías de los capítulos específicos..... 517
Capítulo I	
	“Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew”..... 573
Capítulo II	
	Territorio y Tierras Mapuche..... 707
Capítulo III	
	Mapu Kupal Azkunun Zugu (El ejercicio del derecho propio mapuche). Fundamentos y Manifestaciones del derecho propio mapuche..... 1003
Tomo II	
Capítulo IV	
	Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural..... 1313
Capítulo V	
	Estado contemporáneo de la medicina mapuche en tres zonas del territorio mapuche. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente..... 1501
Capítulo VI	
	¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapuche por la educación formal chilena? Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapuche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente..... 1555
Capítulo VII	
	Fundamentos para una participación política mapuche..... 1606
Otros Estudios	
	Pueblo Williche de Chiloé..... 1666
	Pueblo Mapuche Wijice, del Chaurakawin al Pikunwijimapu..... 1750
	Propuestas para un Nuevo Trato 1869

I. Presentación General

A través del presente informe, la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM, da cuenta de los resultados obtenidos en su proceso de investigación llevado a cabo en varias regiones del país. La COTAM es una comisión que surge como respuesta a la Comisión Nacional de Verdad Histórica y Nuevo Trato, implementada por el gobierno de la Concertación bajo la administración del presidente de la República don Ricardo Lagos Escobar.

Un conjunto de organizaciones mapuche desde Raügko Mapu hasta la Futa Wapi Chijwe Mapu (Chiloé) se concertan para concretar una instancia de trabajo técnico político que sienta las bases de una experiencia propia de reconstrucción histórica.

La Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, desde ahora COTAM, surge después de numerosas reuniones entre ejecutivos de gobierno y representantes de organizaciones de los distintos Fütal Mapu (Identidades Territoriales): Sociedad Ñankuqueo Lumaco, Naüq che Fütal Mapu, Galvarino Reiman, Santos Reinao de Arauco; y de la zona de Galvarino, Fernando Huailquil; Asociación Indígena para la Asociación Maquehue Pelales, Francisco Chureo Zúñiga; de Ragiñtelu, Nueva Imperial, Mauricio Huenchulaf Cayuqueo; y por su trayectoria en el movimiento indígena y por su trayectoria académica en Chile, Rosamel Millaman Reinao; perteneciente a la asociaciones Wen Kiñel Mapu Tuwun Carahue, en su calidad de Machi, Víctor Caniullan Coliñir; y del Ayllarewe Xuf Xuf y en su calidad de Logko, José Quidel Lincoleo, todos ellos pertenecientes al Fütal Mapu Wenteché. Desde la asociación Poyenhue de Villarrica, Marcial Colin Lincolao, por la Junta de Caciques de Chiloé, Manuel Muñoz Millalanco, ambos del Fütal Mapu Wijiche. Algunas de las reuniones realizadas fueron en el Hospital de Makewe, el 6 de Septiembre del 2001. Posteriormente se incorporaron desde la identidad Naugche, del Parlamento Naüqche, representando por su dirigente y concejal Manuel Painequeo Trangnolao; y finalmente desde la organización del Pikun Wiji Mapu, el werken Jorge Abello Romero.

Como una forma de optimizar el quehacer político técnico de la COTAM, se decide en una asamblea que esta comisión ejecutiva pueda ser conformada por cuatro representantes: José Quidel, Logko perteneciente al territorio Xuf.Xuf; Rosamel Millaman, como académico de la Universidad Católica de Temuco; Víctor Caniullan, como machi, y Mauricio Huenchulaf por su experiencia de haber sido ex director de la CONADI.

Establecida esta comisión, se buscan los siguientes objetivos:

- 1.- Efectuar y diseñar una revisión crítica, desde el punto de vista Mapuche, sobre la historia mapuche, a partir de los procesos de participación e introducción de la historia colonial y de la formación del estado y sus respectivas políticas, que se impuso sobre el pueblo mapuche.
- 2.- Fundamentar con documentación sistematizada las principales demandas políticas, sociales y económicas del pueblo mapuche a partir de una discusión de las bases mapuches, y no siempre estableciendo los modelos históricos establecidos por la historia oficial y algunos académicos.
- 3.- Difundir hacia la sociedad mapuche, nacional e internacional, las principales demandas sociopolíticas y religiosas y otorgar reflexión de una versión distinta de la historia oficial de que se ha venido construyendo sin ninguna participación del pueblo. Sobre la base de la identidad histórica de nuestro pueblo, pensamos que la sociedad chilena y el estado deberá asumir la verdaderas, serias y concretas formas de relación con el pueblo mapuche.

II. Fundamentos de Nuestra Propuesta

Es la primera experiencia que como pueblo mapuche estamos experimentando bajo una investigación científica que recoge el conocimiento mapuche desde las bases.

Hemos demostrado científicamente que los pueblos son capaces de dirigir y orientar la investigación en las que somos los más directos conocedores de nuestra historia.

En tercer lugar, hemos vigilado y controlado tanto los modelos así como las estrategias de investigación social y cultural existentes en el ciencias modernas para mayor objetividad y veracidad de los hallazgos encontrados. En este sentido, la investigación resalta un hecho y es que ve a los pueblos indígenas con conocimiento y no como ignorantes.

En cuarto lugar, esta experiencia demuestra una modalidad de escribir la historia desde el punto propio y nuestro, que no siempre asume la concepción del tiempo y del espacio de los acontecimientos de los pueblos indígenas.

Metodológicamente siempre velamos por la verdad de la historia y para eso hemos establecido normas éticas y metodológicas para que nuestro discurso no se transforme en un discurso meramente académico y político.

Sabemos las falencias y debilidades que puede tener la propuesta, sin embargo, ésta tiene un contenido que no tan fácil podrán arrebatarlos.

Sabemos también que la escritura siempre perteneció a los blancos, con todos los privilegios que ellos han tenido para engañar a nuestro pueblo, cuestión que hasta ahora siguen gozando.

Esperamos que este escrito sea una forma de contrarrestar estos hechos. En la parte final, reiteramos que son los propios pueblos y aliados los que pueden volcar la historia para que emerja el devenir histórico de los pueblos.

En general, la investigación se llevó a efecto con una alta participación en talleres y diálogos que se dieron en las propias bases. El desarrollo de este trabajo también significó la participación de profesionales mapuche y no mapuche, lo que constituye un importante precedente para un propósito que recién comienza a ser abordado.

Las temáticas seleccionadas por la COTAM fueron 7, de los cuales se pudieron desarrollar plenamente transversales, como fue religión y tierra y territorio mapuche.

Cabe destacar que el estudio de religión abarcó también una considerable parte del Pwel Mapu. Además, los temas de derecho y salud llevadas a efecto en tres zonas territoriales, Bafkehche, Wenteche y Pewenche. Tres temas que se pidieron mínimamente: economía, educación y participación política. Además de que las identidades territoriales Bafkehche (Arauco), Naüq che y Wijiche y Chijwe che, desarrollaron cada uno su propia investigación local. Uno de los objetivos primordiales de esta investigación es considerar las Identidades Territoriales en su real magnitud y ser parte de las estructuras investigativas.

En otras palabras, la conceptualización del territorio mapunche, el conocimiento de la dimensión Gulu y Pwel che del pueblo mapuche, son parte constitutiva de este presente informe.

No sólo se trata de sistematizar las denuncias, la destrucción, de acuerdo a la manera de cómo se han llevado a efecto las relaciones entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena y Argentina a través del tiempo, sino que también el desafío de poder sistematizar, expresar de manera lucida el Kümün de los que mantienen vivo el mapunche mogen (vida mapunche), y el mapunche Rakizuam (la filosofía de vida):

Logko, machi, ñizol, pijañ kushe, gijatufe, conocimiento que está registrado en las siguientes páginas. Esto constituye una muestra de la seriedad y profundidad del proceso de investigación desarrollado.

A partir de aquí se articula una experiencia inédita en donde el conocimiento propio del pueblo mapuche juega un rol preponderante. No se trata por que sí, sino que se hace para mostrar que sí existe un ordenamiento, una base ideológica y filosófica propia. Todo lo anteriormente dicho demuestra un esfuerzo tremendo de nuestro pueblo por articular una propuesta diferente a lo que hasta ahora es conocido, y en donde se refleja plenamente el sentir mapuche.

Esta experiencia nos ha demostrado que aún es posible abordar los temas profundos que atañen a nuestro pueblo, de una manera descolonizada.

Es importante dejar constancia que este trabajo es sólo el inicio de un proceso de poder reconstruir nuestra verdad y ponerla a disposición de nuestra gente. De nuestras organizaciones, de las escuelas e instancias de conocimiento, reflexión y discusión, y desde luego, para que las generaciones venideras y comunidad internacional conozcan acerca de nuestro pueblo y su verdad, aunque dolorosa y llena de engaños, robos y malas prácticas, presa de políticas obsecadas y mezquinos intereses. Es nuestra verdad.

Como responsables del trabajo llevado a cabo, ponemos a disposición del país y de los dirigentes políticos del mismo, parte de nuestra verdad histórica. Esperamos que realmente se adopten decisiones sabias, dignas y justas hacia nuestro pueblo. Que se busquen las medidas reparativas de más de dos siglos de olvido, postergación y negación, que la ciudadanía chilena y el conjunto de la población debe a los mapuche. A partir de esta realidad, es necesario que se escriba una nueva historia, se inaugure un nuevo estilo de relación y trato hacia el pueblo mapuche. Que se asuma la diversidad y las diferencias en sus reales magnitudes, considerando las particularidades intrínsecas de cada sociedad componente del país.

Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche (COTAM), Septiembre 2003.

III. Reconocimiento de autorías de los estudios específicos

Capítulo I “Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuam Mew. Gülu Ka Pwel Mapu Mew” tiene como autores al siguiente equipo de profesionales mapuches: Jimena Pichinao Huenchuleo, Fresia Mellico Avendaño y Ernesto Huenchulaf Cayuqueo.

Capítulo II “Territorio y Tierras Mapuche”: Estudio ejecutado por Consultora TEPU Ltda. La Parte I tiene como autores al equipo de investigación formado por: Raúl Molina Otárola, Martín Correa Cabrera, Nancy Yáñez Fuenzalida, Carole Sinclair Aguirre y Ximena Navarro Harry. La Parte II tiene como autores al equipo de trabajo constituido por: Raúl Molina Otárola, Martín Correa Cabrera y Nancy Yáñez Fuenzalida.

Capítulo III “Mapu Kupal Azkunun Zugu (El ejercicio del derecho propio mapuche). Fundamentos y Manifestaciones del derecho propio mapunche”. La autoría de este estudio corresponde al siguiente equipo de trabajo: María Salamanca Huenchullán, Ramón Maureira Huircamán, Javier Quidel Cabral, Verónica Núñez Gallardo y Ronny Leiva Salamanca.

Capítulo IV “Transformaciones del sistema económico mapuche a la luz de las políticas estatales, los procesos de integración y la globalización sociocultural”. El equipo al que le corresponde la autoría de este estudio está compuesto por las personas que se mencionan a continuación: Noelia Carrasco H., René Montalba N., Héctor Mora N. Y Aldo Vidal H.

Capítulo V “Estado contemporáneo de la medicina mapunche en tres zonas del territorio mapunche. Un estudio en salud mapuche y medio ambiente”. La autoría es del equipo de investigación compuesto por: Teresa Durán, Marcelo Berho, Gabriel Llanquino, Alvaro Ugueño, Loreto Eyzaguirre, Rodrigo Contreras, Patricio Burgos, Juan Miguel Castillo, Ana María Alarcón y Enrique Hauenstein.

Capítulo VI “¿Cómo ha sido afectada la sociedad mapunche por la educación formal chilena? Un diagnóstico de la realidad socioeducativa mapunche, su vinculación con el sistema educacional chileno y las perspectivas de un modelo educativo pertinente.” La autoría corresponde al equipo de investigación compuesto por Rosa Huenchulaf y Gloria Melipil.

Capítulo VII “Fundamentos para una participación política mapuche”, cuya autoría es de Rodrigo Lillo era.

Otros estudios

Estudio “Pueblo Mapuche Wijice, del Chaurakawin al Pikunwijimapu”. Este estudio fue ejecutado por CODEPU, y cuya autoría es del equipo de investigación compuesto por José Araya Cornejo, Victorino Antilef y Beatriz Chocori Huenullanka, contando con la colaboración de integrantes del Gvbam Logko Pikunwijimapu: Jorge Abello Romero, Eva Barriga y Jorge Hueque; del Territorio del Chaurakawin: Prosperina Quepuán Ch.; del Centro de Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco: Noelia Carrasco y Loreto Eyzaguirre; y de colaboradores de CODEPU: Elsa Benard, Miguel Cheuquemán, Luxciardo Monsalves, Juan Pimentel, Bjorn Seyl y Daniel Stosiek, y

Estudio “Pueblo Williche de Chiloé”, ejecutado por el Consejo General de Caciques de Chiloé, y su autoría es del equipo técnico compuesto por Manuel Muñoz Millalonco, Ana María Olivera Fuentes y María del Carmen Espoz Larraín.

CAPÍTULO I

**Kisu Güneluwün Zugu Mapunche Rakizuum Mew
Gülu Ka Pwel Mapu Mew**

ÍNDICE

Parte I	
Presentación General.....	579
I. Metodología.....	580
1. Enfoque Metodológico.....	580
2. Estrategias de Investigación.....	581
Criterios para la Revisión Bibliográfica.....	582
Escritos de Orientación Cristiana.....	583
Textos de Orientación Científico Social.....	584
Escritos de Orientación Descriptivo Testimonial.....	587
Textos de Orientación Místico Popular.....	596
 Parte II	
I. Modelo de religión asumido: consideraciones generales.....	598
Consideraciones Generales del Fenómeno Religioso.....	598
III. Pu Mapunche ñi Gijañmawün Como marco interpretativo para la comprensión de la religión <i>Mapunche</i>	602
1. Mapu. Como categoría Espacial.....	603
<i>Waj Mapu</i> o <i>Wajontun Mapu</i>	603
Ordenamiento Circular Orbital del <i>Waj Mapu</i> : desde el <i>Naüq Mapu</i> hacia el interior y exterior.....	604
Representación gráfica de las principales dimensiones del <i>Waj Mapu</i>	606
<i>Wenu Mapu</i>	606
<i>Ragiñ Wenu Mapu</i>	610
<i>MiñcheMapu</i>	610
2. El, <i>Wizüf</i> , <i>Günen</i> , <i>Güne</i> y <i>Kümpeñ</i> . Como conceptos primordiales.....	611
IV. Aspectos estructurales del <i>pu mapunche ñi</i>	613
1. <i>Gijañmawün</i>	613
A) <i>Fütake Gijañmawün</i>	614
<i>Gijatun</i>	615
<i>Kamarikun</i>	617
<i>Jejipun</i>	619
<i>Kawiñ</i>	620
<i>Lef kam Lelpe Gijatun</i>	621
B) <i>Gijatuñmawün</i>	622
<i>Wixaxipan kam Pichi Jejipun</i>	622
<i>We Xipantu</i>	622
<i>Walügtuwe – Pukemtuwe</i>	623
<i>Püramuwün – señalada</i>	624
<i>Pütefentun y Pifürentun</i>	624

ÍNDICE

Tayültun.....	625
Machitun.....	627
Pijantun.....	628
C) Xawün.....	628
Eluwün.....	629
Palin Kawin.....	631
Katan Kawin.....	634
D) Wehüy ka Reyñma Xawüluwün.....	636
Mafün.....	636
Bakutuwün, Bakuluwün, Bakuwün.....	637
Konchotun.....	639
2. Autoridades Religiosas y Sociopolíticas Mapunche.....	640
A) Rechegenochi che.....	641
Pu Mach.....	641
Gehpiñ.....	643
Pijañ kushe.....	644
Logko Gijatufe.....	644
Zugumachife.....	645
Pelon.....	646
B) Wunenkülechi che.....	646
Pu Logko.....	646
Ñizol Logko.....	647
Inan Logko kam mühake logko.....	647
C) Pu keju.....	648
Werken.....	648
Wünenke koha o Norümchekelu.....	648
Pu Jagkañ.....	649
Wewpife.....	649
Piwcheñ.....	649
Kajfümabeh.....	650
Tayübfe.....	650
Yeqülfe.....	650
Kojog.....	650
Alka.....	650
Pwelpu ralife kam kulxugtufe.....	650
Ayekafe.....	651

ÍNDICE

3. Espacios Religiosos y Socioculturales.....	651
a) Gijatuwe/Jejipuwe/ Kamariwe/Kawinwe.....	654
b) Paliwe.....	656
c) Xawüwe.....	657
d) Menoko.....	658
e) Wixugko.....	659
f) Kayegko.....	659
g) Majin.....	660
h) Wigkul.....	661
i) Xeg Xeg.....	661
j) Kay kay.....	662
k) Kulchug.....	662
l) Mawiza.....	663
m) Ge Bafkeh.....	664
n) Bafkeh.....	665
Ñ) Bafkeh o Küxügko.....	666
o) Bewfü.....	667
p) Kura.....	667
q) Waw	668
r) Xawünko.....	669
s) Eltun.....	669
t) Zeqüñ.....	670
V. Religiones exogenas en el pueblo mapuche.....	670
1. Consideraciones Históricas Generales.....	670
2. Principales Impactos de las Religiones Exógenas Sobre el Pueblo Mapuche y su Religión reconocidos Mediante el Estudio.....	679
3. Consideraciones Generales.....	683
Glosario General.....	685
Bibliografía.....	688
Anexo I: Aspectos Fundamentales y Características de los Fütake Gijañmawün Según los Fütal Mapu.....	693
Anexo II: Relación Histórica Pueblo Mapuche Estado Argentino.....	694
Anexo III: Listado de Iglesias Evangélicas Pentecostales con Personería Jurídica hasta 1993.....	703

Presentación

Los hechos históricos dan cuenta de la forma arbitraria en que los Estados chileno y argentino ocuparon el *Wajontu mapu mapunche*, territorio autónomo *mapuche* a ambos lados de la cordillera, y el posterior proceso de sometimiento, social, político, económico, cultural religioso, que hasta la actualidad persiste.

En este contexto, por un lado, el Estado ejerce su condición de superioridad paternalista, respecto de la autodeterminación de los Pueblos Indígenas. Por otro lado el Pueblo *mapuche* en su condición de sociedad que aún no acepta su total dominio y sometimiento, busca todas formas de lucha para resistir tal situación. Estos matices constituyen la razón fundamental que históricamente han desencadenado reiterados tipos de conflictos, entre el Pueblo *Mapuche* y los estados chileno y argentino. Es así que, desde el estado se han implementado diversas políticas hacia nuestro pueblo, que tienden a aminorar las situaciones de conflicto que año a año van en aumento, intentando proyectar tanto fuera del país, como en su interior, un ambiente de aparente respeto y tolerancia.

Sin embargo estas estrategias no han prosperado, y aún no se ha logrado cumplir satisfactoriamente con las demandas y reivindicaciones del Pueblo *mapuche*, frente a las cuales el recién instaurado régimen democrático en voz del entonces presidente, Patricio Aylwin, en el ecuentro de Nueva Imperial se compromete a dar efectiva solución. Así, los problemas que atañen a los *mapuche* en la reclamación y demanda de sus derechos históricos, cuyos principales responsables son particulares y empresas que amparados en las instituciones del Estado han ido ocupando y usurpando nuestro territorio y sus recursos, han ido tomando un carácter cada vez más político, y no meramente económico, como se lo ha querido mostrar, que los gobiernos de turno no pueden soslayar.

Desde esta histórica situación de sometimiento y exclusión, surge un nuevo intento desde el Estado, por conocer y abordar los problemas históricos que han afectado y afectan tanto al Pueblo *Mapuche* como al resto de los Pueblos Indígenas de Chile. Es así como nace la “**Comisión Verdad histórica y Nuevo Trato**”, encabezada por el Ex presidente Patricio Aylwin, eminente figura nacional que ya había asumido un rol protagónico en el tema de los Derechos Humanos y detenidos desaparecidos durante la dictadura militar de Augusto Pinochet.

En este contexto se convoca a diferentes organizaciones y representantes indígenas de los distintos pueblos, para que participen del proceso. En un primer momento los representantes *mapuche* deciden restarse a esta convocatoria, pues los términos en los que esta se plantea no son plenamente satisfactorios. Decidiéndose luego de algunas negociaciones políticas participar autónomamente, conformándose así la figura de la **Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche, COTAM**, de la que participan; Asociaciones comunales, y organizaciones históricas *mapuche* como los *ayjarewe* y *rewe*, de los diversos *Fütal Mapu mapuche*, con la esperanza que en este nuevo espacio de común esfuerzo se materialicen las propuestas que emerjan, desde los estudios que de aquí se realicen.

En el marco de esta comisión autónoma, surge esta investigación, de la cual además se determinan los temas correspondientes a las áreas temáticas a investigar, así como la conformación de las comisiones de trabajo para cada una de ellas.

En cuanto a los criterios para la conformación del equipo que abordaría el estudio sobre la religión del Pueblo, se priorizaron dos tipos de requerimiento, por un lado que sus miembros fuesen *mapuche* hablantes del idioma, e igualmente que entre sus miembros existan personas con formación académica. Esto dado el perfil del estudio, que debe abordar conocimientos intra culturales y presentar los mismos en un formato de orden científico social.

El equipo contó con el asesoramiento del *Machi* Víctor Caniullan y del *Ñizol Logko* José Quidel, atendiendo los mismos al debate intracultural sin cuyo aporte este estudio hubiera sido mucho más complejo de lo que fue, pues este aspecto de nuestra cultura, el de la religión, es un debate que está recién en los inicios hacia dentro de nuestro Pueblo, razón por la cual dicho estudio necesitó de la guía de personas que tuvieran en conocimiento *mapunche* necesario y al mismo tiempo una

elaboración de ese conocimiento para el entendimiento y presentación hacia fuera de la cultura mapuche, asumiendo en este sentido que un gran porcentaje de los mapuche, en los tiempos que corren, están más impregnado de la cultura occidental que de la propia.

Así también contó con la participación del teólogo Lucio Uriarte como parte integrante del equipo, igualmente colaboro en coloquios; Ramón Curivil, teólogo de origen *mapuche*; Mario Samaniego, filósofo y María Salamanca Huenchullan, abogada. Con los cuales se llevo adelante una permanente discusión e intercambio para la puesta al día sobre las corrientes de pensamientos religioso, filosóficos y jurídico imperante en la actualidad.

Para la realización del estudio se llevaron a cabo entrevistas por un lado a autoridades religiosas no *mapuche* Obispos, Pastores, Sacerdotes, por otro a historiadores y antropólogos.

El estudio se realizó entre los meses de Septiembre del año 2002 y abril del año 2003. Se consideraron los territorios que desde la perspectiva cultural *mapunche* son conocidos como *Pwel Mapu*, territorio donde se asienta el Estado argentino y *Gulu Mapu*, donde se impuso el Estado chileno. En *Pwel Mapu* participaron autoridades religiosas de los territorios que se encuentran en las provincias de Chubut y Neuquen y en *Gulu Mapu* autoridades religiosas mapunche de identidades territoriales *Pewenche*, *Inapireche*, *Wenteche*, *Naüqche*, *Bafkehche* y *Wijiche*, así como los *Mapuche* residentes en la ciudad de Santiago de Chile.

El estudio consideró fundamental la participación de las autoridades religiosas *mapunche*, por ser estas la principal fuente del conocimiento de nuestro Pueblo. Se interactuó con *Gijatufe logko*, *Re logko*, *Gehpiñ*, *Pijañ Kushe*, *Machi fibew*, *Zugumachife*, *Wewpife* e igualmente los *keju*, colaboradores de los ya mencionados; Sargento *koha*, Capitan *Koha*, *Tayübfé*.

También se considero a *kimche* y algunos dirigentes de organizaciones funcionales con más arraigo cultural. Es necesario recalcar, que este estudio constituye tanto una propuesta como una apuesta a la redignificación de nuestra religión. Consideramos que es un aporte inicial a una discusión de largo aliento que se deberá efectuar necesariamente entre *mapuche*.

I. Metodología

1. Enfoque Metodológico

El enfoque metodológico del estudio releva dos formas de acercamiento al conocimiento ancestral y culturalmente construido sobre religión *mapunche*, una *mapuche* y otra científico – social.

Una premisa fundamental que asumimos es que:

Existe un conocimiento cultural *mapunche*, que reconocemos como *mapunche kimün*, e igualmente formas de conocer que responden a esta construcción, *mapunche rakizwam*, mucho más profundas e integrales que las alcanzables por las formas racionales de conocer. Del mismo modo asumimos que este conocimiento es universal y los *che* aún cuando lo busquen durante todo el transcurso de su vida, solo alcanzarán una parte de él.

Obviamente los tiempos arbitrarios que se impusieron a este estudio permiten solamente alcanzar a elaborar un diagnóstico general sobre esta dimensión de la vida *mapuche*, quedando por delante el desafío de continuar profundizando la reflexión en las dimensiones filosófica y epistemológica, asunto que consideramos un derecho innegable. Por ende adscribir a la perspectiva *mapunche* del conocimiento, significa:

Comprometerse con una perspectiva de conocimiento y dejar fuera la neutralidad como opción metodológica. Esto significa que quienes realizan este estudio adscriben a una forma y estilo de conocimiento universal, confiriéndole autoridad.

Asumirse y conducirse por el protocolo mapunche de interacción durante todo el periodo de investigación. Lo cual posibilita el acceso a nuestra principal fuente de conocimiento, las autoridades religiosas *mapunche*. Puesto que considera temáticas que no se acostumbra a conversar con *reche*, entre otras razones porque el lenguaje en que se dinamiza el *kimün mapunche*, es de orden ritual, *mapuzugun* ritual, distinto al *mapuzugun* que usa y conoce el común de las personas. A esto se suma que los espacios *mapunche* de socialización del conocimiento, que son masivos, han ido cada vez más perdiendo valor.

Complementariamente a la perspectiva anterior se incluyen formas de acercamiento a la temática provistas por la disciplina antropológica. Fundamentalmente por dos razones, primero por que nos provee de estrategias de construcción de conocimientos validadas por nuestro interlocutor, los representantes del estado, consecuentemente la forma en que se presenta la información responde a esta lógica. Y en segundo lugar porque las mismas nos dan ciertas garantías de contribuir al propósito último del estudio, al relevar la perspectiva del grupo cultural que constituye el objetivo de conocimiento.

En *La interpretación de las culturas*, 1997, el antropólogo Clifford Geertz, uno de los principales exponentes de la antropología simbólica, sitúa el estudio de las religiones dentro del sistema más amplio de interpretación de una cultura. Este antropólogo reflexiona sobre la religión como un sistema cultural, constituido sobre la base de símbolos sagrados, significados y concepciones transmitidas históricamente. Los símbolos son comprendidos como abstracciones de la experiencia, representaciones de ideas, actitudes, juicios, anhelos y creencias, manifestados de forma pública. El autor parte del supuesto de que los símbolos contienen el *ethos*, la esencia de un pueblo, su cosmovisión, interpretación de la realidad así como sus ideas generales acerca del orden. En palabras de Geertz la religión es:

"Un sistema de símbolos que obra para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único." Página 89.

En nuestro caso el referente primordial para la interpretación de los conocimientos, se sustenta en categorías conceptuales que desde el *mapuzugun* más elaborado, constituyen la mejor representación objetivable de la religión *mapunche*. Esto es asumido desde que se formula el estudio "*Kisu Güneluwün zugu Mapunche Rakizwam mew. Gulu ka Pwel Mapu mew*", que llevado al castellano se entendería como, "la forma en que nos ordenamos de acuerdo a una filosofía de vida *mapunche*, en *Gulu y Pwel mapu*". Esto abre la posibilidad de no asumir ligeramente el concepto de religión, sino someterlo a reflexión y debate, bajo el entendido de que constituye un concepto que proviene de un trasfondo cultural occidental.

2. Estrategias de Investigación

En lo particular optamos por las siguientes estrategias de corte etnográfico:

a)- Entrevistas semi estructuradas en profundidad. Que se orientaron basándose en una pauta temática de entrevistas, que prioriza ciertos tópicos de la religión *mapunche* a ser abordados, por quienes aplicaran las entrevistas.

b) Inmersión en el contexto de estudio. Se privilegia la asistencia a ceremoniales como el *Gijatun*, *kamarikun*, *Gejipun* y *Jejipun*. En ellos no solo se actuó en calidad de observador participante, antes bien se participo como *mapuche* y bajo el protocolo correspondiente

Como una forma de reafirmar los conocimientos obtenidos se participo de talleres de validación, organizados por la COTAM, de carácter territorial y donde se abordaron varias de las temáticas consideradas por los estudios.

Para validar el conjunto de la información proporcionada por autoridades religiosas de las distintas identidades territoriales consideradas se realizo un taller final de validación del tema específico de religión, al que asisten autoridades religiosas de *Gulu mapu* y *Pwel Mapu*.

Por último y como una fuente secundaria de información se procedió a la revisión de documentos etno históricos, textos temáticos sobre religión mapuche, y textos especializados sobre filosofía, fenomenología de la religión e historia de la religión mapuche. Igualmente se utiliza esta estrategia en lo relativo a la información sobre las religiones no mapuche.

Cabe mencionar, que para el caso de la Iglesia Católica está ha sistematizado su información histórica en archivos los cuales pueden ser consultados por investigadores. Esta información sistematizada a permitido a los historiadores escribir, analizando el desarrollo de esta institución, desde los primeros tiempos de evangelización. En el caso de la religión evangélica, su historia en América latina es relativamente joven, a diferencia de la católica que ingresa a América junto a los conquistadores hispanos y en un contexto político favorable a ellos, los evangélicos se establecen después de la conformación de los estados nacionales en América, en un contexto social y político muy poco favorable para su desarrollo. En cuanto a la información acerca de su desarrollo es muy difícil pesquisarla, por distintos motivos, entre ello, no se cuenta la práctica de mantener ordenada su información en forma sistemática, en segundo lugar, son tantas las congregaciones evangélicas y el no tener una centralidad acerca de su información impide realizar una buena investigación acerca de ella, mantener la autonomía de cada congregación ha llevado a mantener la información dispersa. Hay que aclarar que algunas congregaciones han escrito acerca de su desarrollo pero no con el profesionalismo del historiador o cientista social existiendo muy pocas obras que ayuden a construir una historia lo bastante completa acerca del protestantismo en Chile. Esta investigación realiza un alcance general a la relación Pueblo *Mapuche* – religiones occidentales, quedando pendiente una historia más acbada acerca del protestantismo chileno y en especial su relación con nuestro pueblo.

En cuanto al análisis de la información, se opto por realizar coloquios entre los miembros del equipo donde se incluyo a algún invitado/a, que contribuyo a la profundización de los temas específicos.

3. Criterios Para la Revisión Bibliográfica

Pensamos que los escritos representan una importante fuente testimonial acerca de como la sociedad no mapuche ha entendido nuestra religiosidad y espiritualidad. Para ello se ha seleccionado un número representativo de textos que nos ayudaran a comprender las distintas formas en que se han conceptualizado nuestras formas de entender el: Universo, tiempo y espacio, persona, ritualidad,

La lectura y revisión rigurosa de la bibliografía aquí citada, se ha realizado con el propósito de comprender mejor la forma en que ha sido abordada la religiosidad y espiritualidad mapuche. Sin embargo y dado que el propósito último del estudio no se sustentara exclusivamente en los textos, se han priorizado de una amplia variedad, aquellos que son más representativos de esta diversidad o que aportan antecedentes relevantes para el estudio.

Los textos considerados se han leído desarrollando los criterios que a continuación se mencionan:

Sustrato epistemológico y/o ideológico que subyace a cada uno de los escritos. Se reconocieron textos y artículos abordados desde un punto de vista:

- Cristiano
- Científico-social.
- Intracultural mapuche.
- Místico–popular.
- Textos descriptivos testimoniales–histórico.

Complementariamente se identificaron:

Conceptos e ideas paradigmáticas que son desarrolladas en los escritos:

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad.

Contexto histórico, época y circunstancias en que se desarrollo el escrito, así como información concerniente el perfil de quien escribió el texto.

Contexto Territorial desde el cual se sustenta el escrito

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales *mapunche* que se mencionan en el texto

Escritos de Orientación Cristiana

1- Aliaga Fernando “**Religiosidad Popular Chilena, Visión Histórica**”. Ediciones Paulinas, 1992.

Contexto histórico: Se realizan comentarios acerca de algunas situaciones históricas que han impactado al Pueblo Mapuche, como la llamada “Pacificación de la Araucanía”, sin embargo se realizan comentarios respecto de la religiosidad mapuche contemporánea, sin acotar fechas precisas.

Contexto territorial: El texto aborda la temática sin acotar ningún contexto territorial específico, se refiere al conjunto de las manifestaciones religiosas.

La obra: Se sitúa en la preocupación especial de la iglesia por hacer llegar el pensamiento cristiano a “la cultura de los pobres”, a partir del reconocimientos de “sus valores y contra – valores” religiosos.

En el texto se habla acerca de la “religiosidad popular”, constituida por aportes de “los negros, “europeos” e “indígenas” que según el autor es:

“la forma como se expresa religiosamente el pueblo latinoamericano o las grandes masas que tienen escaso cultivo religioso” pag.7

Se desarrolla la noción que la iglesia católica de los 90’ tiene acerca de las manifestaciones religiosas de los Pueblos Indígenas, específicamente la religiosidad de los Aymaras y mapuche.

Respecto de lo mapuche, se reconoce una “visión religiosa de mundo” que tiene como centro “la tierra” homologada a al concepto mapuche *mapu* . Según Aliaga, la los ceremoniales tienen este elemento como principal símbolo. Igualmente comenta que los mapuche reconocen las fuerzas de la naturaleza y por ende un universo lleno de energía, privilegiándose una visión cósmica armoniosa, que se expresaría en una “conciencia botánica del mapuche” .

En este escrito se reitera la diferenciación cristiana, entre cielo – tierra e infierno, que en lo mapuche estaría manifestado en; *wenumapu/cielo*, *mapu/tierra* e *inchimapu/infierno*. Se destaca a *Chaongenechen* como responsable de la fertilidad humana y de la tierra, y de la salud de las personas. Se mencionan particularidades de tres ritos: *Gijatun*, de orden comunitario, festivo, cíclico y ligado a la subsistencia y *el machitun*, donde se libera a las personas de las enfermedades.

Juicios de valor acerca del Pueblo mapuche y su espiritualidad: Se reconocen dos características sobresalientes en los miembros del Pueblo mapuche; su espíritu bélico y su espíritu

comunitario, la primera característica sería la que le ha permitido mantener vigente su cultura y religiosidad, mientras que la segunda justificaría un comportamiento mapuche que privilegia las relaciones sociales.

En cuanto a la noción de religiosidad desarrollada, tal cual es significado el concepto de "religiosidad popular", muestra una visión muy peyorativa de la religiosidad mapuche. Se reconoce que los mapuche solo se han convertido individualmente al cristianismo y no como pueblo, existirían evidencias de que se han adoptado determinadas prácticas cristianas porque se acomodan a prácticas socioespirituales mapuche. De hecho la denominación, "zona del paganismo rebelde", usada para referirse al territorio mapuche, da a conocer un enjuiciamiento acerca del comportamiento religioso local. El concepto "pagano", difundido con fuerza por la iglesia católica durante la época medieval, se usaba para sancionar física y socialmente a personas que no compartían una religión monoteísta y que tenían prácticas distintas a las cristianas.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales mapuche: Se habla muy breve y bagamente de *la machi* como la especialista que dirige el *machitun* y que introduce la salvación en la vida de las personas, se supone es elegida por la divinidad. La otra autoridad tradicional sobre la que se dice algo es sobre el *Dungunmachife*, intérprete y acompañante de la *machi*.

Comentario: Se trata de un escrito descriptivo, de lectura general, donde se muestran los aspectos más reconocibles de espiritualidad mapuche, sin profundizar en el desarrollo de ningún aspecto específico de esta. Se muestra poca rigurosidad en el empleo de terminología del *mapuzugun*. Todas las ideas son desarrolladas desde el marco interpretativo cristiano.

Textos de Orientación Científico Social

Son escritos desde la arqueología, antropología, etnohistoria y etnología.

1- Dillehay Tom. "**Araucanía Presente y Pasado**". Editorial Andrés Bello, 1990

Trasfondo Teórico epistemológico: Esta escrito desde la teoría evolucionista contemporánea, complementariamente incorpora criterios de análisis cristiano. El primer enfoque queda en evidencia cuando el autor se refiere a las formas religiosas pan-mapuche, existente en un tiempo mítico, y pre-mapuche. Así mismo, el autor comparte la tesis que correlaciona la sedentarización de los mapuche y la mayor elaboración o desarrollo religioso e ideológico.

Contexto histórico: En los primeros capítulos abarca aspectos de la cultura material mapuche en tiempos prehispánicos. En el capítulo donde desarrolla el tema de ideología y religión mapuche se recoge antecedentes etnográfico- bibliográfico de la época contemporánea, años 60' en adelante.

Contexto territorial: De acuerdo a la clasificación administrativa chilena, se sitúa en las provincias de Malleco y Cautín.

La obra: El texto contiene 5 capítulos donde se abordan temas concernientes a la historia mapuche prehispánica, la relación entre el uso del espacio y el conocimiento mapuche, y por último algunos comentarios sobre la etnicidad mapuche. En el capítulo IV, el autor aborda un tema central de lo que él considera la ideología y religión mapuche, la clasificación y uso del espacio y su relación con el conocimiento mapuche. Dillehay propone que es la particularidad de la estructura y contenido religioso e ideológico lo que ha permitido la persistencia de la etnicidad mapuche.

En síntesis, el autor propone una concepción de espacio mapuche que arranca de la diferenciación entre el *mundo etéreo* y *mundo físico*. En el primero se sitúa el sustrato ideológico mapuche, el segundo en tanto corresponde al espacio físico, la topografía y ecosistema, donde se desarrolla más propiamente la dimensión social de la vida. Ambos mundos tienen una estructura propia y se encuentran relacionados.

Se explica la estructuración del mundo etéreo, aplicando el criterio cristiano de jerarquización, que localiza arriba y en primer orden aquello que tiene un contenido moralmente bueno, opuestamente y descendiendo se localizaría aquello que moralmente tiene un contenido negativo. De este modo reconoce un ordenamiento vertical del mundo etéreo, localizado desde el *Wenu mapu* para arriba, que contituirían “**lo superior y bueno**”, mientras que la superficie intermedia *Anka wenu* y la que esta bajo la tierra, *Minche mapu*, conformarían un “**mundo inferior y malvado**”. El enfoque cristiano queda aún más en evidencia cuando el autor para definir el contenido de la ideología mapuche, reconoce “**divinidades**”, “**dioses locales**” y “**dioses mayores y menores**”, reconoce a *ngenechen* como el **Dios** mayor.

Esta concepción de espacio adquiere relevancia en la actualización de periódica de los rituales, esto se demuestra según Dillehay en el *Gijatun* y *Awün*, donde se manifiesta gran parte del conocimiento ancestral mapuche.

En este capítulo también se muestra como la estructura que adoptan estos ceremoniales (disposición de las ramadas, ubicación de las familias, autoridades espirituales, entre otros aspectos) manifiestan un orden referido a un tiempo primordial y creado en un espacio “ecológico - ancestral” dado.

Por último el autor establece algunos paralelos entre la religión e ideología *mapuche* y similar dimensión de las culturas andinas y amazónicas del norte.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: En general se advierte un esfuerzo del autor por tratar de la temática evitando realizar juicios de valor acerca de lo *mapuche*.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales *mapunche*: Se hace referencia particular a los *Gijatufe* o sacerdote ritual y *Machi* o chamanes, reconociéndoseles como intercesores rituales, ambos con amplia capacidad de experiencias mentales cognitivas, y que además son quienes logran contener mayor información acerca de los espacios superiores y los “ancestros y dioses” que ahí existen. En En cuanto a la forma en que los *machi* acceden a la cognición de otras dimensiones espaciales, llama la atención la denominación empleada para referirse a las plantas que facilitan este suceso, se habla de “drogas alucinógenas”.

Comentario: El análisis del autor representa un esfuerzo por reconocer en la manifestación religiosa e ideológica *mapuche* un tipo de conocimiento cultural, esto en si ya es un aporte al reconocimiento de lo *mapuche* sin atribuirle un status asimétrico respecto de lo occidental. En el tratamiento de los contenidos, existen aportes interesantes al conocimiento del tema, se usa bastante terminología *mapuche*, no obstante el conjunto del análisis responde más la disciplina que desarrolla el autor y a la ideología y religiosidad cristiana de su contexto de origen, antes que a la interpretación propiamente *mapuche*.

2- Batalla, Bonfil. “**El concepto de indio en América: una categoría de al situación colonial**”. En: *Identidad y pluralismo cultural en America Latina*. Ed. Fondo Editorial del Chass. México, 1988.

Enfoque: Desde la ciencia historico/antropológico. Plano teórico académico.

Contexto histórico - territorial: Segunda mitad del siglo XX, periodo de redefinición de los presupuestos de las ciencias sociales, sobre todo de los conceptos y categoría de análisis con que la historiografía se vale para dar cuenta del contenido histórico de la America Latina, teniendo en cuenta la diversidad cultural y la situación especial del colonizado, en este caso específico, la sociedad indígena americana.

La obra: analiza las categorías de “Indio” o “indígena”:

Con la conquista, de una sola vez y al mismo tiempo, todos los habitantes del mundo americano precolonial entran en la historia europea ocupando el mismo sitio y designado con un mismo termino: “nace el indio y su gran madre y comadrona es el dominio colonial”

Entonces: la categoría de indio o indígena es una categoría analítica que nos permite entender la posición que ocupa el sector así designado dentro del sistema social mayor del que forma parte; define al grupo sometido a una relación de dominio colonial y, en consecuencia, es una categoría capaz de dar cuenta de un proceso (el colonial) y no solo de una situación estática.

Etnia: como categoría aplicable para identificar unidades socioculturales específica, es una categoría de orden más bien descriptivo que analítico. No se define por una relación de dominio sino por la continuidad de su trayectoria histórica como grupos con una identidad propia y distintiva.

Juicios de valor: para el autor el término "indio" puede traducirse por colonizado y, en consecuencia, denota al sector que está sojuzgado en todo los órdenes dentro de una estructura de dominación que implica la existencia de dos grupos cuya característica étnica difieren, y en el cual la cultura del grupo dominante (colonizador) se postula como superior.

Esta totalización de la pluralidad cultural desde el punto de vista de lo colonial y la religión "se revela en la mentalidad de los misioneros: para ellos los indios eran infieles, gentiles, idolatras y herejes". No cabe en esta visión ningún esfuerzo por hacer distinciones entre las diversas religiones prehispánicas; lo que importa es el contraste, la relación excluyente frente a la religión del conquistador.

Comentario: La cuestión de los conceptos y categoría de análisis y definición en los trabajos y estudios interculturales es compleja por cuanto son construcciones analíticas que responden a una cultura determinada (en este caso la occidental) y sirven para dar cuenta de los hechos y procesos desde tal concepción y perspectiva. Resulta entonces peligroso dar cuenta de historias y procesos originarios tal el caso de nuestro pueblo mapuche tomando conceptos y categorías ajenas, aunque un aspecto simultáneo que también está presente en estos estudios es que, hoy por hoy, puede tornarse un acertado camino para plantear nuestra reivindicación político - cultural.

3- Barreto Oscar "Fenomenología de la religiosidad mapuche"

Contexto histórico - territorial: Si bien hace referencia a los mapuches de ambos lados de la cordillera y en toda la extensión territorial, el contexto que abarca el estudio es la actual provincia del Neuquén desde 1960 a 1980 aproximadamente.

Rol de las autoridades espirituales: *Machi*: lo define como figura dominante en la vida religiosa de los mapuches, con virtudes adivinatorias, diagnóstico de enfermedades y curación, habilidad en el manejo de "trucos" que le permitían hacer creíble sus virtudes extraordinarias.

Asocia la figura de *Machi* con la mujer. Figura desaparecida en la actualidad, ha dado paso hoy a la "médica" "yerbatera" o "curiosa" conocedoras de las propiedades medicinales de las plantas.

Entu tayelfe: mujer que en las ceremonias (Gijatun) es la encargada de "sacar" el "taye" de los "purufe" y dirigir el coro de mujeres

Pillan kushe: Asocia esta figura con la del "Gen Pin" (dueño de la palabra) como autoridad espiritual que dirige la ceremonia del *gellipun*.

"*Cacique*": es la figura que suple a la "pillan kushe" durante el "gellipun" como autoridad espiritual, en las comunidades en que ésta no existe.

La obra: intenta ahondar en el conocimiento de la religiosidad mapuche en un intento de individualizar los distintos componentes de la espiritualidad mapuche para compararlos y/o asociarlos con conceptos cristianos luego buscando conjugar un mayor sincretismo entre ambas religiosidades.

Juicios de valor: Inseguridad del mapuche ante su entorno cosmogónico. Religiosidad basada en principios mágicos y supersticiosos, pobres en cosmogonía sin genes de creación y carentes de una dimensión metafísica y meta histórica clara.

Considera la ausencia de templos como muestra de una organización y estructura socio- religiosa pobre.

Acontecimientos que impactaron en la espiritualidad mapuche: antes de la conquista española atribuye influencias de la cultura polinésica en la costa del pacífico, de los atacameño y diaguitas en el norte de *Gulu Mapu* y de la cultura incaica y amazónica(guaraníes) en *Pwel Mapu*. Todas estas relaciones y contactos habrían tenido influencia significativa en el desarrollo de la concepción religiosa del pueblo mapuche.

En la actualidad, señala la mayoría las expresiones religiosas mapuches atravesadas por la creencia cristiana.

Comentario: la intención evangelizadora del autor y su certeza acerca de la inminente desintegración de nuestro pueblo, lo lleva a hacer hincapié en aquellos aspectos que dignifiquen la condición humana mapuche pero reservándose para sí y los integrantes de su iglesia la obligación de conjugar los elementos que posibiliten una total integración de la cosmovisión religiosa mapuche a los postulados evangélicos, alternativa que entiende como la única capaz de dignificar a un pueblo moribundo. Se ve así claramente el objetivo evangelizador que motiva el acercamiento hacia la cultura mapuche.

Escritos de Orientación Descriptivo Testimonial

1- Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, **Cautiverio Feliz**. Editorial Universitaria. Quinta edición, 1992.

Contexto histórico: El texto es una narración descriptiva testimonial que relata la vivencia de cautivo del capitán español, Francisco Nuñez de Pineda y Bascuñán, que fue tomado prisionero en la batalla de las Cangrejas, el 15 de mayo de 1629 por los mapuche. Los hechos del cual da cuenta el autor corresponden a la época de Guerra Mapuche con España (conocida como Conquista)

Contexto territorial: De acuerdo a los lugares de procedencia de los Toki que se mencionan, pareciera ser de los rewe de la identidad Wenteché. Quilalebo era de las cecanía de Imperial, Ancanamun de Repucura en lo que hoy es las cercanías de Chol Chol, pero también se mencionan la coordinación que había entre el fütalmapu cercano de lo que es Villarrica y Tirúa. Lo que hace presumir una permanente coordinación y mutuo *igkan* entre los fütal mapu y rewe.

La obra: A través del relato de cautiverio del español Nuñez de Pineda, se puede inferir gran parte del comportamiento mapuche durante la guerra con España, se puede constatar la fuerza y convencimiento de los mapuche para enfrentar a los españoles. Se relatan sucesos que involucraron a importantes logko y tokis mapuche, pero sobre todo se muestra un periodo de la historia en que los mapuche se encuentran cohesionados como Pueblo, ideológica y sociopolíticamente. Se exponen las justificaciones que mapuche y españoles tuvieron para enfrentar la guerra.

La espiritualidad si bien no es tratada explícita y separadamente, es mostrada crudamente a través de algunos sucesos específicos como el sacrificio de un soldado español.

La obra también ofrece abundantes antecedentes del comportamiento y rol que cumplieron los primeros misioneros que llegaron a territorio mapuche, los jesuitas.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: Es la visión de un soldado Español, por lo tanto toda la narración, reflexión y comentarios personales están hechos desde la visión Cristiana de la época, por ende el relator emite constantes enjuiciamientos valorativos de la espiritualidad mapuche. De hecho el autor se reitera constantemente la diferenciación entre cristianos (categoría en la que él se sitúa) e indios. Para los españoles llegados a América ser cristiano significaba tanto realizar practicas espirituales específicas (bautismo, entre otros), como adscribir a una identidad sociocultural jerárquicamente superior. Pese a esto Núñez de Pineda alcanza a formarse una visión más humana, que el resto de los españoles, sobre el comportamiento de los mapuche durante ese periodo histórico:

-“Por no tener esta nación cabeza superior que los sujete, ni a quien ellos rigurosamente tengan temor ni respeto, porque cada uno en su parcialidad y en sus casas es temido y acatado conforme su caudales y el séquito de deudos y parientes que lo asiste.”... “verdaderamente que son acciones estas que demuestran generosidad de ánimo, pecho noble, ilustre sangre y un natural discursivo, regido y encaminado de un entendimiento vivo y cultivado; con que no son tan bárbaros como los hacen, tan crueles como los pintan, ni tan mal inclinados como los juzgan los que no han experimentado sus tratos ni los particulares modos de vivir.”... “y confieso que no toda la felicidad y buena fortuna que tuve en mi cautiverio, porque también hay indios de malos naturales que aborrecen con extremo a los españoles, y estos son aquellos que más conocimientos han tenido y tienen de nuestras acciones e ilícitos tratos; y aún estos por mal que tratan a sus cautivos, no los prenden ni aprisionan con cadenas ni con cormas, ni dejan que darles que comer y de vestir de lo que tienen... finalmente no es tan penosa la vida que pasan entre ellos, como la que entre nosotros los suyos.”(pag. 88)

El autor se esfuerza por relatar fidedignamente las opiniones y comentarios que los Logko emiten sobre la Guerra, del comportamiento que los españoles tienen hacia los mapuche; y al narrar las actividades socioculturales el texto ofrece una buena posibilidad de situarse desde una perspectiva de la cultura mapuche, ya que el autor no hace interpretación de la información, solo se limita a narrar textualmente la información.

Opiniones y/o información acerca del rol de las autoridades espirituales mapunche: En el texto se entrega abundante información acerca del rol sociopolítico y espiritual cumplido por los Logko durante el siglo XVII.

Comentario: Llama la atención la claridad y seguridad ideológica con la que los Logko enfrentaban al capitán Pineda toda vez que debieron rebatir a éste sus intentos permanentes de evangelización y colonización ideológica basada en el cristianismo. Demuestran que los principios filosóficos de donde se sustenta la cultura mapuche permiten tener una práctica mesurada respecto a la relación humana y lo demostraron con las prácticas cotidianas que observó el capitán esta situación marca las *diferencia entre sociedad de la cultura occidental y cultura mapuche*.

También se dan a conocer los principios filosóficos del cual los españoles de la época justifican la guerra se basa en tres principios según “Santo Tomás´. Y San Agustín.

La primera, es la autoridad del príncipe y su regio mandato, con cuya orden y permiso se ha de principiar y trabar esta contienda, otra cualquiera persona privada de esta autoridad, no le es permitido ni dado principiarla ni moverla.

La segunda que se requiere para la justificada guerra que se emprende, es que sea la causa justa de tal manera, que haya alguna culpa que merezca pena o castigo, la parte contra quien se cogen las armas en la mano” Pineda al referirse a la intervención militar de los españoles agrega; “Estos bárbaros infieles, que estaban quietos y pacíficos en sus tierras, sin hacer daño a los españoles, ni tener aún conocimiento de ellos, ¿qué causa legítima dieron o hubo para entrarlos guerreando y atemorizando con estruendos de armas y caballos?

Lo tercero que se requiere y es necesario que la guerra sea con razón justificada, es que la intención de los que guerreen sea recta y bien encaminada, a lo perjudicial y dañoso se evite, y no para que la codicia y el apetito desenfrenado obre desatentamente, sin razón ni cristiandad”...”Dijo San Agustín , que las guerras que no son movidas con codicia, con ambición ni con inhumana crueldad para con los hombres ajustadas a la ley divina, no es pecado ni delito emprenderlas, y más cuando la solicitud y el cuidado que se pone, es sólo encaminado a la propagación de nuestra religión cristiana y a la paz y quietud.” (pag. 138, 139)

2- Alonqueo Martín, Benigar Juan “**Ngillatun, Ceremonia Central de la Religión Araucana**”. *Dos versiones para un mismo rito*. Editorial Kushe. Concepción, Chile, 2001.

2.1. Juan Benigar

Juicios de valor y concepción de Religión Mapuche desarrollada: Es un círculo de creencias que, por así decir, se maman con leche materna, y se hacen casi instinto bajo la influencia de la vista, a ido y vivido desde la más temprana niñez, al margen de las vicisitudes de la vida diaria.

De las bases más profundas de las creencias emergen algunos rasgos que sobrepasan la capacidad intelectual del indígena actual, uno por ejemplo: la idea profundamente filosófica de la divinidad binaria: macho, hembra, binaria, digo, como podría decir bipolar o polarizada. Aquí no cabe sino suponer la sobre vivencia de una religión antigua mucho más elaborada.

El autor habla del origen de la palabra günechen:

“Nada seguro podría decir con respecto a cuáles entidades pertenece y a cuales no, la designación de günechen, porque los indios mismos no están de acuerdo acerca de este punto”.

“La desesperante vaguedad de la idea de Günechen, permíteme suponer que se trata de una designación moderna forjada bajo la influencia del cristianismo. No se ha fijado la concepción que representa simplemente, porque carece de función imprescindible en el lenguaje religiosos de los indios”. Pág. 7

Este párrafo, aparte de ser una opinión prejuiciado, es una interesante reflexión del autor que se viene manteniendo en discusión en algunas esferas acerca de la significancia real del término Günechen. Se está esperando siempre vislumbrar a un solo ser supremo.

“...sin negar la posibilidad que haya habido muchos especialmente dotado para tener la vislumbre de tal ser supremo”. Pág. 9

El autor compara permanentemente la religión mapuche con la de los quechua. Considera que la trinidad el mapuche la transforma en cuadrinidad. Sospecha de que esto está forjado sobre el modelo de la trinidad cristiana, obviamente esta es una actitud racista o de menor recio de que el mapuche puede creer, crear en algo propio. Al hablar de los Ragiñelwe, se los entiende como dioses.

Se usa como argumento de que la trinidad es wej con la cuadrinidad se busca eliminar lo wej:

“Que el indio haya hecho cuatro de las tres, podría deberse al hecho que considera funesto todo lo que es impar (well)”, Pág. 10

El autor está buscando constantemente otros referentes al incaico por ejemplo: para entender el planteamiento religioso mapuche.

“Con todo, los que poseo son suficientes y bastaría la sola plancha de Yamqui – Pachacuti para demostrar el amplio paralelismo entre la religión incásica y la araucana, y para poder afirmar que la concepción de dioses, por lo menos binaria, es de origen precolombiano”. Pág 11

Cree que todo es el resultado de “injertos foráneos”

Así mismo se habla de divinidades celestes y terrestres. En celestes serían: Antü, Wüñelfe, epe wüh, de la madrugada, Wüh, relmu el arco iris, Küyeh de la aurora. Los terrestres: principales ríos, cerros de la región.

Werin: como falta ante un dios.

Esta muy presente la oposición bueno- malo, propia del cristianismo. Todos los objetos que tienen Geh, tienen poderes (Newen) oculto y se llaman kalku. Los Wekufü, llenan todo de naturaleza (geh) hay que pedirles permiso. Califica de malos a los señores del norte, del poniente y buenos los

del oriente y el sur. Las costumbres cotidianas de botar bebida, empolvase con xufken la cara durante la noche

Información acerca de ceremoniales mapuche:

Es interesante la relación que el Benigar establece entre el ceremonial del Kamarikun y su raíz etimológica que proviene del quichua. Kamaruco significa, los regalos que los indios llevaban a los notables españoles.

Gijatun: ceremonia de pedido, ruego o rogativa. Describe el gijatun de lo que el a oído Los juegos de pelota Pillmatun, Volteada de tarros, Zugulfe: (Zugumachife)

Califica los ceremoniales de Gijatun y Kamarikun como rogativas solsticiales. Las rogativas invernales pueden coincidir, dice, con el solsticio de invierno es decir, el año nuevo indígena que comenzaba con la reaparición por el oriente de las cabrillas o Pléyada o gaw.

Esta misma constelación es celebrada por los indios del chaco o de la sierra en la polinesia.

Massai de Kenya

Hesiódo las mencionaba como indicadores para el trabajo agrícola.

Concepto Mapuche usados por Benigar:

Günechen – Günemapun – Pu ülmen - Wenu rey fūcha – wenu rey kushe, wenu rey weche, wenu rey ñawe ... Fūcha chaw, chachay, Marewpu, melimarewpu, meliñom wenu, antü fūcha, antü kushe, antü weche, antü üjcha, wünelife, epewüh, relmu, kalku, newen, weküfü, gen, püllchenmayew, gujchen maywe, gulutu logkon, nawken kushe. Camaruco, camaricun, logko, zugubaweh, perimontun, amupurun, kujmatun kam pijmatun, nahuel toro günechen, zugulfe, choique purun, puel purun, gaw, xipantu, pewen mapu, chafid, awün

Comentario: El texto representa la visión de un observador que trato de ilustrar a sus congéneres acerca de una práctica religiosa no occidental.

Es interesante y muy ilustrativo de la subvaloración de lo indígena, por parte del autor, el hecho de que no pueda concebir una estructuración tan compleja de su religiosidad, esta idea la deja entrever al momento de referirse a los ceremoniales. Como consecuencia tampoco encuentra una explicación a la filosofía mapuche. Benigar, cae en una descripción prejuiciosa y compara permanentemente con las ideas quechuas y en algunos pasajes con la cristiana. Trata de quitarle creación, afirmación, origen al Pueblo Mapuche creyéndolo incapaz de realizar tal construcción religiosa y filosófica tan compleja.

2.2. Martín Alonqueo

Opinión e información acerca del Pueblo Mapuche y su espiritualidad: Realiza una descripción de los Gijatun de acuerdo a la época en que se realizan, los símbolos que se usan (banderas, mallotun), además describe su estructura.

Identifica cuatro tipos de *Gijatun*:

Gijatun Normal: Pedir, impetrar bienestar material y espiritual de la comunidad. Entre septiembre y diciembre, parte de enero en sectores cordilleranos.

Gijatun Kamarikun: Acción de gracias, después de la recolección de semillas y frutas desde marzo a mayo.

Gijatun Gejipun: Ceremonia de arrepentimiento expiatorio, de impetración de misericordia sobre las desgracias que han sufrido por los terremotos, avenidas, sequías y otras calamidades que han padecido cuando el año o los cuatro año.

Pichi Gijatun: *Gijatun* improvisado, de dolor, de expiación, se celebra por motivos de desgracia, calamidades, imprevistos: terremotos, avenida, desligamientos de cerros, erupciones volcánicas, etc.

Luego el autor detalla las etapas del *gijatun* y en ella distingue cuatro partes:

- Preparación: período de reuniones
- Organización: Previa al día de la iniciación
- Realización: de las ceremonias en sus diferentes actos.
- Finalización: Final de las dos ceremonias vespertina y matinal.

Realiza además una descripción de los tipos de *pūrun* la intencionalidad que expresa cada baile.

El autor se explaya en describir los dos días de ceremonial algunas conceptos mapuche usa dos por el autor.

Gijatun, tayülfe, kamarikun, günechen, jagi, gijatuwe, jogoj jogoj, rewe, machi, muzay, genpin, yiwe, kulxug, choyke, xegül, chalin, logko geh zugu, kawñ (clan familiar) gejpun, pichi gijatun, lof, werken, Malwe, awün, yapetun., Welulpurun, wixapurun, lukutun.
“pág 59”

Esta muy presente en la obra de Alonqueo el reconocimiento de la religión mapuche , a partir de la constatación de Dios representada en Ggënechén:

“En estas manifestaciones espirituales expresa el pueblo mapuche su profundo amor, fe sincera de reconocimiento y su humilde condición de criatura para servir a su Ngënechén y promete cumplir, obedecer y acatar su divina voluntad de misericordia, reconocida en estos actos del Ngillathún.”

Padre progenitor y madre de todos los vivientes, origen del género humano, por intermedio de ellos se llega a Dios – Günechen.

Comentario: Martín Alonqueo aborda la temática del *Gijatun* en forma bastante descriptiva y usando muchos conceptos propias de la ceremonia. Sin embargo se puede apreciar la fuerte influencia o el referente cristiano desde el cual esta situado para abordar el tema.

3. Wilhelm Ernesto, Coña Pascual: “**Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun ,Testimonio de un cacique mapuche**”. Texto editado por Ernesto Wilhelm. Pehuen Editores. Sexta Edición año 2000.

Contexto histórico: “antes los mapuche no conocían las instituciones políticas Chilenas. Ellos mismos activaban sus negocios públicos, había los caciques que gobernaban sus mocetones y a ellos se recurría cuando había algún asunto que arreglar” pag.131-132.

Existían logkos con mas autoridad que otros estos eran los Guizol logko y los otros Múnake Logko, los espacios territoriales que eran jurisdicción del guizol logko, eran lo wichan mapu “kuifi mülefui meli wichan mapu....en tiempos antiguo habían cuatro tierras aliadas: una del norte que comprendía Cañete Paicaví, Quidico, Pangueco; otra se extendía de Boroa hacia la cordillera; otra de San José de la Mariquina hacia el sur y la cuarta este gulumapu desde Imperial acá” pag 134 . En cada wichan mapu la función de los gizol logko era convocar a su organización territorial para tratar temas referido a los tiempos de paz o para referirse a temas concerniente a la autodefensa (guerra) a la primera reunión se denomina anülmapu xawün y a la segunda aukaxawün.

En tanto lo Múnake logko resolvían los problemas más cotidianos de sus lofche en sus respectivos lof mapu garantizaban el derecho a vivir en forma tranquila a las personas y normar situaciones conflictivas que en toda convivencia de cualquier grupo humano existe. “los caciques jefes inferiores, resolvían cada uno por sí o en unión con algún cacique vecino los asuntos que se ofrecían entre la gente de sus respectivas reducciones... arreglaban ellos mismos lo del caso sin recurrir al cacique principal; cada uno procedía independientemente como mejor le parecía.” Pag,

132. “cuando había un pleito los mismos cacique juzgaban y sentenciaban como jueces. Tratándose de un robo(o del pago de una mujer casada que murió o cualquier otro asunto) pag.137.

Con respecto del rol que le compete al logko en los *aukaxawün*, además es la conducción militar que debe dar a sus kona. Sobre este tema Coña señala : “los cacique se quedan de a caballo para embravecer a sus mocetones; cada cacique ejerce el comando sobre sus propios mocetones” pag. 136. Lo anterior nos muestra un panorama de la multifuncionalidad que debe ejercer el logko. Aquí no esta presente la figura del toqui, ni tampoco está presente la existencia de un ejercito con estructuras jerárquicas permanente. A la luz de los relatos de Pascual Coña queda claro que el rol del logko para dirigir los diferentes hechos culturales con sus logkos a la cabeza también está en ocasiones de entrenamiento y en la guerra propiamente tal.

Contexto territorial: Gran parte del territorio Gülüche, a este lado de la Cordillera de los Andes.

Prejuicios y juicios de valor realizados para referirse al Pueblo mapuche y/o su espiritualidad: En el texto es posible reconocer como se manifestaban ciertas practicas rituales, no obstante también sobresalen las convicciones cristianas del logko Pascual Coña, por ejemplo en el relato sobre el machitun se relaciona en la traducción el concepto de wenumapu con el cielo. Coña, resalta una concepción cristina monoteísta. Pero al final del relato hace un análisis personal sobre las particularidades de las machi, entre una y otra y lo hace desde una concepción mapuche.

Algunos ceremoniales mencionados son:

El machitun

“las machi no son iguale sen su proceder profesional; varían respecto de sus oraciones; sus cantos, sus bailes y sus arrebatamientos”, lo último se refiere aal estado de trance “ en esta forma soy ordenada e instruida yo, dece cada cual. Tampoco es un mismo Dios que la ha instituido; cada machi tiene su dios especial y por eso está distinto también el modo en que machitucan” pag. 373.

El guillatun. Kawiñ

Para que exista la idea de la realización del guillatun kawiñ. En primer lugar debe existir el perrimontu por cualquier persona en el territorio del *kiñel kawiñ*. Este fenómeno es entendido como un mensaje de las fuerzas espirituales de la naturaleza hacia el ser mapuche. La persona que le sucede esto, informa al genpiñ y luego éste manda werken a los logkos del *kiñel kawiñ*. De esta manera se comienza a organizar el *guillatun Kawiñ*. Pag. 376.

Eluwün

A los muerto los tenían hasta tres meses antes del entierro, por dos razones bien concreta, la primera era para darse el tiempo suficiente y dar aviso a todos los parientes del difunto y acudieran al lugar del suceso y también para preparar el wampo y el chelküno mamüll. Esto último hoy se asocia y ha sido reemplazada por la cruz cristiana sobre este tema Coña relata lo siguiente “además habían hecho ya lo que llaman cruz, aunque no es cruz, sino solamente un palo en forma humana. Labran un duro y grueso trozo, esculpen la cara, la boca, las narices, los ojos, las orejas y los brazos: una figura del difunto. Al costado del palo labrado encajan un gran cuchillo, lo que quiere decir que este hombre era conocido como bravo y maloquero.” Pag, 409.

Comentario: Es posible reconocer del texto leído hitos y acontecimientos que han impactado la espiritualidad y religiosidad del pueblo mapuche.

Uno de estos acontecimientos compete al naufragio del barco “El Joven Daniel”. Por los sucesos que ocurrieron con ese barco, dos logkos fueron sentenciado por la justicia Chilena en forma arbitraria, a consecuencia de ello la iglesia Católica aprovechó la ocasión para introducir en el territorio lafkenche sus misiones con el fin de evangelizar y cristianizar a la población mapuche, al respecto citaremos el siguiente testimonio de Coña. *“hace tiempo encalló un buque en la playa de Puauchu... salieron de el muchísimas cosas: genero de toda clase, gran cantidad de harina con tanto ají que la playa estaba toda colorada; hasta bebidas alcohólicas y una infinidad de otras especies”, al*

ver los mapuche que había en abundancia y corrían el riesgo de que se hechas en a perder; se apoderaron de ella. Además las mujeres que salieron vivas, las llevaron hasta Boroa y se en ese lugar se quedaron para siempre, cuando habían venido a rescatarlas, ellas se negaron a irse. Por todo lo ocurrido la justicia Chilena culpó a dos logkos y fueron llevados forzosamente hasta Santiago, para el rescate de estos logkos tuvo que viajar a Santiago el Guizol Logko Huaquinpan, una vez realizado el rescate al logko se le puso la siguiente condición "para que en adelante no haya cuestiones, os daremos un padre que llevareis con vosotros. Si tenéis hijos, os serán enseñados; sabrán leer y escribir y aprenderán todas las cosas útiles; hasta vosotros mismos aprenderéis algo. Entonces os irá bien y no habrá más cuestiones". De esta manera se obliga a traer al padre Constancio y "lo estableció en la vega que se llama Puerto Saavedra hasta el día de hoy". Pag.28

4. De Las Casas, Bartolomé. "**Brevísima relación de la destrucción de las Indias**". ed. Sarpe, Madrid, 1985.

La obra: describe la discusión acerca de la humanidad y racionalidad del "indio" que justificase y legitimase o no la conquista y esclavitud. Aunque es eminentemente un texto de carácter testimonial-histórico, tiene un fuerte contenido religioso doctrinal, esta obra posteriormente fue considerada como esbozo de la ciencia etnológico- antropológico.

Contexto histórico: desde 1492 hasta mediados del siglo XVI; primera etapa de la llamada "conquista de América".

Contexto territorial: Islas centroamericanas, México, Perú, Chile, Río de la Plata, aunque analiza mas concretamente los tres primeros espacios.

Juicios de valor: Las Casas defiende los derechos y dignidad del indígena si bien su visión esta profundamente imbuida del pensamiento cristiano y su actitud hacia aquél es la del dispensado hacia un ser inferior.

Relevancia de las autoridades originarias: Las Casas los reconoce como "los únicos señores y dueños de las tierras descubiertas". En su relato muestra como los españoles hacían alianzas con ellos para la conquista, a veces, y otras, eran aniquilados sistemáticamente.

Comentario: prima la visión de alguien que actúa en el medio de dos culturas diferentes con el propósito de articularlas con actitud paternalista hacia el "indígena".

5. Arrom, Jose. (Yales University) "**Las primeras imágenes opuesta y el debate sobre la dignidad del Indio**", Cap. 3. En: De palabra y obra en el nuevo mundo- Imágenes interétnicas. Yales University. Madrid, 1992. Pp.63-85

Enfoque: científico basándose en escritos de los primeros conquistadores (crónicas, documentos, etc).

Contexto histórico: 1492 y mediados del siglo XVI el "descubrimiento". Analiza el encuentro de dos culturas y cosmovisiones diferentes y desconocidas entre sí.

Contexto territorial: Guanahani (Santo Domingo). Islas del caribe centroamericano, luego llamado La Española, actualmente Cuba.

La obra: análisis crítico. Desarrolla la evolución de los imaginarios del indígena hacia los españoles y viceversa a partir de los cuales desarrolla y entiende las relaciones posteriores (superioridad de los europeos). El indígena considerado como irracional y no humano, con los cuales se justificaba su esclavitud y/o exterminio en parte basados a partir de los conceptos aristotélicos en que ciertas razas gobiernan y otras deben obedecer.

Juicios de valor: el autor toma estos paradigmas y conceptos como una construcción por partes de los conquistadores para justificar y legitimar la conquista, la esclavitud y el exterminio de los indígenas.

Relevancia de las autoridades originarias: se le desconoce su autoridad, salvo en el caso de estrategia de conquista y dominio. Los documentos describen, aunque en forma despectiva, como los "caciques" se organizaban para iniciar la resistencia luego del momento inicial.

Comentario: es claro que con el "descubrimiento de América" se inicia el proceso de dominio y conquista de los pueblos originarios. Dominio en todos los sentidos: político, social, cultural e ideológico.

La historiografía como herramienta de poder también a servido para legitimar ese dominio construyendo para tal fin conceptos y paradigmas desde la visión de occidente y con un alto contenido de etnocentrismo. Si bien el autor contrapone las visiones de la conquista y muestra las falacias que encierran tales construcciones conceptuales y visiones o imagen, ello fue una realidad de la cual aun quedan rastros. La conciencia de tal realidad es un elemento que hoy nos impulsa a reivindicar nuestros derechos y nuestra historia.

En cuanto a la religión indígena, los documentos que cita el autor, hacen escasa referencia y cuando lo hacen, lo conceptualizan de "practica diabólica", idolatría de figuras fantasmales y feroces. Aquí la obra del cristianismo se presenta como una cruzada para "salvar almas". Esa fue la preocupación, al menos en el discurso, de dominicos, franciscanos y anglicanos en los primeros tiempos de la conquista.

6. Nicoletti, Maria A. "**La imagen del indígena de la Patagonia: aporte científicos y sociales de Don Bosco y los salesianos (1880-1920)**". En: Istituto storico salesiano. L'Opera salesiana dal 1880-1922, significatività e portata sociale, vol. I, Roma, LAS, 2000.

"**Misiones "ad gentes"**: manuales misioneros salesianos para la evangelización de la patagonia (1910-1924). En: Estrato da: Ricerche Storiche Salesiane, Anno XXI, N° 1, 2002.

Enfoque: científico desde la historiografía.

Contexto histórico: 1879- 1920 momento de la invasión a territorio mapuche por parte del ejército nacional argentino conocido como "Conquista del desierto" como gente de la consolidación de la constitución de Estado Nacional Argentino.

a). Contexto histórico doctrinal: Europa está en plena expansión colonial-imperial y su justificación esta dada por la misión de "salvar almas", de aquí el empuje de la obra misionera pontificia de la iglesia católica que en la Patagonia se materializa en la Orden Salesiana.

b). Contexto de las corrientes científicas en la antropología: concepto del "buen salvaje" es reemplazado por la necesidad de sometimiento total de los "indígenas". Se impone la visión de su cultura como atrasada frente a la occidental más adelantada: el antecedente colonial de "inferioridad" y "barbarie" entronca con la visión de "atraso" adjudicado a las culturas "indígenas" en este período.

Contexto territorial: el espacio geográfico denominado Patagonia que cubre gran parte (aunque no toda) del territorio ancestral mapuche en lo que es la actual República de Argentina, habitado por importantes identidades territoriales mapuches en la época.

La obra: analiza la cuestión de la evangelización de los "indígenas" en la Patagonia desde la perspectiva de la iglesia católica. Empresa llevada adelante por los Salesianos, Orden creada para cumplir con ese objetivo específico por Don Bosco.

La base sobre la cual se proyectó esa empresa evangelizadora fue concebida y concretada desde Italia y bajo la égida de la Santa Sede con las imágenes que se tenía de la Patagonia y sus habitantes. A la vez responde a un periodo particular de reelaboración de las doctrinas de la Iglesia católica (conciencia universal) de la cual se desprende el gran impulso dado a la expansión de la fe a todos los confines de la tierra, en la Patagonia se concretó con la acción de los misioneros salesianos.

Es esta una obra histórica que da cuenta exclusivamente de la ideología de la iglesia católicas en la obra de los salesianos de Don Bosco, en un contexto histórico y doctrinal de Europa y la iglesia

católica., así como en un contexto socio histórico particular de la Argentina y la Patagonia hacia fines del s. XIX y de la relación Estado / Iglesia, etc.

Juicios de valor: se concibe a los mapuche como a "indio infiel" con hábito salvaje por obra del demonio y en un estado de ignorancia respecto de la verdad. Su cultura es atrasada, inferior y "bárbara" y su humanidad esta adormecida y atrofiada por la falta de desarrollo cultural.

Relevancia de las autoridades originarias: se visualiza a los "caciques" como meros instrumentos en la estrategia de la evangelización del "indio por el indio": así los *Logko* y sus hijos serían catequizados al efecto de convertirlos en los más eficientes transmisores del mensaje cristiano al interior de su pueblo. En esta línea se inscribe la educación de Ceferino Namuncura, hijo del gran *Logko* Juan Namuncura (quién luego se rinde al ejército argentino) y nieto del gran *Toki Kajfükura*.

Comentario: en la obra podemos ver de qué manera la evangelización se llevo adelante y cómo afecto a la espiritualidad de nuestro pueblo. En este contexto se dimensiona verdaderamente la implementación de una estrategia que elaborada por Don Bosco, su implementación se desplegó abarcando varios sentidos: elaboración de un reglamento misionero que era la guía del conjunto de la estrategia, aplicación de un sistema reduccional que buscó imponer la sedentarización, implementación de colegios que buscan educar para civilizar de forma seleccionada, etc., y que pretende mostrársenos en su aspecto positivo: la educación de Ceferino puede haber representado una "superación de la exclusión racial", al reconocer la capacidad intelectual y moral del indígena para insertarse a la sociedad civil, como lo destaca Nicoletti; pero también se puede decir que se acababa de hallarle la vuelta a la cuestión de la "conversión" y la "civilización" de los indígenas.

Una excelente estrategia, muy lógica por otra parte, para lograr mas eficacia en la empresa de evangelización, -por lo tanto dominio y desestructuración filosófico-cultural de los pueblos-, *la conversión del indio por el indio* según Don Bosco. Si el poder de las armas y la violencia no pudieron, en trescientos años, someter al indígena, la religión se presenta como un excelente complemento y alternativa, la dominación por la ideología que constituye un arma mucho mas eficaz, sutil, menos costosa que la violencia de las armas y a la vez se la presenta como una obra de bien y salvación.

7. Delrio, Walter: "**Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)**". En: Cuadernos de Antropología Social, N° 13, año 2001, Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social.

Contexto histórico: 1883 - 1890. Fase final e inmediatamente posterior de la campaña militar de invasión y anexión territorial conocida como "Campaña al Desierto".

Contexto territorial: misión salesiana ubicada en Chichinales, pequeña localidad en la costa del Río Negro, actual Norpatagonia en el Alto Valle del Río Negro y Neuquén, Provincia del Río Negro - Argentina.

Rol de las autoridades espirituales: la Machi es percibida como el enemigo principal del proyecto evangelizador salesiano dado el profundo grado de ascendencia que tiene sobre la población mapuche. Su importancia y autoridad al interior del mundo mapuche es comparada por los salesianos al de un verdadero sacerdote por lo que la convierten en objeto de una estrategia de demonización, atacando las bases de su conocimiento como producto de una acción maléfica y calificando su figura de bruja y espía del discurso cristiano que luego usa a favor de su propia autoridad pero sin aceptar la conversión al cristianismo.

Los Logko se ven como autoridades legítimas de sus respectivas comunidades. El texto muestra el accionar de la orden salesiana que busca deslegitimar la autoridad e imagen del Logko que se rehúsa a ser bautizado, así como a reforzar la de aquél que sí accede al bautismo. Son concebidos como instrumentos paradigmáticos del éxito o fracaso de la política de evangelización salesiana.

La obra: el trabajo de Delrio permite ver los mecanismos concretos que la orden salesiana puso en acción para cumplir con su parte del nuevo modelo de civilización que impulsaba el Estado

Nacional Argentino, aunque este proceso se diera en el marco de una relación conflictiva entre el Estado y la Iglesia. Mientras el primero persigue la construcción de "ciudadanos", la segunda busca la *conversión* de los individuos "indígenas" a "feligreses". La diferencia estriba en la preponderancia que unos y otros asignan al concepto de "ciudadano" o "feligrés" pero ambos coinciden en que uno y otro término, en el contexto del proyecto evangelizador, entrañaba la disolución de la soberanía mapuche en todos los ordenes, incluido el espiritual, y por ello ambos proyectos (el estatal y el clerical) apuntaban a una subordinación estructural del pueblo mapuche que se daba en el marco de una *lógica capitalista de la conversión*. De esta forma la orden de los salesianos se erige en complementaria del accionar estatal: el texto describe el caso de una misión salesiana asentada en un campo de concentración al que han sido reducidos bajo vigilancia militar dos importantes parcialidades mapuche prisioneras en las acciones armadas de ocupación del territorio mapuche por el ejército argentino. Esta población mapuche prisionera es objeto de deportaciones permanentes ordenadas por la comandancia militar. Ante esto, la estrategia de evangelización salesiana responde por medio del bautismo masivo para evitar la partida de los individuos sin ser cristianizados y, además, procede a la justificación de la política estatal para calmar la angustia mapuche producida por los destierros.

En otro sentido de su accionar, la orden salesiana apunta a controlar los mecanismos de legitimación de la autoridad al intentar destruir al *Logko* que no colabora en la tarea evangelizadora y ensalzar al que sí lo hace. En el plano netamente espiritual, la institución representada por el papel de la *Machi* es el aspecto al que se ataca con más ahínco, lo mismo que la practica de las ceremonias sagradas son objeto de descalificación e intentos concretos de eliminación.

Juicios de valor: para los salesianos la ceremonia del "camaruco" es supersticiosa y refleja el carácter primitivo del pensamiento "indígena", pues este carece de un sistema de doctrina moral o religiosa con la cual rendir homenaje a la divinidad. Respecto de la *Machi*, se trata de una bruja sacerdotisa cuyo conocimiento es producto de la acción maléfica, por esto es considerada la principal enemiga del proyecto evangelizador y atacada en consecuencia.

Acontecimientos que impactaron en la espiritualidad mapuche: el ataque dirigido a la figura, conocimientos y autoridad de la *Machi*, la descalificación como practica supersticiosa y carente de principios morales que se hace de la ceremonia sagrada mapuche, la ponderación que se hace del *Logko* que acepta el bautismo y renuncia a la practica ceremonial del *Kamarikun*, los bautismos en masa, etc. son todos eslabones de la misma cadena de acontecimientos disparados por la estrategia evangelizadora de la Orden de los Salesianos que impactaron negativamente y hasta el presente en la conciencia y en la practica de la espiritualidad del Pueblo Mapuche.

Comentario: siguiendo el tratamiento de este caso que se describió en el apartado N° 5, y el impacto de la acción evangelizadora salesiana que se expone en el apartado N° 7, ambos apartados confirman algo ya sabido por nosotros: más allá de diferencias de visión, Estado e Iglesia fueron elementos complementarios en la desarticulación de la vida social mapuche y de su soberanía como entidad política independiente en su territorio. En el aspecto específicamente espiritual, el conjunto de acciones desplegadas por la estrategia salesiana, buscaba golpear en el centro mismo del universo conceptual mapuche que otorgaba sentido a todas y cada una de las expresiones originarias de la sociedad mapuche que articulaba coherentemente a las diversas esferas de su vida. El impacto de esto último ha tenido consecuencias que se proyectan hasta el presente de nuestra existencia como pueblo.

Textos de orientación místico–popular

1- Mora Penros Ziley: "**Verdades Mapuches De Alta Magia Para Reencantar La Tierra**". Editorial Kushe. Tercera edición año 1991.

La obra: Consta de tres capítulos: I Textos arcaicos para reencantar la tierra. II Verdades mapuche de alta magia y III Joyas del pensamiento ancestral de Chile.

Está basado generalmente por narraciones testimonionales de algunos informante mapuche, principalmente de Ceferina Huaiquifil Colipi de la comunidad Kelüwe cercano a Pucón y algunas compilaciones bibliográfica.

Opinión acerca del Pueblo Mapuche y su espiritualidad: En general el texto tiene un enfoque místico de la cultura mapuche, así como se aprecia una orientación cristiana y criolla orientada hacia una construcción de una nacionalidad Chilena.

Si bien es cierto los contenidos del texto son parte de recopilaciones testimoniales de informantes mapuche, pero se aprecia en éstos, un sincretismo cultural donde convergen; cultura cristiana occidental, cultura mapuche, folklor criollo, salvo en algunos relatos que entregan elementos de la cosmovisión mapuche más auténticas, entre todas pude rescatar la siguiente que nos muestra la construcción de códigos para leer el mensaje de las demás especie con quien compartimos nuestros espacios.

“el idioma de las abejas es el sonido de su zumbido, es la intensidad: alto, bajo, fuerte, despacio, grueso o más delgado” esto se refiere a la existencia de abejas originarias en el territorio mapuche, hoy ya no existen “las que ahora hay las trajeron los winka”. Las abejas al igual que las golondrinas eran werken de la naturaleza para los mapuche. Anunciaban algo.(pag 31)

II Parte

II. Modelo de religión asumido: consideraciones generales

El propósito último que nos lleva a plantear un estudio de esta envergadura, no es otro que el dar a conocer los principales aspectos constituyentes del fenómeno que asumimos como religión, desde un punto de vista *emico*, es decir desde la perspectiva cultural *mapunche*, cuestión que incide directamente en el enfoque y metodología a utilizar en el desarrollo de la investigación.

Consecuentemente con esto asumimos la premisa metodológica, que dice que:

Tanto el contenido y significado de nuestra religión, tienen un orden y estructura propia, que solo es posible comprender a la luz del conjunto de nuestra filosofía de vida y de nuestros conocimientos sobre el universo y los seres vivos que forman parte de él. Una primera consecuencia metodológica es la construcción de un marco teórico intracultural, sustentado en torno a las bases de nuestro *Mapunche Rakizwam* y *Mapunche kimün*.

No obstante, se considera necesario comentar, una categoría conceptual de raíz cultural no – mapuche, central al estudio, religión. Fundamentalmente porque interesa dejar clarificada la postura ideológica frente al modelo de religión que se asume.

1. Consideraciones Generales sobre el Fenómeno Religioso¹

El término “religión” es ampliamente utilizado tanto en el habla coloquial como en los diversos lenguajes especializados que dicen relación con el ser humano. En torno a la experiencia y opción religiosa se anudan a lo largo de la historia de la humanidad muchos de los conflictos más sangrientos y hoy día sigue siendo motivo de diversas tensiones e incluso de guerras abiertamente declaradas. Siendo una “realidad” tan importante para la historia de la humanidad y para la comprensión del ser humano, no deja de llamar la atención que no tengamos una definición universalmente aceptada de este término². Esta ambigüedad semántica no facilita el diálogo pero nos pone en la pista de un fenómeno inmensamente complejo, rico y diverso que es específico del ser humano lo cual pone de manifiesto su extraordinaria capacidad creativa³.

A) El Estudio de las Religiones

La humanidad ha sido consciente desde hace mucho tiempo de la diversas de religiones que existen en el mundo. Pero la reflexión ha tenido generalmente un carácter apologético desde cada una de las tradiciones religiosas. En la época de la Grecia clásica hay un primer esfuerzo por el acercamiento racional a la multiformidad del “hecho religioso”⁴, pero hay que esperar hasta el período de la Ilustración para afrontar sistemáticamente un estudio en el que se tiene en cuenta la compleja diversidad de este fenómeno. El que esta empresa se realice en el seno de la tradición europea y a partir del marco de la Ilustración impone algunos “a priori” que inciden en las conclusiones que se van obteniendo en las diversas corrientes. Así un racionalismo exacerbado verá en la religión un subproducto cultural relacionado con el sentimiento de inseguridad, miedo, ignorancia ante lo inexplicable de la naturaleza e incluso podrá llegar a relacionarlo con el interés particular de un determinado grupo o casta social⁵; en esta misma dirección el positivismo comtiano verá en el conocimiento religioso un estadio de la evolución de la humanidad que será superado por el advenimiento del conocimiento científico. Otro “a priori” importante a tener en cuenta es la visión evolucionista de la realidad que llevará a una no adecuada aplicación de la comparación entre las

¹ Este apartado del estudio fue realizado con la colaboración del sociólogo y teólogo Vasco, Luzio Uriarte Gonzales.

² PAULI, P., “Das Wesen der Religion. Eine Einführung in die Religionsphilosophie”, München 1947, pgs 112-138 constata más de ciento cincuenta definiciones de religión.

³ Cfr. FRAIJO, M., “Filosofía de la Religión: Una azarosa búsqueda de identidad” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pg 32

⁴ Cfr. JAEGGER, W., “La teología de los Primeros filósofos griegos”, México, FCE; PINARD DE LA BOULLAYE, H., “El estudio comparado de las religiones. Primer tomo”, Barcelona, J. Flors 1964.

⁵ Cfr. HUME, D., “Natural History of Religion”, London 1757.

diversas religiones ubicándolas en una línea continua que va de la menos evolucionada a la más evolucionada.

Hoy día asistimos a un acercamiento más respetuoso por parte del conocimiento de lo que es el fenómeno religioso sin intentar reducirlo a otras esferas de la realidad; así la Antropología⁶, la Psicología⁷ y la Sociología⁸ han realizado aportes valiosos para comprender desde lo específico de cada uno de esos conocimientos las condiciones de posibilidad y la forma de funcionamiento del fenómeno religioso. Frente a estos acercamientos donde la religión es estudiada desde una determinada perspectiva, la Fenomenología de la religión comprende el “hecho religioso” como un todo en sí mismo y trata de abordarlo como tal, es decir como un fenómeno humano que está atestiguado en la historia religiosa de la humanidad⁹. Desde esta perspectiva se busca identificar los elementos propiamente religiosos, estudiarlos en su orgánica o trabazón dentro de una estructura determinada, al mismo tiempo que son referidos a la experiencia a la dice relación sin entrar en el valor de verdad de dicha experiencia.

B) Qué se Entiende por Religión

Ya hemos dejado constancia anteriormente que no hay una definición universalmente aceptada de “religión”¹⁰.

El mismo acercamiento etimológico al término nos pone en la pista de esta multiplicidad de significados puesto que se puede poner en relación con “re-ligare”, “re-eligere”, “re-legere”. “Re-ligare” expresa el significado de religar, es decir, unir, vincular, subordinar¹¹; en este sentido “religión” estaría expresando la unión del ser humano con otra realidad a la cual se vincula y se subordina; al mismo tiempo, en esta acepción se puede poner el acento en la vinculación o en la subordinación; en el primer caso se subraya la experiencia de comunión mientras que en el segundo la realidad de dependencia y falta de autonomía. “Re-eligere” está relacionado con la capacidad de elección; según las diferentes tradiciones religiosas se podría referir tanto a la capacidad de elegir que tiene el ser humano (subrayando su libertad) como la iniciativa divina que elige, comprendiendo entonces la religión como vocación. La tercera línea etimológica (re-legere) apunta a la forma de interpretar o recoger la realidad y puede indicar cómo la religión es una forma distinta de ubicarse en la realidad del mundo, interpretándola en otro plano¹².

Como se puede apreciar la etimología de la palabra abre el campo semántico y difícilmente facilita el camino de llegar a una definición operativa y de significado universal. Si miramos a otras culturas y tradiciones religiosas nos encontramos que aún se abre más el campo de significado. Así por ejemplo en griego no hay un término único que sea equivalente a religión; con una cierta cercanía se utiliza “eusebeia”, “threskeia” y “latreia”. “Eusebeia” expresa reverencia, miedo, terror; subraya lo que en la experiencia religiosa hay de sentimiento ante el “misterio”, la manifestación de lo sagrado. “Threskeia” expresa el culto y “latreia” el servicio y la acción de adorar. El hebreo ocupa el término “dit” para referirse a la religión e indica la norma, el mandato. En árabe se designa con el término “din” que expresa deuda, aquello que se debe. No deja de ser significativo que en muchas lenguas y culturas no hay una palabra propia para designar “religión” como realidad global, aunque sí

⁶ Cfr. DUCH, LL., “Antropología del hecho religioso” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 89-115.

⁷ Cfr. FIERRO, A., “Psicología de la religión” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 117-132.

⁸ Cfr. MARDONES, J.M., “Sociología del hecho religioso” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 133-155.

⁹ Cfr. VELASCO, J. M., “Fenomenología de la religión” en FRAIJO, M. (ed.), “Filosofía de la Religión. Estudios y textos”, Madrid, Trotta 1994, pgs 69-72. Más sistemática y ampliamente expuesto aparece en la primera parte de la obra GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, Madrid, Revista de Occidente 1973, pgs 17-274.

¹⁰ Así por ejemplo si se relaciona la experiencia religiosa con la aceptación de un Dios personal automáticamente el hinduismo, el budismo, el confucionismo por referirnos a algunas tradiciones sin ánimo de exhaustividad, quedarían excluidas. Por otra parte es significativo la reivindicación por parte de algunos autores protestantes sobre el hecho que el cristianismo no es propiamente una religión.

¹¹ Cicerón (106-43 a. C.) utiliza varias veces el término con este sentido de culto dado a los dioses siguiendo las tradiciones de los antepasados; así aparece en su obra “De natura deorum”. Posteriormente Lactancio (s. IV d. C.) lo interpretará como lazo que une al hombre con Dios.

¹² Aquí se ubicaría lo que muchos autores llaman la dimensión de lo sagrado en contraposición a lo profano; así por ejemplo ELIADE, M., “Lo sagrado y lo profano”, Barcelona, Labor 1992, específicamente en las páginas 21-22.

lógicamente tienen nombre cada una de las ceremonias, ritos y experiencias religiosas que se identifican dentro de esa determinada cultura.

Siguiendo la línea fenomenológica y tratando de ocupar el significado que sea más inclusivo posible¹³ podemos tomar la descripción que hace Juan Martín Velasco entendiendo por religión “el hecho humano específico que tiene su origen en el reconocimiento por parte del hombre de una realidad suprema, la cual confiere sentido último a la propia existencia, al conjunto de la realidad y al curso de la historia”¹⁴. Comentamos algunos rasgos que aparecen en esta descripción.

En primer lugar se refiere a la religión tanto por su contenido (definición sustancial: reconocimiento de una realidad suprema) como por su función (definición funcional: conferir sentido).

A continuación se afirma que es un hecho específicamente humano. La religión no se puede reducir a ideología, conocimiento, teoría; tampoco se puede reducir a psicología (sentimiento, emoción, estado de ánimo); no es mera institución ni sólo ceremonia o culto colectivo; no se debe confundir con el plano ético ni reducirlo a ese plano; la religión se aprende, se vive y se desarrolla socialmente, pero no se reduce a la matriz socio-cultural. “La religión es una forma de ejercicio de la existencia humana que implica la intervención de todas sus dimensiones y de todos sus niveles”, pero al mismo tiempo se trata de un hecho que tiene “características propias que lo distinguen de otras posibles formas de ejercicio de la existencia y lo convierten en un hecho irreductible a cualquiera de ellas”¹⁵. En otro plano se afirma que sólo los seres humanos tienen religión siendo ésta una característica específica suya.

En tercer lugar se afirma que el contenido propio del fenómeno religioso es el reconocimiento de una realidad suprema; esta expresión de “realidad suprema” es lo suficientemente amplia como para que entren muchas concepciones y representaciones diferentes, estando en su sustrato la experiencia de lo sagrado¹⁶, del “misterio fascinante”¹⁷; de esta manera se puede referir a un ser personal o un conjunto de seres personales, pero también se puede referir a un poder o a un conjunto de poderes sobrenaturales; incluso entra dentro de esa descripción el estado o la situación a la cual el sujeto aspira. La superioridad está definida frente al orden de las realidades naturales y al propio sujeto; está superioridad implica tanto el plano ontológico como en el axiológico. Esta superioridad marca la especificidad de la actitud religiosa del sujeto que se puede expresar como reconocimiento¹⁸ de esa realidad¹⁹. Por ello, en el sujeto la religión no se reduce a lo racional, ni al mero sentimiento, ni a una postura ética, pero todos ellos entran dentro de la expresión de la experiencia religiosa por cuanto esa realidad suprema, en cuanto trascendente necesita mediaciones en las cuales expresarse.

En cuarto lugar la descripción de religión arriba anotada expresa la función esencial de dar sentido. El interrogante específico que está relacionado con la experiencia y formulación religiosa (en cualquier nivel que esté formulado, con mayor o menor elaboración y complejidad en la exposición) se centra en la cuestión del sentido de la existencia personal, colectiva y la misma existencia del universo. Está relacionado con la experiencia del límite, con la experiencia de lo inefable que rodea y acompaña la vida, con el misterio presente en toda la existencia. Toda experiencia religiosa es una apertura a lo trascendente como forma de responder a la experiencia vital de límite y misterio que

¹³ El peligro de toda definición es que sea hecha desde una determinada experiencia o tradición cultural lo cual implica que puede dejar fuera otras experiencias que pueden ser genuinamente religiosas; pero si no se utiliza ninguna definición del concepto entonces es imposible distinguir lo que es religión de lo que no es; esto fuerza a que todo autor que trata del tema formule una definición que puede hacerla explícita o dejarla implícita a lo largo de su exposición.

¹⁴ GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, Madrid, Revista de Occidente 1973, pg 185.

¹⁵ GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, o. c., pg. 185

¹⁶ Cfr. ELIADE, M., “Lo sagrado y lo profano”, Barcelona, Labor 1992.

¹⁷ Cfr. OTTO, R., “Lo Santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios”, Madrid, Revista de Occidente 1965.

¹⁸ El término está tomado de Juan Martín Velasco y lo define como “aceptación de una realidad cuya presencia se impone (y) también que la actitud que designa no se reduce a una simple afirmación, sino que consiste en un sometimiento o una entrega que reconoce a la realidad reconocida” (en GOMEZ CAFFARENA, J. – VELASCO, J. M., “Filosofía de la Religión”, o. c., pg. 185).

¹⁹ Es importante subrayar que si bien actitud y experiencia religiosa no se contraponen a conocimiento, es sin embargo más que un saber racional de algo puesto que implica una creencia, una aceptación, una “religación” del sujeto, lo cual recogemos en la expresión reconocimiento. Panikkar expresa esta misma idea apuntando que “el fenómeno religioso no es un noema, sino un pisteuma, no pertenece al orden lo pensado, sino de lo creído, y si no hay comunicación al nivel de este último no se habla de la misma cosa”.

sobrecoge al ser humano. Por ello toda experiencia religiosa implica una apertura de sentido que de alguna manera integra lo inefable en la vivencia y explicación de la realidad. Desde esta apertura de sentido se busca explicar, salvar (sanar) y ordenar: a) Explicar el porqué suceden las cosas, los acontecimientos, los fenómenos; b) salvar, sanar o equivalentes que en el fondo es vivir con sentido, vivir con plenitud, lo cual equivale a vivir feliz; c) por ello toda religión implica un determinado orden que expresa cómo se deben hacer y vivir las cosas, la relaciones, los acontecimientos...de tal manera que la religión conlleva un profundo componente ético.

Excursus: El mundo contemporáneo está caracterizado por el enorme desarrollo de un conocimiento específico que llamamos científico; en algunas posturas de los que militan dentro de ese tipo de conocimiento se ha llegado a identificarlo como la única fuente de saber auténtico²⁰, de tal manera que se postula rechazar el resto de conocimientos como precarios y sustitutos (pseudoconocimientos), propios de una sociedad está en minoría de edad en cuanto al desarrollo del conocimiento. Ante este peligro que está muy extendido tanto en el campo intelectual como en el nivel del conocimiento común compartido ampliamente por toda la población, es conveniente distinguir adecuadamente los planos de la religión y de la ciencia. El conocimiento científico está caracterizado por ser empírico, lógico, razonable y verificable; es por ello que sólo se puede referir a lo empíricamente observable de tal forma que las formulaciones a las que llega, inferidas de la experiencia, han de ser comprobables universalmente; para ello el quehacer científico necesita especializarse parcializando adecuadamente la realidad de tal manera que sea abaricable en la observación empírica; fuera del plano de lo empírico-verificable, el conocimiento científico no puede hacer ninguna afirmación legítima; es por ello que las afirmaciones científicas, como conocimiento específico, no pueden entrar en cuestiones de sentido o de ética. En cambio, la religión busca percibir la realidad en su significado más profundo y total; se abre a la pregunta por el sentido y trata de responderla en referencia a una realidad que trasciende lo empírico; por ello, aunque la religión implica un determinado conocimiento no se reduce al plano del conocimiento, no se centra sólo en el plano de la razón, sino que abarca la persona en su conjunto y la realidad en su totalidad. Por ello, en sentido estricto ciencia y religión no se contraponen necesariamente en cuanto que son conocimientos que están referidos a planos diversos de la realidad.

C) Religión y Cultura

Ya hemos dicho anteriormente y subrayamos ahora que la religión es un hecho humano específico irreductible a ningún otro hecho; sin embargo como realidad humana se expresa en la totalidad del ser humano de tal manera que el fenómeno religioso se manifiesta en lo social, en la estructura psíquica, en el plano de la razón, etc. Pero es especialmente con ese otro hecho específicamente humano que llamamos "cultura" con la que se entablan especiales vínculos de tal manera que ambas, religión y cultura suelen aparecer especialmente unidos aunque ciertamente de forma irreductible entre sí.

La religión forma parte de lo que podríamos llamar núcleo esencial de la cultura²¹. Por sus mismas características la religión aporta a la cultura el sentido último de su existencia. Todo grupo humano, caracterizado por su respectiva cultura, se enfrenta al caos del sin-sentido y a la legitimación (o des-legitimación) del orden y sentido ofrecido por ese determinado referente cultural, asentado a lo largo del tiempo y que ha permitido la supervivencia del mismo grupo. Normalmente una de las experiencias clave, difícil y al mismo tiempo necesaria de integrar es la experiencia del mal²² en medio de la existencia del grupo; así mismo la cultura necesita legitimar un determinado orden social, una forma de hacer las cosas, de distribuir el espacio, el tiempo, la toma de decisiones, la reproducción de la vida, etc. La religión es por excelencia la fuente más poderosa de sentido y también de legitimación en todos estos ámbitos. La religión es como el corazón o el alma de un pueblo, de tal manera que le permite ubicarse en un espacio y en un tiempo, dar cuenta de su origen,

²⁰ Volvemos a referirnos aquí al positivismo de algunos de los autores ilustrados como por ejemplo Augusto Comte en su famosa obra "Filosofía positiva"; dicho sea de paso, esta postura contiene una profunda actitud religiosa frente a la ciencia, la cual es imposible de justificar científicamente.

²¹ Cfr. Conferencia Episcopal Latinoamericana, "Documento de Puebla", 1968, n° 389.

²² El mal tiene muchas expresiones, pero una de sus manifestaciones más importantes es el tema de la muerte y de la enfermedad.

de su existencia y de sus aspiraciones más profundas. Es por ello que con mucha frecuencia, la religión está anudada a las experiencias más esenciales de la vida del pueblo.

Al mismo tiempo la religión necesita de la cultura para poder compartir la experiencia religiosa que de otra manera sería imposible de transmitir a futuras generaciones; la religión necesita expresarse socialmente; se aprende y se interioriza dentro de un determinado ámbito social dentro de su marco cultural correspondiente. La religión sin cultura quedaría reducida a la subjetividad de cada individuo sin posibilidad de ser compartida y por tanto desaparecería con la vivencia intransferible del individuo particular depositario de la experiencia; las instituciones, la celebración, los contenidos, las intuiciones últimas de una experiencia religiosa sólo pueden ser vividas y transmitidas culturalmente.

D) El Diálogo entre las Religiones

A principios del siglo XXI se hace muy evidente a la experiencia común de la mayor parte de los seres humanos el hecho del pluralismo religioso. Lógicamente cada una de esas religiones reclama para sí la verdad absoluta de la experiencia religiosa, pero al mismo tiempo tiene que admitir que debe vivir en relación con otras religiones; en la medida en que la relación entre los diversos pueblos se hace más expedita, esta experiencia de pluralidad religiosa se hace más clara y llega hasta los lugares más recónditos y por lo tanto se hace cada vez más difícil a los miembros de una determinada religión sustraerse a este dato. Por otra parte y como ya lo apuntábamos en la introducción, la historia de los pueblos muestra que el factor religioso ha sido una de las fuentes de conflicto más importante en la humanidad, y sin lugar a dudas lo es hoy día. Es por ello que el diálogo entre las religiones se hace cada vez más acucioso.

Condición necesaria en la realización de este diálogo será el reconocimiento de la legitimidad de la creencia del otro, la necesidad de formular en forma inteligible para el otro, la propia experiencia creyente, estar abiertos a descubrir puntos en común y al mismo tiempo respetar las legítimas diferencias.

Es de esperar de este diálogo entre las religiones en primer lugar un mejor conocimiento de lo auténticamente humano bajo la forma de múltiples formas y experiencias. En segundo lugar, este diálogo puede impulsar un crecimiento en la espiritualidad del género humano, en la medida que posibilita una mayor conciencia del misterio radical que habita y acompaña toda la existencia; el encuentro puede servir para comprenderse como compañeros de camino en una misma búsqueda de plenitud; entre otras cosas esto es una invitación para que cada miembro de una determinada tradición religiosa lo viva con la mayor profundidad y radicalidad la intuición central que habita esa religión. Por último no es menor la esperanza de lograr un fortalecimiento ético en la construcción de una humanidad más auténtica.

III- Pu U Mapunche ñi Gijañmawün: como marco interpretativo para la comprensión de la religión mapunche

En este capítulo se desarrollara el soporte teórico conceptual de nuestra religión *mapunche*.

Como punto de partida, cabe precisar, el porque se asume la idea de *Pu Mapunche ñi Gijañmawün*, como categoría que se análoga a religión *mapunche*. Contiene dos conceptos esenciales; *Mapunche* y *Gijañmawün*. El primer concepto, nos remite a la idea del tipo de *che*, que piensa, dice y hace, de acuerdo a la normatividad y principios culturales propios, vigentes desde que somos dejados en el *Naüq mapu*, como un tipo de *che* particular, con un cultura y lengua propia. Mientras que el segundo concepto, *Gijañmawün*, se asume como un principio de orden universal, que regula la relación del *che* con los demás *newen* del *Waj mapu*. Llevado al ámbito de la religión se manifiesta en los distintos tipos de ceremoniales que el *che* realiza durante su existencia, consideramos que este es el principio más abarcativo que atraviesa la practica y vivencia religiosa *mapunche*. Al trasladar su significado al castellano, la idea de *Pu Mapunche ñi Gijañmawün*, se interpretaria como, la forma *mapunche* de pensar y vivir la religión.

1. Mapu como categoría espacial

De acuerdo al mapuzugun y al *mapunche kimün*, el concepto de espacio se expresa con la palabra **Mapu**²³. Bajo este término se denomina tanto a los espacios que son próximos y funcionales a la construcción social – cotidiana *Mapunche*, como a las categorías más abarcadoras de espacio, de orden universal. La existencia y conocimiento de esta última categoría de espacios constituye un aspecto medular del *mapunche kimün*, que en definitiva le confiere trascendencia a la vida social *mapunche*. Los espacios más próximos con los cuales se tiene relación e interacción cotidiana están ordenados de acuerdo *Meli Wixan Mapu*, cuatro puntos que actúan como referentes espaciales, tanto para los contextos territoriales más cercanos, como para los más lejanos hasta los límites imaginarios del universo.

Entre los espacios más inmediatos al *che* se encuentran los espacios de orden sociopolítico, *Üyel Mapu*, *Lof Mapu*, *Kiñel Mapu*, *Kiñe Az Mapu*, entre otros.

De la misma forma, en el ámbito económico – productivo, se usa el concepto *_apa* para referirse a “*Kexawe Mapu*” espacio cultivable, *wigkul _apa*, espacios de lomas o cerros y *chagkiñ _apa*, espacio rodeados de agua.

En la actualidad, es muy común la utilización del término *_apa* para referirse a la propiedad privada; *inche ñi _apa*, mi tierra, *iñchiñ _apa _apa* espacio que es propiedad de la familia. Sobre esto último es necesario señalar que el concepto de *inchiñ apa apa*, como patrimonio colectivo se ha ido reduciendo cada vez más por imposiciones de leyes pos- invasión y ocupación territorial que han traído consigo no sólo ocupación, sino además imposición de concepción de espacios e interacción con ellos muy distintos a los construidos por la sociedad *mapunche*.

Waj o Wajontun Mapu.

Para hablar de *Waj* y *Wajontun* partiremos analizando los conceptos etimológicamente: *Waj* significa rededor que incluye el interior y exterior de algo, en el *kimün mapuche* conceptualmente está haciendo referencia a lo que se entiende como universo en el mundo occidental. *Wajontun* viene de la raíz *waj*, analizado desde el *mapuzugun* la palabra hace referencia a la acción de dar vuelta por todo el rededor de algo, recorriendo viendo y relacionándose con todo lo que se encuentra en su interior. De aquí que este concepto es utilizado generalmente para referirse al planeta tierra y a todos los *Newen* y *Geh* que en ella existe.

Sin embargo, a la hora de definir más claramente dichos conceptos existen algunas diferencias en las explicaciones y en el uso de los mismos. Para referirse a la dimensión de espacio universal, para algunos es *waj _apa* y para otros es *wajontun _apa*. Estos conceptos son los que se utilizan tanto en estudios que los propios *mapuche* realizan sobre el tema, como en la conversación con autoridades religiosas *mapunche* entrevistadas en el presente estudio. La diferencia en el uso de dichos conceptos aparece al hacer referencia al espacio cosmogónico universal y al espacio territorial amplio del planeta. Tales acepciones se reflejan a continuación:

“*wajontun _apa pigekey kom tūfa, ixo kom, wajon pigekey, allí entran las estrellas, todo el wajontun _apa compone todo*”.

Taller de trabajo del Centro de educación Sociocultural *Mapuche Chinkowe*, 2002.

Este testimonio da a entender que el espacio universal que contiene las estrellas y otros elementos que se pueden observar, sería el **wajontun _apa**.

Mientras que en territorio *Wenteche*, *Wijiche* y *Bafkehche*, se usa el concepto *Waj Mapu*, para referir al mismo tipo de espacio:

²³ Este es uno de los conceptos que mejor ilustra la diversidad de significados que en el mapuzugun puede asumir una misma categoría conceptual, de acuerdo al ámbito en que se le utilice, no siendo ninguna de sus acepciones incompatibles entre sí, sino más bien complementarias.

“waj _apa al espacio que se ubica en todas direcciones, para todos los lados y Wajontun _apa es parecido, pero dicen que es por todo el _apa o sea la vuelta de la tierra, dicen que da vuelta”

José Colihuinca, *Logko Gehpiñ lof Rümeko Budi* –Prto. Saavedra

A continuación revisaremos otro testimonio que fundamenta el concepto de *Waj Mapu*:

“Waj _apa sería entonces el mundo entero, mas allá de la tierra. Este universo tendría una forma circular, por eso que la palabra waj que nos da la idea de que es circular y por eso el concepto de waj ...todo este waj _apa está conformado por distintos tipos de newen” Nizol Logko José Quidel, En taller de San José de la Mariquina, 2002.

Dado que el presente estudio tiene como objetivo mostrar las distintas formas como se expresa el conocimiento cultural *mapuche*, no entraremos a definir cual de los términos es más apropiado para definir conceptualmente el espacio universal, por esta razón cuando nos refiramos a ello utilizaremos ambos conceptos indistintamente, ya que los contenidos y significado son funcionales al contexto en que se emplean.

Ordenamiento Circular Orbital del Waj Mapu: Desde El *Naüq Mapu* Hacia el Interior y Exterior

Desde la perspectiva del *mapuche kimün* la organización espacial universal posee diversas dimensiones, que tienen un sentido circular orbital, que va desde el *Naüq mapu* hacia afuera. En este documento se comentarán solo cuatro dimensiones, que permitirán ilustrar el tipo de conformación espacial, que subyace a la idea de universo, presente en la conceptualización de *Waj mapu*.

En las distintas dimensiones del *Waj mapu*, existen diversas formas de vida. Así acontece en el *Wenu mapu*/espacio de arriba, e igualmente en el *Ragiñ wenu mapu*, que se ubica en un punto intermedio entre el *Naüq mapu* y el *Wenu mapu*. A su vez la dimensión espacial donde tiene lugar nuestra existencia, es conocida como *Püjü mapu*/suelo tierra superficie terrestre e igualmente se reconoce como *Naüq mapu*²⁴/ espacio de abajo:

*“Hablar del **Naüq mapu**, adonde nosotros vamos al Xayegko a lavar o vamos al bosque a mirar los árboles, o sea en ese espacio estamos, donde se da la relación que tenemos entre nosotros y esa relación es muy religiosa”* Participante, taller wijiche.

Por último existe la dimensión que se ubica bajo de la superficie del suelo, en el sub suelo hasta las profundidades más recónditas del planeta conocida como *Miñche mapu*/ espacio de abajo.

En cada una de estas cuatro dimensiones espaciales superiores, se identifican otras dimensiones menores, algunas están contenidas en aquel y otras actúan como nexos de las dimensiones superiores, así como marcan los límites de éstas.

*“Desde el punto de vista mapuche existen cuatro espacios dentro de este espacio hay más que cuatro, hay más visión, ejemplo cuando hablamos del *kajfũ wenu* lo relacionamos directamente con el cielo, pero desde el punto de vista mapuche está el *kajfũ wenu*, *ayon kajfũ wenu*, *wente kajfũ wenu*; *ligar wenu* *ayon ligar wenu* ...lo mismo sucede con el concepto *ragiñ wenu mapu*....en este *ragiñ wenu*, también existen *newen*; están los *ayon*, luego está el *püjü mapu*, muchas veces nosotros el concepto *mapu* lo asociamos al concepto de tierra, bueno luego está el *miñche mapu*, ahí también existen *newen*.*

²⁴ Participante taller *Filu baweh. Forowe.*

²⁴ En este documento optaremos por utilizar el concepto *Naüq mapu*, para evitar confusiones entre el concepto *püjü*, por un lado referido al espacio terrestre y por otro a la energía espiritual que mueve a los *che*.

Según el conocimiento cultural *mapuche*, en todas estas dimensiones espaciales existen infinitudes de elementos que poseen vida que son posibles de identificar, cada uno de los cuales cumplen funciones específicas, en el contexto del espacio universal y cada uno contiene energías, *newen*, aportando al equilibrio armónico integral del universo. Así mismo todos estos elementos tienen sus respectivos *Geh*, a su vez los *Geh* poseen sus respectivos *püjü*. Los cuales pueden estar relacionados con los micro espacios o elementos que existen en el *Naüq mapu*, tales como; *wigkul*, *bafkeh*, *bewfü*, *menoko*, *mawiza*, *zeqüñ* etc. Estos espacios a su vez contienen las diversas especies de vida, entre ellas, al *che*.

En nuestro conocimiento, cada elemento material existente en este espacio universal es una dimensión o estado de la vida, y éste posee su otra dimensión de vida que es la del estado espiritual. Este estado de dimensión de vida, es la vida de los *püjü* que se encuentran en diversos espacios del universo. Sin embargo se entiende que ambos estados, el material y el espiritual, en sus respectivos espacios son complementarios y que forman parte de un ciclo de vida, es decir que la vida material no es posible sin antes pasar por un estado espiritual y viceversa. Esta concepción de vida cíclica cruza a todos los elementos existentes en el universo; desde lo más grande a lo más pequeño.

Se concibe que el espacio del *Naüq mapu*, es una recreación tangible de lo que existe en la dimensión de los espacios abstractos que conforman el *Wenu mapu*, y viceversa.

(...)“chumley ta Naüq mapu, ka feley ta wenu mapu mew”, “de la manera que se encuentra la dimensión en este espacio de abajo, de la misma forma está la vida en la otra dimensión espacial que es conocida como wenu mapu” no es que existan dos mundos sino que hay ciertas cosas que cumplen el mismo objetivo, aquí en el püjü mapu, donde vivimos nosotros existe el bafkeh, donde hay vida, muchas formas de vidas esa formas de vida que existen son solo y se repite en otra dimensión, la tierra, pero esas especies también están en otra dimensiones, todo se repite en otras dimensiones.”.

Participante del taller en Filubaweh. Forowe.

En esta lógica se entiende que la vida cíclica de los *püjü*, se da en el marco de estos dos estados dimensionales. Por ello es que cuando la persona se muere el *püjü* pasará a una dimensión de vida espiritual existente en los espacios ubicados en una de las dimensiones descritas anteriormente, volverá al elemento de la naturaleza al que pertenece:

“Cuando la persona muere dicen que se juntan con su antepasado, aunque la persona vaya a morir lejos, se encuentran, eso dicen los que a través de sueños le han dado a conocer, el espíritu es como el viento, por eso puede volver a juntarse con su familia aunque esté lejos, pero no le está permitido dejarse ver, si no lo veríamos nosotros también “.

José Colihuinca, Logko Gempañ *Lof Rümeko* Budi-Pto Saavedra

Figura 1.
Representación Gráfica de las Principales Dimensiones del Waj Mapu



En la concepción religiosa *mapunche* existen fuerzas espirituales fundadoras de todo el espacio universal, y fuerzas espirituales fundadoras de los sub-espacios que constituyen el espacio universal *Waj Mapu* o *Wajontun Mapu*, y fuerzas fundadoras de cada especie que existe en cada sub espacio, así como fuerzas fundadoras de los *che*, estas reciben indistintamente la denominación de **El** “*El mapun*”, es relativo a todo el espacio universal, como al espacio del *Naüq mapu* visto como el planeta, y en el lenguaje común y cotidiano se usa para referirse a los espacios de tierra de cultivo “*kexawe*” o “*lelfün*”, *El wigkul*, *El Menoko*. Y los relativos a las especies; *El kujiñ*, *El ünüm*, *El bafkeh* **El chen** etc.

Wenu Mapu

Wenu mapu, se entiende genéricamente como espacio de arriba; *Wenu*, arriba, *Mapu* espacio, en este contexto se entiende que es el espacio que visto desde la posición del *Naüq Mapu* hacia afuera. Generalmente cuando se hace referencia al espacio de arriba relativamente próximo a la superficie del suelo y los espacios más lejano, se dice *Wenu*; los pájaros vuelan en un espacio que es *wenu*, las nubes están hacia el *wenu*, las estrellas están hacia el *wenu*. La distancia que existe desde el espacio donde vuelan los pájaros hasta el lugar donde se encuentran las estrellas, nos presenta al *Wenu Mapu* como un espacio superior donde se encuentran otras dimensiones, como se dijo anteriormente, existe el *Ragiñ Wenu Mapu* y otros espacios menores, en tal sentido el *Wenu Mapu* se entiende como una dimensión superior, que contiene otras sub dimensiones espaciales, pero también se entiende como dimensión espacial concreta, el cual es un espacio siguiente al *Ragiñ Wenu Mapu*.

En esta dimensión existen los elementos visibles que asu vez son espacios específicos como son los astros, las constelaciones, la vía láctea entre otros. *Ba Rüpü*, *Pu Gaw*, *Wenu Bewfü*, *Meli Wixaw Wagüben*, *Wünelfe*, *Yepun*, *Küyeh*, *Aht’ü* entre otros. Como también está la existencia de espacios no tangibles, cuya dimensión es espiritual.

Es la dimensión en que se encuentran los *püjü* de los elementos que conforman el *Wenu Mapu*, que tienen relación con los espacios del *Naüq Mapu*, y por ende con las especies existentes en dichos espacios, desde este contexto se entiende la relación espiritual del *che* con los espacios del *Wenu Mapu*.

Uno de los conceptos contenido, y que es la denominación de otros espacios, es el **Ayon**, que encierra la idea del inicio de la claridad de lo visible de lo perceptible, estos pueden presentar características de poseer rasgos azulados o blanqueados, ello le da el nombre de *kajfũ/azul* o *Ligar/blanco*, pero más que el reflejo del color, en ambos casos se percibe claridad; y este aspecto de luminosidad que provoca la claridad es lo que se concibe como algo bueno necesario que tiene implicancia positiva en la vida cotidiana de las personas. Es donde existen los *newen* de los *pũjũ* de elementos que proporcionan a las personas la capacidad de un claro discernimiento y buena salud, en este sentido se asocia a las aguas claras cristalinas, *Xiliwkũlechi ko* o las aguas limpias *Lifko*, es por ello que estos espacios se asocian con el aspecto medicinal; son los espacios donde las *Machi* acuden permanentemente para cultivar sus conocimientos necesarios y estar en condiciones de enfrentar cualquier situación problemática en bien de su integridad espiritual y el de sus pacientes.

También por esta razón es que en las ceremonias de los *Fũtake Gijañmawũn* se privilegian las banderas de colores azul y blanco, a través de estas se representa simbólicamente la relación bidimensional de los espacios de *Naũq Mapu* y *Wenu Mapu*.

Tal como se ha señalado, en el contexto del *Waj* o *Wajontun Mapu*, existe una correlación entre los *Pũjũ* de los elementos existentes en los distintos espacios. Dada esta aclaración entenderemos al *Wenu Mapu*, como la otra dimensión espacial donde se realiza la contraparte de la vida material de las personas, la vida en el estado espiritual; como se dijo, no solamente del *che*, sino abarca también, la vida de las especies y elementos naturales que existen en esta dimensión espacial concreta del *Naũq Mapu*.

Lo anterior es la visión que se tiene desde la perspectiva del *Naũq Mapu*, sin embargo existe conciencia que vista desde la perspectiva del estado en que se encuentran los *pũjũ* es distinto, es decir lo que a nosotros nos parece imaginario e intangible, para los *pũjũ* es concreto:

“En wenu mapu, dicen que hay tierra allá arriba, pero también tiene que ser en otra forma, dicen que cuando uno se muere sigue ese camino, allá hay un suelo donde llegar, tiene dos espacios, uno que se llama ragiñ wenu y wenu mapu”

José Colihuinca, *Iof Rũmeko Budi-Pto. Saavedra*

Como se dijo, en la concepción de vida trascendente de la persona *mapunche*, el *Wenu mapu*; es entendida como el estado dimensional de los *Pũjũ*. *“Pũjũ mũley ta wenu mapu, el espíritu no muere”* Taller de Zapala- *Pwel Mapu*.

La relación que el *che* tiene con este espacio es mediante el *pũjũ* de los antepasados que una vez ocurrida la muerte, el *pũjũ* regresa a los diversos espacios existentes tanto en los espacios menores que conforman el *Wenu Mapu* como en los espacios menores del *Naũq mapu*. Esta relación espiritual del *che* es inconsciente, sin embargo son los que determinan la identidad interna espiritual de la persona, y que está referida a los **Az** /identidad particular, esta identidad puede ser individual y colectiva, lo último tiene relación con la identidad del *Reyñmawen*. Este fenómeno es entendido como el **kisu Gũneluwũn**, y tiene una directa relación con generaciones de los antepasados que tienen incidencia en la vida de sus descendientes en el *Naũq Mapu* como entes reforzadores y de la conservación de su identidad, cuya base se encuentran en un contexto espacial y temporal del cual proviene y se proyecta el *kimũn*. Para una mejor comprensión de este complejo tema nos apoyaremos en el planteamiento que hace un *Machi*;

“Las personas mapuche no todos somos iguales, cada uno tiene su forma de ver de interpretar la vida, según como sea su pensamiento y su corazón y así será su forma de actuar y de ser. Alomejor usted se levanta de madrugada y va al chorrillo a gijatukar, y tal vez este otro peñi no lo hace, tal vez el jumatuka con muday o tal vez el otro lo puede hacer con agua o con unas piedras eso se llama gũneluwũn, así somos los mapuche y la propia tierra también está de esa forma, en los diferentes espacios hay diferentes Newen y de acuerdo a eso realizarán su gijatun por eso nosotros no tenemos una religión estructurada, como la religión de los wigka, en

cada espacio hay newen y esos newenes son diferentes y la relación de esa gente es de acuerdo a ese newen que existe ahí y que de alguna forma se da a conocer”.

Machi Manuel Lincovil, la Florida Santiago.

Cuando el *Machi* hace referencia a que los espacios poseen diferentes *newen* y de acuerdo a ello se realizan *gijatun* esto tiene que ver con el *Az* del espacio del cual forma parte el *che*, con los conocimientos que existen en esos lugares que están referido a la función que cumplen en el contexto espacial más cercano y lejano en el *Naüq Mapu* y en directa relación con el *Wenu Mapu*.

Tiene que ver con conocimientos acumulados a través del tiempo, que se encuentran mantenidos y/o sostenido por los *püjü* de los *geh* que pueblan los espacios.

Este conocimiento es transmitido a las personas por los *püjü* de los *kuyfike che yem*, espíritu de los antepasados, los que transmiten estos el *kimün* a través del *püjü* de los *küpalme*, por lo general estos conocimientos son alcanzados y cultivado por las autoridades religiosas *mapunche*, no obstante esto está como percepción en la memoria colectiva *mapunche*. Este *kimün*, constituye la base, que trasciende el conocimiento de los *che* y que se transmite de generación en generación.

Para ilustrar de una mejor forma esta idea, nos apoyaremos en el testimonio de un *machi*, *wenteche*:

“La tía de mi papá era machi y como aquí no había una joven mujer que se hiciera machi, ella fue machi de joven, ella me decía que sufrió mucho aquí en la tierra y por eso yo toqué de ser machi, yo no se cómo toqué, pero así fue, como herencia seguramente, por la sangre seguramente, en sueño supe que tenía ese espíritu, para que no se termine ese zugu me dijeron, me nombraron a mi abuela, para que no se termine el saber de antes me dijeron y me nombraron a la familia que venía de Quillem, de allá salió era machi küpan, amulküpaley ti familia, aquí se hizo machi, ella después fue a Kuzüko y así sigue, así soy machi hasta hoy (...)

Machi, Fermín Huenupil, *lof* kuzüko.

Este comentario del *machi*, ilustra claramente la forma en que el *kimün* se transmite mediante el *Küpalme*: *“era machi küpan, me nombraron a mi abuela para que no se termine el saber de antes, me dijeron”*. Además encontramos la relación del *Tuwün* donde a través de las personas durante su proceso migratorio se trasladó desde Quillem a *Kuzüko*, aquí se produce no solo el traslado de la persona sino además lleva consigo los conocimientos de los *püjü* de los espacios de procedencia el cual se seguirá constituyendo como espacio, receptor del *püjü* de la persona una vez fallecida y desde este lugar se relacionará con los *newen* de otros espacios, como se menciona muy bien a continuación:

“(…), en la luna venían las machi, cuatro machi; dos hombres y dos mujeres yo lo estaba viendo y bajaron en mi casa, como jepü bajó, luego no supe mas, pero así me llegó el espíritu, ahí me tomaron ahí fui machi y no me soltaron más, de esa fecha que estoy trabajando” Machi Fermin Huenupil (idem)

La experiencia del *machi* es un caso ilustrativo pues esta situación ocurre con las otras autoridades religiosas, (*Logko Gijatufe, Gehpiñ, Pijañ Kuhse*). Probablemente el tipo de *perimontu* que él tuvo y los elementos que se hicieron presentes, tales como la luna, pudieron manifestarse por el estrecho vínculo, entre el espacio religioso y sociocultural del *Xayegko* y el espacio del *küyeh*, pues como ya se comentó existe una estrecha conexión entre ciertos espacios existentes en el *Naüq mapu* y espacios existentes en el *Wenu mapu*.

Las personas o linajes que están conscientes de su práctica cultural y que como consecuencia de ello no han perdido el vínculo con su *küpalme*, son los que tienen la capacidad de dar continuidad el *az* de su *Güneluwün* resituándolo en un nuevo contexto de tiempo y espacio, pero además esto es entendido como una ley natural, es la condición de la existencia de toda persona, por ello es que para

el común de ellas hay una práctica cultural inconsciente, pero su vida está regido por los parámetros culturales dichos anteriormente, sin embargo una vez que pasan a la vida espiritual en la dimensión del mundo trascendente, nuevamente se conectan a la dinámica que en su vida material no lograron vislumbrar. Todo ello orientado por los espíritus de los: *Tuwün*, el *püjü* del *elürpa* y del *küpalme* de la persona.

El *Tuwün*, además de tener una relación con los espacios de los cuales procede la persona también tiene una relación con los antepasados que se han ido de la vida del *Naüq Mapu*, permite tener un conocimiento del lugar de origen territorial de los antepasados y los actuales *Reyñmawen*. El *Tuwün* comprende generaciones de parentesco muertos y vivos. La relación directa generacional de los antepasados con alguna persona en particular de la generación actual son los denominados *Elürpa*. Este concepto indica en el caso de personas muertas que al pasar transitoriamente en esta vida material dejaron sus descendientes y en el caso de las personas que aún viven el solo hecho de producirse la ascendencia generacional es suficiente para transformarse en *Elürpa*. Los *Elürpa* de los *Reyñmawen* que existen en la dimensión del *Wenu Mapu*, y otras dimensiones poseen sus espacios particulares y están agrupados en *lof che* de una forma ideal de convivencia, por lo tanto estos *Elürpa* son los que constituyen la organización ideal y una convivencia en plena armonía. Transformándose en su forma de vida y organización como el referente ideal a alcanzar por los *che* en la vida material.

Elürpa es una expresión que explica la forma en que se heredan los rasgos físicos el Az externo, lo estético, conocido como *Yepan*, parecerse físicamente a algún tío, abuelo, bis abuelo entre otros. Mientras que los rasgos internos relativo al talento individual y los rasgos vocacionales que implica también lo psicológico, el Az interno del *che* es el *Küpal*.

El *Küpalme* de la persona, entendido como la transmisión de la herencia del Az interno es la manifestación concreta del *püjü* de uno de los antepasado en el *che*, este vínculo bidimensional con los antepasados va determinando las característica psicológica de la persona y esto acompañado de un contexto cultural pertinente durante el proceso de socialización, es determinante en la construcción de la personalidad y la identidad del *che mapunche*. Por ello el *che mapunche* en forma muy frecuente recurre al siguiente principio; “*kisu ñi gūnewün mew kimlaññ zugu, müley ta ñi azniwetew*”/por mi propia voluntad no tengo este conocimiento, existe alguien que me orienta. Cuando se hace referencia a ese alguien es su *Küpalme*. En esta frase se hace referencia a este orden bidimensional de tiempo y espacio, en que la persona *mapunche* es orientada a determinar y organizar su vida y dar sentido su existencia. El ejercicio en concordancia al rol que otorga el *Küpalme* garantizarán un bienestar interno lo que trae consigo un *küme felen*.

En este contexto se entiende el desempeño de la función de los *che*, si una persona es *Logko Küpalme*, es *Zugumachife Küpalme*, *Wewpife Küpalme* o *Rüxafe Küpalme* etc. Su misión en el *Naüq Mapu*, es ejercer esta función.

*“ Quince días estuve en la cama no sabía nada, sin comer ninguna cosa, entonces a los 15 días como no comía me dijeron que iba a morir y no se cómo lo supo una viejita que vivía por acá , me vino a ver y dijo; este niño tiene su propia enfermedad, debe haber visto **Kulme**, dijo la anciana, entonces dijo macháquenle manzana denle el jugo de la manzana , si lo traga volverá a estar consciente y denle comida mapuche, harina de kawaja con agua me dieron, de repente como que me di cuenta , a los 15 días como que desperté (...), entonces espíritu de machi es el que debía de tener **küpalme mu tunierken feichi zugu** ,(...)”.*

Antonio Cordova, *Zugumachife*, *Xuf Xuf*.

El no ejercer la función trae consecuencia nociva a las personas y su *Reyñma*, puede producirse el rompimiento del vínculo generacional de la persona con su *Elürpa*, exponiéndose a quedar sin la protección y la orientación que le otorga su *küpalme*, cuando la persona *mapunche* se desvincula de esta conexión abandona su pasado junto a una gama de *kimün* acumulado a través del tiempo, y se expone a una serie de pasajes doloroso tanto físico, como psicológico. Las personas o *Reyñmawen* que presentan esta situación son los que sufren reiterados accidentes, son los deambulan por la vida,

weluzamkey, presenta desequilibrio psicológico, que repercute en su estado emocional y conductual, hasta poner en riesgo su propia vida y afectando también el ámbito social.

Esta situación de desvinculación con el *Küpalme* se ha producido en los últimos tiempos reiteradamente producto de la colonización cultural religiosa impuesto a la sociedad *mapuche*, por la religión cristiana. Esta situación ha afectado a la conciencia *mapuche* respecto de sus propios referentes como son los *Küpalme*, impactando negativamente en las propias creencias, puesto que los *mapuche* tras pasados por la doctrina cristiana han cambiado su referente del *Küpalme* con referentes que pertenecen a la religión cristiana, sin embargo los *Küpalme* mantienen sus conocimientos, pero sin poder manifestarse en la práctica. Por ello que visto desde la perspectiva cultural *mapuche* para las generaciones que han adoptado esta vida cristiana, se le ha sesgado la posibilidad de conocerse así mismo y comprender el motivo de su existencia. Así mismo se ha provocado un rompimiento y desequilibrio en su circuito histórico.

Ragiñ Wenu Mapu

Ragiñ wenu, significa espacio de la mitad, parte media del *Wenu Mapu*; *Ragiñ*, mitad intermedio y *wenu* arriba. Este espacio es intangible, aunque los elementos que se manifiestan en esta dimensión pueden ser visibles. Marca un punto intermedio entre el espacio de *Naüq Mapu* con el *Wenu mapu*.

Para profundizar en el conocimiento de esta dimensión de espacio, se debe aclarar el concepto de *Ragiñ*, que está estrechamente asociado a la concepción de *Ragiñelwe*. Este último concepto, se utiliza en más de un orden, sus usos más importantes se dan en el plano religioso y social. En la dimensión religiosa, los *Ragiñelwe*, son fundamentales en el discurso ritual de todo *Gijañmawün*, representándose en las concepciones de *Fücha*/anciano y *Kushe*/anciana por un lado, *üjcha zomo*/mujer joven y *Weche wenxu*/hombre joven, comprendido como las manifestaciones genéricas y generacionales por las que atraviesa todo ser viviente. Se usan para intermediar la relación del *che* con los distintos *newen*. Mientras que en su acepción social el concepto se usa para referirse a intermediarios en la relación entre *che*, frente a situaciones conflictivas o de orden resolutivo, por ejemplo en la ceremonia del *mafün*.

En esta perspectiva se concibe que en el espacio de *Ragiñ wenu mapu*, se realiza la manifestación de los *newen*, donde se mediatizan situaciones problemáticas que incide en la vida, de los *che* en el *Naüq mapu*. Esta situación se ilustra claramente, cuando un/a *machi* se ve enfrentado/a a dificultades para la sanación de alguna enfermedad, recurre a los *newen* que ahí existen, los *weychafe newen*, representados estos por la manifestación de los *xalkan*, los *jüfke*, los *füxake kürüf*, los *weychafe koha*, entre otros. Si analizamos la manifestación concreta que tienen estos elementos, en el climá, nos podemos dar cuenta que marcan la diferencia entre un estado climático previo y el posterior a una ceremonia de *Lelpe Gijatun*. Cuando éstas se realizan, se invocan a las energías de ese espacio para restablecer el equilibrio climático.

Miñche mapu

Miñche Mapu, es la dimensión que se ubica, desde la superficie del suelo hacia abajo. En este espacio existen otras formas de vida, se conocen formas de seres humanos distintos a los *che*, que reciben la denominación de "*kofkeche*", "*lafxache*", "*infunche*", "*Hamkeho*". Independiente del nombre que reciban estos seres, se reconoce su existencia.

En el *Agka miñche mapu*, los espacios mediatos del subsuelo existe mucha agua, y más abajo se habla de la existencia de mucho fuego, calor:

"Dicen que abajo la tierra, del suelo hay gente, pero otra clase de gente hay bajo el suelo, dicen que hay pura agua bajo la tierra, pero será en otro espacio, pero si uno hiciera un hoyo, seguro que sacaría agua".

José Colihuinca (idem)

Sin embargo en los espacios inmediatos del *Miñche Mapu*, existen los elementos reconocidos como proporcionadores de fuerza al *püjü* del *che*, estos son el *Mija* y el *Rag*, el oro y la plata. Así lo afirma un testimonio de un *logko*, *Bafkehche*:

“En el pasado remoto dicen, cuando se originó la gente mapunche, también le dejaron el oro de donde sustraían la fuerza, espiritual. También le dejaron la plata para que le sirviera de protección frente a energías extrañas. El oro estaba sobre el suelo, pero cuando la gente lo codició y le dio otro uso, el oro se sepultó debajo del suelo, ahora está debajo. Así conversaba mi padre cuando llegaba a la casa otra persona de su edad”.

Segundo Huaquiman, *Bafkehche*, *Iof Ruka xaru*, En taller de trabajo (Chinkowe)

Estos elementos, para los *mapunche* tienen un enorme valor espiritual, no tan solo económico o como símbolo de supremacía frente al que no lo tiene. Este es el valor cultural que tiene tanto la plata como el oro. La explotación de estos elementos, como recursos minerales realizado por los colonizadores tanto españoles y en el presente por particulares avalados por Estado, constituyen una violación al patrimonio espiritual *mapunche*. Claro está que con el escaso territorio que los *mapuche* ocupan en la actualidad, estos elementos, ya casi no existen. Se suma a esto, la intervención religiosa y mercantil, que en los últimos tiempos han arrebatado las prendas de vestir *mapunche*. Las religiones han obligado a las mujeres a abandonar sus prendas, así como los museos se han apoderado de ellas, comprándolas o usurpando en los *Eltun*, o donde pasan los trazados de las rutas.

En el *Miñche mapu*, existen muchos *geh*, se sabe que cuando los espacios naturales son intervenidos, estos se van más abajo, a esto se debe el sumo respeto con que se trata dicho espacio.

Es necesario remarcar como se ha intentado forzosamente trastocar el conocimiento *mapunche* sobre el *Miñche mapu*. Durante mucho tiempo la religión cristiana difundió la idea de que estos espacios están relacionados con lo malo, con el diablo y el infierno. Ha contrapuesto este espacio con el *wenu mapu*, al que le ha atribuido todo lo bueno, asociándolo con la idea del paraíso y la vida eterna.

Con toda esta imposición y reemplazo de conceptos se ha contribuido a desestructurar totalmente nuestra concepción de *mapu* y por ende territorio, lo que ha repercutido en la deslegitimación de nuestra territorialidad, así como las demandas y reivindicaciones que sobre ella hacemos.

2. El, *Wizüf*, *Günen*, *Güne* y *Kümpeñ*. Como conceptos primordiales

A través de las distintas manifestaciones de *Gijañmawün*, el *che* posibilita vincular todas las manifestaciones de vida, presentes en el territorio donde habita. En este sentido la realización del ritual, permite renovar constantemente el sistema de vida e interacción tanto del territorio específico, como del conjunto del *Waj mapu*, e igualmente restablece el vínculo con el *Küpalme* de cada persona.

Dichos espacios entran en directa relación durante los *gijañmawün*, tanto en aquellos relativos al *che* y su *Küpalme*, como en los *Fütake Gijañmawün*.

En el ritual *Mapunche* y a través del *Würwürrtun*, acto colectivo de ofrendar el vapor de ciertos alimentos calientes, cada espacio del *Lof mapu* absorberá el vapor que emana de los alimentos, por ende su energía. La categoría *Würwürrtun*, abarca el *Karükarü*, que consiste en ofrendar carne recién faenada de animales o aves. Antiguamente era una práctica familiar frecuente ofrendar las habas, arvejas, etc. nuevas cocidas, hoy constituye un acto respetuoso de tan solamente algunas familias. Lo mismo acontecía en el *Pimutun*, entendido como el acto individual del *che*, que consistente en asperjar el agua del primer mate o el humo del cigarro

La existencia de vida en las distintas dimensiones del *Waj Mapu* se propicia gracias a la existencia de fuerzas que definen y establecen las especies denominadas, **El**, definidas como “*dejar*,

establecer” aplicable a todos los elementos existentes en el *Waj Mapu*, entre las más abarcadoras están:

*“El mapun Kushe, El mapun fucha, El mapun üjcha zomo, El mapun weche wenxu;
Elchen kushe, Elchen fucha, Elchen üjcha zomo, Elchen weche wenxu.”*

En este caso *El* se usa para referirse a espacios y especies, entre ellas el *che*. Por otro lado da cuenta de la connotación religiosa de la categoría *Ragiñelwe*, presente en toda manifestación de vida existente. En lo referente al *Che*, *El* permite el desarrollo de la persona en un determinado espacio y con una determinada cultura, ritualmente se dice:

*“Elgeiñ tufachi mapu mew ka elugeiñ kisu ta iñ kewün ka ta iñ Kimün ka ta iñ gübam
ka ta iñ rakizwam. Ka kisu ta iñ jejipun”*

Esta frase hace explícitas a las fuerzas que permitieron nuestra presencia como mapuche en esta parte del *Waj mapu*, las fuerzas que nos dejaron en un espacio concreto, que nos dieron un idioma propio, conocimiento, sabiduría y una forma propia de comunicarnos con dichas fuerzas creadoras y ordenadoras existentes en el universo.

Conjuntamente se habla de fuerzas o principios que dan forma, que moldean todo lo que existe en el universo denominadas:

“Wüzüf Kushe, Wüzüf Fucha, Wüzüf üjcha zomo, Wüzüf weche wenxu”.

La fuerza que representa **Wüzüf** permite que toda la energía existente en el universo, adopte una forma, adquiera una manifestación perceptible, visible. Entre diversos *Wüzüf* existentes, están:

*“Wüzüf mapun Kushe, Wüzüf mapun fusha, Wüzüf mapun üjcha zomo, Wüzüf mapun
weche wenxu, Wüzüf kurüf Kushe, Wüzüf kurüf fucha, Wüzüf kürüf üjcha zomo,
Wüzüf kürüf weche wenxu, Wüzüfchen Kushe, Wüzüfchen fucha, Wüzüfchen üjcha
zomo, Wüzüfchen weche wenxu”*

Por otra parte la autorregulación de cada elemento que existe en el *Waj mapu* es posible gracias al **Günen**, “que tiene fuerza, energía espiritual”, este principio orienta el sentido último de la existencia y función de todo aquello que tiene vida. Se dice:

*“Güne mapun kushe, Güne mapun fucha, Güne mapun ülcha zomo, Güne mapun
Weche wenxu”*

Alude a un espacio genérico y también concreto, así como a todo lo que tiene vida dentro de él;

*“Ixofij mogen niey Günen; müley Güne kujñpelu, müley Güne anümkapelu, Güne
kurüfpelu, Güne kopelu...”*

Es decir todas las manifestaciones de vida tienen *Günen*, animales plantas, viento, agua, etc.

En lo relativo al *Che* es preciso diferenciar entre *Güne* y *Günen*. El concepto *Günen* es de orden espiritual, aquí se hace referencia al origen del *che*, que también ordena y controla su comportamiento espiritual, tanto como persona genérica como a aquella culturalmente definida como *mapuche*. Mientras que *Güne* responde más bien al orden social, al control de una o más personas sobre otras, *pu Logko* son algunas de las personas que pueden hacer *Güne* sobre otros, por lo tanto son un tipo de *Günechen*.

Yéndonos a una distinción aún más sutil, la posibilidad de control del *Che*, se puede concebir en la idea de “*Kishu Günewkülelay Che*”, que quiere decir que ninguna persona existe por sí sola. A través de esta frase también se representa al *Günen* relativo a la pertenencia cultural del *Che*, específicamente referido al *kümpem* y el *küpalme* en su total integridad. Abarcando desde el *Günen* del *Che* genérico, el *Günen* relativo a la pertenencia cultural, del *Kümpem*, así como del *Küpalme*.

Esta idea lleva implícita el respeto de las normas que competen a cada dimensión del *Günen*, cuando esto no se considera se produce el desequilibrio de la persona, la enfermedad.

El *kümpeñ* o *Kümpem* se puede definir como el elemento simbólico que en esencia se constituye como el origen de un ser, persona, animal, planta, entre otros muchos seres que pueblan el *Waj mapu*. Puede originarse en cualquier ser o elemento: *Kujiñ*, *aliwen*, *kura*, *ko*, entre otras muchas posibilidades. Un mismo *Kümpem* puede ser compartido por más de una especie. Igualmente encierra la idea de función que todo ser debe cumplir en el transcurso de su existencia.

Un ejemplo interesante de comentar es lo que acontece el primer día del *Gijatun* en territorio *Pewenche*, ahí cuando se realiza el rito del *Kümpemptu* que consiste en el acto de recordar a cada elemento constituyente del *Yogol*, su *Kümpem* y por ende su razón de ser última en el *Waj Mapu*, como en la ceremonia del *Gijatun*.

IV. Aspectos estructurales de *pu mapunche ñi gijañmawün*

1. *Gijañmawün*

Gijañmawün expresa el compromiso recíproco del “dar y recibir y del recibir y dar”.

Este concepto expresa la idea del principio de reciprocidad que regula las relaciones humanas, sociales, materiales y espirituales al interior del mundo *mapuche*. En el ámbito religioso, el principio de reciprocidad se establece en la relación del *che* con los *newen* existentes en la naturaleza. Se fundamenta en otro de los principios pilares del mundo mapuche: el *che* es un componente de la naturaleza lo mismo que las otras fuerzas en ella existentes; el equilibrio de la vida entonces surge de la relación recíproca que entre ellas se establece, y se sostiene por medio del cumplimiento de la función particular que a cada una de las fuerzas le corresponde ejercer en el marco de la vida *Mapunche*. De aquí que

De esta forma *gijañmawün* es el término abarcador que se refiere a la manifestación espiritual colectiva y también individual que en la sociedad *mapunche* recibirá diferentes nombres según el espacio territorial y la característica específica de la ceremonia. Se trata de la acción ceremonial por medio de la cual se sostiene la relación de compromiso existente entre los *che* y los *newen* del universo *mapunche* y todas sus dimensiones espaciales, tanto material como espiritual. Es un momento de la vida en que los *che* pueden resituarse en el espacio y el tiempo para asumir el rol que les toca cumplir en su condición de fuerza particular pero parte integrante del universo habitado también por otras fuerzas:

“Desde niño mi padre y los fütake che yem interpelaban bienestar por todos al Wenu Mapu Chau, Wenu mapu Ñuke que son nuestros padres inmortales, ellos pueden poner control a todos los seres que vivimos en la tierra o ellos nos pueden dar el conocimiento para saber qué hacer, y no hacer las cosas a la primera manera que se ocurra a uno.(...)”

Juan Hueque, *Logko Lof Malchehue-Panguipulli*

De la misma forma, el *gijañmawün* es la instancia de encuentro del *che* en su dimensión concreta y material, con los espíritus de los antepasados que habitan otras dimensiones espaciales e intangibles del universo *Mapunche*.

Así el *gijañmawün* es el momento mediante el cual se sostiene el equilibrio de la vida socio – cultural, material, espiritual y del ecosistema al vincularse a los *geh* de los espacios territoriales más próximos a la realización de la ceremonia, hasta los más lejanos. También son momentos que permiten reestablecer el equilibrio cuando éste ha sido roto por alguna causa.

(...) porque la persona comete errores a cada rato, los *geh Xayegko*, *geh lelfün*, *geh wigkulmu* a veces también cometen errores las personas, (...). Por eso la gente debe andar con más cuidado y pidiéndole a los dueños de los lugares que no los castigue (...):

Idem

En su diversidad de manifestación concreta, la actividad del *gijañmawün* se realiza en forma colectiva amplia, pudiendo abarcar uno o más *lof mapu* en un *Rewe*, en forma colectiva más pequeña con participación de algunos grupos familiares, también en forma familiar y hasta en forma individual.

Esta relación recíproca entre el *che* y la diversidad de *newen* existentes en la naturaleza se expresa por medio de diferentes denominaciones según sea el espacio o identidad territorial que se habita, así sus nombres específicos varían de acuerdo al *Fütalmapu* de que se trate: entre los *wenteche* y *Naüqche* prevalece la expresión “*Gijatun*”, entre los *wijiche* e *inapireche* la de “*Kamarikun*”, entre los *bafkehche* las expresiones de “*Kawiñ*” y “*Gijatun*”, entre los *pwelche* y *pewenche* las de “*Gejipun y/o Jejipun*” y “*Kamarikun*”. Otro aspecto que determina el uso de denominaciones diferentes para las ceremonias espirituales, es la característica y función que las mismas deben tener según los objetivos y / o necesidades que persiguen los miembros del *lof*, a su vez, esto también determinará la dimensión, más amplia o pequeña, colectiva, familiar o individual, así como el carácter temporal de las ceremonias: cada dos o cuatro años, anual, estacional, cotidiana y circunstancial. Así están las expresiones tales como *Pichi gejipun*, *Lelpegijatun*, *Wixaxipan*, *Pütefentun*, *Pifürentun*, *Tayübtun*, entre otros.

Por último y como un hecho transversal en todos los *Gijañmawün* se constata la existencia de un discurso ritual similar donde se mencionan a las diferentes fuerzas y dimensiones del *Waj Mapu*.

A) Fütake Gijañmawün

Grandes ceremoniales es el título con el que hemos clasificado a esta categoría, buscamos con ello distinguir la particularidad distintiva existente entre las grandes ceremonias espirituales *mapunche* que pueden reunir uno o más *lof* y las ceremonias que pueden reunir a algunos grupos familiares (*rukache*), miembros de familias (*Reyñmawen*) o un grupo familiar (*kiñe rukache*). Tanto en el primer caso como en los últimos se trata de ceremonias colectivas, la diferencia estriba en que mientras las últimas tienen un marcado carácter familiar, las primeras son, por regla general, las ceremonias de carácter comunitario colectivo más amplio y complejo existente al interior del mundo *mapunche* que incluye a todas las familias miembros del o de los *lof*, y por ello reciben el nombre que indica que se trata de las ceremonias que mayor número de participantes tiene. Éstas son las ceremonias formalmente establecidas de sus respectivos lugares y tienen momentos periódicamente establecidos para su realización, más allá de que por causas circunstanciales, el momento de su realización pueda a veces variar.

Dentro de esta categoría de ceremonias del *Gijañmawün* ubicamos a los *Gijatun*, *Gejipun / Jejipun*, *Kamarikun*, *Kawiñ*, *Lelpe* o *lefgijatun*. Un conjunto de características centrales e insustituibles dan a estas ceremonias el carácter de ser las principales expresiones de ritualidad que el Pueblo *Mapuche* realiza se caracterizan en tener un espacio formalmente destinado, guardado y cuidado en forma exclusiva, ese espacio varía según la identidad territorial de que se trate: *Gijatuwe*, *Kawiñtuwe*, *Lelfün*, *Lepün*, *Kamarikuwe*, *Gejipuwe*. Cada uno de estos espacios tiene un *Rewe* o *Yogol* como espacio central donde se disponen los diversos elementos necesarios para el desarrollo de la ceremonia, elementos que también varían según el *Fütal Mapu* o identidad territorial y/o el motivo de la ceremonia; Entre los elementos más comunes presentes en el *rewe* se pueden mencionar: banderas, cañas coligües, alimentos, *muzay*, plantas medicinales y/o frutales del espacio específico y animales de un determinado color, como caballos, ovejas, toros, entre otros. Así lo afirma la siguiente cita:

“En algunos lugares el centro del *gijatuwe* se llama *rewe* y en otros se llama *yogol* y así tiene distintos nombres, ahí se plantan distintas cosas, nosotros por ejemplo

plantamos foye, en otros lugares se plantan manzano, en otros pewen, en otros mayten y pewen, todo va a depender en lo que haya en el lugar donde estemos.”

Taller de Zapala. Machi Víctor Caniullan-Quillem Alto comuna de Carahue

Tienen un tiempo periódico formalmente prefijado de realización. De esta forma y según las identidades territoriales algunas se realizan cada cuatro años, cada dos años y anualmente. Son conducidas por autoridades formalmente designadas para ello como son los *gijatufe* y sus *keju*. Roles y estructuras establecidas que varían sus denominaciones según la identidad territorial que se trate, así tenemos a los y las *Machi*, en algunos *Fütal Mapu*, *Gehpiñ* en otros, *Pijañ Kushe* y *Logko* en otros, cada cual con sus respectivos *Keju*. Tienen objetivos y funciones claramente establecidos y de forma regular en el tiempo. Entre los mas generales se puede decir que estas ceremonias se realizan para sostener el equilibrio de la vida en general del o los *Rewe*, mantener y/o establecer el vínculo con los *Newen* del espacio territorial local y del universo mapuche, pedir y agradecer por la bonanza del ciclo productivo económico-social.

Un aspecto importante a señalar, es la distinción que debe hacerse entre el sentido y significado más profundo que tienen los términos que describiremos más adelante, y el uso y aplicación práctica que de los mismos se hace en las distintas identidades territoriales; es importante esta aclaración porque a veces el sentido de esas ceremonias por un lado, y el uso de aplicación que de los términos se hace por el otro, pueden llevar fácilmente a confusiones que, sin embargo, pueden evitarse con una mirada atenta al sentido profundo que los mapuche le dan a sus respectivas ceremonias por medio de los elementos y discursos que en las mismas emplean: por ejemplo, entre los *wijiche* prevalece el término *kamarikun* para designar a la ceremonia que allí se realiza, sin embargo, las características de la misma es muy similar a como se realiza el *Gijatun*. En la zona *Pwelche* a la ceremonia se le llama *Gejipun*, pero con características parecidas al *Kamarikun*. Para entender esto, no se debe perder de vista el hecho de que las ceremonias, más allá de si su sentido principal es el de dar y recibir como en el caso del *Gijatun* o el de *agradecer* como en el caso del *Kamarikun*. Tienen aspectos de ambos sentidos, es decir que en los *Gijatun* vamos a encontrar también aspectos del *agradecimiento*, así como en los *Kamarikun* estarán presentes aspectos y elementos propios de las ceremonias donde el sentido principal es el de *pedir*.

En el anexo N° 1, se grafican los principales elementos componentes de los *fütake gijañmawün*, de acuerdo a los territorios.

Ggijatun

Literalmente y en el uso cotidiano se homologa con el término pedir del castellano. Viene de la raíz *GIIA* que significa dar para recibir. Este término prevalece en el *Fütal Mapu Wenteché*, *Naüqche* y parte de los *Wijiche* y *Bafkehche*. Mayoritariamente la ceremonia se desarrolla en tiempo de primavera desde el mes de octubre a diciembre.

El *Gijatun* es una instancia para vincularse con los distintos *nwen* que actúan para mantener el equilibrio climático y de petición solemne que el *Che* realiza a los *Geh* que proporcionan los frutos, granos, cereales, y los *Geh* que intervienen en la fertilidad de las diversas vidas existentes en la naturaleza dependiendo del espacio en donde se esté desarrollando la ceremonia.

El siguiente testimonio ilustra claramente el sentido de reciprocidad que está contenido en él:

(..) Vamos hacer gijatun con muzay, harina. Al logko en el sueño le dijeron que fuera donde había una piedra grande,” en ese lugar debes encender la kixa y hacer gijatun, entonces cuando aparezca el agua debes seguir haciendo gijatu”y le dijeron en el sueño cómo debía ser el gijatu, “!debes arrodillarte cuatro veces”. Subió el agua pu, cuando el logko vio el agua dijo: “Tuterkeyiñ, hemos hecho bien las cosas”. Así se supo que había comprado el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen (...), de esta manera se terminó la crisis y la plaga de langostas, así hicieron gijatun nuestros abuelos, por eso este gijatuwe es muy nombrado. Antes de poner el rewe en el lugar, todas las personas pusieron

plata, los logko que vinieron de otras comunidades, las mujeres, los niños todos depositaron plata, monedas, de esa manera existe el gijatuwe y lo mantenemos hasta el día de hoy.”

Segundo Aninao Wewpife. Lof Pirkunche-Xufxuf

Así entre los *Wenteche*, *Naüqche*, *Wijiche* y *Bafkehche* la petición estará dirigido a los *Geh mapu* o los *Übmen mapu* que se ubican en los espacios donde se desarrollan los cultivos, tal como lo afirma el testimonio que sigue:

“Hacemos gijatuñma a los sembrados, rogamos para que den buenos frutos, para que exista buena cosecha. Primero nos dirigimos a las fuerzas que nos crearon y que nos permiten trabajar, para agradecerles porque por causa de ellos existimos, por eso le agradecemos”.

Carlos Melillan, *Logko*

El *Gijañmawün* está dirigido a los *Geh mapu* de donde se sustraen los frutos silvestres y los productos marinos y a los *Geh* que intervienen en la reproducción de los animales. Todo esto se reflejará en los diversos elementos que forman parte del *Rewe* tales como alimentos, animales de un color específico, color de las banderas, entre otros, simbolizando a los *Newen* que se invocarán en la ceremonia. Así lo explica la siguiente cita:

*“A todos los seres espirituales se les pide el alimento, es por ellos que la ceremonia es en base de alimentos. La salud no se vuelve a pedir, porque desde que nacimos nos entregaron sanos, es responsabilidad de los padres educar a sus hijos saludables, luego es responsabilidad de uno saber cuidar esa fortuna que nos regalaron, si uno se enferma es su responsabilidad por eso debe pagar. También se le pide al *Küpüka Chaw*, al *Küpüka Ñuke*, al *Wenu Mapu Chaw*, al *Wenu Mapu ñuke* para que no exista daños en los sembrados. Cuando en los *Gijatun* se pide lluvia se acude al *Pijañ Küxal*, se acude a los *Geh Kujiñ*, se acude a los *Filuko*.”*

Pedro Punoy, *Logko Pidenko- Pangupilli*.

Los *Wenteche* y *Naüqche* utilizarán plantas en proceso de desarrollo *We akulechi kexan* como tallos de trigo con su espiga verde, plantas de arvejas, habas, lentejas, papas florecidas, patillas de frutales con su fruto. Se atarán animales de color blanco o negro según el clima que estén peticionando, sol o lluvia, si en el tiempo en que se desarrolla la ceremonia hay predominancia de lluvia se privilegiarán los animales y banderas de color blanco o amarillo para pedir sol y si es de predominancia de calor se privilegiarán los animales y bandera de color negro para pedir agua. Lo mismo ocurrirá con el *Majotun*, que es la acción de marcar un punto de color en el rostro de las personas y líneas en los animales que están presentes en el *Rewe*.

Entre los *Wijiche* y los *Bafkehche* se pondrán en el *rewe* alimentos y frutos propios que se producen en esos espacios territoriales.

A su vez en cada uno de los lugares se brindaran diversos alimentos y en abundancias como así también se sacrificarán animales para ofrecer la sangre, en algunos lugares, el vapor de los alimentos y el xoito a los distintos *newen* existentes en cada espacio como una forma de retribuir a los distintos *Geh* por la petición que se está haciendo para una existencia plena lo cual será posible solo manteniendo el principio de reciprocidad. En el testimonio *Bafkehche* que sigue se refleja la variabilidad que presenta esta categoría ceremonial de acuerdo a los espacios territoriales:

“Nosotros ponemos trigo, awar, poñü, kawēja, lo que tiene cada uno. De todo, la carne y los huesos se queman, con eso se hace fūcho, así como haciendo purun se andan trayendo los animales, buey o toro y gallina, de la oveja se usa la sangre para gijatucar, harina se desparrama en el viento del sur y se le pide buen sol, la oveja se deja en el jagijagi amarrada y cuando llega la hora se le saca la sangre para hacer

oración: Padre se dice, tú nos diste este animal, esta oveja me regalaste, por eso estamos haciendo oración con lo que tú me regalaste Padre de lo alto, Madre de lo alto, dice la gente en su gijatun. Así entonces sale bien la cuestión, la sangre es el lazo que une la vida de la tierra con el Wenu Chau. (...). Otros gijatunes no son iguales, por ejemplo los animales solo lo tienen amarrado en el jagijagi, no se le hace purun, esto está así desde siempre, desde la antigüedad. También entramos al agua cuando pedimos lluvia, con animales negros en año seco, buey oveja, caballo y gallina, (...).

José Segundo Huayquiman, Logko y Zugumachife.

Es importante mencionar aquí que el concepto de Gijatun ha sido ampliamente difundido a través de escritos de diferentes autores no mapuche, con el objetivo de dar a conocer nuestra forma de religión han hablado mucho del término Gijatun. Sin embargo estos escritos han contribuido peligrosamente a uniformizar la diversidad de ceremonias, según la identidad territorial o Fütal Mapu, de relevancia religiosa que se realizan en el Pueblo Mapuche. Lo cual ha traído como consecuencia, sobretodo en las nuevas generaciones insertas en el ámbito urbano, se dejen llevar por esta idea uniformizante a la hora de hablar sobre el aspecto religioso de su Pueblo. Por otro lado, los primeros escritos a cerca del Gijatun han sido uno de los factores que ha ido reforzando la idea generalizada existente en las nuevas generaciones de estudiosos (antropólogos, historiadores, lingüistas, etc.) no mapuche, a cerca de la ubicación geográfica ancestral del Pueblo Mapuche, que mayoritariamente habla desde la XIII región hacia el sur del estado chileno, acallando así el establecimiento real que teníamos como Pueblo, antes de la formación de los Estados argentino y chileno. Esto ha sido tomado como fundamento muy fuerte, por el estado argentino, para descalificar a los mapuche, cuando reivindican sus derechos como Pueblo, tratándolos indirectamente, como extranjeros, pues se afirman de la hipótesis del proceso de "Araucanización" de los "Pampas". Esto supone que los "indígenas" que habitaban, en la ahora llamada Patagonia Argentina, fueron invadidos por los "Indios Araucanos" (denominación que los estudiosos le dan a los mapuche) que se establecían del lado de la cordillera donde actualmente se establece Chile. Lo anterior se refleja en variados textos que se dedican al estudio en general del Pueblo Mapuche y en particular, en los relacionados a los Gijatun.

Al mencionar todo esto, pretendemos realizar un llamado de atención a aquellos que, incentivados por conocer y/o difundir la historia o algún aspecto específico de la cultura mapuche, lo hagan con una visión más amplia reflejando la diversidad de la identidad cultural de nuestro Pueblo, que se manifiesta en estrecha relación con el espacio geográfico que habita. Pues ello podría ser un valioso aporte a la revalorización y reconocimiento real, desde diferentes ámbitos, de la vigencia de los aspectos culturales en general y de la variedad de manifestaciones religiosas en particular, existentes en el Pueblo Mapuche.

Kamarikun

La palabra *Kamarikun* es de origen Kechua aunque su forma fonética en el mundo mapuche muestra una clara influencia del *mapuzugun*, de igual forma, su significado y uso socio – religioso *mapuche* lo identifica con la actitud de *agradecimiento*. El siguiente testimonio lo explica de esta manera:

"El Kamarikun también es un gijatun, pero éste se organiza con mucho más tiempo de anticipación, mínimo un año antes. Es para agradecer todas las buenas cosas que nos han brindado durante el tiempo que pasó, por existir buena cosecha, porque hay animales, porque hay distintos tipos de cosas para la alimentación necesaria, por eso vamos a agradecer, vamos a sacar un gran kamarikun" se decían entre los logko. "Todas las cosas que nos dan para sustentarnos, no es así no mas por sí solo, las personas no existimos solo por nuestra voluntad, los animales no existen por sí solo, la tierra no está sola, hay quienes ordenan todo, a ellos les vamos a agradecer. Les vamos a entregar ovejas, les vamos a entregar animales, les vamos a agradecer, les vamos a peticionar, les vamos a rogar para que todo esté bien, para que tengamos todo lo necesario para vivir, para que siga habiendo buena cosecha, (...)" decían dicen los viejos antiguos, pero ahora eso lo seguimos manteniendo, seguimos realizando

kamarikun, se hace después que ya se cosechó todo, después de la cosecha se realiza.”

Segundo Aninao Wewpife. *Lof Pirkunche-Xuf Xuf.*

Esta ceremonia se realiza en los *Fütal mapu Pwelche, Wijiche*, parte de los *Wenteche* y entre los *Inapireche* y se desarrolla al momento de finalizar el ciclo de la producción correspondiente, agricultura en unos casos y ganadería en otros; en términos de tiempo de realización de estas ceremonias, su momento se da entonces desde los meses de febrero a marzo.

Así, el *Kamarikun* es una ceremonia para agradecer a los distintos *Geh* y *Newen* de los diversos espacios del universo, que durante el año transcurrido proporcionaron las condiciones climáticas propicias y el bienestar para el desarrollo pleno en los distintos aspectos de la vida de todo ser viviente. El siguiente testimonio nos ilustra de manera muy clara la presencia de los diversos *newen* y *geh* que convergen en el espacio del *Kamarikuwe* al ser invocados:

“en este espacio las fuerzas espirituales bajan de los volcanes, de los ríos, de las rocas, de los walwe, de los wigkul, del ragiñ wenu mapu y otros, se reúnen en un Kohatafū. Un Kohatafū es una especie de casa grande donde se reúnen los espíritus buenos para recibir mensajes buenos, este kohatafū puede estar en el gijatuwe u otro lugar fuera del lugar gijatewe, es un lugar lejos de donde estuvieron, allá se van a querellarse para que exista fallo, ahí muchas veces castigan a las personas”.

Maria Catriquir comunidad Malchewe Panguipulli

De esta manera los componentes del *rewe* serán los granos, cereales y frutos maduros, los cuales al finalizar la ceremonia se guardarán y se mezclarán con las semillas para sembrar al año siguiente, se sacrificarán animales correspondientes al último ciclo de la reproducción (animales nuevos, de ese año) para ofrecer a los *Geh* de los espacios específicos donde se desarrolla la ceremonia. Los colores de las banderas, el *majotun* o *güpütun* en las personas y animales serán de color azul/*kajfū* en los *Fütal mapu Inapireche* y *Pwelche*, representando al *Kajfū wenu* como una forma de pedir el bienestar, y también amarilla/*choz*, simbolizando el sol como una manera de pedir un buen clima, buen tiempo, la claridad. Cabe aclarar aquí que en los *Fütal mapu Wenteche* y *Wijiche* en lugar del color amarillo se usa el blanco pero con el mismo significado.

Entre los *Pwelche* se recuerda al *Kamarikun* caracterizándolo como eventos socio – religiosos de gran trascendencia y convocatoria, actividad en las que se reunían muchas comunidades, por lo que se trataba de ceremonias de gran magnitud, con una duración de cuatro días, donde convergían los diversos espacios representados por las personas y sus distintas identidades. Los testimonios que a continuación transcribimos, reflejan que estas ceremonias han quedado solo en la memoria de las personas que alcanzaron a vivirlo, quienes además recuerdan con tristeza dichos acontecimientos:

“Yo conocí el kamarikun, en dichas ceremonias no se usaban animales pequeños para sacarles en corazón y ofrecérselo a los Geh mapu, sino que se usaban animales grandes como caballos. Eran caballos alazanes de aproximadamente un año de vida y dos corderos nuevos para compartir con la gente, pero antes de comerlo primero se hacía würwür con la carne cocida y mientras se hacía eso se estaba constantemente hablando, haciendo la oratoria por el würwür, para que no falte la comida porque haciendo esto se está agradeciendo y pidiendo que siempre haya buena comida para seguir viviendo. Yo sigo haciendo el würwür en mi rogativa pero en otros lugares ya no lo hace y eso es una gran falta en un jejipun.

El Kamarikun duraba cuatro días, pero ahora eso ya no se hace, los Mapuche estamos muy awigkados ya no seguimos las tradiciones de antes, ya no llega nuestro jejipun a donde está destinado, ya no nos escuchan. Por eso estamos mal, están pasando tantas cosas malas, es porque estamos en falta nosotros mismos hacemos mal”.

Rosa Cauñicul, *Pijañ Kushe*. Costa del Malleo Junin de los Andes

“Antiguamente se hacían grandes Kamarikun, grandes reuniones cuando estaban vivos los ancianos que sabían, ahora que ya no están ellos ya no se hace este tipo de ceremonia, en la actualidad ya ni siquiera hablan en Mapuzugun los mapuche, les da vergüenza. Yo no entiendo esa actitud, no veo motivos para tener vergüenza si estamos y caminamos por nuestra propia tierra. Aquí en Voquete Nahuelpan se realizaban muchos kamarikun, desde siempre se hizo, pero después nos desalojaron del lugar, en el año 1937 y entonces ahí se dejó de hacer. Sin embargo, cuando parte de los desalojados pudieron volver al lugar se retomó nuevamente, yo era joven entonces y trabajaba afuera, mi papá me mandó a buscar (...). Actualmente el kamaruko es mucho más chico, no se puede comparar con lo que se hacía antes.”

Lorenzo Quilaqueo, Sarkento Koha. Ciudad de Esquel-Chubut

Esto le daba una relevancia social además de espiritual, donde existía el intercambio de conocimiento, instancias de confluencia e interrelación que articulaba numerosos grupos familiares y *lof* pertenecientes a diversas y distantes identidades territoriales. En la actualidad, si bien se sigue realizando el *Kamarikun*, ya no son de tal magnitud, ni duración las que se realizan en esta identidad territorial tal como lo muestran las sitas anteriores. Por otro lado el término *Kamarikun* y todo lo que implica esta ceremonia, actualmente solo se realiza en algunas zonas de *Pwel Mapu*, pasando a tomar relevancia el término *Gejipun / Jejipun* respondiendo justamente a la ausencia de los aspectos centrales del *Kamarikun*.

Testimonios similares que nos hablan de la magnitud mayor de los *Kamarikun* en relación a los *Gijatun* en el pasado reciente mapuche, lo encontramos también en otras identidades territoriales, tal el caso de los *Wijiche*:

“(...) la actividad es el Gijatun que tiene una duración de tiempo más reducido que el Kamarikun (...) no existiendo la obligación estructurada de las otras comunidades que puedan participar...”

Juan Hueque, *Logko gijatufe*. Com. Malchewe, Panguipulli.

Obligación que sí existiría para la participación en los *Kamarikun*:

“Kamarikun es donde participan las familias de una comunidad y otras cercanas bien estructuradas, es decir, con su Logko, Kajfüwenxu, günealukoha, kajfvmalen, xuxukatukamañ y un par de koha; todos participan con ramadas, karekare, algunos con xaflogko y günetun(...) esta ceremonia tiene una duración de dos días y medio.”

Juan Hueque, *Logko gijatufe*. Com. Malchewe, Panguipulli.

Gejipun o jejipun

Etimológicamente la palabra significa; explicar y dar razones muy bien fundamentado al otro para convencerlo sobre algo. De aquí que el *Jejipun* o *Gejipun* además de ser un gran ceremonial también es un momento específico de cualquier ceremonia, tanto individual como colectiva, es el momento de la oratoria ritual a través del cual el *che* se comunica con los diversos *newen* y *geh* que componen el entorno donde se está realizando la ceremonia.

Estos términos prevalecen en los *Fütal Mapu Pwelche* y *Pewenche*, usándose más *Gejipun* en el primero y *Jejipun* en el segundo, desarrollándose la ceremonia entre los meses de febrero y mayo. Las características generales, en cuanto al tiempo y objetivo en que se realiza esta ceremonia, es la de un *Kamarikun*, como ya dijimos antes, con la diferencia de que es más reducido en la participación de los *lof* y reducido además en cuanto a la duración. Sin embargo es importante mencionar algunas características específicas que las mismas tienen y que se relacionan al espacio geográfico donde habitan quienes realizan esta ceremonia. Se trata por un lado del tipo de actividad económico productivo que ellos realizan por lo tanto el *Jejipun* o *Gejipun* estará preferentemente dirigido a los

espacios donde se ubican los *Newen* y *Geh* que interviene en la reproducción de los animales en general (vacunos, chivos, ovejas, caballos, etc.), así lo explica la *Pijañ Kushe* de la Provincia de Neuquen:

“ (...) a todos los animales, los pájaros se le saca el tayüb, cuando se está realizando el jejipun, porque ellos pueden llevar el mensaje a los distintos lugares y hasta al Ragiñ Wenu, por eso se les saca tayüb. Las mujeres cantan el tayüb y los hombres hacen el jejipun, ellos se acuerdan de todos aquellos que nos dan la vida, se acuerdan de toda la naturaleza, de todos los Newen: Elmapun ñuke, Elmapun chaw, Elmapun üjcha, Elmapun wechewenxu. Se acuerdan de Ragiñ wenu kushe, Ragiñ wenu fücha, Ragiñ wenu üjcha, Ragiñ wenu weche wenxu, de Wiji kushe, wiji fücha, Wiji üjcha zomo., Wiji weche wenxu (...) ”

Luisa Moyano, *Pijañ Kushe*. Com. Paineo- Zapala

También se dirigirán a los *nwen* y *geh* del *Pijañ Mawiza* quienes proporcionan, entre otras cosas, el pasto para la subsistencia de los animales, el fruto del *peweh* llamado *Güjiw* para la dieta alimenticia de los *pewenche* etc. Ellos lo explican de la siguiente manera:

(...) como aquí nos dedicamos a la cosecha del piñón, entonces para que haya abundancia, todo eso se pide, pasto para los animales, que nos libren de las enfermedades (...)

Antonio Cañumir, dirigente. Mariepu menoko.

“También se acuerdan de Nawel Kushe, Nawel Fücha, Nawel üjcha zomo, Nawel weche wenxu; de Pijañ Mawiza kushe, Pijañ Mawiza fücha, Pijañ Mawiza üjcha, Pijañ Mawiza weche wenxu, pues todo eso se dejó para que dé el pasto, para fortalecer a los hijos, ahí está todo para la subsistencia, hay kogí, güjiw”

Luisa Moyano, *Pijañ Kushe*

Por otro lado los componentes del *rewe* tendrán también su propia característica, simbolizando las diferentes fuerzas a quienes está dirigida la ceremonia:

*“En el rewe se usa *peweh*, *metawe*, *iwe* donde se hace el *muzay* de piñón o de trigo, se atan animales (...)*

Antonio Cañumir, dirigente. Mariepu Menoko

“En nuestro lugar en el rewe se ponen doce cañas nada más, los alimentos, bebidas y dos caballos y dos ovejas que se necesitan para jejipukar, no se ponen otros tipos de plantas”.

Lorenzo Quilaqueo, Sarkento Koha. Esquel, Pcia de Chubut

De esta manera se ve graficada la variedad dentro de este tipo de ceremonias en los distintos espacios geográficos de nuestro territorio.

Kawiñ

Esta palabra tiene una connotación más bien de fiesta, de alegría y/o junta, sin embargo es el término que más se usa entre los *bafkehche*, para designar la ceremonia religiosa que realizan los diversos *lof che* que habitan en esa identidad territorial. En relación a esto cabe señalar aquí que el sentido que se le está dando a la palabra es la de un carácter estrictamente religioso, prevaleciendo en él la connotación de “juntarse”, lo cual es efectivamente lo que sucede al momento de realizar este tipo de actividad.

El *Kawiñ* no es diferente a un *Gijatun*, sino que es la misma ceremonia pues tiene la misma característica de ésta, tanto en el contenido, el tiempo en que se realiza, como en los elementos que formarán parte del *rewe*.

Lelpe o lef gijatun

Podemos afirmar aquí que, este tipo de ceremonias se realiza en todo el territorio ancestral *mapunche*, en *Gulu mapu* y *Pwel mapu*.

Los términos *lelpe* y/o *lef* relacionan la palabra *Gijatun* y su significado a una circunstancia específica. En efecto *Lelpe Gijatun* o *Lef Gijatun* es la ceremonia de un *lof* o más, que se organiza en cualquier momento del ciclo anual por alguna circunstancia específica, primordialmente se realiza para restablecer el equilibrio de la vida en el aspecto climático o del bienestar en general cuando cualquiera de los mismos se ha roto por algún motivo. Así se organiza un *Lelpe* o *Lef Gijatun* en momentos de un invierno muy crudo, porque cae mucha lluvia o nieve, en veranos muy fuerte porque quema los cultivos antes de madurar, en momentos de una plaga o enfermedades en las personas y/o animales como en la naturaleza en general, cuando existen muchas muertes en un *lof* porque han dejado de vincularse con los *geh mapu* o porque no han respetado las normas de vida existente en los espacios donde transitan cotidianamente. Así se podrían enumerar una serie de irregularidades causados por los mismos *che* y por diferentes motivos, los que generalmente son involuntarios, en los últimos tiempos estas irregularidades se circunscriben en el desconocimiento existente por parte de los *che* de las normas de vida *mapunche*, sin embargo cuando éstas irregularidades han podido ser advertido a tiempo, la situación cambia, así lo ilustra este testimonio:

“Todos los años tenemos gijatun, pero ahora no hace mucho tuvimos uno, como el catorce de noviembre, porque hay muchas enfermedades en el lupino, por eso se terminó el lupino, ahora ya no hay, por lo mismo pensamos en un gijatun y todo se organizó muy rápido. Las personas solo entraron con muzay, mote, pollitos, chanchitos, pero igual se juntó harta gente, hartos caballos. Yo creo que escucharon nuestro gijatun, ahora está todo mejor”.

Juan Epuleo Levio. Comunidad Juan Epuleo sector Maquehue.

Como lo expresa el testimonio, esta es una ceremonia que se organiza con muy poco tiempo de anticipación por lo que los *lof che* participan con lo que tienen al alcance en el momento, sin necesidad de utilizar grandes animales para ofrecer a los *geh mapu*, pero importante es saber también que si eso existiera sería mucho mejor, es decir la ceremonia tendría una mejor aceptación entre los diversos espacios al cual está dirigido en ese momento.

De esta forma el *Lelpe* o *Lef Gijatun* es una instancia creada por los *che* e instado por los *newen* que regulan la vida en el *mapu*, a través de esta instancia las personas tienen la posibilidad de resituarse, en cuanto a la función que les toca cumplir como parte del universo, revinculándose con los *geh* y *newen* de los diferentes espacios que componen el *mapu* para evitar el desequilibrio, esto es lo que hemos constatado en las diferentes identidades territoriales como lo muestran las siguientes citas de *Pwel* y *Bafkeh Mapu* :

En mi lugar se realiza el jejipun desde que yo tengo memoria, pero hubo un tiempo que se dejó de hacer, en ese lapso hubo mucha sequía, muerte de animales, vinieron varias desgracias. Y entonces soñó el sobrino de mi abuelo, que era mi tío, él incentivó a mi abuelo para que se hiciera de nuevo la ceremonia, porque si no hacían así la vida se iba a tornar más difícil. Después que se volvió hacer el jejipun, entonces el tiempo cambió, ya comenzó a llover, había pasto (...).

Juan Huayquillan, Colipilli Com. Huayquillan. Neuquén

(...) nosotros en octubre cuando llovía tanto día y noche y que se llevó todos los sembrados de los faldeos hasta el lago, entonces nosotros dejamos un día para gijatukar, nos preparamos con las cosas necesarias para pedir sol, buen viento del

sur, me vestí con una sábana blanca amarramos un buey y gallina, también le rogamos al norte para que sujete las aguas, (...)

Juan Segundo Huayquiman, *Logko y Zugumachife*. Prto. Saavedra

En otro sentido es importante mencionar y dejar constancia, que las irregularidades antes mencionadas en el último siglo, han sido consecuencias de las numerosas intromisiones que, con un fin económico han llevado a cabo empresas privadas al escaso territorio que ha quedado en manos del Pueblo *mapuche*. Como así también han sido consecuencias de las políticas estatales que con el afán de levantar la bandera del “progreso” construye carreteras, represas hidroeléctricas, compra tierra a *mapuche* o los reubica en otros lugares geográficos, etc., sin tener en cuenta y/o ignorando conscientemente las normas culturales y concepción de vida propia existente.

B) Gijatuñmawün

Pedir o realizar una petición para sí mismo es la idea principal que encierra esta categoría conceptual, las que responden a este principio son todas aquellas ceremonias de carácter familiar e individual las que conforman una categoría distinta a la antes comentada en sus características centrales. Los *Gijatuñmawün* constituyen un conjunto de manifestaciones ceremoniales que varían según el objetivo y necesidad que las motiva y el plano de la vida *mapunche* al que se relacionan. La función de este tipo de ceremonias está ligada al bienestar espiritual, social- económico y psicológico de las familias, que se logra vinculándose los *che* con los *geh* de los espacios con los que tienen una relación cotidiana.

En la descripción de cada una de estas ceremonias se verá cómo varían aquí las características del espacio donde éstas se realizan, con respecto a las ceremonias colectivas amplias, mientras en algunos casos estos espacios son formalmente establecidos en otros se establecen de forma circunstancial, es así como una diferencia importante es que entre sus elementos no figura necesariamente el *rewe*, así como las banderas, los caballos, que aparecerán con menos frecuencia en estas ceremonias.

Respecto del tiempo periódico de realización, también aquí varía en el sentido de que solo algunas de estas ceremonias tienen una fecha formalmente prefijada y regular, mientras que otras responden a razones de orden circunstancial. En relación a quienes la conducen, en general son dirigidas por los jefes de familias y/o personas con conocimiento y práctica religiosa *mapunche*. No obstante algunas son necesariamente conducidas por autoridades formalmente constituidos para ello.

Wixaxipan o pichi jejpun

Estas son ceremonias colectivas más reducidas, pueden ser con participación de varias o de solo un grupo familiar, según las circunstancias, motivo y tiempo en que se realice. *Wixaxipan* podríamos decir que es la acción de ser motivado por algo para salir hacia fuera de la casa. Y, *Pichi* quiere decir pequeño, lo que significa que el acto del *jejpun* es reducido en tiempo, en participantes, en los elementos que usan, etc.

We xipantu

Uno de los hitos en nuestra cultura, es la concepción cíclica de la vida, de acuerdo al *mapunche kimün* un ciclo de tiempo tiene su fin y su vez su principio en el momento denominado *Wiñoy Xipantu* y/o *Wüzal Xipantu* que sucede entre el 21 y 24 de junio en el calendario occidental, hecho que es conocido como el solsticio de invierno en otras culturas. Este es un momento preestablecido por el proceso natural de la vida, en que se realizan los *Wixaxipan* o *Pichi Jejpun*.

Aquí el objetivo de la ceremonia consiste en renovar la relación de compromiso que el *che* tiene con los diversos espacios y los *Newen* existente en el *Waj Mapu*, entendiendo que todo el proceso natural de la vida vuelve a recomenzar y junto con ello se debe renovar también el vínculo existente entre los *che* y los distintos espacios que componen el universo *mapunche*, para transitar un nuevo ciclo de tiempo fortalecido. En estos momentos en los *lof*, preferentemente se reúnen las familias o

varios grupos de ellos en la casa de algunos, para celebrar el acontecimiento iniciándose la actividad con un *wixaxipan* o *pichi jejipun*.

En los últimos tiempos, en distintos puntos geográficos del territorio *mapuche* ha ido proliferando la realización de este tipo de celebración para la fecha mencionada, llegando a tomar un carácter más formal dentro de los *lof* en los cuales se establece un *rewé* para llevar a cabo la ceremonia requiriendo además en la conducción, un *Gijatufe*, plantando banderas y utilizando todo lo necesario que se requiere para realizar una ceremonia con un carácter más formal como éste.

También hay lugares en los cuales los *lofche* realizan un *pichi jejipun* o *wixaxipan* anualmente, fecha que está formalmente preestablecida por ellos, diferenciándola de la ceremonia más grande que realizan junto con otros *lof*.

Así lo explica el siguiente testimonio donde se aprecia también el carácter formal que la ceremonia tiene:

“Aquí nosotros solos también tenemos jejipun, pero hay un gijatun grande que también hacemos al que vamos cada cuatro años, éste se hace en Yawyawen Mapu. Pero aquí donde vivimos todos los años vamos a nuestro Lelfün hacer un Wixaxipan, ahí no hay nada, no hay cruz, solo vamos y hacemos nuestra ceremonia, el cual desde tiempos antiguos siempre lo hicieron nuestros mayores, entonces vamos todos los años en el mes de diciembre. Se hace en el momento de poner la cruz en el trigo, en diciembre, así lo dispusieron desde hace mucho tiempo atrás nuestros mayores, se juntan las familias los cuales también reciben algunas visitas, ponemos las banderas, se ponen todo tipo de alimentos (verdes) de los cultivos, se ponen pastos, todo lo que se dejó para subsistir y se presentan también los anüm (plumas de Avestruz que se usan para ejecutar el baile de la misma ave). Así cada familia pone lo necesario, pero no ponemos animales”.

Carlos Melillan, Logko. Lof Lewfüche

Walügtuwe – pukemtuwe

En *Pwel Mapu*, debido al suelo desértico en que han quedado los *mapuche* del lado de la cordillera donde hoy está ubicado Argentina, todos los años en verano deben emigrar hacia las altas montañas de los andes buscando campos con un buen pastaje para la subsistencia de sus animales, a su vez para su propia subsistencia, por ello allí este tipo de ceremonias se realizan al comienzo del verano- *walüg*, momentos en que las familias se trasladan, a los espacios geográficos donde deben ir a “*veranar*” y cuando vuelven al lugar donde suelen “*invernar*”(marzo-abril). En este caso, en general los espacios donde se desarrolle el *pichi jejipun* cambiará, es decir, ya no se hará siempre en el mismo lugar, será en la casa antes de salir y en algún lugar establecido en el momento, cuando llegan en la montaña, como así también la ceremonia será más bien por grupo familiar. Sin embargo hay comunidades que antes de emprender el camino hacia la cordillera se reúnen en su *Lelfün* habitual donde llevan a cabo su ceremonia anual, para realizar su *wixaxipan* o *pichi jejipun* de manera más colectiva, independientemente de si viajan juntos o no. En estos casos mencionados la actividad será para vincularse con los *Geh* de los espacios donde se establecerán durante el lapso de tiempo que dure su estadía, para avisar y pedir permiso a los diversos *newen* de los espacios por los que tendrán que atravesar durante el camino que deben hacer, así como invocar a los espacios y *newen* que proporcionan el clima adecuado para llevar a cabo esa actividad ganadera. Hay otras comunidades que hacen dichas ceremonias con las mismas características pero al bajar hasta los espacios geográficos llamados por ellos *invernadas*, aquí el objetivo del *wixaxipan* será para agradecer a los *newen* y *geh mapu*, el que todo el trabajo relacionado a este tipo de actividad ganadera haya resultado sin novedades y presentarse nuevamente a los espacios socioculturales donde transitarán las restantes estaciones del ciclo anual. Si bien en algunos lugares estas ceremonias se han dejado de realizar en otras se siguen haciendo, así lo refleja este testimonio:

“Pichi xawvn se hacia aquí antiguamente, que duraba solamente un día, cuando se bajaba de la veranada, la gente se juntaba en el Lelfün y se agradecía por todos los

beneficios obtenidos y por haber andado bien, pero ahora ya no se hace aquí, tengo entendido que la comunidad Namuncurá se sigue haciendo.”

Pedro Huayquillan, Colipilli. Com. Huayquillan- Neuquen

Püramuwün / Señalada

Otra actividad de tipo ganadero a la que se relaciona la vida cotidiana de los *pwelche* es la de la “Señalada” que consiste en macar con un símbolo propio los caballos, las vacas, esquilas y marcar las ovejas y chivos, de una familia. Esta tarea va acompañada de una gran fiesta con mucha comida y bebida. Por su puesto, sin olvidar uno de los principios *mapuche* para un bienestar económico productivo de abundancia, estará presente a través de la ceremonia religiosa del *wixaxipan* o *pichi jejipun* el agradecimiento vinculándose con los diversos espacios y sus *Newen* que brindan y velan por dicho aspecto de la vida, que se realiza en la mañana del día de la actividad con la participación de los invitados. Los siguientes testimonios lo explican de esta manera:

(..) nosotros cuando realizamos la señalada hacemos pichi jejipun para que todo salga bien. Juan Huayquillan,

Com. Huayquillan. Neuquén

Todos hacemos jejipun en la casa nada más, familiarmente, en los mementos de las Señaladas. Pero los vecinos que están invitados también ayudan en ese momento.

(taller de Zapala- Neuquen)

De esta manera hemos ido confirmando a lo largo de este estudio, de cómo nuestra forma de religión se relaciona a los diversos planos de nuestras vidas como lo muestran los anteriores testimonios, la religión ordena el sistema económico ganadero.

En otro sentido, también se realiza un *wixaxipan* o *pichi jejipun* en los momentos en que se llevará a cabo algún tipo de reunión para discutir temas de importancia relacionados a la vida *mapunche*. Esto se constata en todo el territorio *mapuche*.

Pütefentun y pifürentun

Pütefentun etimológicamente significa asperjar y *Pifürentun* expirar. Estos dos términos son en general los más usados para designar una de las ceremonias de carácter individual que los *che* realizan en forma cotidiana. La misma consiste en asperjar y/o expirar, alguna bebida, alimento preparado, o el humo de un cigarrillo en horas de la mañana antes de comenzar cualquier actividad. Los *mapunche* suelen hacerlo diariamente generalmente con el primer mate de la mañana y otros en forma esporádica pero regularmente, para estar en constante relación con los espacios de su entorno y así asumir su función en tanto *che* como parte del universo, agradeciendo por la subsistencia diaria y peticionado a los *newen* y *geh mapu* de los diversos espacios un bienestar familiar. Los testimonios siguientes lo explican de mejor manera:

Los días, los años no los vivimos así no más porque sí, existe el wiñoy xipantu, el eja xipantu, recién avanzado el año, en ese momento se realizan jejipun. También está el epe wüh tayüb, tayüb de la madrugada, todo eso, todo lo que yo sé lo practico en mi lugar, en mi casa así vivo yo. Mis hijos viven en la ciudad, son de ciudad pero están bien porque yo siempre estoy rogando por ellos (...)

Lorenza Agüero, Comunidad Ancatruz, Piedra del Aguila, Neuquen

(...) Yo ahora estoy sola pero no olvido eso, temprano hago pütefentun con yerba, cuando puedo con muzay. Si olvido esto, si dejo de hacerlo sé que no andaré bien, se enoja gvnechen, entonces pido a wenu rey fücha, wenu rey ñuke para andar bien.

También pido por mis animales para que tengan un buen camino cuando van y vuelven de la veranada porque nada está solo. Juana Nancuqueo, paraje el Piedrero.

Comunidad Zapata

En otros planos de la vida en que siempre se realiza este tipo ceremonia individual es por ejemplo cuando las personas han tenido un *pewma*/sueño que les anticipa algún problema en su entorno, así lo explican en el territorio *wijiche*:

A veces yo también hago mi gijañpewün, eso es una oración para uno con el wenu mapu chaw, para que los sueños malos no sean cumplidos.

Augusto Nahuelpan, Logko Gijatufe. Com. Lilkoko. Panguipulli

Cuando el sueño es malo, uno se va hacia la aguada de madrugada, se toma agua limpia y se hace gijayewün expirando con la boca el agua para que los sueños malos no sean cumplidos, eso se llama Pütefelpewma y Püjülkonpewma.

Maria Catriquir, Comunidad Malchewe. Panguipulli.

De igual forma se hace al momento de realizar una tarea o una acción determinada durante el día, salir de viaje, limpiar una aguada, *wüfko* o *Xayegko*, buscar hierbas medicinales, recolectar el piñón-*güjiv*, etc. Así lo ilustran los siguientes testimonios:

Acá hay menoko y wvfko, todos tienen su geh, es peligroso molestarlos. Una vez yo limpié el wvfko porque daba poca agua, así no más sin avisar y la aguada se secó. Entonces doña Lorenza le hizo un jejipun y el agua volvió, le llevó trigo y maíz ahora tiene mucha agua nuevamente. Por eso ahora siempre que quiero limpiar la aguada hago jejipun para pedirle permiso al geh.

Mauricio Queupán, Comunidad Ancatruz, provincia de Neuquen

Para todo se tiene que hacer gijatu, cuando uno sale de viaje, cuando uno se encuentra con algo extraño, puede ser persona, animales, pájaros, viento, visiones. Cuando se escucha algo anormal, cuando uno tiene algo nuevo, puede ser un hijo, una hija, un animalito, cuando saca las primeras sementeras de la huerta, se da gracias a nuestro wenu mapu chaw, wenu mapu ñuke, cuando uno sale en busca de baweh también debe hacer gijatu a las plantitas, hay que hablarle, decirle que lo mejore a uno, cuando uno va a construir una casa es bueno hacer xepeltun.

Maria Catriquir, Comunidad Malchewe. Panguipulli.

De esta forma se ve ilustrada la concepción de vida *mapunche* y su relación a los diferentes aspectos de su existencia.

Tayübtun

En *Pwel mapu* el *Tayübtun* es la acción de entonar un canto ritual relacionado a un determinado componente de la naturaleza, esta acción es ejecutada exclusivamente por las mujeres de las familias. En *Gulu Mapu*, con este mismo término se denomina al momento en que hombres o mujeres, ejecutan un toque de *Kulxug* determinado, como apoyo y para que las/os *machi* puedan realizar el *purun* que necesitan hacer al finalizar su trance en una ceremonia.

Para los *Pwelche* la ejecución del *Tayüb* forma parte de la vida cotidiana de las madres y abuelas de las familias, pues a través de la entonación del mismo, ellas pueden conectar al *che* con su propio *nwen*, es decir con el elemento de la naturaleza al que está estrechamente vinculado el *che*, su origen en este caso, entendiéndose que, cada persona *mapuche* tiene su origen en algún elemento que compone la naturaleza y por lo tanto ése es su *nwen*. A ese *nwen* particular de cada persona es al

que se le canta el *Tayüb* en cada ceremonia del *Kamarikun* y *Jejipun* en los territorios *Pewenche*, *Inapireche* y *Pwelche* cuando se ejecuta el *choyke purun* por un lado. Por otro lado en la vida cotidiana cuando cada persona realiza algún tipo de actividad particular como salir de viaje, o sucede algún acontecimiento importante en su vida, en el nacimiento de algún nuevo integrante de la familia etc., las mujeres de las familias entonan el correspondiente *Tayüb*. En este sentido podemos decir que la función del mismo es el de vincular al *che* con su propio *newen* y así dar fuerza a éste para que la tarea que emprenda resulte sin problemas. Así se confirma en el siguiente testimonio:

“Cuando los hombres están realizando el jejipun y en los momentos en que bailan el Pwel Purun las mujeres cantan tayüb, para que ellos tengan fuerza y salga bien lo que están haciendo”. Lorenza Agüero, Com. Ancatrúz.

Piedra del Aguila. Neuquen

En otras ocasiones en que la ceremonia del *Tayüb* pasa a ser un elemento importante en la vida de los *che*, es cuando se necesita reestablecer la tranquilidad en momentos de catástrofes climáticas, si hay fuertes vientos, tormentas eléctricas, intensas lluvias, sequías, inundaciones, Etc. Los testimonios siguientes ilustran lo que aquí decimos de ésta manera:

“Quien sabe comunicarse en su idioma y hacer jejipun, entonar Tayüb, me decía doña Carmen Antigual, puede salir bien, ponerse a salvo de cualquier contingencia de la naturaleza. Yo creo mucho en eso, porque una vez que llovía sin parar y el agua corría llevándose todo por delante, una mujer que estaba a punto de ser arrastrada por el agua con casa y todo, se salvó y salvó a sus dos hijitos, solamente cantando el Tayüb, empezó a entonar el Tayüb de la tormenta, entonces increíblemente el arrollo que estaba a punto de llevarla, se desvió y no pasó por su casa, y así se salvo. Maria

Romero, Comunidad Yengeyhual- Aluminé Provincia de Neuquen

“Antiguamente cuando vivían mis tíos, mi abuelo Pedro Puel y los Antipan pedían agua con puro Tayüb y llovía.”

Vicente Puel, Logko, Comunidad Puel. Aluminé, Privincia de Neuquén

La entonación del *Tayüb* es uno de los momentos centrales de las ceremonias del *Kamarikun* y *Jejipun* en los territorios donde se desarrollan las mismas. Este aspecto está presente desde que comienza toda la ceremonia, en cada día que dura la misma y en distintos momentos, pues a través del *Tayüb* se invocan a los diversos *Newen* de cada espacio por los que está conformado el *Waj Mapu*, se convocan, al *Lelfün*, a cada *Newen* y por ende los antepasados de las distintas y diversas identidades de las personas que participarán de la ceremonia. A través del *tayüb* se avisa y pide a los *Newen* de los animales participantes de la ceremonia, que den fuerza y tranquilidad a los mismos ya que estarán expuestos a soportar hambre y cansancio durante los días que dure la ceremonia. De la misma forma se le entona el *Tayüb* a los diferentes elementos que formarán parte del *Rewe*. Las Citas que siguen lo explican de mejor manera:

“Los Tayüb se cantan en todos y cada uno de los distintos momentos que contiene la ceremonia del Jejipun. A todas las cosas todos los elementos que se ponen en el Rewe se le saca el Tayüb.

El Tayüb de la oveja se canta porque así en el Ragiñ Wenu se escucha lo que se pide, Se dice que el Weke (oveja) se va a arrodillar en el Ragiñ Wenu. Pues porque existen los animales se puede vivir porque nos da la comida.”

Participante, Taller de Zapala, *Pwel mapu*.

Por último debemos afirmar que el *Tayüb* forma una parte fundamental de la realización de cualquier ceremonia religiosa ya sea colectiva, familiar o individual, en los territorio de *Pewen mapu*, *Inapire mapu* y *Pwel mapu*. La entonación de los mismos se aprende de generación en generación,

es algo que siempre estuvo, pero también se dan casos en que el aprendizaje de ello se da a través de *pewma*, generalmente las *Pijañ Kushe* son quienes lo aprenden de esta forma:

“El rewe Tayüb lo aprendí por sueño. Cuando soñé “desde el sur venía un árbol verde hacia mi casa y mi mamá me decía que le cante a ese árbol porque era Rewe, ese será tuyo me decía: ya, ya, ya, ya, pue, pue, pue, pue le cantaba yo y el árbol llegó hasta donde yo estaba, así es como aprendí el Rewe Tayüb.”

Todas las fuerzas de la naturaleza tienen su propio Tayüb, por ejemplo cuando hay mucha tormenta de viento se puede sacar el Tayüb del viento, así se calme y se va otro lugar: Yakagelelu, yakagelelu. Añükeje ka, añükeje ka, se le dice”.

Luisa Moyano(idem)

Machitun

El término *Machitun* en general se relaciona a cualquier tipo de ceremonia o tratamiento que los *che* hayan decidido realizar, con una o un *Machi* cuando están afectados por alguna enfermedad. La función del *Machi* en este caso será buscar el origen y la causa de la enfermedad e indicar el tratamiento a seguir y/ o la ceremonia a realizar.

Sea cual sea el tratamiento que necesite el paciente la tarea del *Machi* es buscar el equilibrio integral de la persona para su bienestar, ello implica el aspecto espiritual, social, psicológico y físico.

En la categoría *Machitun* se pueden identificar las ceremonias del *Zatun Machitun*, *Müxüm Aztun*, *Müxüm Püjütun*, *Müxüm Logkon*, *Gijatuñmawün* y *Ülutun*. La realización de cualquiera de ellas se decidirá dependiendo del tipo de enfermedad que esté afectando al paciente, que a su vez estará determinado según las causas que llevó a la persona a ese estado de malestar. El objetivo de las cuatro primeras se relacionan al reestablecimiento del *che*, tanto física, psicológica, espiritual y socialmente reubicándolos en su espacio geográfico, revinculándolos con *Az*, forma de ser, y su *Püjü*, espíritu, y reubicándolos en su entorno social.

En todas estas ceremonias los o las *Machi* desarrollan su trabajo con la ayuda de un *Güchalmachife* o *Zugumachife* que actúa como su interlocutor, *Tayübfe* o *Yeübfe* que lo apoya ejecutando un determinado toque de *Kulxug*, y la ayuda de una cantidad de *Koha*, un número determinado de hombres que simbolizan la fuerza del *Machi*. La duración de todas estas ceremonias es de dos días, vespertina y matinal.

Nos permitiremos aquí entrar en desacuerdo, en algunos aspectos, en relación a lo que expresa una de las bibliografías consultadas, que en cuanto al *Machitun* dice:

“Esta curación es la de mayor categoría y jerarquía. Son las curaciones de enfermedad grave y se acompaña con Kulthrún, cascabel y waddá empleando todas las plantas medicinales que las machis piden al paciente. La o el machi actúa con ayudante (yeül.ffë) e interlocutor (nëchalmachiffë). Toca el kulthrún con acompañamiento de canción-oración, exorcismo-oración (Ppillanthún). Al término de la curación, el espíritu Ffil.eú se posesiona de la o el machi para revelar la causa de la enfermedad del paciente y los autores que provocan estos males; diagnostica y da la receta con que se va a mejorar al enfermo. Esta ceremonia ritual dura dos días: Vespertina y Matinal.”

Martín Alonqueo P. En Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche.
Universidad Católica de Chile- agosto 1979. (pag. 212)

Si bien el autor está explicando la diferencia del *Machitun* respecto del *Zatun* o *Machitun con kefafan* y el *Ülutun* no son las únicas tres que existen, de este tipo, sino que varias otras como ya dijimos antes. También realiza una diferencia identificando al *Machitun* como de mayor jerarquía y categoría, no es la única con esas características pues las otras ya mencionadas anteriormente aquí,

(*Müxüm Aztun*, *Müxüm Püjütun* y *Müxüm Logkon*) tienen características similares con algunas variantes teniendo en cuenta el tipo y causa de la enfermedad.

En el caso de la ceremonia del *Gijatuñmawün* y *Ülutun* las mismas son menores en relación a las ya descritas. La primera se realiza para el bienestar integral de un grupo familiar y/o individual y no necesariamente con la existencia de un enfermo, por ello implica también el bienestar económico de quien o quienes deciden realizar dicha ceremonia apoyados por un *Machi*. La segunda es un tipo de ceremonia de curación sencilla para quien esté afectado, donde lo fundamental es el *Jejipun* del *Machi* que realiza al mismo tiempo que cubre y fricciona el cuerpo del paciente con distintos tipos de hierbas medicinales para reestablecerlo físicamente, aquí el *Kulxug* será utilizado solo si fuera necesario.

Finalmente en este punto de nuestro informe nos interesa aclarar al lector la mítica idea generalizada que ha existido, particularmente en aquellos que se han dedicado a escribir sobre este aspecto específico de la vida mapuche: El de la salud y enfermedad o cuando se escribe y describen aspectos relacionados a los *Machi*. En ellos se afirma generalmente de la existencia de espíritus malignos por un lado, que actuarían bajo la influencia de hechicerías realizado por algún brujo o bruja. Y de espíritus protectores por otro, explicándose así la razón de ser de los o las *Machi*, en el Pueblo *Mapuche*, pues ellos serían los poseedores de los espíritus protectores y actuarían como la contraparte de los brujos o hechiceros.

Esta visión tan minimizada que se entrega de la concepción de salud-enfermedad y la significación que tiene la autoridad de un *Machi* en nuestra cultura, ha sido y sigue siendo un factor muy influyente de discriminación hacia las prácticas culturales en general de nuestro Pueblo y en particular a nuestras autoridades religiosas como son los *Machi* pues se le resta valor como tal, minimizando el conocimiento que posee y por ende su campo de acción. A lo largo de este escrito hemos ido clarificando las visiones equivocadas que existen a cerca de nuestro pueblo, aquí nos toca una vez más decir, que el cambio de visión que haga la sociedad en general y la reparación que debe surgir a partir de este estudio depende principalmente de la apertura y tolerancia que esté dispuesto a tener la sociedad no *mapuche* para nuestro entendimiento mutuo y convivencia real.

Pijañtun

Esta ceremonia es otra categoría que se enmarca dentro del *Gijatuñmawün*, es la ceremonia propia del los o las *Machi*, a través del *Pijañtun* ellos y ellas toman vínculo y comunicación con su *Elmachin*, espíritu que los hizo *machi*; El objetivo de dicha ceremonia es petitionar el bienestar familiar y personal de sí mismos como *Machi* así como pedir la mejoría de sus pacientes y el bienestar de sus familias. Entre las fuerzas mencionadas en el *Pijañtun* están los *Geh* de los espacios de donde se extraen las hierbas medicinales como cerros, montañas, *xayen*, *menoko*, entre otros.

El *Pijañtun* es una ceremonia matinal realizado en forma ocasional y en momentos de alguna situación en particular que estén atravesando los *Machi*, por algún sueño que les anuncie un problema por ejemplo o simplemente por sentir la necesidad de vincularse con su *Püjü*.

C) Xawün

El término *Xawün* significa juntarse, reunirse, encontrarse por algún motivo particular y circunstancial que amerite auto convocarse en algún lugar específico. De aquí que algunas de las ceremonias ligadas al aspecto religioso *mapuche*, las hemos situado y clasificado bajo este concepto.

En esta categoría ubicamos al *Eluwün*, *Palin Kawiñ* y *Katan Kawiñ* o *Katankawün*. Si bien algunas de estas son prefijadas por miembros de uno o varios *Lof*, en general son de carácter circunstancial pues no tienen una regularidad en el tiempo. Una de las funciones de estas ceremonias se relaciona a resituarse al *che* con su *küpalme* ascendencia familiar del *che*, con su *tuwün* relativo a la ascendencia pero vinculada al espacio territorial de dónde es la persona, y a su *kümpeñ* relacionado al tronco familiar, es decir, al origen del *che* que a su vez tiene una estrecha relación a algún elemento de la naturaleza al cual pertenece. Otra función en este tipo de ceremonial es el intensificar y realzar las relaciones sociales entre los *che* y/o familias.

Para profundizar y clarificar esta categoría pasaremos ahora a describir cada una de las ceremonias mencionadas.

Eluwün

Se denomina así a la ceremonia que se realiza, en el momento de sepultar al miembro de un *lof che* cuando fallece, sea un menor o un adulto. Cuando un integrante de una familia muere, es un memento de *Xawün* para todo el *Lof* acudiendo también otros *Lof che* para acompañar y despedir al *alwe*, denominación que recibe el que ya no es *che*. Esta ceremonia, si bien es de connotación de pena y pesar, no es el aspecto que prevalece, sino la convivencia, la solidaridad, el afianzamiento de los lazos familiares y la convivencia social de todos los que acuden a dicha ceremonia. Es una gran reunión cuyo contenido es una mezcla de tristeza y emoción, pues la concepción de muerte en nuestra cultura es que, ése es un estado de transición a través del cual se pasa a formar parte de otra dimensión de la vida. El que dejó de ser *che* pasa a ser *alwe* y luego vuelve a su origen, a su *Kümpeñ*, vuelve al lugar de donde vino a formar parte de la vida material volviendo a la dimensión intangible del mundo espiritual, vuelve a vivir con sus antepasados por algunas generaciones. Y una vez que cumpla el tiempo que debe vivir en esa dimensión, volverá a la dimensión material, de lo visible.

Así nos lo explican quienes tienen este conocimiento:

*“El espíritu (püjü) no muere, sino que se va a otra tierra wülcheñmayew se llama el lugar donde se va. Este lugar está al otro lado del mar, a las personas las conducen hacer esa travesía. Cuando el espíritu llega a ese espacio, los espíritus que ya se encuentran ahí, reciben al que llega con mucho agasajo. (...) Después este espíritu vuelve en sus descendientes, en los nietos. Por los hijos de sus hijas o de sus hijos. Ese conocimiento que tenía vuelve y escoge a la gente nueva, de las nuevas generaciones para que hereden esa vida, ese espíritu. Las personas no determinan su vida, sino estos espíritus que regresan son los que deciden el destino y don de la persona de acuerdo a la descendencia. Quienes son Logko es porque heredaron ese espíritu del Logko anterior, de su ascendencia, el que es Machi es porque heredó eso de la Machi de su ascendencia. Esto puede suceder a partir de la segunda generación. Estos espíritus no se pierden, quienes lo van heredando son los que se les llaman **Elche**. Quienes son poseedores de espíritus de personas sabias siguen ese legado y quienes son de personas comunes también lo continúan.”*

Francisco Ancavil Ñamco, *Logko Lof Cerro Loncoche*

El anterior testimonio nos muestra elementos para entender mejor el sentido que tiene el acontecimiento de la muerte en el Pueblo *mapuche*, atendiendo a ello es que la ceremonia del *Eluwün* tiene que ver con el situar a la persona fallecida con su *Küpalme*, momento en que a través de una de las oratorias discursivas mapuche, el *Logko*, *Gehpiñ* u otra persona con conocimientos adecuados para desarrollar tal función discursiva, menciona las cualidades, defectos y rol que tenía el difunto. Se lo sitúa también con su *Tuwün* para lo cual se mencionan los espacios territoriales por donde vivieron y los que cumplieron sus antepasados, llegando hasta el espacio donde vivió el fallecido. Finalmente para que sea bien recibido en la otra vida, se le invoca el *Kümpeñ*, su raíz familiar, lugar donde volverá ahora y que, está ubicado en algún espacio específico del *Waj Mapu*, esto dependerá del elemento de la naturaleza con el que esté vinculado su origen, que no será necesariamente en la parte superior del universo, claro está, o en el cielo según el mundo cristiano.

Para reflejar mejor lo que aquí decimos transcribimos los siguientes testimonios:

“(...) se va al Naüq mapu, se va a donde pertenece, de donde vino el püjü se devuelve, se va y que deje sus huesos donde corresponde (...) el que te hizo te recibe y tus huesos quedan acá en la tierra”. Francisca Caniuqueo Coliqueo. *Jagkañ Machi, Lof Pocuno*.

“Cuando nosotros morimos el Püjü se va a wenu mapu. Yo digo esto porque lo soñé, en sueño fui a ver a mis viejos al wenu mapu, por eso digo que se va allá el Püjü.

Allá la tierra está igual que acá, hay muchas montañas, todo es verde y la gente está también como acá, se visten igual, realizan jejipun. Pero eso sí allá las personas se ven más rejuvenecidas, aunque de acá hayan partido con enfermedad. Hasta los que eran sus animales acá en el Naüq mapu, están allá en el wenu mapu”

Antonio Salazar, comunidad Yengeyhual- Aluminé Pcia. Neuquen

En distintos momentos de la ceremonia del *Eluwün*, se reflejará la diferencia existente entre ésta y los “velorios” del mundo cristiano, el cual en los últimos tiempos ha pasado a reemplazar, en muchos lugares del territorio mapuche, la ceremonia propia del Pueblo.

En *Pwel mapu* la ceremonia del *Eluwün* está casi prácticamente en extinción, ya que la misma se realiza solo en casos de fallecimiento de alguna autoridad religiosa *mapuche*, en otros casos las familias han reemplazado esta ceremonia por el “velorio” y en muchos de ellos con la presencia de autoridades religiosa cristianas.

Estas son algunas de las consecuencias de la intromisión de otros tipos de religiones en nuestra cultura. Consecuencia que merece ser catalogada como grave, pues está directamente aniquilándonos como *Mapunche*, como una forma de expresión cultural particular de la diversidad humana.

Sin embargo aquellas generaciones de *mapuche* que alcanzaron a conocer la forma en que se entiende la muerte en nuestra cultura, cuando han tenido que vivir estas situaciones, tratan de mantener por lo menos algunos aspectos de la ceremonia del *Eluwün*, así sea solo un velorio el que hayan decidido realizar para sus seres queridos. Varios de nuestros entrevistados lo explicaron de esta manera:

“Ahora se sepulta así no más al que fallece. Pero cuando falleció la mamá de mi señora y también cuando falleció mi papá, lo enviamos con gijatuñma. Pütefelfiyiñ, le asperjamos con muzay en donde se los sepultó, para que continúe con su descendencia, por eso se le hace eso. Yo cuando le hice gijatun a mi mamá le pedí que me cuide desde el wechu wenu, que me ayude siempre y a mi papá también, le hable como si estuviera presente”.

Juan Huayquillan y Elba Huani. Colipilli, comunidad Huayquillan- pcia. Neuquen.

En otros puntos del mismo territorio, la ceremonia del *Eluwün* está viva en la memoria de la gente, pues no alcanzaron a verlo:

“Dicen que mapuche Eluwün es distinto, yo no lo vi pero supe cómo era. Ahora nosotros lloramos, antes no era así. Dicen que se tocaban los distintos instrumentos, xuxuka, kulxug, pifüjka. Se le hacía jejipun al fallecido, le decían:”ahora te vas pero te pedimos que siempre nos estés ayudando y guiando en nuestra vida, te pedimos que hables por nosotros en el wenu mapu.

*Cuando alguien fallecía había wichan xawün, venían Logko de otras comunidades y se compartía. Cuando se sepultaba al muerto se lo envolvía con el cuero de su propio caballo, que había sido su medio de transporte y compañero. Y con piedra laja se le construía una especie de piso donde se lo depositaba. La carne del caballo se compartía con toda la gente que se había hecho presente en el Eluwün. Pero cuando era un Logko o cualquier autoridad que fallecía se lo sepultaba depositado en un **wampo** que se construía de un tronco grueso y resistente, esto era solo para autoridades, pero en todos los Eluwün se tocaban instrumentos para hacer el chalitun, despedida. Así se los despedía, no había rezo como se hace ahora.*

Al difunto se lo tenía durante tres días, tres días de wichan se hacía para que todos lo alcanzarán a visitar para despedirlo y le decían: “Te va a ir, que viajes bien y te

pedimos que nos ayudes y no mires hacia atrás, habla por nosotros ante el ragni wenu kushe y guíanos". También se le sacaba el Kvmpeñ para que llegue bien allá, para que no sienta la casa, para que no vuelva y ayude a los hijos e hijas, si es que dejó, y se lo llevaba al Eltun, que también cada Xokiñ (Lof) tenía su propio lugar.

Actualmente ya no queda quien lo haga así. Pero yo siempre hago chalintuku (presentar al alwe, ante sus antepasado) la gente siempre me pide que lo haga por sus muertos. Entonces yo les hago jejipuñma (hablar por ellos), saco todo lo que se para que les vaya bien. Pero la gente lo que hace ahora está mal, eso de construir tipo fosa para que dure más el cAyon. Nosotros somos un terrón de tierra, por lo tanto nuestro cuerpo, nuestros huesos tienen que volver ahí, cuando morimos debemos quedar en contacto con la tierra.

*También ahora se pone la **cruz**, eso no se ponía antes, creo que se plantaba **che mamüj**, de eso no estoy muy seguro, lo que se es que la cruz es algo nuevo, tampoco se usaban flores. Lo que sí se le ponía al difunto es rokiñ, mogewe (asado, pan al rescoldo, yerba, muzay, etc,) todo eso para su viaje.*

Antonio Salazar, comunidad Yengeyhual- Aluminé Pcia. Neuquen

La mezcla de lo *mapuche* y lo cristiano que reflejan los testimonios se repite en todos los lugares donde está ausente este tipo de *Xawün*. En este sentido podemos afirmar que más allá de que los *mapuche*, finalmente hayan adoptado, por imposición, una forma cristiana de sepultar a sus muertos, los aspectos más primordiales de la ceremonia del *Eluwün*, están vigentes en gran parte del territorio *mapuche*, lo que demuestra la capacidad de resistencia de esta concepción de vida y depende en primer lugar, de los integrantes de este Pueblo que siga manteniéndose hasta la integra recuperación del ceremonial en su forma y contenido. En segundo lugar depende también de la apertura que vayan teniendo, para la comprensión y necesario cambio de actitud sobretodo de las autoridades tanto político, de los países, como eclesiásticas de las diversas religiones que hoy están establecidas en nuestro territorio, porque el sentido que tiene la ceremonia del *Eluwün* se relaciona directamente a la vida desde nuestra perspectiva cultural, constituye un ámbito de conocimiento esencial en la existencia de nuestro Pueblo.

Decimos esto porque este aspecto de nuestra problemática se liga a varios aspectos, como la falta de tierra que sufrimos como grupo humano diferente:

"Aquí ya no hay Eltun. En los lugares donde había la tierra se ha tenido que arar para la subsistencia, en otros Lof también pasa lo mismo"

Venicio Lincopi, *Logko* y *Zugumachife*.
Puente Negro Lof Levipilli

Está ligada a las políticas estatales relacionadas a este aspecto de la vida:

"En el cementerio la municipalidad no deja poner Che Mamüj"

(Idem)

Se liga sobretodo a la invasión de múltiples religiones que forman parte de una cosmovisión muy distinta a la *mapuche*: *"aquí en este Lof se realizan muy pocos Eluwün, porque la gente se ha convertido al evangelio"*.(Idem)

Esto último que remarca el testimonio anterior involucra a todas las demás religiones existentes que han avanzado sobre nuestro territorio, inclusive o quizás sea mejor decir, fundamentalmente a la religión católica, que aparenta valorar y respetar los diferentes aspectos de nuestra identidad. No obstante hasta el momento el resultado de esa apariencia es la imposición, confusión y un aparente sincretismo con lo que nos hemos encontrado a lo largo de nuestro territorio.

Palin Kawiñ

Otra forma que *Xawün* se expresa en un tipo de reunión o encuentro sociocultural comunitario que convoca a varones, mujeres, adultos y niños de dos o más *Lof*, en torno a un acontecimiento de

carácter *lúdico-festivo*, vinculado a manifestaciones religiosas y de relaciones sociales donde conviven situaciones de amistad-competencia, destreza y fuerza física-empleo de la táctica y estrategia individual y colectiva, resolución de diferendos-convivencia social, alegría-conformidad, juegos, comidas, bailes, música y canto. Nos referimos al *Palin Kawiñ*, acontecimiento sociocultural mapuche que reúne cada uno de los aspectos mencionados alrededor del objetivo y acontecimiento central que le otorga particularidad específica ante otras formas de *Xawün*: El *Palin*, una contienda que relaciona enfrentando en un juego de amistad-competencia a dos “*Kon*”, equipo de juego que se forma entre dos compañeros adversarios en representación de sus respectivos equipos colectivos pertenecientes a sus respectivos *Lof*.

Al *Palin Kawiñ* comúnmente se ha adjudicado un carácter exclusivamente deportivo o de juego al compararlo con expresiones similares del mundo no *mapuche*, sin embargo una de las funciones culturales centrales de estos encuentros en la concepción *mapuche* es la de fomentar y afianzar las relaciones sociales intercomunitarias entre diferentes *Lof* y/o identidades territoriales del territorio *mapuche*. Para esto son de trascendental importancia el rol que juegan los momentos en que se realizan las ceremonias espirituales correspondientes, las comidas que se comparten, la atención y agasajo que se dispensa a los miembros de los *Lof* visitantes, las relaciones de amistad y reciprocidad que se establecen y que trascienden esos momentos puntuales trasladándose a la vida social más amplia, el clima festivo que prevalece por encima los diferendos que pudiesen dirimirse en el juego o que surjan producto del trámite y resultado del mismo, entre otros.

Así son varios los testimonios tanto históricos como contemporáneos que nos muestran claramente el sentido amplio y rico de este particular tipo de reunión *mapuche* como es el *Palin Kawiñ*:

“(...) también está el gran Palin que recibe el nombre de Palin Kawiñ, para su realización se hacen grandes preparativos para la alimentación del evento: mucha bebida y animales para carnear. Los miembros de la comunidad se reúnen en una gran pampa y ahí bailan al son de los diversos instrumentos: pifújka, kulxug, xuxuka, de todo. Se eligen luego las parejas rivales, acuerdan las prendas en juego para comenzar luego la contienda. Las mujeres se reparten algunas para alentar con bailes, música y cantos a sus respectivos hombres participantes del juego; ese aliento se hace junto al rewe que se ubica en cada uno de los dos extremos del espacio donde se juega (paliwe), llamando a la pelota hacer ganar a sus respectivos equipos. Otras mujeres se ocupan de los preparativos de los alimentos para luego servir una vez terminado el juego. Entonces cada uno compartiendo con su compañero-adversario, se sientan todos a compartir el alimento y la bebida (...)”

Testimonio de un Cacique *Mapuche*- Pehuen editores.
Quinta edición 1995. pág. 28,29.²⁵

“(...) cuando uno va por ejemplo, invitado a una casa o invitado a una ceremonia, a uno le sirven, le sirven trago pero uno queda endeudado; si bien una tarde o temprano, cuando le corresponda tiene que invitar nuevamente al peñi o a la familia y hacerle lo mismo; y eso (la reciprocidad) también se da en el mundo del Palin (...) también se da en el mundo de los Kon, y si yo con el peñi somos Kon, jugamos a la chueca, si yo vengo a su tierra, él tendrá que invitarme y yo sentarme en su mesa, en su puesto con su familia y servirme, pero cuando yo invite a él y cuando seamos Kon allá (en mi tierra) yo tengo que hacerle lo mismo: invitarlo y retribuirle por todo lo que él hizo”

Participante, taller Malalhue.

²⁵ La traducción de la cita ha sido hecha por nosotros, tomando el texto en mapuzugun que está en el texto citado.

Así como la importancia que ha tenido para el conjunto de las relaciones sociales mapuche en todo su territorio:

“(...) Jugar a la chueca, juego nacional de los mapuche de ambos lados de la cordillera (...) no lo aprendieron los de los españoles (...) éstos lo jugaban desde tiempo inmemorial”.

Erize, Esteban. Dicc. Comentado Mapuche Español-Ed. Yepun, Bahía Blanca. 1960 pag. 311

Y de aquí, la persecución y admiración de la que ha sido objeto, por parte de las autoridades gubernamentales y la iglesia en diferentes periodos:

“(...) algunos aspectos y particularidades del juego ofendían la rígida moral de los jesuitas misioneros al mismo tiempo que despertaban alarma en los jefes militares. Dado que se vestían con ropa liviana para el juego que solo cubría “la indecencia” y que en la preparación del mismo “se agitaban y salían concertados como para la guerra”.

Por esto, “en 1647 el capitán general de Chile Don Martín de Mujica” prohíbe el juego bajo amenaza de castigo mientras otro tanto hicieron las autoridades del clero.

Por otro lado:

“(...) El contacto fronterizo difundió este juego entre la soldadesca española y criolla de manera que en ciertas regiones la chueca fue pronto un juego generalizado (...) A pesar de la enérgica oposición oficial la chueca se difundió a tal punto que fue adoptada a fines del siglo pasado por la juventud deportiva chilena (...) es un juego violentísimo, en que la fuerza y la y las destreza tienen amplio campo de ejercitación (...) es más completo que el fútbol como gimnasia por cuanto en él se ejercitan por igual piernas, brazos, pulmones y vista (...) Los mapuche lo hacían obligatorio para la juventud por considerarlo como adiestramiento insustituible para la guerra; aún las mujeres lo practicaban a guisa de ejercicio gimnástico (...) he aquí en que consiste este viril y hermoso juego, que bien podía ser adoptado por nuestra juventud deportiva -argentina- como lo ha sido por la juventud chilena.

”(Idem op. Cit.pp. 311, 393, 394)

De lo hasta aquí dicho podemos puntualizar algunos aspectos relevantes para el análisis del *Palin Kawiñ*.

El *Palin Kawiñ* es un tipo de *Xawün* de enorme importancia lúdico-sociocultural cuya función central es fomentar y fortalecer las relaciones sociales que vinculan y cohesionan a miembros y grupos familiares de diferentes zonas geográficas del territorio *mapuche*. En el pasado reciente de la vida *mapuche* (antes de la invasión estatal argentino-chileno), el *Palin Kawiñ* era una práctica social de plena vigencia en todo el territorio *mapuche*: Testimonios recogidos en conversaciones personales nos hablan de cantos *mapuche* que aluden a los viajes que desde *Gulu mapu* se realizaban a *Pwel mapu* para participar de los *Palin Kawiñ* y viceversa.

Como vemos en las citas mencionadas, el *Palin Kawiñ* ha sido objeto de una persecución activa para su eliminación tanto por autoridades gubernamentales como eclesiásticas desde hace ya varios siglos atrás. Esa persecución sistemática ha dado resultados hoy palpables al ver cómo se ha debilitado en algunas zonas y desaparecido en otras, la práctica del *Palin Kawiñ* por parte de la sociedad *mapuche*.

El debilitamiento y desaparición del *Palin Kawiñ*, entraña el debilitamiento y desaparición de una forma de reunión mapuche y con ello se atenta contra el mantenimiento de las relaciones sociales y

los espacios de cohesión social que todo grupo humano necesita construir y sostener para sus relaciones y comunicaciones internas.

El actual proceso de fortalecimiento y recuperación que el Pueblo *Mapuche* está realizando respecto del *Palin Kawiñ*, debe tener presente el sentido profundo que éste tiene en la cosmovisión cultural *mapuche*. En este contexto donde se clarifica la función central de este tipo de *Xawün* y de los diversos aspectos y elementos socio-culturales que en él aparecen; reflexionando sobre el sentido y valor que se establece en la relación del aspecto religioso espiritual, con el lúdico y el social, evitaremos caer en la desvirtuación que se hace del *Palin* cuando se lo separa de su aspecto socio-espiritual para poner el énfasis en un supuesto carácter “deportivo” de esta actividad. Juego no es sinónimo de “deporte”, tampoco la habilidad-destreza física son sinónimo de “deporte o entrenamiento” para la “guerra”, como tampoco lo es la táctica y estrategia empleada en una actividad lúdica. Son las comparaciones con el mundo “*wigka*” y a partir de interpretaciones *wigka* las que han llevado a las actuales deformaciones del sentido del *Palin*, asimilándolo cada vez más a la actividad del “fútbol”.

La responsabilidad *mapuche* consiste en reflexionar sobre la diferencia existente al hablar de *Palin* a secas y *Palin Kawiñ*. Tener presente el aspecto ceremonial religioso, en su relación con el aspecto lúdico, con la bebida y alimento, con la música el canto y la danza, con las relaciones sociales que se establecen y permanecen en el tiempo, con las fuerzas (*newen*) presentes que interactúan con el mundo material *mapuche* y que permanecen en el tiempo por ejemplo, la función que los *wiño* (instrumento con el que juega) cumplen en las ceremonias tales como el *machitun*, o los espacios que se dedican al *palin*, como juego, en los *gijatun*, Etc. Son responsabilidad de los propios *mapuche* para recuperar y fortalecer el sentido de cohesión social como cultural del ser *mapuche* que nos puede aportar la función del *Palin Kawiñ*.

Katan Kawiñ

Otras de las formas del *Xawün* se manifiesta por medio de un acontecimiento sociocultural de profunda significancia socio-espiritual, en torno al cual se reúnen las familias, parientes, vecinos, amigos de uno o más *Lof*; Nos referimos a la celebración del *Katan Kawiñ*, ceremonia de carácter eminentemente familiar y extendida a los vínculos parentales y sociales que se reúnen para llevar adelante el aspecto central y distintivo de este *Xawvn*: - Recibir formalmente en el seno de la sociedad *mapuche* a los nuevos miembros de la familia e iniciarlos en sus roles como miembros de pleno derecho fortaleciendo su ser *mapuche* particular, en el conjunto familiar y societal. Este recibimiento y fortalecimiento del camino social que se inicia, se realiza por medio del ritual sagrado-espiritual del *Katan*, la perforación de las orejas y la entrega solemne de los *chaway* (aros) de plata, que simbolizan el nuevo rol social reconocido que se asume. Este momento de hondo sentido sagrado-espiritual, es acompañado por los familiares y allegados presentes que también se hacen:

“(…) Una incisión en la piel, sea en el nacimiento de la primera falange de la mano o en la pantorrilla derecha. Esta ceremonia “(…) es de una importancia igual a la del bautismo, entre nosotros”.Erize Estéban, Dicc.

Comentado *Mapuche-Español*. Op. Cit. Pp.114

En el aspecto estrictamente sagrado, esta ceremonia constituye el momento de presentación del nuevo miembro familiar, como adulto a las fuerzas de la naturaleza y sus “*Geh*”, de igual forma este momento implica una reafirmación del vínculo individual-colectivo de la persona a su *Küpalme* (ascendencia familiar), su *Kümpeñ* (origen familiar ligado al elemento natural que lo singulariza, piedra, cerro, agua, etc.) y su *Tuwün* (ascendencia familiar ligada al origen territorial).

Dada la trascendencia sociocultural del *Katan Kawiñ*, es este uno de los momentos que se procede a otorgar el nombre que llevará el nuevo miembro familiar y ello también permite el establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares que se mantienen en el tiempo de forma estable:

“(...) a las niñas se les agujereaba las orejas y a los niños se les hacía una incisión en la mano. Se les ponía nombre a todos los niños que participaban; la persona que ponía o daba un nombre a alguno de los niños establecía un vínculo que simbolizaba por medio de un obsequio importante, entonces, a todos se les regalaba un caballo, le decían: Como yo te puse un nombre entonces te regalo este caballo”.

Teodoro Puelman, Paraje Futa Huau- Pcia. Río Negro

Durante este momento de la ceremonia se ejecuta el canto sagrado, *Tayüb*, que vincula al niño o niña con su *Kümpeñ*, linaje familiar, luego viene el momento festivo de la ceremonia donde se comparte el alimento, la bebida, el *übkantun* (canto), la música, etc.

Así tenemos que este importante espacio de reunión sociocultural *mapuche*, cumple una función de cohesión y fortalecimiento sociofamiliar que se vincula a los siguientes aspectos: Presentación formal de los nuevos miembros familiares al conjunto de la sociedad *mapuche*. A través de este acto asumen su identidad particular como miembros de su linaje familiar y en ese carácter son también presentados a las fuerzas y dueños (*Geh*) de los espacios y elementos de la naturaleza con las cuales se relacionará en el desenvolvimiento de su existencia como persona. Fortalecimiento espiritual del ser *mapuche* de ese nuevo miembro de la familia y sociedad *mapuche* para el buen inicio del rol que asume a partir de ese momento. Fomento y establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares que se mantienen a través del tiempo. Cohesión y fortalecimiento de los vínculos familiares y de amistad.

La importancia de ámbitos socioculturales como el *Katan Kawiñ* donde se dan momentos de convivencia sagrado-festivos de profunda trascendencia personal y colectiva para la sociedad *mapuche*, se han visto debilitados con hasta su desaparición progresiva a partir de la ingerencia cada vez mayor que han tenido las instituciones religiosas y civiles que acompañaron el proceso de invasión estatal argentino y chileno al territorio *mapuche*. La imposición del bautismo y del registro civil que norma los nombres y la forma en que las personas deben ser presentadas para obtener una identidad válida ante la ley eclesiástica y legal del estado, han atentado contra la existencia del *Katan Kawiñ* persiguiendo su eliminación.

Pero, no ha sido total la eliminación del *Katan Kawiñ* dado que se continúa practicando en varias zonas *mapuche*, sin embargo en muchas otras su casi desaparición total hace que también este tipo de *Xawün* sea hoy objeto de reivindicación y una necesaria reflexión que debe embarcar a los *mapuche* en su correspondiente proceso de reafirmación y recuperación tal como queda expresado en los términos siguientes:

“El katan Kawiñ es una ceremonia ancestral de nuestro Pueblo que se practicó durante el periodo libre de nuestra vida colectiva. Luego de la invasión territorial que sufrimos, a finales del siglo XIX, se vio debilitada hasta con su extinción total, la generación de nuestros abuelos fue la última que la vivió, hoy ellos y nosotros la recuperamos para nuestras hijas e hijos en aras de un futuro con identidad para el Pueblo Mapuche. Lo hacemos en el día del “Wiñoy Xipantu” continuando la norma ancestral que resistiendo el tiempo ha permanecido viva en la memoria de nuestros mayores.

Al carácter familiar y comunitario del Katan Kawiñ se une hoy el de ser un acto de recuperación cultural y de reivindicación social de la mujer mapuche frente a los desafíos que nos impone el mundo actual; (...) juntamos nuestras fuerzas la consecución exitosa de esta actitud de afirmación, como parte de la tarea de recuperación, fortalecimiento y proyección de la identidad cultural de los mapuche en tanto Pueblo Nación originario, en la idea de que constituya un aporte al conjunto de las demandas que aspiramos conseguir sobre la base de nuestros Derechos Fundamentales”.

Tríptico equipo de Educación Mapuche “*mapuncezugulekayayĩñ*” y Comunidad. Mapuche *Gelay Ko, Pwel Mapu*.

D) Wehüy Ka Reyñma Xawüluwün

Hemos clasificado en esta categoría a aquellas ceremonias que se caracterizan primordialmente por realzar los vínculos y las relaciones sociales entre familias e intensificar las relaciones de amistad entre *che*. Las mismas se realizan en forma circunstancial en los espacios de los *Rukache*, casas de las familias involucradas en tales ceremonias.

Junta de amigos y familias es lo que significa el título de esta categoría, en él identificamos al *Mafün*, *Konchotun*, *Bakuluwün*, *Bakutuwün* y *Bakuwün*. Los contenidos de estas ceremonias están referidos al establecimiento, mantención y fortalecimiento de lazos familiares y de amistades, a través de las cuales cada parte involucrada asume un compromiso recíproco de cuidado mutuo y solidaridad que se mantiene en el tiempo.

Estas ceremonias tienen una importante connotación religiosa por cuanto ellas serán completas y válidas haciendo partícipes, de esas actividades, a los diversos *Geh*, *Newen*, *Püjü*, *Küpalme*, *Tuwün* y *Kümpeñ* de los espacios y *che* participantes de los mismos. Todo esto irá quedando más claro a medida que vayamos profundizando en cada una de las ceremonias.

Mafün

La ceremonia del *Mafün*, es la forma *mapuche* de constitución de las familias, de acuerdo a la normatividad propia de la cultura del Pueblo *Mapuche*. Este es un acontecimiento de gran relevancia familiar-social, pues a través de las mismas se formaliza y presenta ante la sociedad mapuche la unión de dos personas, un hombre y una mujer, quienes deciden compartir el resto de sus vidas comprometiéndose al cuidado y respeto mutuo. Este compromiso no es solo de estas dos personas, sino que, también lo es de las dos familias que además involucra a cada *Lof che* a los cuales pertenecen. En este sentido se debe entender que esto significa, que están comprometidos aquí cada *Newen* y *Geh* de los espacios territoriales a los cuales cada familia pertenece:

“(...) Pero siempre hay orden, de Fücha a Kushe, de Weche a Üjcha, un orden también de lo masculino a lo femenino, por eso se hace Mafün. Cuando el hombre se casa va a buscar a la mujer a un lugar, retribuye a la familia, a la tierra, al territorio por esa persona.

El Mafün es un rito de agradecimiento y de unión de esas dos familias. Pero cuando el hombre va a la siga de una mujer, no se puede, entonces se rompe el patrón cultural, se rompe el patrón del conocimiento, eso desde el punto de vista mapuche es muy mal visto, (...)”.

(Taller Malahue) José Quidel *Logko Lof Ütügentu-Xufxuf*.

La cita refleja bien el sentido que tiene la retribución que el hombre debe realizar por quien será su compañera. Se entiende aquí que el *che*, en este caso la mujer, se tendrá que alejar tanto de su familia como de los diversos *Newen* y *Geh* del espacio territorial donde por varias etapas de su vida se relacionó y pasará a tomar vínculo con otros *Newen* y *Geh*. Este es la connotación religiosa que contiene esta ceremonia por lo cual además recibe la denominación de “*Gijanzugun*” aludiendo precisamente al momento concreto en que se realiza la acción del “dar y recibir”, en lo estrictamente concerniente al vínculo material. En otro sentido, en el plano familiar se considera una pérdida la ida de una hija por lo tanto ello debe ser retribuido de alguna forma, adquiriendo importancia aquí el principio de reciprocidad contenido en la concepción de vida *mapuche*.

Muy importante es también mencionar los compromisos recíprocos, de cuidado, respeto, solidaridad y hasta de alianzas que se dan en este marco, entre las dos familias por un lado y los *Lof che* por otro. Ello quedará simbolizado de diferentes maneras, principalmente reflejándose en los grandes discursos que realiza cada parte y en el *Gübam*, consejos que se entrega a la pareja recién formada, quedando sellado todo con la gran reunión familiar donde se comparte la comida y bebida. Así queda reflejado en el siguiente testimonio:

“El Mafün, Xantu Korün se llama acá peñi, cambia el nombre nada más. Aquí se paga caballo, oveja o vaca, se lleva cariño donde se va a pagar, se lleva una comida grande. Los padres de los novios realizan grandes “wewpitun”(discurso). Los cuñados tienen que comerse el corazón del animal carneado, para que se quieran y respeten”.

Carlos Infante Catrileo, *Logko lof* Huenucal Ivante

En los últimos tiempos la ceremonia del *Mafün*, está cada vez más ausente en las nuevas generaciones, ellos se debe a varias razones que confluyen en una lógica etnocida cuando existen dos culturas diferentes en un espacio territorial y una se impone sobre la otra. Por esto no queremos dejar de puntualizar algunas de esas razones a los efectos de ver la forma de contrarrestar esa paulatina pérdida que vemos venir.

En primer lugar debemos mencionar la intromisión de otras religiones que ha llevado a las familias *mapuche* a la confusión y descreimiento de sus propias normas culturales y posterior desvalorización de la validez espiritual de la ceremonia del *Mafün*. Esto afecta el aspecto de la vida espiritual y psicológico-social de las familias *mapuche*.

La discriminación legal de los mecanismos normativos del orden social y familiar por parte de las instituciones estatales por cuanto un acto de constitución familiar como es el *Mafün* consumado según las normas “legales” propias del mundo *mapuche*, no es considerado ni sancionado un acto válido ante la ley del Estado. En un contexto de imposición jurídico estatal en el que vivimos los *mapuche*, este no reconocimiento legal del *Mafün*, trae por un lado consecuencias en término de la legalidad del derecho positivo para quienes opten por seguir las normas *mapuche* de constitución y unión familiar y por otro lado se transforma en un atentado permanente contra el ejercicio práctico del *Mafün* al interior del mundo *mapuche*. Así la imposición religiosa y la estatal han sido factores de peso en la actual situación de debilitamiento y casi desaparición del *Mafün* como norma válida que tiene por función la constitución de vínculos principalmente familiares y por esta vía, también la formación de vínculos sociales más amplios entre miembros de diferentes espacios territoriales.

La pobreza económica, la reducción territorial y la dependencia de los ámbitos laborales del mundo no *mapuche* al que hemos sido llevado como sociedad particular, es otro factor poderoso que obstaculiza la práctica del *Mafün* pues vuelve cada vez más difícil la práctica del principio de reciprocidad exigido por la norma cultural-económica del mundo *mapuche*. Así la falta de recursos materiales necesarios para hacer frente al compromiso de retribución que debe realizarse ante la familia de la novia, así como la falta de espacio territorial con que la familia del varón debe contar para que éste construya ahí su mundo familiar, y su espacio material de sostén económico, se convierten en graves y poderosos factores que están impidiendo en la actualidad (junto a los factores de la iglesia y la legalidad estatal) a una gran mayoría del Pueblo Mapuche, la posibilidad de poner en práctica y funcionamiento su propio mecanismo social de constitución familiar, de vínculos, de cohesión social y territorial más amplio.

Las razones hasta aquí expuestas, entrañan enormes consecuencias para la sociedad *mapuche* en su conjunto. La constitución familiar en el mundo *mapuche* es el núcleo, base y centro de su sociedad y el *Mafün* es el mecanismo social que reúne los principios y condiciones normativos, espirituales, sociales, psicológicas, económicas, territoriales, etc. La familia imbuida y fortalecida en los principios que rigen su religión y filosofía de vida mapuche el “*Mapunche Mogen*”, es decir, no cualquier forma de vida, sino la vida *Mapunche* propiamente tal.

Mientras el *Mafün* no sea reconocido y respetado por iglesias y las leyes, y mientras no se solucionen los factores económicos-materiales-territoriales que impiden su práctica masiva, la sociedad *mapuche* en su conjunto está siendo atacada en su base social más esencial.

Bakutuwün, Bakuluwün, Bakuwün

A partir de la concepción semántica y sociocultural que conlleva el término *Baku*, la sociedad *mapuche* ha construido tres instancias particulares de relaciones sociales cuya función central tiene por objeto: El fortalecimiento de relaciones familiares que unen a las viejas y nuevas generaciones,

permitiendo la continuidad de la identidad familiar por vía paterna. El establecimiento de nuevas relaciones socio-familiares por medio del vínculo padrino-ahijado. El establecimiento de nuevas relaciones de amistad solemne que se simboliza en la unidad del nombre que vincula la relación de ambas personas.

En efecto, *Baku* significa abuelo y nieto/ta paternos y también se homologa con el término “tocayo/a”. A partir de aquí, *Bakutun* o *Bakutuwün* es el nombre de una de las formas de reunión socio-familiar de mayor significación para la cultura de nuestro Pueblo. En esta ceremonia se establecen vínculos que refuerzan los lazos familiares entre abuelos y nietos por medio del nombre; los abuelos paternos dan continuidad a su identidad poniendo su nombre *mapuche* personal a su nieto y entregando a éste su consejo (*Gübam*) y sabiduría. Por ello esta ceremonia entraña un vínculo de tipo espiritual-generacional-familiar que mantiene la identidad perpetúa a través de las generaciones según lo establece la norma *mapuche* de ordenamiento:

“(...) Yo le digo del Bakuluwün, ahí se hace, se le pone “che üy” a las personas (...) por ejemplo uno de mis hijos se llama Epugür, Bakuy ta ñi bisabuelo y mi hijo lleva el nombre de él, por eso se llama Epugür”

(Taller en Zapala, febrero 2003) Juan Huayquillan.
Colipilli comunidad Huayquillan Pcia. Neuquén

Se trata de un acto formal que la normativa mapuche sanciona como válido para la entrega y asunción formal de la identidad personal al interior del mundo *mapuche*:

“Bakutun: bautismo del nieto cuando se le coloca el nombre del abuelo paterno”
Alonqueo Piutriñ, Martín. En “El Habla de mi Tierra”.

Ed. Kolping. 1989- pp 137

Bakuluwün se le llama a las ceremonias donde se construyen los otros vínculos socio-familiares y de amistad basado en el nombre como elemento vinculante de la relación padrino-ahijado por un lado y de ser “tocayo” por otro:

“Antiguamente se realizaban más ceremonias, más actividades sociales en nuestro Pueblo, hay uno que llamaba Katan Kawiñ por ejemplo, esa ceremonia ya no se hace más, antes en mi lugar se hacía pero ahora ya no; lo que sí se sigue haciendo es el Bakuluwün, es una ceremonia que se hace cuando se le pone nombre al niño o niña, se le pone “Che Üy” que toma de otro mapuche del lugar al que se le presenta ese hijo, se le presenta a ese hombre o a esa mujer que va a ser el Baku del niño, eso es el Bakuluwün. Esto se hace para que no se termine la descendencia y el nombre de las personas que son de la comunidad, así cuando los mayores van falleciendo va quedando su nombre a través del niño que hizo Baku.

Antiguamente cuando se hacía Bakuluwün a la mujer, se realizaba junto con el Katan Kawiñ y en ese momento se levantaba un Pici Gejipun (...) Yo tengo Che üy, “Wenao” pigey ta ñi üy, ka nien fenxen Baku: “Wenao” es el nombre mapuche que me dieron mis “padrinos”, a su vez yo tengo muchos “Ahijados”

.Juan Huayquillan (Idem)

La otra forma del *Bakuluwün* está dada por la vinculación a través del nombre (Tocayo) de dos personas que deciden profundizar el vínculo en un acto solemne de:

“Darse regalos mutuos entre dos Tocayos y se celebra con fiesta para sellar la amistad” Alonqueo Piutriñ, Martín. En “El Habla de mi Tierra”. Ed. Kolping. 1989- pp 137

Cuando se indaga en el por qué del debilitamiento o desaparición en muchas zonas *mapuche* de estas formas ceremoniales que reúnen la dimensión espiritual y social para fortalecer vínculos familiares y de amistad, es clara la incidencia de las instituciones espirituales y estatales del bautismo

con el registro civil. Ya hemos visto cómo estas normativas afectan negativamente a los mecanismos sociales de cohesión y fomento de las relaciones intra culturales *mapuche*. Si antes vimos cómo se ataca la forma de constitución familiar y con ello se atenta contra la base esencial de la sociedad *mapuche*, debemos aquí puntualizar que cuando se debilita a la ceremonia del *Bakutuwün* y/o *Bakuluwün*, se está atentando contra la fortaleza y contención espiritual-psicológico-social que la niñez *mapuche* necesita para crecer y proyectar adecuadamente su personalidad individual y colectiva.

La demanda y firme exigencia que debemos entablar a las autoridades de las iglesias y de los Estados para que frenen su intromisión, respeten y reconozcan a las normativas *Mapunche* como las únicas suficientemente válidas en los asuntos que estamos tratando deben ir necesariamente acompañada de una actitud firme, coherente y consecuente de nosotros mismos los *mapuche*; Hay aspectos de nuestra cultura cuyo proceso de reafirmación y/o recuperación que no precisa necesariamente de la sanción de una ley del Estado o de una resolución de la iglesia, y deberíamos reflexionar seriamente en el hecho de que si avanzamos decididamente en el ejercicio práctico de nuestra normativa socio-cultural, ello potenciará extraordinariamente la exigencia de una respuesta estatal-ecclesial consecuente con nuestras aspiraciones.

Konchotun

“Konchotun se llama a la ceremonia, cuando por partes se “carnea” animales. Así como puede ser dos Xokiñ (Lof) que organicen un Xawün, ahí debe carnear animales uno cada uno para agasajarse mutuamente y hacer el “rokiñtun” (llevarse comida a su casa). Consiste en comer todos juntos, entre niños y adultos, y con la sangre de los animales se hacía Jejipun”.

Antonio Salazar. Logko. Comunidad Yengeyhual-Aluminé. Neuquen

Como lo refleja el testimonio, el *Konchotun* es una de las ceremonias que forma parte del *Wehüy Xawüluwün*, junta o reunión entre amigos. Esta es otra de las actividades socioculturales de relevancia del Pueblo *Mapuche*, que permite reunir a dos familias y hasta dos *Lof* como explica el testimonio, cuya función es realzar las relaciones sociales para una mejor convivencia unificando las fuerzas por cualquier circunstancia, ya sea de trabajo o para enfrentar algún tipo de problema como continúa explicándose en la cita:

“Antes existía mucho este “poyewün” (tenerse cariño) el compartir, invitarse entre familias. Se comía en abundancia, si una familia no ponía carne compartía con “chafiz”(muzay de piñón). Todo esto se hacía para unificar Newen, para fomentar el cariño entre todos, para tener buenas relaciones sociales, cuidarse mutuamente, aconsejarse mutuamente. Así existía “Küme Felen”, vivir bien, respetándose y queriéndose, y se podían ayudar en cualquier tipo de trabajo. Ahora ya no hay este tipo de Xawün, esta forma de compartir, hoy estamos todos divididos.”

(Idem)

Efectivamente, este tipo de ceremonias lo encontramos, en general, solo en la memoria de nuestra gente y numerosas zonas no tienen conocimiento sobre la misma. Nos parece importante decir aquí que, instancias socioculturales como el *Konchotun* se han visto afectado en el marco de la situación de subordinación y opresión cultural generalizada a la que se vio sometida la sociedad *mapuche* a partir de las invasiones estatales en nuestro territorio. Si bien es difícil separar los diversos aspectos en que se manifiesta la cultura de nuestro Pueblo y así instancias como el *Konchotun* podrán recuperarse en la medida en que se solucionen las cuestiones centrales que afectan a la práctica autónoma de la vida *mapuche* (política, territorio, economía, educación, religión, etc.) en este camino de lucha por el reconocimiento de nuestros derechos en que estamos embarcados las actuales generaciones *mapuche*, importante es reflexionar sobre aquellos ámbitos de nuestra cultura que no precisan necesariamente de un acuerdo previo con el mundo no *mapuche* para ser puesto en práctica y/o ser recuperados. La instancia del *Konchotun* para la construcción de relaciones de amistad necesarias para la convivencia social *mapuche* en el presente y en el futuro es un buen ejemplo de lo que estamos diciendo.

2. Autoridades religiosas y sociopolíticas *mapunche*

El concepto de persona según el *mapunche kimün*, establece una diferenciación entre aquellos que son solo personas, *reche*, y aquellos que por sus cualidades personales, las características de la familia de la cual provienen, *Küpalme*, están predeterminados a cumplir deberes y funciones espirituales, sociales o políticas, más allá de sí mismos y su entorno familiar inmediato:

“A nadie le gusta o elige ser machi, pijañ kuse o logko, por eso se dice: <<yo no soy gijatufe, por mi propia voluntad, no soy Logko por una decisión mía, personal propia. Entonces yo digo; << estos no son reche, ¿Por qué no son reche? Acá, en la reunión, habemos re che y otros que no son re che. Todos soñamos, pero los Logko, las pijañ kuse, los machi no tienen cualquier sueño común, a ellos en el sueño les dicen cosas, les enseñan, se les entrega kimün. Los re che no, ellos sueñan cosas mas comunes. Entonces todos los que tienen que cumplir un rol particular, en la vida; machi, pijañ kuse, logko, wewpife, etc. tienen dos püji, porque tienen el püji de che y püjü de Logko o pijañ kushe. Los que no son reche, a través de sueños van aprendiendo la función que van a cumplir. A veces tienen perimontun, ven visiones, en el perimontun se toma a la gente, en el perimontun esta el kimün.”

Víctor salvador Caniullan, *machi* de Quillem, Píxenke. Taller Zapala

Todo *che* trae consigo, incluso desde antes de nacer una función específica que cumplir, que va desde aquellas muy complejas hasta funciones más simples, y que pueden estar relacionadas con distintos ámbitos de la vida, espiritual o sociocultural del *mapunche*, algunas de las funciones más conocidas son: *Machi, Logko, Gehpiñ, Wizüfe, Ruxafe, Zamife, Mayxüfe, Gürefe, Ñimikafe, Püñelchefe, Gütamchefe, Zachefe*, entre otras muchas que puede cumplir la persona. Esto es determinado por el *Günen* de cada ser humano.

Cuando cualquier *che* no cumple con este propósito, al morir, el *püjü* sufre, y al convertirse en *am*, energía que permanece después que la persona deja de ser *che*, no es recibido en su *Kümpeñ*, elemento de la naturaleza que representa su origen como persona, quedando el *Am* en estado de *Alwe*, deambulando en el *mapu*, se convierte en una fuerza que no es controlada por el *Günen* que originalmente debía controlarle, siendo posible de manipular por otros *Günen*. Así se explica la existencia de los *Wixanalwe*, fuerzas espirituales que causan daño a las personas, sobre todo cuando estas transitan por determinados espacios a horas no apropiadas para los *che*. Frecuentemente se manifiesta a través de distintos tipos de *Xafentu*, tales como los *Alwexafentun, Xafiaxafetun, Perimontun xafentun*.

Reconocemos tres categorías que se diferencian de los *re che*; los *Rechegenochi che*, *Wünenkülechi che* y los *Pu keju*.

Tabla Nº 3
Categorización de Autoridades Religiosas Mapunche

Categorías de Autoridades Religiosas Mapunche	Autoridades Religiosas propiamente tal.
Rechegenochi che	Machi
	Gehpiñ
	Pijañ Kushe
	Gijatufe Logko
	Pelon
	Zugumachife kam Gūchalmachife
Wūnenkülechi che	Logko
	Ñizol Logko
	Inanke Logko
	Xafkazi
	Werken
Pu keju	Jagkañ
	Kajfūmabeh
	Piwūcheñ
	Wūnenke koha kam Norūmchekelu:
	- Sargento
	- Capitán
	- Carabinero
	Tayūbfe
	Koha
	Choyke
	Alka
	Pwelpu ralife
Tampubtufe	
Ayekafe	

a). Rechegenochiche

Llamamos así a las personas que tienen una doble dimensión en si misma, en esta categoría de personas están:

Pu Machi

Son personas, hombre y mujer, *wenxu machi* y *zomo machi* respectivamente, que se caacteizan por concentrar mucho *Kimūn* y que cumplen la función de sacar la enfermedad y re establecer el equilibrio entre los seres humanos y el resto de los seres que existen en el Universo. Esto les da el carácter de intermediarios entre el mundo espiritual y el material, *Ragiñelwe*, teniendo la capacidad de conectarse con distintas dimensiones de los espacios que conforman el *Waj mapu*. Diagnostican enfermedades mediante la orina, ropa, tacto y *pūjūtun*.

Los y las *machi* son quienes tienen la posibilidad de lograr el *kūymin*, estado de comunicación directa con su *pūjū*, pudiendo realizar distintos tipos de ceremonias de sanación de enfermedades, *machitun*: *ūlutun*, *zātun*, *mūxūmtun*:

“Los machi son los que entran en la enfermedad y en los Gijatun, cuando se enferman las personas, los cura, ruega por ellos, pero no solo ellos hacen esto, cuando curan enfermos, hay alguien que los ayuda, aviva su espíritu, para que le de fuerza, que lo guía en esa tarea y que hace de intermediario entre él - ella y el enfermo. Todo lo que sucedió durante la curación lo debe memorizar el Gūchalmachife, porque después debe explicárselo al machi.”

Segundo Aninao, *Weupife*, *Lof Pirkunche*.

Además de ser los médicos originales de nuestro Pueblo los *Machi* son los guías espirituales de los *Lof che*, pues son quienes conducen los ceremoniales religiosos, *Fütake Gijañmawün* de los *rewé* y a través de éstas tiene la función de guiar y ordenar la relación de los *che* hacia los *divesos geh* y *newen* de los distintos espacios del *Waj Mapu* para lograr un *Küme Felen*, un bienestar pleno, así todos los *Machi* son *gijatufe*.

Generalmente son personas elegidas, a muy temprana edad, por un *püjü machi*, para consagrarse al rol, esto normalmente acontece entre los 6 a 12 años, cuando se le manifiesta el *perimontun* de *machi* a la persona. Cuando el *perimontun* de *machi* llega al *che* en edad adulta, se habla del *Agkaperimontun*:

“Aquí no entra a funcionar el sentido de si es malo o bueno, pero por el sólo hecho de ser <Agkaperimontun> entra a funcionar el sentido de que la persona no está pronosticada para ser machi y por lo tanto el cuerpo no está preparado y hay una serie de cosas para las cuales no está preparada este perimontun en cualquier momento se puede retirar de la persona, y ahí es cuando se produce lo que es la muerte y esas cosas.”

Victor Caniullan, *Machi*, 2ª Jornada sobre Filosofía Mapuche, Zapala.

Esto acontece precisamente porque el *Günen* del *che* no acepto dicho *perimontun* de *machi*, pues la persona está destinada a cumplir otra función en su vida.

Los *machi* se consagran plenamente cuando realizan el *Geykurewen*, donde se comprometen públicamente con el *newen*, *püjü* así como con sus *kuxan* y *Lof*. Es en este momento cuando instalan y renuevan año tras año su *Kemu kemu* o *rewé* de *machi*, localizado en un lugar frente a su *ruka*, casa. El *Geykurewen* o *Xaritu rewen* es realizado periódicamente como una forma de ir renovando el compromiso asumido. Territorialmente la existencia de *machi* se constata en territorio *Wenteche*, *Naüqche* y parte del *inapireche*. En el *Wiji mapu* se da la contingencia histórica de que ya casi no existen *machi*:

“Porque aquí los machi fueron muy perseguidos, los machi en esta zona fueron destruidos, fueron quemados los machi por acá, por los españoles, por la inquisición y todo...claro y por mucho que se destruyo, igual, también surgió todo el tema de los Gehpiñ por acá, como una forma de poder sustituir, reemplazar al machi.”

Participante, Taller Malalwe.

Según el *mapunche kimün*, los *püjü* de las personas tienen una presencia cíclica en el *püjümapu* o *Naüq Mapu*, es decir desaparecen y reaparecen cada cierto periodo de tiempo. Esto nos ayuda a comprender, un fenómeno emergente en *Wiji mapu*, la reaparición de los *püjü* de *machi*:

“En nuestro territorio están naciendo machi, hay un peñi, un peñi joven de la comuna de la Unión, que está volviendo a recibir todo este conocimiento, el espíritu de un machi. Está renaciendo esa fuerza, energía nueva que se está apropiando de nosotros mismos. Entonces, para un asunto mucho más profundo, yo creo que este taller realmente va a significar que todas estas cosas vayan saliendo a la luz y uno se vaya preocupando y de repente se encuentre con que realmente en algún sector, están apareciendo, estos nuevos conocimientos, así como se han ido perdiendo, también es posible irlos recuperando.”

Participante al Taller Malalwe, X región.

“Pero eso, digamos, los Püji de los machi quedan, desaparecen cien o doscientos años, pero después van a volver, los püju van a volver a ocupar su lugar. Desde el punto de vista mapuche, siempre las cosas están volviendo, nosotros mismos, nuestros mismos püji, ya se supone que estuvimos acá, doscientos o trescientos años atrás ya estuvimos. Hoy en día estamos nuevamente acá y vamos a estar después”

nuevamente, quizás en otras condiciones, otros tiempos, pero el püji , no nos deja, solo ocupa otro cuerpo, otra etiqueta, otro cuero, pero es el mismo contenido, el mismo newen”.

Participante, Taller Malalwe.

En *Pwel mapu*, en diversas, y diríamos que numerosas zonas, los testimonios nos hablan de la presencia de *Machi*. La mayoría de los relatos se remontan a los padres o abuelos de personas que hoy rondan los 60 años promedio. Pero también hemos tomado conocimiento de algunos *Machi* que han fallecido recientemente.

Pareciera ser que se trata de *Machi* que no intervenían en la dirección de las ceremonias como el *Gejipun*, pero que tenían todos los atributos en el campo de la espiritualidad, la medicina, los *pewma*, etc. propio de los conocimientos de todo *Machi*. Víctimas de una persecución por parte de las iglesias católica y evangélicas que los demonizó y que ha llegado casi hasta nuestros días, la realidad *mapuche* actual de *Pwel Mapu* no encuentra *Machi* en su territorio, sin embargo ello no debe llamarnos a engaño por cuanto el conocimiento mapuche sobre la función que los /las *Machi* cumplen en la vida mapuche, ha permitido sostener este conocimiento y esta practica por medio del contacto con los territorios donde los y las *Machi* permanecen vivos:

“ mi bisabuelo Felipe Cañicul era Machi. A mi los Wigka me dicen que soy machi pero eso a mi me da rabia porque no es así, yo aclaro que no soy machi, los Machi son distintos. (...) por aquí ya no hay Machi porque los odian, les dicen que son brujos (...) pero el Espíritu de los Machi se han presentado a otras personas, esos Espíritus están presentes, ellos andan.”

Rosa Cañicul, *Pijañ kuse*, Comunidad Painefilu. Provincia del Neuquén.

“Mi abuelita siempre contaba de una machi, que yo igual conocí, era una señora del lugar Espinazo del Zorro, cerca de Zapala, la conocí cuando vino una vez aquí cerca de la comunidad, a hacerle remedio a uno de los hijos del Logko que estaba enfermo. Ahora eso ya no se conoce, ya no hay más machi, se terminaron.”

Teresa Inal. Comunidad *Namunkura*, Junin de los Andes, *Pwel Mapu*.

Gehpiñ

También denominados *machi Gehpiñ*, son personas que poseen la capacidad de desarrollar la oratoria discursiva, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del *Gijatun*, su función en algunos casos es heredada y en otros es propiciada por condiciones innatas de la persona.

La responsabilidad de ser *Gehpiñ* se asume de por vida. Se concentran principalmente en la territorio *Wijiche* y parte del territorio *Bafkehche*. Su formación esta dada principalmente a través de los *pewma* siendo un proceso gradual, cuantos más años se tengan mayor conocimiento se alcanza:

“Al Gehpiñ le dan la palabra, por medio de los sueños le traspasan conocimiento, pero ellos deben entregar rápidamente esos conocimientos a la gente para dejar cabida en la mente a otros sueños o avisos que le van a entregar. Ellos respetan la voz de los dueños espirituales de las tierras”.

Tito Lienlaf, Mewin bajo, *Bafkehmapu*.

“Somos dos hermanos, pero mi padre me ofreció el cargo, porque de los dos hermanos, yo soy el varón. Este cargo yo no lo quise recibir, poco tiempo después tuve un sueño; <en una pampa estaba parado frente al rewe, yo no sabía que hacer todos se estaban yendo en mi contra>, desperté pensando bastante en abandonar el cargo, me dije que no sería capaz de cumplir el mandato por la escasa sabiduría que tenía, frente a la gran sabiduría que poseía mi padre. Pero luego me dije que ante la

gente, sería un castigo para mi padre, haber renunciado, aunque pienso que el castigo más grande puede haber sido para mi. Poco tiempo más tarde, las comunidades de estos alrededores me pidieron que yo recibiera el cargo en nombre de mi padre, lo acepte sin otra condición en la pampa del Gijatuwe: Luego volví a soñar en el mismo rewe, pero esta vez estaba rodeado de viejitos, algunos muy antiguos entre ellos mi padre. Para mí hubiera sido muy lindo que en vida de él yo hubiera recibido ese cargo de él, me hubiera acompañado siquiera un año, pero él esta en un lugar muy hermoso y tranquilo, yo debo cumplir por el mismo camino, que es para mí un gran esfuerzo, cada día estoy teniendo mayor entendimiento. Siempre estaré ahí, en esa pampa”.

Carlos Mario Hualme, *Genpiñ, Lof Maykijawe, Bafkeh mapu.*

En la última década se advierte, en la parte norte del *Wiji mapu* una desaparición progresiva de los *Gehpiñ*, entre otras razones a quienes le correspondía asumir, se han negado, así como también la falta de formación respecto del rol en los futuros *Gehpiñ*, es otro factor que ha incidido fuertemente, por otro lado la mayoría ya ni siquiera habla *mapuzungun*:

“Los Gehpiñ fueron perdiendo el contacto con el Wenu Mapu, de esta forma fueron perdiendo el valor que ellos mismos poseían. Luego murieron y sus descendientes estaban peores, lo que resulto es que nadie quiso tomar esa vocación.”

Agusto Nahuelpan, *Logko Gijatufe del lof Lilkoko.*

Pijañ Kushe

En estricto rigor son *Gijatufe*, y además *pelon*, que se sitúan en territorio *Pwelche*. Son personas con capacidad de ver sucesos y situaciones futuras. Siendo su principal vehículo de comunicación con los *newen*, el *Tayüb*, canto ceremonial.

Este conocimiento y practica se ve reforzado por la memoria colectiva que desde el sur cordillerano de la provincia de Neuquén se expande a otras latitudes del territorio *mapuche* por medio del testimonio de los mayores sabios que nos hablan de una autoridad *mapuche* de gran poder de predicción, La *Kushe papay* Carmen Antihual que fue guía espiritual de su pueblo, sabia y dueña de un gran conocimiento religioso y medicinal *mapuche*. Aconsejó a las jóvenes generaciones de entonces que en la actualidad son *Logko* y *Pijañ kushe* en sus comunidades y les previno acerca de las dificultades que para la vida *mapuche* se aproximaban. También les aconsejó acerca de cómo actuar para garantizar la vida *mapuche* y hoy los mayores ven verificarse en la realidad las palabras y consejos que de ella escucharon siendo jóvenes. Una de sus hijas, *Pijañ kushe* conocida y altamente respetada por su conocimiento, Luisa Moyano, heredo el *kimün* que ella poseía.

El concepto *Pijañ Kushe*, se comprende como la Mujer Anciana que tiene capacidad para conectarse con los *Püjü*, *Newen*, y espacios constituyentes del *Waj mapu*. Cumple una función similar a la que en *Gulu mapu*, cumplen los y las *machi*, el ser *Ragiñelwe*. Esta estrechamente relacionado con el concepto, *Pijañtun*, que consiste en conectarse con uno o más espacios, para lo cual se utilizan elementos simbólicos, los cuales pasan a denominarse *Pijañ*, tales como *Pijañ rügi*, *Pijañ kúxal*, *Pijañ kawej*, *Pijañ kulxug*, etc.

En el caso de *Pwel mapu* en los *Fütake Gijañmawün* dado el *Az mapu*, características espirituales geográficas del espacio, se mantiene una relación muy estrecha con el *Pijañ* así como con el elemento simbólico relacionado al él, el fuego llamado *Pijañ kúxal*. Así la anciana que conduce la ceremonia representa al *newen* del volcán.

Logko Gijatufe

Es la principal persona encargada de convocar, organizar el ceremonial, así mismo conduce y lidera los distintos momentos del *Jejipun* o *Gijatun*. Puede ser un *Ñizol Logko* o simplemente un *logko* que ejerce asume como *Gijatufe* o *Jejipufe* en un ceremonial colectivo.

Este rol se da en territorio, *pwelche*, *pewenche* y parte del territorio *wenteche*:

“Los Logko se juntaban tenían Fūxake Nūxam, conversaban mucho para ponerse de acuerdo, el sentido de las conversaciones eran profundas, con sentimientos y hechos reales. Esta junta se hacía de acuerdo a la luna y año, ahí se ponían de acuerdo cuando realizarían otra junta más grande, para hacer un Gijatun, todo estaba regulado por los propios logko no había roce con el wigka”.

Carlos Mario Hualme, *Gehpiñ*, *Lof Maykijawe*, *Bafkeh mapu*.

Mediante el *Jejipun* o *Gijatun* el *logko Gijatufe* tiene la responsabilidad de velar por el destino del *mapu*, de su *Lof che*, pedir que no existan elementos o fuerzas desestabilizadoras de la convivencia al interior del *Lof che*. Cuando un ceremonial se realiza cometiendo errores rituales, todo el *Lof* se ve afectado.

Para asumir el rol de *Gijatufe* se tiene en cuenta, el *kūpalme* y el *kimün* que debe tener la persona como condición:

“El Logko Gijatufe debe tener la cualidad de velar por el bien común de toda la gente, cuidar y orientar a los jóvenes por medio de su kūme kūpal cuando lo tenga, incluyendo evitar el mestizaje, porque trae desfiguración en el Kūpal ,terminan siendo seres con otra mentalidad, sin identidad definida, tienen doble personalidad según su conveniencia. Antes se regían por los Kūpal para construir el matrimonio, el matrimonio se construye para hacer prevalecer las grandes cualidades que poseían estos kūpalche, el matrimonio no estaba a gusto del hijo o de la hija, ahora los hijos o las hijas no aceptan mantener o desarrollar un conocimiento que le es propio”. Augusto Nahuelpan, *Logko Gijatufe*, *lof Lilkoko*, *Wijimapu*.

“Soy Logko por tener ese antiguo kupan, por mi abuela y mi abuelo, es que tengo ese tuwün, por los kimkeche que existían hace mucho tiempo. Por necesidad de mi tuwün, es que soy este tipo de che, no tengo esta cualidad porque yo lo haya decidido, por eso no me incomoda, no lo rechazo. No pienso cosas malas, sino que solo le pido al que me dejó que me proteja y me cuide siempre en todo (...).”

Carlos Melillan. *Logko*, *Bewfüche Ad mapu*.

El proceso de formación y adquisición del conocimiento para ejercer como *Gijatufe* se da mediante el *Pewma*. Socialmente y de acuerdo al protocolo *mapunche* se asume el compromiso de ser *Gijatufe* es cumplida a una edad en que se considere persona madura y proveída de conocimiento que garantice un eficiente cumplimiento del rol.

Zugu Machife

Es el *Ragiñelwe* entre los *che* y el *machi pūjū*, son fundamentales para producir la comunicación entre los espíritus de los *machi* y la gente, son las personas que mejor comprenden los códigos con los cuales se comunican los *pūjū* de los *machi* permitiendo una comunicación fluida entre éste y los *che*:

“El machi es el que entra en la enfermedad y en el Gijatun, cuando se enferman los Che, le habla les hace Gijatun, pero esto no lo hacen ellos solos, cuando cura enfermos hay alguien que le ayuda y que le ayuda a hacer fuerza y a ordenar, porque luego le devuelve la palabra del resultado del tratamiento, el origen de la enfermedad, si a la persona le hicieron mal, todo esto lo explica el Güchalmachife, al machi y al enfermo. Los Güchalmachife van memorizando todo lo que dice el machi y además van preguntando más detalle de la enfermedad. Si tiene cura, si no tiene cura y cuanto debe pagar para curarse”.

Francisco Ancavil Ñamco, *Logko*, *Lof*, *cerro loncoche*.

Los *Zugumachife* adquieren la habilidad del *mapuzugun* hablado por los *Püjü* a través de los *pewma*. De igual forma como en todos los demás casos de personas que cumplen un rol tan importante como este, dentro de la sociedad *mapuche*, su conocimiento es transmitido a él por algunos de sus antepasados a través del *Küpalme*, también sucede que en muchos casos de *Zugumachife*, antes de asumir su función como tal han tenido un *perimontun* al igual que los *machi*.

Pelon

Se le llama así a la persona con capacidades de conocer situaciones o acontecimientos futuros. Si bien los *machi*, *Logko*, *Gehpiñ* o *Pijañ kushe*, pueden llegar a tener conocimiento sobre situaciones futuras, también existen personas con facultades para soñar y saber lo que acontecerá en el futuro.

Hoy en día no es un rol muy conocido, pero en épocas de guerra habían muchos *pelon*, que acompañaron a los *logko* y *toki* que condujeron el proceso contra el ejército español y después con los chilenos y argentino.

B) Wüenkülechi Che

Son aquellas personas que cumplen roles de poder sociopolítico, al interior de los *Lof*, *Rewe* y *Ayjurewe*, son:

Pu Logko

En esta categoría entran los *Logko* que cumplen roles de orden socio - político y en algunos casos espirituales. El concepto se construye a partir de la analogía que se realiza entre el funcionamiento del organismo del *che*, que constituye un todo integrado pero conducido por el *logko*/ la cabeza. Si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Se da una situación similar con el *Lof*, puesto que es también un todo integrado, que debe tener una guía, una buena conducción. Por esta razón, la designación de un *logko*, es una tarea que depende de muchos factores, principalmente el pertenecer a una familia de *Logko*, no obstante las condiciones personales del *che* también influyen mucho, el conocimiento, la actitud del futuro *Logko*, así como los *pewma* de algunos miembros del *Lof*.

En la actualidad tanto en *Gulu* como en *Pwel mapu*, se está dando una alteración que sale de toda normatividad *mapunche*.

Por iniciativa de las instituciones de gobierno, se está promoviendo la designación de *logko*, para conducir una organización territorial no *mapunche*, sino bajo criterios *Wigka*, de hecho la organización territorial no es el *Lof*, sino la comunidad indígena legalmente constituida y reconocida por CONADI, esto generalmente es para fines asistencialistas de parte del Estado chileno; recibir beneficios económicos en ámbitos productivos o de "recuperación" cultural. De hecho estos *Logko* son denominados *Logko* CONADI, los cuales aparte de la resistencia que han generado de parte de los *Logko küpalme*, han sido un elemento más de desintegración socio-política al interior de los *Lof*. Encontramos situaciones críticas en territorio *Wijiche* y *Pewenche*, en este último territorio, también las iglesias evangélicas, están promoviendo la elección de *logko*, ello para beneficiarse con proyectos ante instancias internacionales:

"Somos de los Wüen Logko, ser logko es cumplir un compromiso del Gijatupelu, Xafükapelu cheyem. Hoy existe un Logko con reconocimiento de las autoridades Wigka, que esta siendo legitimado por alguna instancia wigka en Valdivia, la gente de acá no esta toda de acuerdo con el nombramiento de ese Logko, porque nadie sabe quien lo nombra, no hubo a cuerdo de estas comunidades. Con esto es posible que los verdaderos Logko, sean desplazados por nombramientos externos. Siguen haciendo lo mismo los wigka, cuando ellos dicen que son las autoridades y nosotros tenemos que obedecerles. A nosotros jamás os han tomado el parecer sobre esto".

Mario Hualme, *Gehpiñ*, Mewin Bajo.

En *Pwel mapu*, con el proceso de ordenamiento legal estatal al interior de las comunidades, que se viene dando en el último tiempo, los *logko* son electos en asambleas “democráticas”, para ejercer el cargo por un periodo de dos o cuatro años, se rigen por un estatuto de funcionamiento de comunidad indígena. De esta forma esta autoridad de simple carácter civil en el derecho jurídico argentino, se ha venido confundiendo con el *Logko mapunche*, esto es aún más crítico si consideramos que se promueve por parte de los mismos mapuche su participación en la dirección de una ceremonia, hecho para el que no están preparados, esto es una forma dramática de contrarrestar la ausencia de autoridades religiosas mapuche, que puede acarrear drásticas consecuencias al futuro de los *lof* o *Waw*, pues quienes conducen un su entorno, sobre todo lo referido a los *Newen* de ese espacio.

Distinguimos dos categorías de *Logko* mapunche; *Ñizol Logko* e *Inan Logko* o *Mühake Logko*.

Ñizol Logko

Es el *Logko* principal, el tronco, dentro de una organización territorial, como los *rewe*, y *kiñel mapu*. Por esto mismo su rol muestra la existencia de un nivel de organización territorial, más amplia que los *Lof*. Los *Ñizol Logko* cumplen la función de hacer de intermediarios y dirimir conflictos entre *Lof*. Tienen la facultad de hacer *Güne* sobre los otros *Logko* que componen el *Kiñel mapu*.

Cada *Logko* es autónomo en su *Lof*, en situaciones concreta donde se requiere de coordinación entre *Lof* el *Ñizol Logko* ejerce autoridad, ayuda y orienta:

“Antiguamente se distinguían fúcha Ñizol Logko y Múnake Logko (...) Yo alcancé a conocer al übmen Wakiñpag de Kojülewfü, él era nuestro Logko principal, cuando se realizaban grandes juntas por cualquier asunto que se presentaba, ya fuera para discutir cómo negociar la paz o para declarar la guerra, Wakiñpag convocaba a todos los Logko hasta donde llegaba su influencia. Él gobernaba a los mapuche del lado norte del río Tolten y a los de toda la costa hasta la desembocadura del río Cautin y desde el mar hasta Boroa tenía a los logko bajo su mando”.

Pascual Koña, *Logko Bafkehche*, en Testimonio de un cacique mapuche.
Editorial Pehuén, 2000.

Conducen la organización de los *Gijatun*, *Jejipun*, están presentes en cada uno de los *Xawün* que previamente se realizan para ponerse de acuerdo en todo lo que se relaciona a ello, así como el recordar las normas locales (al nivel de cada *rewe*) que se deben resguardar:

“El trabajo del Logko es muy particular, junta a su gente al momento en que se va a realizar el Gijatun o jejipun. Tiene unos cuantos werken, para que algunos vayan de a caballo a lugares más lejanos y otros que convocaran a la gente a lugares más lejanos. Por otro lado si hay algún otro tipo de asunto que tratar o resolver en el Lof, también interviene el Logko, interviene como mediador en conflictos internos entre mapuche, así como cuando hay una guerra. Para cualquiera de los casos, él envía a su werken a convocar, ya sea cuando hay algún conflicto, o solo para entregar consejo a su gente”.

Segundo Aninao, Weupife, *Lof Pirkunche*.

Inan Logko Kam Mühake Logko

Son las personas que acompañan directamente en la toma de decisión al *Ñizol Logko*, en algunos casos son los que realizan las gestiones y relaciones entre los *Lof* y con la institucionalidad chilena. Es el acompañante (*keju*) directo del *wünen Logko*, esto se da en los territorios *pewenche*, *pwel pewen mapu* y *wijiche*.

c) Pu Keju

Estas son las personas que acompañan y colaboran en sus funciones a los *Rechegenochi che* y *Wünenkülechi che*. Entre ellos se encuentran:

Werken

Son los emisarios de los *Pu Logko*, tienen la facultad de representarle y transmitir el *zugu* en situaciones de orden social, tanto al interior del *Lof* y fuera de estos. En el plano religioso ayudan a convocar a los *xokíñche* en los ceremoniales de orden colectivo, y extienden invitaciones a los *Logko* de otros *Lof* o *rewe*:

“Es un kimün wexu. Agil con voluntad y debe tener un muy buen manejo y conocimiento del protocolo mapuche, ya que debe representar a su logko ante otro logko o ante otro lof, entre otras situaciones. Debe tener muy buena memoria puesto que debe llevar y traer el pensamiento de dos logko distintos. Antes de salir hacia cualquier lugar el logko le aconseja en cuanto a cómo debe ser el orden de su conversación cuando llegue al lugar donde es mandado.”

Segundo Aninao, *Weupife*, *Lof Pirkunche*.

“Se juntaban para otras cosas, para conversar, para tomar acuerdos, para informarse de lo que estaba pasando, cada vez que sucedía algo se reunían, íbamos, decía mi padre, decía que cuando el era niño joven lo mandaba su padre como werken, o sea mi abuelo que era Logko. Mi padre decía que iba a Tolten, a Boroa y también por la zona de Imperial, Catripulli, y todas partes donde salían grandes reuniones me mandaba mi padre para traer noticias ,razón de lo que sucedía decía mi abuelo , bueno me imagino que por estos lados de Puerto Saavedra paso ya a conversar con los logkos por que por ahí están los gijatue de Piedra Alta, Xawaxawa, y mas allá está Romopüji. Y más antes se hacía gijatun en un lugar cercano al pueblo de Puerto Saavedra que se llama Wigkul, ahora es tierra wigka.”

Asistente al Taller Nueva Imperial.

Así mismo el *Werken* se vuelve muy importante en los momentos de constitución de una familia, en los *Mafün* / casamiento en cuyo momento hace de intermediario entre las dos familias de la pareja, aquí el papel de *werken* lo asume en generalmente un intergante de la familia del novio.

Wünenke Koha o Norümchekelu

En la actualidad la denominación de *wünenke koha* y *Norümchekelu*, se usa frecuentemente la denominación no mapuche de; *Capitán* o *Capitán koha*, *Sargento* o *Sargento Koha* y *Carabinero*. Quienes dinamizan el rol del *wünenke koha*. Cumplen la función de mantener el orden en la ceremonia del *Gijatun* hacen cumplir los acuerdos establecidos por los *Logko*: Los horarios del ceremonial. El cuidado del *yogol*, el ingreso de las personas al *Gijatun*, en el *rewe*. Normar las vestimentas. Ayudar en el *awün* y mantener el *norüm purun*.

En *Pwel Mapu* el *Sarkento Koha* esta presente en casi todo el territorio, aparece como el máximo representante de la ceremonia, colaborando con el *Logko*, a veces se le suele denominar *Geh Zugu*. Las personas que asumen este rol, son las que descienden de familias cuyos antepasados han cumplido la misma función religiosa y por ello poseen características y conocimientos que los hacen aptos para ocupar tal rol. Según testimonios recogidos el nombre original de los *Sargento Koha* sería el de *Gehpiñ*²⁶

²⁶ Entrevista a la Pijañ Kuse, Rosa Cañicul. Paraje Costa del Malleo, Comunidad Paineñfilu, Neuquén. Enero del 2003.

Pu jagkañ

Se llama así a los colaboradores directos de los *pu machi*, son circunstanciales, este rol puede ser ocupado por personas jóvenes indistintamente del género. Cuando estos participan como *keju* de los *pu machi*, son *purufe* y son acompañante en el proceso de *küzawtu kuxanün*, en la ceremonia del *Gijatun* los *jagkan wenzu* llevan la bandera y las mujeres la *waza* y *Kaskawija*:

“...jagkañ, un joven y una mujer. Cuando baila el machi, uno tiene que estar bailando también, meta no más, yo he ido a otra parte, me llevaban de jagkañ, anümrewa, se dice cuando quieren renovar el rewe, entonces hacen gijatun. Aquí a la viejita machi la venían a buscar, ella me conseguía a mi, porque yo era jagkañ, yo baile harto, no ve que una joven no siente la trasnochada, estaba haciendo purun toda la noche, amanecía... el jagkañ ese tiene que ser muy bueno para bailar purun, por eso lo buscan, debe ser resistente. Yo hacía de jagkañ con otras personas que tenía la machi. Yo aporte mucho en mi juventud.”

Francisca Caniuqueo. *Jagkañ machi*, Lof Pocuno. Comuna de Nueva Imperial.

Los y las *Jagkañ* generan un ambiente de energía, música, alegría y movimiento que le confiere una dinámica propia al ceremonial. En el caso de territorio *Pewenche* y *pwelche* las *Jagkañ* mujeres cumplen la función de *Güpüfe*, que consiste en pintar en el rostro a las personas que participan de la ceremonia. Los *Jagkañ wenzu* en una zona *pewenche* participan en el *awün* llevando la bandera.

Wewpife

Aunque responden principalmente al orden socio político los *wewpife*, son personas que tienen amplio dominio sobre el *kimün mapunche*, y por ende sobre la religiosidad. Conocen la historicidad propia del espacio donde viven, a nivel de Lof, Rewe y *Ayjurewe*:

“Sí siempre ha existido mi abuelo materno (cheski) por eso creo que he heredado, aquí cuando hay eventos ahí, yo ejerzo mi función de wewpife, cuando las cosas no son como se está conversando yo les digo que las cosas no son así peñi las cosas tienen su propio fundamento ese es mi pensamiento, les digo, no se trata que sea arrogante les digo; las personas deben tener la capacidad de normar los asuntos y eso es bueno, no es bueno ser arrogante, de esa manera voy sacando pausadamente mi pensamiento y las gente me escuchan y me obedecen. También las personas por su propia cuenta no es poseedor del conocimiento: Los che no saben o no tienen conocimiento por sí solos, Günechen los ayuda, les da conocimiento, le da un idioma para que piense y reflexiones sobre todas las cosas de la vida. Por ello puede realizar bien su función, en lo que le toca hacer, tiene fuerza y puede ordenarse en su conocimiento.”

Segundo Aninao Parra, *Weupife*, Lof Pirkunche.

Este es un rol que progresivamente ha ido perdiendo la relevancia que antiguamente tenía, ello ha sucedido paralelamente a la desarticulación socio-política del territorio *mapunche*, de hecho es en los territorios donde vigencia tienen las formas propias de organización donde existe y se reconoce el rol.

Piwücheñ

Son dos hombres que cumplen la función de cuidar y proteger los *piwücheñ kawej* además llevar el *Wenu ajon* en los *awün*. En la zona de *pwel mapu* existen *Wenzu piwücheñ* y *zomo piwücheñ* (que ejercen el mismo rol que las *Kajfümabeh*). El principal requisito que deben cumplir es que deben ser solteros, jóvenes y castos, pues representan la pureza.

Kajfümabeh

Son dos mujeres jóvenes (*üjcha*) que en algunas zonas cumplen la función de hacer *purun* delante del *yogol* o *rewé*, ayudar a los *jejpufe* o *gijatufe* al momento de realizar dicha acción y entregarle la bandera a los *Piwücheñ* en el momento en que éstos realizarán el *awün*. Existen en Territorio *Pewenche*, *Wijiche* y en *pwel Mapu*

En territorio *Wijiche*, se dice que antiguamente cuando existían las *machi*, las *Kajfū malen* ayudaban en los *machitun*. Representan la pureza de los *püjü*, además cumplen con la función de cuidar el espacio del *rewé*, visten de color azul y blanco. Siendo su requisito principal el ser virgen. En la comunidad Chiuquillihuin en *Pwel Mapu*, se asume que las dos niñas que cumplen la función de *Kajfümabeh*, representan al *Newen* del *Menoko*, que esta cerca del *Lelfün* (lo que en *Gulu mapu* es *Gijatuwe*), lugar donde se depositan los elementos que están presentes en el *Gejipun*, entre otros, el corazón que se saca de las ovejas²⁷.

Tayübfe

En las zonas *pewenche*, *pwelche*, *ina pireche* y parte de la zona *wenteche* los *tayübfe* son mujeres de edad (*pu xemke zomo*) que le dan fuerza y van orientando a los *choyke* en el *purun*, le van recordando su *Kümpem*, mediante la entonación del *Tayüb*. No es un rol necesariamente heredado, pero son las madres o parientes mujeres quienes enseñan a las más jóvenes a hacer *tayüb*.

También en algunos lugares *wenteche* y *naüqche* son quienes tocan el *kulxug* para dar fuerza al *püjü* de los *pu machi* al inicio y final del *küymin*.

Yegülfe

Personas que acompañan a los *pu machi* con los instrumentos ceremoniales y de recreación; *kulxun* y *waza*. Durante las ceremonias de sanación quienes ocupan estos roles son generalmente mujeres y salvo en situaciones excepcionales pueden ser ocupados por hombres.

Kojog

Generalmente son dos o cuatro hombres muy ágiles (*ñuwa pichike wenxu*) que cubren su rostro con mascarás. Son los ayudantes de los "sargento", "capitanes" o *logko*. Cumplen la función de ayudar a mantener el orden y dar un sentido picaresco y lúdico a la ceremonia. Se puede ser *Kojog* hasta cerca de los 20 años. Estos existen en las zonas *wenteche* y *nagche*, en este último territorio también se conocen con el nombre de *Kuyüche*, gente negra.

Alka

Son dos hombres jóvenes que se ponen el *xülke* de la *ufisa* que se sacrifica en la ceremonia del *Gijatun*, acompañan a los *choyke* el último día, en el último *purun* que se realiza.

Existen en alguna parte de las zonas *wenteche* y *pwelche* y en el *Ayjurewe* de *Xuf Xuf*. Cumplen la función de alegrar el ambiente, hacer cumplir las normas relativas al comportamiento adecuado dentro del *yogol* y en el espacio más amplio del *Gijatuwe*, también conocido como *Lelfün*, en territorio *Wijiche*.

Pwelpu Ralife Kam Kulxugtufe

Ambas son denominaciones que se usan para denominar a quienes tocan el *Kulxug* durante el *Choyke purun*, generalmente hombres mayores, que son convocados para tocar el *Kulxug*, durante la ejecución del *Choyke purun*, *puel purun*, central en los *Jejipun* de *Pwel mapu*.

²⁷ Entrevista a María Calfuman, comunidad Chiuquillihuin. Neuquén. Febrero del 2003.

En parte del territorio *Wenteche*, Imperial y *Carahue*, a quienes tocan el *Kulxug* durante el ceremonial se les conocen como *Tayübfé*.

Ayekafe

Se les llama así a las personas que tocan instrumentos musicales, es el caso de los *Xuxukatukamañ* (wijiche) o *Xuxukatufe*, que son quienes tocan la *xuxuka* y los *Püfújkatufe* y que en territorio *Wenteche* refiere a quienes tocan la *püfújka*.

3. Espacios Religiosos y socioculturales

Previo a la especificación cada espacio religioso y sociocultural, es necesario aclarar los conceptos de *Geh*, *Kulme*, *Xükawün*, *Eküwün* y *Yamuwün* transversales a dichos espacios.

Representa la fusión de la energía contenida en todo ser que tiene vida, también es aplicable a los espacios que concentran elementos con similares cualidades o funciones, un claro ejemplo es el de los *Geh Mawiza*; cualquier espacio reconocido como *Mawiza*, tiene un *Geh*, que cumple como función el resguardo de todas las especies que en él existen, a la vez que en su interior existen otros *Geh* que pueden ser *Geh Anümka*, *Geh ko*, *Geh Kujiñ*.

A la manifestación física de las fuerzas que confluyen en un espacio se conoce como *Kulme*, estos pueden estar representados por toros, caballos, *sumpaj*, *Xülke* y otros, que gráficán el Az del *Newen* que ahí existe:

“En esta agua existen cueros de animales, una vez los vecinos de aquí mismo vieron un cuero de vaca que estaba tendido en la arena, fueron a tomarlo con lazos y otros objetos que encontraron cerca, pero este rápidamente se enrolló dando vueltas se adentro en el mar. Esto ocurrió ya hacen bastantes años. Hacen como dos meses, un testigo de aquí distinguió otro cuero más o menos de cuatro metros de ancho, nadaba a flor de agua muy cerca donde él iba en su bote, la forma de nadar era arrollarse y estirarse continuamente, así se desplazaba, el testigo se empeñó en atajarlo pero el cuero fue más rápido que él, al poco rato lo dejó atrás y se le perdió de vista”.

Tito Lienlaf, Mehuin bajo, *Bafkehmapu*.

Los *Geh* tienen la posibilidad de evaluar el comportamiento del *Che*, en su interacción con las especies que en él existen. Esta evaluación puede ser una sanción positiva o negativa, dependiendo del cumplimiento de normas de comportamiento culturalmente pertinentes.

Los conceptos de *Xükawün*, *Eküwün* y *Yamuwün*, orientan el comportamiento que el *che* debe asumir frente a estos espacios, como frente a otros *che*, para no provocar desordenes.

Xükawün, es denotativo de un respeto profundo e incondicional que el *che* debe tener frente a un otro, de no interrumpir ni transgredir su integridad, sin necesariamente esperar un acto equivalente, se usa mucho en la relación de los más jóvenes hacia los *füta keche*, se acostumbra a decir:

“Xükakeafimi ti futache”

En esta frase se manifiesta un respeto con valor hacia los ancianos:

*“Mientras que el concepto *Eküwün* incorpora el aspecto emocional de la relación, el tener cariño y afecto entre los seres.”*

Yamuwün, implica un saber situarse frente a otro ser, “ser ubicado”, no burlarse, no reírse. Se aplica a cualquier persona, aquí rige el principio de respetar para ser respetado.

Tanto el *Xükawün*, *Eküwün* como el *Yamuwün*, se demuestran con acciones tales como el solicitar permiso a los *Geh* ya sea para ocuparlo, extraer productos, o simplemente transitar por él o

establecerse en el espacio; acudir en horarios adecuados; no gritar; y en el caso del *Gijatuwe /Jejipuwe /kamarikuwe* no ocuparlo para fines productivos o fines que no sean los estrictamente espirituales²⁸, entre otras demostraciones aún más sutiles de respeto y valoración.

La base de un comportamiento respetuoso lo constituye el conocimiento, poseer *Kimün*, pues permite estar conscientes de la significancia que tiene cada espacio. Se diferenciara entre *Kimche* y *Kimünche*. En el primer caso, se trata de personas que saben y que aplican lo que saben cotidiana y continuamente. Diferenciándose de los *Kimünche* pues estos no necesariamente aplican sus conocimientos. Al conocer y llevar a la practica los principios que rigen la relación entre seres un *Kimche* puede ser catalogado de *Nor che*, no obstante esta categoría más bien se comprende como un ideal a alcanzar en las dimensiones espiritual, social y psíquica, que la confieren los otros, quienes evalúan. La categoría de *Nor che* es situacional y relativa, por un lado al kumpem y al Küpalme y porque además varia de acuerdo a la situación que le corresponda enfrentar a la persona.

El comportamiento adecuado en los espacios, constituye un *Küme Az Mogen*, una forma correcta de vivir la vida, que le da bienestar espiritual a la persona, lo que posibilita la armonía familiar y por ende del *Lof Mapu*.

El *Nor Felen*, comprendido como la armonía, equilibrio del che consigo mismo, y los espacios tanto en el *Lof mapu* y el *Waj mapu* es concebido como un dar y recibir: “*welu kejuwün*”

Esto se puede ejemplificar de la siguiente manera, si en espacio donde existe un *Geh kujiñ* y la relación espiritual con éstos se da bajo los principios del *Nor felen*, existe más posibilidad que se reproduzcan animales más robustos así como también existan más diversidad de *baweh* tanto para la persona y los animales lo cual constituye un “*küme Nor felen*”. Cuando los espacios son transgredidos y no se respetan, ya sea por falta de conocimiento o en forma voluntaria, las personas son sancionadas, trayendo como consecuencia un desequilibrio espiritual, psíquico, físico y económico social de la persona, así como económico y social. Cuando la trasgresión es muy grave y además consciente, puede alcanzar hasta el exterminio del *Reyñma* de la persona que cometió la trasgresión. Una consecuencia frecuente al transitar los espacios en tiempos no propicios al *Che*, es el *Xafentun*, los niños son por lo general más susceptibles a este tipo de consecuencias.

Uno de los factores que en la actualidad ha limitado un comportamiento pertinente ante los *Geh* es la imposición de “la ocupación legal chilena” de estos espacios, que ha impedido la ocupación de nuevos territorios por los *Xokiñche*, que antiguamente tenían la posibilidad de fundar nuevos *Lof che*. Esta y otras condicionantes han incidido en el uso y apropiación de espacios que culturalmente no se deberían ocupar, acarreando con ello enfermedades en el *che*, catástrofes naturales, entre otras consecuencias. Otro factor que condiciona es la enajenación de los territorios por latifundistas que han coartado el acceso a los espacios de relevancia sociocultural, así como la implementación de carreteras y la cada vez más creciente expansión de las ciudades.

Cuando los espacios socioculturales se afectan o desaparecen, se afecta también a la persona que convive con esos espacios, esto sucede porque el *püjü* del *che* va adquiriendo fuerza de cada uno de ellos, pues cada uno proporciona *mogen*, *Kimün* y *Gübam* así como la posibilidad de relacionamiento social entre los *che* y el entorno. Cuando un espacio deja de existir, el *Geh*, *Newen* también desaparece e igualmente las especies propias de la flora y fauna que ahí existían, esto impide la posibilidad de acceder al conocimiento acerca de la función que tiene cada una de estas especies en el ecosistema, salud y vida del *che* y el *Xokiñche*, así como la posibilidad de continuar reproduciendo un estilo de socialización sustentada en la existencia de estos espacios.

Cada espacio cumple una función determinada dentro del territorio de orden religioso, medicinal, social, económico y ecológico. Esto es más evidente en tiempos y circunstancias específicas. Esto esta directamente relacionado con las distintas etapas por los que atraviesa el *Xipantu*/ciclo anual de vida mapuche.

²⁸ No en todos los territorios se salvaguarda esta norma, entre otras razones por falta de tierra y falta de conocimiento.

En las siguientes dos tablas se clasifican los espacios socioculturales por un lado que están presentes en todo el territorio geográfico ancestral mapuche y por otro aquellos que aparecen marcando una identidad particular en cada *Fütal mapu*.

Tabla 1

Espacios socioculturales transversales.

Tipología de Espacios Socioculturales	Categorías Específicas
1- Espacios Transversales al Wajontu Mapu Mapunche	<i>Gijatuwe/ Jejpuwe/Kamarikuwe/Kawinwe</i>
	<i>Xawüwe/Koyaqtuwe</i>
	<i>Paliwe</i>
	<i>Eltun</i>
	<i>Xeg Xeg / kay kay</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Majiñ</i>
	<i>Lil</i>
	<i>Xawüngo</i>
	<i>Ge Bafkeh</i>
	<i>Wixunko</i>
	<i>Xayegko</i>
<i>Wüfko</i>	

Tabla 2

Espacios que denotan identidad de acuerdo a los territorios

Territorio	Categoría de espacio
1- Territorio <i>Pwelche</i>	<i>Mawiza</i>
	<i>Zeqũñ</i>
	<i>Bafkeh</i>
	<i>Kura</i>
	<i>Wũfko</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Kachu (lugar de pastoreo)</i>
2- Territorio <i>Pewenche</i>	<i>Mawiza</i>
	<i>Kexoko (pu mapu xipalu)</i>
	<i>Bafkeh(como lago)</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Wixunko</i>
3- Territorio <i>Naũqche</i>	<i>Wigkul</i>
	<i>Lemuntu</i>
	<i>Kura</i>
4- Territorio <i>Bafkehche</i>	<i>Bafkeh(como mar)- Inaltu Bafkeh-Yupewe</i>
	<i>Kũxũg ko</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
5- Territorio <i>Wijiche</i>	<i>Kura</i>
	<i>Bewfũ</i>
	<i>Kũxũgko/bafkeh</i>
	<i>wigkul</i>
	<i>Mawiza</i>
6- Territorio <i>Inapireche</i>	<i>Zeqũñ</i>
	<i>Mawiza</i>
7- Territorio <i>Wenteche</i>	<i>Bewfũ</i>
	<i>Wigkul</i>
	<i>Pũxantu</i>
	<i>Menoko</i>
	<i>Xayegko</i>

a) *Gijatuwe / Jejipuwe / Kamarikuwe/lelfũn/kawintuwe*

Espacios establecidos por los *xokinche*²⁹, por *lof che* por *kiñel mapuche*. Son espacios ocupados para la realización de los *Gijatun, Kamarikun Jejipun y kawin*³⁰.

En todo el territorio *Wenteche* y *Naũqche*, se conoce bajo el nombre de *Gijatuwe*, mientras que en la zona norte del territorio *Wijiche* se denomina *kamarikuwe*, ello pues existe una noción peyorativa del concepto *Gijatu*, se lo entiende como pedir. Según los *Wijiche*, el *Kamarikun* iría más allá del solamente pedir. También existe una denominación específica de dicho espacio en la zona sur de territorio *Bafkehche* ahí se conoce como *Lelfũn*, tal como acontece en *Pwel Mapu*. Mientras que en la zona intermedia de territorio *Bafkehche*, Budi y alrededores se usa también la denominación *Kawiñtuwe*.

El establecimiento y ubicación de estos espacios son indicados mediante *pewma*³¹, los cuales pueden darse en tiempos muy puntuales y en personas que poseen el don de recibir *pewma* que no se le concede al común de las personas, en algunos casos quienes sueñan son *machi, logko, pijañ kushe* u otros. Los *Newen* o *Geh* de los espacios involucrados interfieren en el *pewma* y determinan

²⁹ Grupo de familias ligadas a un linaje común, que comparten un espacio al interior de un Lof mapu

³⁰ Este concepto es equivalente a *Gijatun* o *Kamarikun* en algunos Lof *Bafkehche* del Lago Budi.

³¹ sueños

la ubicación de estos espacios, también se establecen a través de *perimontun*, *wehweh* y por acurdero de los *Lof che*.

Esto esta estrechamente dependiente de la función específica que éste deberá cumplir en el contexto del *Lof mapu* y el *Waj mapu*, para la mantención del equilibrio natural. Por ejemplo, si en un *Lof mapu* existe un *Newen* que provoca cambios atmosféricos como la lluvia, la ubicación del *Gijatuwe*, donde se realizara el ceremonial para pedir agua, deberá estar cercano al *Newen* o *Geh* que tiene la particularidad. Lo más probable es que se encuentre ubicado en un punto adyacente a un *Menoko* o *Xayegko*:

“El xayen es para pedir agua cuando hay sequía , Xayen es Gijatuwe...”

Fermin Huenupil, *Machi*, *Lof kuziwe*, enero.

Un claro ejemplo de la relación entre la localización de un *Gijatuwe* y el tipo de *Geh* lo constituye el *Gijatuwe* del *Lof Pirkunche*. Hace algunos años atrás los *Newen* de ese espacio instan al *Logko* a través del *pewma* a comunicarse con el *Xayen* para solucionar el desequilibrio climático que afectaba al territorio en esa época:

“Ese Gijatuwe que existe en Pirkunche, ese Rewe no existía, dicen que hace mucho tiempo lo plantaron, pero el motivo se debió a un gran suceso natural, fue un año que no hubo lluvia, se secó todo el pasto, no había huerta; se secó todo, los animales no encontraban pasto, hubo enfermedades de animales; se murieron muchos animales, hubo plaga de langosta. Entonces hubo una persona un anciano que tuvo un sueño, se reunieron todos los ancianos y analizaron el sueño, entonces la persona que tuvo el sueño dijo; seguramente el sueño es un mensaje que Günechen nos ha dado, este es el sueño, dijo debemos realizar un Gijatun me dijieron en el sueño, entonces, dijieron...si realizamos Gijatun sería bueno, si hacemos caso a nuestro sueño, yo no he soñado por soñar dicen que dijo. Günechen nos dio este sueño por eso los junte, he estado pensando que diran ustedes, creoque debemos hacer un Lelpe Gijatun, deberíamos juntarnos y ponernos de acuerdo, y organizarnos bien de acuerdo a lo que acordemos y ver porque estamos así este año. Vamos hacer Gijatun con muday, con harina, al logko le dijieron que fuera donde había una piedra grande, en ese lugar debes encender la kixa y hacer Gijatun y le dijieron en el sueño cómo debía hacer gijatun; debes arrodillarte cuatro veces, le dijieron. Entonces subió el agua, cuando vio el agua el logko dijo: tuterken pi piam ti lonko, así se supo que había comprado el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen, al otro día después de haber realizado la ceremonia en debida forma, sorpresivamente se nubló, prácticamente se oscureció y comenzó a chispear. Entonces el logko dijo; váyanse todos para sus casas, que no se quede nadie en el Gijatuwe y cuando todos llegaron a sus casas llovió intensamente, parece que lo dejaban caer con valde. De esta manera se terminó la crisis y las plagas. Así hicieron Gijatun nuestros abuelos, por eso este Gijatuwe Pirkunche es muy nombrado”.

Segundo Aninao, *Weupife*, *lof Pirkunche*.

La constitución de los *Gijatuwe* en la mayoría de los casos viene de tiempos muy antiguos, de los que las generaciones actuales no tiene memoria exacta. Es el caso de uno de los *Gijatuwe* ubicado en el sector de *Makewe*:

“En la actualidad existe el Gijatun de Mono paine este Gijatun no se sabe desde cuando existe...kimgelai kuifi tunten chi xüpantu mu chi weflu tati feichi jejpun”.

Francisco Ancavil, *Logko*, *Lof Cerro Lonkoche*.

Sin embargo existen otros *Gijatuwe* de tiempos más recientes, sobre los cuales aún existen en la memoria colectiva referentes temporales que aluden a su fundación. Es el caso de los *Lelpe Gijatuwe*, constituidos o reconstituidos a partir de catástrofes naturales; sequías, inundaciones,

terremotos, maremotos, entre las causas más frecuentes. El establecimiento de nuevos *Lof* ha sido otro de los motivos de constitución de *Gijatuwe* o *Jejipuwe*, los casos más recientes de conformación los hemos encontrado en las últimas dos décadas en Alumine (Argentina) e Ikalma (territorio *Pewenche* en Chile), lo particular de estas situaciones es que por razones de crecimiento socio demográfico y por divisiones internas los *Lof Che* se separan y dentro del mismo espacio ocupado se establece un nuevo *Gijatuwe*, *Jejipuwe*. Un tercer caso de establecimiento de *Gijatuwe*, *jejipuwe*, *kamarikuwe*, se da como consecuencia de las recuperaciones y reasignaciones de tierras a familias *mapuche*, que aunque no son todas las familias que se han instalado en nuevos territorios las que se han motivado para establecer espacios ceremoniales, si es posible constatar este hecho en algunos casos. Un cuarto tipo de constitución de *Gijatuwe* lo constituye los que se han conformado en territorio *Pikunche*, donde ahora se asienta la ciudad de Santiago, estos *Gijatuwe* tienen la particularidad de ser espacios públicos no exclusivamente Mapuche, tales como canchas de fútbol o canchas de bicicross. La gente que decidió constituir estos espacios, son en su mayoría *mapuche* que vive en esa ciudad y que no necesariamente se encuentran unidos por un criterio de organización territorial *mapunche*, *Lof mapu*. Es importante decir aquí que, antes del surgimiento del Estado chileno, el territorio ancestral *mapunche* se extendía hasta esa zona geográfica ubicándose ahí el *Fütal Mapu Pikunche*, por lo tanto se asume como un espacio territorial propio. Por lo que, el hecho de que en la actualidad los *mapuche* estén realizando ceremonias como el *Gijatun* en ese lugar, no significa otra cosa que el hacer ejercicio de ese derecho territorial y cultural. Si bien la ciudad no es el medio natural en que se desarrolla este tipo de ceremonia, por lo dicho anteriormente, este hecho no ha sido contradictorio pues además los *Püjü* de los *Machi* que han conducido dichas ceremonias han apoyado esta iniciativa de quienes hoy viven en esa ciudad. Esta situación nos muestra que los *Newen* / energías espirituales, de aquella identidad territorial siempre han estado, reafirmandonos la territorialidad *mapuche* hasta ese lugar antes de la invasión del Estado chileno.

Paralelamente a lo anterior, se está manifestando la situación de reutilización de espacios ceremoniales colectivos, que se habían dejado de usar por diversos motivos, entre los cuales sobresale por ser la razón más recurrente, la negación de quienes debían asumir como *Gijatufe* en los *Gijatun*, *Jejipun* o *Kamarikun*, así como en circunstancias de catástrofes. Se conoció el caso del *Gijatuwe* de *Filu Baweh*, en *Forowe*; de Manzanal y *Ütügentu* en *Xuf Xuf*, IX región. También se constató este hecho en *Pwel mapu*, es el caso de *Kaychiwe*, en el Departamento de Zapala, (Argentina).

En la actualidad se ha constatado un gran número de *Gijatuwe* sobre los cuales los *Lof che* no tienen acceso. En su mayoría esto sucede, por encontrarse estos espacios en predios que son de propiedad privada, tanto de pequeños propietarios como de latifundistas. A veces acontece que aún siendo *mapuche* el propietario particular, este se ha convertido a un pensamiento religioso no - *mapuche*, negándose a ceder el espacio para fines ceremoniales. Un claro ejemplo de esto es el caso del *Gijatuwe* que se ubica en el *Lof mapu* de *Xuf Xuf*, según versiones de dirigentes y *Logko* del mismo *Rewe*, se han visto impedidos de realizar su ceremonial religioso periódico, por estar el *Gijatuwe* dentro de la propiedad de una persona que es evangélica. El impedimento al acceso y utilización de estos espacios, puede conllevar graves y drásticas consecuencias tanto para quienes impiden el acceso como para el *Lof che*, sobre todo a aquellos que están destinados a cumplir funciones específicas en los ceremoniales que en ese espacio se deben realizar. Sin embargo la cultura provee de formas que permitirían la resolución de situaciones conflictivas como las mencionadas, a las que deben recurrir los *Gijatufe* encargados del *Gijatun* o *Jejipun*. Se encontraron otros dos casos donde los miembros de los *Lof* tienen vedado el acceso a los espacios ceremoniales por impedimento de particulares, en la zona *Bafkehche*, uno en los alrededores del cerro Maule y el otro cercano el río Budi.

Los *Gijatuwe*, en algunos casos cumplen además la función de *Xawüwe*, ser lugar de encuentro, discusión y toma de acuerdo sobre distintas situaciones, como así también cumplen la función de *Paliwe*.

b) Paliwe

Son espacios de orden recreativo, espiritual y sociopolítico. En estos espacios se realiza el juego del *palin*, ello le confiere el carácter de ser principalmente espacios recreativos. El *palin* puede tener

diversos objetivos, que van de ser solo una forma colectiva de recreación y de afianzamiento de la unidad y hermandad entre un *Lof* y otro, sin otra finalidad, hasta objetivos tendientes a la resolución de situaciones conflictivas. En la mayoría de los casos los *paliwe* se encuentran en el mismo lugar que los *Gijatuwe*, *Jejpuwe* o *Xawüwe*.

Este espacio se asocia a otros tipos de actividades tales como el *koyaqtun*, *norümüwün zugu mew* y otros. Tanto el *palin* y el *paliwe*, en el contexto del *Gijatun*, cumplen la función de *Xepel kohah*, despertar motivar tanto el cuerpo como el espíritu para la ceremonia del *Gijatun* y aunar las energías de las personas y los *Geh* de los espacios involucrados en la misma ceremonia.

Así como en el caso del *Gijatun*, también se ha retomado la actividad del *palin* y por ende el *paliwe* se ha resignificado:

“..el palin, hace poco se construyo una cancha nueva en la comunidad,(Ragiñtubewfü) anteriormente se encontraba en la zona de Carahuito, donde se celebraba el veinte de enero. Antiguamente toda la comunidad participaba en esta cancha con ramadas y duraba aproximadamente cuatro días, ahora solo dura dos días, antiguamente las familias recibían a otras familias e invitados de distintos sectores y los atendían, los Logko entregaban informes de cómo las cosas se habían desarrollado en cada comunidad.(...)”

Segundo Huenchulaf, Logko Gijatufe, Rewe Ragiñtubewfü.

Si bien la actividad del *Palin*, en la actualidad en muchos lugares del territorio mapuche no se practica, a lo largo de este estudio se constató de la existencia de *Paliwe*, en todos los *Fütal Mapu* visitados, lo que indica la importancia que tenía el juego del *Palin* para los *Mapunche*, pues esta actividad era de gran magnitud para la convivencia social de nuestro Pueblo.

c) *Xawüwe*

Son espacios o lugares de encuentro, de reunión, en la mayoría de las situaciones ocupan los mismos lugares que los *Koyagtuwe*, *Gijatuwe*, los *Paliwe*. Cuando la reunión tiene lugar en estos espacios, tiene un sentido de formalidad y de respeto.

Existen algunos espacios que se usan para realizar *Xawün* que involucran a un mayor numero de *Rewe* que otros, cumpliendo en todos los casos la función de ser un lugar de actividades socio política y de diversión, *kawin*, *xawüluwün*. El uso inadecuado de estos espacios ha traído como consecuencia la intervención rigurosa de los *Geh* donde están ubicados estos *xawüwe* que en su afán de que las personas actúen consecuentemente con las normas socioculturales basados en las leyes naturales los *Geh* provocan desordenes en la mente de las personas, lo que provoca la excesiva ingestión de bebidas alcohólica. Un caso puntual es lo que ha ocurrido en *Ragiñtuleufu* en el último tiempo:

“Antiguamente existía la cancha de Carahuito, ahí se juntaban los Logko de este mapu, se invitaba a los Logko de Makewe, Boroa y acá de estación Boroa, Rengalil. Ahí se juntaban los Logko y decían como se encontraba cada comunidad, lo bueno y lo malo. Se analizaban los pewma que cada sector habían tenido, se veía distintos temas que afectaban a los sectores incluso la guerra, se discutía. Se estaba cuatro días, se juntaban muchas familias. Antes de que se juntaran en Carahuito cada comunidad analizaba su situación y el logko tenía que representar lo que había dicho su comunidad. Las familias atendían a sus invitados. La verdad es que esto ocurría para el 20 de Enero por eso quedo la tradición. Ahí se hizo el trawun, que lo convoco Neculmán, para ver donde se quedaban los curitas, Neculmán quería que los curas se quedaran en Ragiñtulewfu, pero los curas se dieron cuenta que en invierno no podrían salir a misionar a otros lados, así que rechazaron la idea, después de mucha discusión la familia de Mozo Ancán cedió como cuatro hectáreas para que se construyera la misión. También vino acá Aburto Panguilef, el hizo un trawun de cómo cinco mil personas, o más sería. Ahí se hizo todo a la antigua, estuvieron reunidos los

logko de distintos lados mas o menos como una semana, ahí se veían los pewma de los viejos.

Después con el tiempo la cancha termino en otra cosa, los wigka trajeron vino, carrera a la chilena, comercio y se comenzó a echar a perder esa cuestión. Ha habido hasta muerte en esa cancha por eso nosotros dijimos que no cuando quisieron dejar el gijatuwe en esa cancha. También se iba a cancha de Pascua, ahí era más grande, venía gente de Chucauco, Wilio, acá Ragitulewfu, de Estación Boroa, Rengalil, Huichahue, harta gente. Ahí mandaba Neculmán, esto se hacía casi todos los años, estos trawun igual que acá todos los sectores decían como estaban, todo esto habrá durado hasta como 1930 o un poco más después les pasó lo mismo que acá llegaron los comerciante y la carreras a la chilena y eso se fue perdiendo, ahora puro trago y peleas.”

Andres Curiche, *Logko Kūpan*.
Comunidad Curiche, Nueva Imperial.

d) Menoko

Son espacios muy húmedos por contener *wūfko* en su interior, comúnmente estos espacios son reconocidos como lagunas o *lawna* y *jozko*. Se caracterizan generalmente por ser fangosos y estar rodeados de diversos tipos de hierbas, arbustos, matorrales, por lo general las plantas son de tipo medicinal. Existen diversas especies de animales y aves acuáticas que son visibles tangibles. Además están los animales que no son visibles, pero son perceptibles espiritual y psicológicamente, son los que al momento de representarse reciben el nombre de *Kulme*, que también son perceptible a través de sueños. Generalmente éstos pueden ser también los *geh menoko* o los *geh baweh* o *geh kujñ*:

“Así me hicieron machi, fui al Menoko, me encontré ahí con un caballo y una oveja. Ese gran Menoko que tenemos, nos avisaba cuando iba a llover. Pero después la gente se fue awigkando y no le dio más importancia al Menoko y por esa razón se fue secando.

Oscar Benavente, *machi*, residente en Santiago, abril de 2003.

Los *geh* existentes en los *menoko* son los encargados de la existencia de la diversidad de especie, no solo los de su interior, sino además con las especies de los espacios adyacentes por lo general estos involucran los animales y aves tanto domésticas como no domésticas:

“¿Existe el gen? Claro que existe el gen, cuando uno hace gijatun pide al genko, pide al gen mawiza. El menoko tampoco esta solo, tiene un gen, ese el gen mapuche”.

Francisca Caniqueo Coliqueo, *Lof Punoco*.

Cuando en un *xokiñ Mapu* que contiene a un *menoko* se manifiesta un **geh kujñ** como oveja, existen muchas probabilidades de que en ese espacio fácilmente se reproduzcan las ovejas. Lo mismo acontece con cualquier otra especie:

*“... en el **xukur** cuando hay harta niebla, aquí siempre ha sido limpio este pedazo, de repente salía chanco ahí y entraba en ese pajonal perdía, ese chanco del don de la tierra [geh], después ahí de repente nosotros escuchábamos cuando tienen chanchitos la chancha, no ve que los chanchitos [dicen] oing oing oing y los chanchitos dele y dele mamando, usted sabe más o menos, así hacían en ese pajonal, ese menoko ahora no se ve, todo se fueron abajo, no se ve ahora. Todos los menokos tienen sus dones.*

*¿No se ha secado el menoko? No, todavía hay barro ahí, pero ya cuando en el invierno comienza a salir agua, brota la vertiente cuando llueve, está muy despejado ya no hay monte, entonces por eso los chanchitos salía **Wayupen** dice el mapuche de cualquiera manera, torcido de aquí, los corderos salen con tres patas, otros salen*

*ladeaditos dele que dele, así crían ese, huayupen decían los mapuche los viejos y ahí **jajita kanío** [fuerza sobre natural mapuche] dentro del pajonal, canelo del pajonal, ese hizo cría por eso que salió así decían, huayupen.*³² Nicolás Caniuqueo. *Jagkañ Machi, Lof Pocuno.*

Nueva Imperial.

Es por ello que se lo valora y se lo respeta, cuando ello sucede se esta propiciando una relación recíproca entre el hombre y las especies del *menoko* por esta razón que las personas socializadas de acuerdo a las normas culturales *mapunche* tienen un enorme respeto a todas las dimensiones de seres y vidas existentes en estos espacios:

*“ Todo lo que existe tiene una razón de existir y existe para algo , existe para servir y para que la gente se fije, entonces se tiene que pedir permiso, para cualquier cosa que se desea sacar, por ejemplo cortar un palo o sacar remedio y no es sacar permiso era como un aviso al *günemapun* al *newen mapu mülekei* decían los ancianos, si cortaban un *aliwen* primero *guijatukaban* porque decían que *kusugünnewen mu ta mülelai* y por respeto al que dejó ése árbol, para no ser imprudente y porque era por necesidad no solo por cortarlo se pedía permiso”.*

Juan Rain, Logko, Lof Malalwe.

e) Wixunko

Caudal de agua que corre en un tramo relativamente extenso. El origen de los *wixunko* pueden ser los *Xayegko*, los *wüfko*, *menoko*. En el existen determinados *Geh*, dependiendo ello de los elementos que conforman el entorno entre un tramo y otro, tales como plantas, piedras, entre otros elementos. Dependiendo de las características que va adquiriendo el *wixunko* se manifiesta la existencia de determinado tipo de *Geh*. Este hecho influye en el comportamiento que la persona tiene en cada uno de estos sub-espacios propios de los *wixunko*.

El siguiente testimonio nos ilustra un tipo de relación pertinente entre un *che* y este tipo de espacio:

“En los wixunko, cada vez que cruzaban un wixunko, también se guijatucaba, se le decía; Avanzas como una persona viva ahora yo voy a otra parte, me darás suerte, que me vaya bien sin ningún problema. Ese consejo se le daba a los niños antes, para que aprendieran a respetar la naturaleza, porque nada está solo, ni por su propia voluntad, eso nos decían antes a nosotros”.

Juan Rain, Logko, Lof Malalwe.

Los *wixunko* poseen funciones curativas sobre todo cuando se celebra el *we xipantu* uno de los espacios más concurridos son los *wixunko* debido a la pureza de sus aguas: *“Antiguamente para el Wexipantu, de madrugadaiba la gente a bañarse al Wixunko, Wüfko, Bewfü. Vamos a ir a bañarnos, decían los ancianos, así renovaremos nuestro cuerpo y lograremos que sea sano, que no se enferme, decían y llevaban a toda su gente al agua, y también le hacían Gijatun.”* Segundo Huenchulaf, Logko, *rewe Ragiñtulewfu*.

f) Kayegko

Se caracteriza por ser un lugar donde existe agua, que en su interior contiene abundantes *kura*/piedras en su interior. Generalmente se localizan en zonas donde existen rocas. El *Xayegko* puede estar dentro de un *Wixunko* o *Wüfko*.

³² Nicolás Caniuqueo. *Jagkañ Machi. Lof Pocuno. Comuna de Nueva Imperial. Fecha 29/01/2003*

Es un espacio donde se realizan ceremonias para pedir agua, ello es posible cuando en el ceremonial se logra una comunicación fluida con el *Geh* de ese espacio, produciéndose un *Pürako*, aumento en el caudal de las aguas:

“El Xayen es para pedir agua cuando hay sequía, Xayen es guijatuwe...existe el dueño del agua, el dueño de los animales, el las piedras, del bosque, para que eso esté protegido, por eso cuando uno saca remedio debe pedir permiso, lo mismo para cortar un árbol, se le pide permiso al geh mawisa, al genh mamüj, así es nuestra vida.”

Fermín Huenufil, Machi, Lof Kuzüco.

“Al Logko le dijeron que fuera donde había una piedra grande, en un Xayegko, en eselugar debes encender la kixa y hacer Gijatun, entonces cuando aparezca el aguadebes seguir haciendo Gijatun y le dijeron en el sueño cómo debía hacer Gijatun, debes arrodillarte cuatro veces hay subió el agua, cuando vio el agua el Logko dijo; <tuterken pi piam ti lonko>, así se supo que había compra el agua, después fueron todos a pedir agua a la piedra, hicieron purun, con todo eso acertaron dicen”.

Segundo Aninao, Weupife, Lof mapu Pirkunche.

En la actualidad aún existen muchos *Xayegko*, pero también muchos se han perdido por efecto de la desprotección que ha sido objeto por la intervención inadecuada del hombre:

“Eso era muy importante para nosotros, nosotros acá tenemos el Coilaco, ese xayen tiene un gen que ha ido desapareciendo, se ha cortado los nativos, han desaparecidos los pixantos, se ha cortado por las orilla del estero, antiguamente el estero nunca se había secado, en las sequías servía para darle agua a los animales. Pero así como se ha destruido la naturaleza el xayen ha perdido su fuerza hasta secarse en el verano, ahora tenemos que ir al Quepe a darle agua a los animales. Había partes donde aparecían animales, la gente tenía perimontun, se podía enfermar si la gente no lo respetaba, si iba a cortar madera o sacar remedio a la hora que no correspondía, par esta comunidad es muy importante. Acá llevo un wigka y hizo fundo y donde nace el xayen quedo a dentro del fundo, después el wigka vendió, era un gringo que tuvo cargo en imperial, parece que era militar, también corrió cerco y le quito tierra a esta comunidad y a la comunidad Millaqueo, los hijos del gringo, parece que fueron los que vendieron a un chileno, ese corto todos los nativos.”

Andrés Curiche. Logko, Curiche Epul. Rewe Ragiñtulewfu.

g) Majiñ

Son espacios que en invierno contienen agua y en verano permanecen con su superficie húmeda. En ellos existe abundante vegetación, plantas acuáticas y yerbas medicinales, así como aves acuáticas y camarones, que se aparean en ese espacio. También permite el desarrollo de aves domésticas. Son espacios utilizados para el cultivo de la hortaliza. En el territorio de *pwel mapu* su presencia es numerosa, sin embargo no se les considera un espacio ligado a la existencia de un *Geh*. De esta forma al ser considerado un espacio cuya humedad es resultado de un proceso puramente material, no es objeto de vínculo especial alguno desde el punto de vista del conocimiento *mapunche*, referido a lo religioso.

Sin embargo en *Gulu mapu* prácticamente la mayoría de las familias *mapuche* se relacionan cotidianamente con estos espacios. Las familias reconocen la presencia de *Geh*. Las familias *mapuche* consultadas reconocieron saber cuales son las prescripciones en torno a estos espacios, tales como la realización de pozos profundos, la construcción de cunetas, entre otras prohibiciones, así como también se sabe que se debe hacer uso racional de los recursos que en él existen. No obstante manifiestan que progresivamente se ha ido deteriorando el trato hacia los *majiñ* por parte

del común de los *mapuche*, situación que ha provocado cambios ecológicos de consideración en el entorno e igualmente el abandono y desaparición de los *Geh* propios de ese espacio.

h) Wigkul

Nombre que reciben los cerros en territorios *Inapireche*, *wenteche* y *Bafkehche*, existen diversos tipos de *wigkul* se diferencian por su tamaño los grandes *Fúxake wigkul*. A los cerros chicos se les llama *pichike wigkul* o *mühake wigkul*.

Por sus características podemos reconocer a los *Mawiza wigkul* o *Lemuntu wigkul*, estos son los que se encuentran principalmente en las zonas cordilleranas, en ellos crece abundantes arbustos y arboles nativos. Están los *Wigkul* que son rocosos *kurake wigkul*.

De acuerdo al tipo de *Geh* que contienen, serán espacios considerados propicios para efectuar ceremoniales que llamen sol, buen tiempo, así como lluvia, entre otras posibilidades. Existen *Wigkul* que son considerados cerros machos y otros son hembras, pero existe la idea de la complementariedad entre estos cerros. Existen los *wigkul* que poseen movilidad, como *Xeg Xeg* y *Kay Kay*. También existen los denominados *Pijañ wigkul* considerados espacios donde se encuentran las fuerzas espirituales que cumplen función de procreación y protección de las especies, que habitan en el *Lof*:

“Hay wigkul por aquí, Ruka Pijañ se le llama a él se le hace Jejipun. Yo he sabido que hace mucho tiempo atrás se vieron en el lugar, ancianas vestidas con kupam, haciendo harina tostada con cereales verdes, por eso decía la gente antiguamente;<<debe haber ahí un buen püjü, con mucha fuerza, entonces es un buen cerro>>, por eso se lo nombra en el Gijatun decían los ancianos.”

Carlos Mariano, Logko, Lof Lewfüche. *Inapire mapu*.

i) Xeg-xeg y Kay-kay Wigkul

Son espacios transversales pues existen en todos los territorios. Estos espacios son los denominados cerros. La función de un *Xeg- Xeg* está asociada a la protección de las especies entre ellas el *Che*. Actúa cumpliendo la función de dar aviso y protección frente a catástrofes naturales, tales como diluvios, maremotos y cuando las aguas alcanzan magnitudes excesivas provocadas por la intensidad de la lluvia, este fenómeno es asociado con la presencia de *Kay kay*, un testimonio *Wenteche* ilustra claramente el conocimiento sobre estos espacios:

“En el fundo que se llama Santa María Hay uno, se llama Xeg Xeg wigkul, ese fundo es de los Zuares, yo me acuerdo cuando pasó el terremoto yo era un niño, entonces se decía que se terminaría la gentey ahí sintieron que hubo aviso, mi abuela que era machi dijo; newentui ti mapu (la tierra hará fuerza), porque se escuchó el Xeg Xeg”.

Fermín Huenufil, Machi, Lof *kuzüko*

Una situación puntual donde se activaron la mayoría de los *Xeg Xeg* donde tuvo eco la catástrofe, fue durante el maremoto y terremoto del año 60’:

“El Xeg Xeg esta en la comunidad mehuin bajo, se llama así porque este cerro siempre ha salvado a la gente, cuando se veían venir los maremotos. Para el maremoto del 60’, el mar rodeo, este cerro y la gente arriba. Por eso para nosotros es sagrado, pero ellos no hay actividad permanente ni esporádica. También ha salvado a la gente de lluvias y de incendios.”

Tito Lienlaf, Mehuin Bajo, X región.

El *Piam* de *Xeg Xeg* y *Kay kay* es conocido por la mayoría de los *fütakeche* en los distintos territorios, tanto en *Gulu mapu* como en *Pwel mapu*. Este relato al tener elementos comunes con

otros relatos de regeneración de especies presentes universalmente, constituye un antecedente relevante al momento de ubicar temporalmente la presencia *mapuche* en el *püjü mapu*. El testimonio de un *Choyke purufe* de territorio *Inapireche* así lo explica:

“Hace mucho tiempo hubo una crecida de agua, diluvio dicen los wigka, una vez que se acabo el mundo, entonces ahí estaba el Xeg Xeg mapu, entonces se dice que salvo a la gente en aquel tiempo, cuando se inundo la tierra, entonces la gente subió a la punta del cerro, entonces se dice que así se salvaron. Por eso se dice que es un wigkul muy poderoso.”

Carlos Mariano, *Logko, Lof Lewfüche*.

La función de los *Xeg Xeg* es posible de realizar, gracias a la capacidad que tiene de hacer fuerza. El nombre que recibe se basa en el elemento onomatopéyico relacionado, por el sonido que emite en circunstancias concretas dice: *Xeg Xeg Xeg Xeg*. Una de sus características es que estos *Wigkul* tienen cuatro pies, que deben ser muy cuidados por los miembros del *Lof che*, si una de ellas se daña la función del *Wigkul* también se ve afectada. En la mayoría de los territorios circula la idea generalizada de ser un cerro o una culebra gigante asociada ala idea del buen tiempo.

j) Kay Kay

Kay kay se considera una fuerza opuesta y/o complementaria a *Xeg Xeg*. Es concebida como la fuerza mayor que cumple la función protectora de las aguas:

“Al kay kay con Xeg Xeg son considerado como hermano, son dos culebra que pelean compiten cada uno levantan sus cabezas y los cerros suben son complementarios”.

Víctor Caniullan, *Machi, Lof Quillem Alto, Carahue*.

Al igual que *Xeg Xeg*, su nombre se basa en la onomatopeya “*kay kay kay kay*”, sonido que emite el *Wigkul*. En el *Piam* del que ya hicimos mención, *Kay kay* cumplió la función de hacer crecer las aguas como una forma de llamar la atención a los *che* quienes se habían alejado de sus principios y normas culturales. Tal como lo afirma el siguiente testimonio:

“Kay kay dicen que dijo; << kaaaaaay , kaaaay, kaaaay kay kay>> decía, dicen mis antiguos. Cuando dice kay kay esta llamando el agua, más saldrá el agua, más lloverá, más fuerza hace la lluvia, decían.”

Rosa Norin Huenchunao, *Lof Didaico*.

k) Kulchug

Son cerros muy pequeños, aparentemente parecen ser porciones de tierra acumulada, con forma perfecta de cerritos. En la mayoría de los lugares donde existen se les asocia a *Xeg Xeg*, porque avisan cuando vendrá una catástrofe climática, por lo tanto la importancia y funcionalidad que se le da a ambos es muy similar. No obstante no se reconoce en ellos la capacidad de elevarse:

“Tampoco existe cerro Xeg Xeg, pero hay un lugar, el kulchung. Es como un cerrito chico, pero la gente dice que podría ser Xeg Xeg . Parece que algo de poder tiene pero no se realiza nada allí. Ese aviso para el maremoto, sonaba como hueco adentro.”

Segundo Huenchulaf. *Logko, Rewe Ragiñtulewfü*. Nueva Imperial.

Generalmente acontece que es en los *Lof Mapu* donde no existe *Xeg Xeg*, que se manifiestan los *Kulchug*. Una de las principales particularidades de estos espacios es que permitían la comunicación entre territorios, por el eco, *Awkiñ*, resonancia, que ellos emiten, al igual que acontece con el *Ko* y *Mawiza*.

I) Mawiza

Son bosques con abundante vegetación natural, generalmente se les conoce como montañas, estos pueden estar en lugares de valles y también son *wigkul* cerros cubiertos con vegetación.

En *Pwel mapu*, es numerosa la existencia de este tipo de espacio y se concibe que es a través del cual se manifiesta la energía del *Pijañ* que es el *nepen* del volcán y que da vitalidad a las tierras altas razón por la cual a las montañas se les denomina como *Pijañ Mawiza*:

“Pijañ es aquello que tiene fuerzas y que levanta la tierra, el resuello, la transpiración de todo el mapu, de la montaña, eso es el Pijañ.”
Lorenza Agüero.

Comunidad Ancatruz, Piedra del Aguila, *Pwel Mapu*.

En el territorio *Pewenche* la *mawiza* también se asocia a los cerros cubiertos de vegetación, que son reconocidos por el común de la gente como cordillera. Constituyen espacios de mucho respeto, por que en ellas habitan *Geh* muy delicados. Los *pewenche* de la zona de Lonquimay, tienen hermosos *epew*, que hablan sobre los *Geh* de las *mawiza*. En general se educa a los niños y niñas/pichikeche, con consejos muy estrechamente relacionados al respeto que les debe tener. No obstante todos los que transitaban y transitan por ese espacio, saben de esa norma de convivencia. El tránsito de mapuche, de uno y otro lado de la cordillera siempre ha sido algo frecuente desde antaño, una práctica que imprescindible de realizar para atravesar sin problemas, ni desorientarse, es el hacer un acto ceremonial:

“Cuando uno va a la cordillera, cuando uno descansa hace una rogativa, porque antes se viajaba mucho para Argentina.”

Roberto Calvillan, Logko, Lof Mariepu menoko.

El conocimiento acerca de los *Mawiza* muestra que la existencia de estos al igual que en el resto de los espacios se comprende en un sentido genérico, es decir existen *Wenxu Az Mawiza*, así como *Zomo az mawiza*, es decir cerros que tienen formas y cualidades femeninas, así como cerros que tienen formas y cualidades masculinas. También se constata la existencia de *Kurewen Wigkul Mawiza*, cerros que están tan unidos y complementados entre sí que son como una pareja de esposos:

“Ese sería un matrimonio, dos cerros casados Kurewen (un hombre y una mujer). En todas partes hay cerros que son casados, unos mas chicos otros más grandes. Entonces dicen los antiguos, <<cerros casados>>, matrimonio.”

Esposo *machi* Repucura. Encuentro *wenteche*, Imperial.

Se da también el caso de *Mawiza* que pese a cumplir funciones similares, el dar aviso sobre acontecimientos futuro, tienen connotaciones opuestas; mientras uno protege espiritualmente, el otro entrega anuncio negativo para los miembros del *Lof mapu*. Puesto que se complementan, ambos son importantes para la mantención tanto de la vida en general, como para mantener y continuar significando el *kimün mapunche*.

También por milenios han sido espacios de crecimiento y desarrollo del *Pewen*, que da el fruto del *güjiw*, fundamental en la dieta y economía de los *Pewenche*:

*“A la montaña se llama *chewken güjiw*, se le pide que de buena vida, que no haga nada, porque la montaña tiene fuerza, porque si se derrumbara no salvaría la gente por eso hay que pedirle”.*

Carlos Infante C. Logko, Lof Huenucal Ivante.

En territorio *Wenteche* se denomina *Mawiza* a los espacios montañosos y con bastante vegetación, pero no necesariamente con forma de cerros. Se caracterizan por contener en su interior diversos sub espacios cada uno con sus respectivos *Geh* con funciones específicas. Este conjunto de sub espacios son los que definitivamente le proporcionan identidad a las *mawiza* en este territorio. Muchas veces en estos espacios montaña se manifiesta el *perimontun* de *machi* :

A veces en estos espacios se manifiesta el *perimontun* de *machi* :

“en la montaña se pueden ver animales, culebras, en el Menoko es un toro, pero los que los ven, tienen la enfermedad de machi kúpan”.

Venicio Lincopi. Logko, Lof Levipüllü

Los sub espacios pueden ser *wixunko*, *wüfko*, *Menoko*, *Xayegko*, *waw* entre otros.

Los *Mawiza* cumplen funciones alimentarias tanto para las personas como para los animales. En ellos se desarrolla la actividad de recolección de frutos y actividades ganaderas. Además existen diversidades de plantas y arbustos medicinales, que son considerados como los concentradores del agua.

En los últimos tiempos las *mawiza* se han visto afectadas, destruidas:

“cuando yo era niño conocí el paisaje muy distinto cómo es ahora, existía mucha mawiza, aquí yo tenía mucho monte, pero tuve que cortarlo porque no tenía tierra para cultivar, la poca tierra que tenía ya se cansó, entonces tuve que arrasar con el resto de mawiza que tenía, dejé solamente un manchón de monte adonde hay Geh. Pero la mayoría de la montaña la terminaron las forestales cuando llegaron por acá.”

Esposo de Machi Painequeo, Reñico grande.

m) Ge bafkeh

Estos espacios son ojos de mar, son espacios que se encuentran generalmente en medio de *mawiza*, en cumbre de cerros y en valles, se caracterizan por ser como lagunillas muy profundas que no tienen fondo, se asume que subterráneamente tiene vínculo directo con el mar, otra característica de estas lagunillas es que tienen agua salada. Poseen diversidad de *Newen* entre ellos, el más común es la *sumpaj*. También existen diversos tipos de *Baweh* en su alrededor. Son espacios vedados al *che* por ser su *geh* muy delicado, sin embargo hay *mapuche* que conocen el protocolo particular y propio que se debe realizar para visitar el lugar con algún motivo específico, situación que antiguamente se daba con más frecuencia:

“dicen que hay agua amarga, salada dicen que salía kojof, ahí nadie entra, tiene miedo la gente”.

Venicio Lincopi, Logko y zugumachife, Lof Levipüjü.

“Si existe, nosotros conocemos eso por que nos dicen de chico que no debemos de buscar algo ahí no debemos de ir a tomar agua o sacar algo de ahí, pero no se nota mucho no es muy grande, es un ojo de agua, agua verde , que no se seca nunca , dicen que eso esta conectado con el mar no se si tiene algún elemento del mar o animales poco entra la gente ahí por que está en lejos y en el monte tupido , si hay remedio nadie lo saca , por que se le respeta mucho , o se le tiene temor, no se sabe si el agua es medicinal o por que nadie lo saca .

Manuel Lincovil, *Machi* residente en Santiago.

Estos espacios se encuentran presentes en casi en todo el territorio *mapuche*. En *Pewen mapu*, por ejemplo existe un *Ge Bafkeh*, de gran renombre, que se encuentra localizado en el *Wigkul*, *Batea Mawida*, con cuyo *Newen* se conectan tanto los *mapuche* de *Gulu* como de *Pwel mapu* :

“Batea Mawiza tiene mucho poder hay muchos poderes ahí. Mi tío contaba que una vez con otra persona, fueron a hacerse un pewutun. Hay un cerro chico antes de llegar al batea Mawiza y uno no se animo a dormir solo en la cima del cerro. Entonces fueron hasta el Batea mawiza y entraron cerca del Lago, al momento salió un viento fuerte que los llevó hasta abajo entonces ellos dijeron; << vamos a ser muy pobres>>, y así no más fue solo un caballo para ensillar tenían. Allí hay añojo yo lo he visto, en 1972, debajo del agua, algo grande como una mesa color negro, se movía bajo del agua, dio la vuelta y se fue ligero y luego hizo un pozo, un remolino de agua y se perdió. Luego, decía mi abuelo;<<el lago no esta solo es muy peligroso, no es bueno burlarse de él.”

Vicente Puel. Logko de la comunidad Puel, Lago Alumine, Pwel Mapu.

Hasta hace no mucho tiempo atrás, en este cerro existía una ruta que permitía el paso de uno a otro territorio, como también era uno más de los *mawiza* donde los *pewenche* recolectaban el fruto del *pewen*. Hoy la institucionalidad del Estado chileno ha distribuido el espacio arbitrariamente, sin considerar la forma de ordenamiento y economía *mapuche*. Por el lado de *Pwel mapu*, el *Batea Mawiza* se ha convertido en un centro turístico, aparentemente administrado por personas *mapuche*, pero que en la practica esta siendo fuertemente influenciado por no *mapuche*, con mucho poder económico.

n) Bafkeh

Es un gran espacio de concentración de agua, algunas veces para referirse al *bafkeh* se dice *“bafkeh mapu”*, este concepto no solo hace referencia al mar, en tanto elemento y espacio, sino además involucra la idea de que el mar se ubica en el espacio del *püjü mapu*. La principal función que se concibe de este espacio, es intervenir en el equilibrio de la naturaleza, manteniendo el ecosistema

Llegando incluso, a actuar el *Füxa Newen* del *Bafkeh* como sancionador de los comportamientos del *Che*, es lo que por ejemplo aconteció, durante el maremoto del 60:

“Nosotros los de piedra Alta no hicimos nada para el maremoto, pero los otros si hicieron, ahí recién retomaron el Gijatun. En ese tiempo no se hacían más Gijatun, por eso paso eso, no le hacían caso a los mayores, al Nizol Logko, Namku, ya no le obedecían. Porque decían que el kawin no servía, pero cuando se movió la tierra y no dejaba de moverse, yo era niño ya grandesito y los escuche decir; <<Namku, es que suele tener kawitñ, porque no muere el siquiera, parece que ahora moriremos nosotros decían las mujeres>>, después que ellas mismas no le hacían caso. Si a un Nizol no lo acompañan, el solo no puede sacar a delante ese tipo de zugu, si yo digo hagamos esto y no me respaldan, simplemente tendría que dejarlo así no más. Los Wigka en ese tiempo no dejaban hacer Gijatun, por eso también, ya casi se había terminado y los que decían;<<Namku debe de morir>>, murieron primero. Namku tiene más de cien años y todavía vive, así sucede en la vida del hombre, los que

hacen caso de las cosas viven más y los que no toman en serio las cosas malician a su propio Ñizol, esos reciben su castigo”.

José Colihuinca. *Gehpiñ*, Piedra Alta, Lago Budi.

El *Bafkeh* contiene diversos sub espacios tanto en el *Inaltu Bafkeh* (orillas del mar), como en el *ponwi bafkeh* (al interior del mar). Cuyas funciones específicas pueden ser medicinal, productivo, climática. Cada espacio que en él existe tiene un *Geh*, *Newen*, a los cuales las personas *Bafkehche* y *mapuche* le atribuyen una valoración religiosa y espiritual:

”el mar y la tierra son uno solo, pero son diferentes; cada uno tiene su función, así como la gente tiene función diferente, así también el mar y la tierra son diferentes en eso, el mar no se manda solo ... la tierra tampoco se manda solo, nada está solo en la tierra están los Übmen mapu, también se llaman Logko mapu, así también en el mar existen los Übmen Bafkeh existen en forma de animales del agua; igual que en la tierra toda clases de animales.

José Colihuinca. *Gehpiñ*, Piedra Alta, Lago Budi.

Se asume que en el *Bafkeh* existen diversos *Geh* que son los dueños de los productos que en él existen. En la zona del Budi es muy frecuente que las personas hablen de *Mankian*, a través de los *piam*.

Al igual que en los otros territorios donde los mapuche mantienen relaciones de reciprocidad con los espacios y los *newen*, acontece una relación similar de los *mapuche - Bafkehche* con el *Bafkeh*, se asume que el mar provee de recursos alimenticios, medicinales y espirituales, pero se sabe que todo ello se debe retribuir, una forma colectiva de retribución se da en el *Gijatun*, donde se ofrenda la sangre de un animal.

ñ) Bafkeh o Kùxügko

Son los lagos, grandes extensiones de aguas acumuladas o juntas. El caudal del *bafkeh*, tiene distintos orígenes; *pire*, *wüfko*, *Xayegko*, *xayxayko*. Este hecho le da una dimensión especial de concentración de *Newen*, energías que traen las distintas aguas, así como la concentración de una variedad de *Geh*, por tanto portadora de muchas vidas: *“el lago tiene vida y la gente lo sabe... tiene vida porque sino se secaría, así no mas no nació hay alguien que lo anima”*. Carlos Ivante C, *Logko*, *Lof Huenucal Ivante*.

Existen *Bafkeh* con aguas saladas y con aguas dulce, son fuente de origen de los *Lewfù* (los ríos), existe *wenxu bafkeh* y *zomo Bafkeh*; ambos poseen distintos tipos de *Newen*, por ende el tipo de relacionamiento que tienen con dichos espacios también variara dependiendo del Az del *Newen*. En los *Bafkeh* no solamente existe el *Geh Kujiñ*, también existen el *xülke*, *kay kay*, *mewbenko*. Al igual que los otros espacios, en él también existen en su interior sub espacios con funciones propias y sus respectivos *Geh*:

“ Yo en el año 88’, un día cuando iba hacia Moquehue, antes de llegar al cerro ví que venía un palo largo flotando sobre el agua, era grande, habían dos mochileros y les dije; <<sáquenle foto a aquel palo, es el monstruo del Lago>>, pero ellos no tenían cámara. Cuando volvía de vuelta lo ví otra vez, venía al frente del lugar donde hacemos Gejipun. Entonces yo baje derecho, llegué hasta la orilla del Lago y en ese momento empezó a sumergirse bajo el agua, de a poquito. Pero era muy grande de color pez, lo vi lejos como a 500 metros.”

Vicente Puel. *Logko*, comunidad *Puel*, Lago Alumine, *Pwel Mapu*.

La relación con los *Geh* tanto en el espacio sociocultural del Lago como en otros espacios, no es una posibilidad que tienen todos los *che*, tampoco es algo que tenga que ver con la pericia o audacia del *che*, antes bien tiene que ver con el arte de manejar el *kimün mapunche* y la susceptibilidad espiritual del sujeto:

“Para nosotros tiene gran importancia los lagos, pues antiguamente existían los wezpe, que era un puente imaginario dentro del Lago, es un camino sólido con cuatro troncos anchos que llegaba a otro mapu. Los antiguos con sus poderes y su kimün descubrían el wezpe. Hoy aún existe pero la sabiduría no esta y el wezpe no es descubierto. Otras fuerzas presentes son los Gūru filu, los alkawe, todas las fuerzas se llamaban gracias al sonido de la waza, el kulxug es el elemento que despierta o desprende las fuerzas de donde están, las fuerzas son atraídas por la waza o cuando se hacen sonidos bucales muy similares a este.”

Pedro Punoy, comunidad Pidenco, Panguipulli.

o) Bewfü

Nombre que reciben los ríos, en estos espacios existen una diversidad de sub- espacios con funciones específicas. Los *bewfü* tienen una importancia espiritual principalmente para las personas o *lof* que habitan en zonas ribereñas, estos son los espacios de purificación espiritual, comúnmente se acude a los ríos para desacerse de algún objeto contaminado y de enfermedad. Los *bewfü* contienen diversos *geh*, *newen* distribuidos en los tramos que recorre el río existen *jüfü*, *gibawe*, *mewbehko*.

p) Kura

Grandes pedazos de roca, en algunos casos sobrepuesta en un espacio plano o de llanura, en otros se presentan en forma de cerro, son pedazo de rocas que son de distintos colores formas y tamaño. Existen las *fatia kura*, piedras con forma de batea; *Kajfü Kura*, piedra azul; *che kura*, piedras con forma de gente; *waka kura*, piedras con forma de vaca; *toki kura*, piedras con forma de hacha; *pimutuwe kura*, piedras asperjantes, entre muchas otras.

Todas las piedras se consideran con vida e igualmente se sabe que poseen un *Geh*, que cumple funciones específicas: ser entes protectores de los *Geh ko*. Ser portadoras de energías que propician la producción de animales. Ser protectoras del *che*, familias y *Lof mapu*.

Un caso emblemático es lo que ocurre en el *Lof* de Didaico:

“cuando estaba vivo el finao Cheuke, él le dio color...bajó del cerro y subió...había una subida dijeron...lululi”. Carmelo Pichinkura, *Lof* Diádico.

“Bajo arrastrandose aquella gran piedra, mi papá estaba en su hijuela, entonces estaba lloviendo torrencialmente y en ese momento bajo esta piedra (...)La gente de Temulemu, de kolpi, traen cazuela y vienen a hacer Gijatun; <<deben ir a hacer Gijatun donde yo estoy>>, les dijeron en sueños a los mapuche de Kolpi y los de Temulemu”.

Rosa Norin Huenchunao, *Lof* Diádico.

El caso de cerro Lonkoche, en las cercanías de la ciudad de Padre Las Casas, ilustra la forma en que están siendo agredidos estos espacios, por iniciativa de no *mapuche*:

“También existe la historia de una piedra del cerro, la cantera, le habían puesto dinamita, pero no explotó, desde que intentaron hacer explotar la dinamita este cerro estuvo temblando por mucho tiempo, cuando quisieron explotarla para hacerlo cantera, no se cuantos años se dice estuvo moviéndose. Los antepasados decían que en ese cerro existía renü.”

Francisco Ancavil, *Logko*, *Lof* cerro Lonkoche, Padre Las Casas.

En territorio *Wijiche*, se sabe que algunas *Füxake Kura* contenían *Newen* protectores de los *mapuche*, durante los enfrentamientos que se tuvieron con él ejército chileno, estrechamente asociado a la existencia de los *kura* están las *kajfũ malen* que se constituyen en *Newen* de esos espacios, y que se representan al momento del *Gijatun*:

“Y como nosotros no tenemos mar, ni pijañ, ni pichi bafkeh, eso no entra en nuestra cosmovisión, pero tenemos la casa de piedra de nuestros antepasados. Yo tengo a mi familia que es de ahí, hay una niña kajfũkura ahí, yo soy Nahuelpan Calfucura. Bueno esa niña se colocó ahí buscando la forma de defender a los mapuche. Realmente nosotros los Mapuche somos de un linaje especial, por eso no nos han podido hacer desaparecer (...), la naturaleza nos proporciona el conocimiento y nos esconde en su seno. En tiempo de guerra habría sus caminos para que los mapuche se metieran ahí y aparecieran al otro lado del cerro y los chilenos pasaban buscando con sus armamentos, pero los mapuche ya estaban en otro punto de la tierra.”
Augusto Nahuelpan, *Nizol Kilche Mapu*. Territorio *Wijiche*.

Pwel Mapu, constituye un gran territorio de concentración de este tipo de espacio y por ende *Newen*. Famoso fue el gran *Logko Kajfũkura*, quien se destaca como un líder en tiempos de guerra primero con el ejército español y finalmente con el ejército argentino. Se dice que *Kajfũkura* adquirió tal poderío con el *Newen* del *kura* que así se explica el respeto y renombre que tenía entre los propios *mapuche*, tanto en *Gulu* como en *Pwel mapu*, que el *Logko Magil Wenu* entrega a su hijo José Santos *Külapag* para ser educado y formado por *Kajfũkura*. La descendencia de los *Kajfũkura* continúa reconociendo dicho *Newen* :

“Aquí está el newen del kura desde hace mucho tiempo entre los antiguos, y hasta ahora aún está entre los descendientes de Kajfũkura. Es como un espíritu que anda volando y cuida a las familias, de aquí de la comunidad. A veces los jóvenes lo han visto como una gran estrella, hasta en Buenos Aires va a cuidar a los familiares del Logko. Pues allí los jóvenes lo han visto. Aquel que ve esa luz, que es la piedra, le da suerte y las personas se sienten protegidas. Pero no todos lo ven sino solo algunos”.

Teresa Inal. Comunidad *Namunkura*, Junin de los Andes. *Pwel Mapu*.

q) Waw

En *Gulu Mapu*, son los espacios que se encuentran localizados en parte baja de dos *Wigkul*, espacios donde habitan ciertos *Geh*, por eso se evita su ocupación para instalar la habitación, sin embargo puede ser utilizado para el cultivo de hortalizas, debido a la característica húmeda que posee. Comúnmente en estos espacios se encuentran los *Geh* que origina *xükür* (neblina), cuando en estos espacios comienza a producirse la neblina, las personas evitan el tránsito por él.

Sin embargo en el territorio de *Pwel Mapu* existe una percepción y relación un tanto diferente respecto de estos espacios, si bien es cierto de igual forma se refiere a un espacio con características geográficas específicas, ubicados en espacios bajos, respecto a la función mucho no se comenta pues se usa este término asimilándolo a la idea de <comunidad>, suele usarse también como sinónimo de <paraje>, localidad rural donde viven familias *mapuche* pertenecientes o no a una determinada comunidad. Ahora las explicaciones más fundamentadas por personas portadoras del conocimiento *mapuche*³³, nos dicen que *Waw* es el espacio donde habitan la gente, es decir las familias, esta idea es comprensible, según lo comentado por algunos *Pwelche*, en el hecho de que la geografía de gran parte del territorio de *pwelmapu*, contiene una considerable cantidad de *mawiza*/cerros, razón por la cual las familias deciden asentar sus casas en los espacios bajos o zonas intermedias entre *mawiza*, principalmente para guarecerse del viento y el frío.

³³ Conversación con el *Logko* Antonio Zalazar-Comunidad *Yengeyhual*. Departamento *Alumine*, *Pwel Mapu*.

r) Xawüenko

Son puntos donde las aguas provenientes de distintas direcciones se unen, estas aguas pueden ser de ríos o esteros.

Las uniones de un *xawüenko* pueden ser de dos y más causas, *epu xawüenko, külako, meliko*. Estas aguas cumplen la función de ser medicinales, el efecto curativo depende de la cantidad de uniones de las aguas, es decir que un *külako* no cumple la misma función curativa del *Meliko*, por ello la utilización medicinal de los *xawüenko* dependerá de la enfermedad que se está tratando. Además son espacios claves para unificar o sellar algún compromiso, principalmente son espacios donde se realizan rituales que propician la unión de personas y parejas.

s) Eltun

Es el lugar donde se deja al *alwe*, energía vital que permanece un breve tiempo después que el *che* fallece, también se puede concebir como la transformación del *Püjü*, para que inicie el proceso de regreso hacia el lugar de su origen.

Se sabe que el paso transitorio de las personas que viven en esta dimensión llamada *Naüq mapu* o *Püjü Mapu*, es una parte de la vida que se debe vivir después de la muerte en otra dimensión espacial

Cada *xokiñche* tenía su propio *Eltun*, como una señal de reconocimiento de dichos espacios, se dejaban los *che mamüj*, igualmente se les plantaba un *aliwen*, como una señal de que ese es un lugar de descanso de refrescar el cuerpo, el *püjü*. La visita a los *Eltun* para recordar a lo que dejaron de ser persona, *cheyem*, era y aún hoy en día continua siendo en los actuales cementerios, una practica frecuente que continua realizándose, se va a compartir con los familiares que ya no viven en la misma dimensión espacial, se les convida vino, muday o comida.

Los *Eltun* fueron prohibidos por la iglesia y por la ley chilena como argentina imponiéndose el concepto de cementerio, que supone una forma distinta de trato a los muertos, de entierro, de simbologías, pues aparece la cruz, y que supone una manera de concebir la vida y la muerte distinta. Obviamente esto se contradice abiertamente con los principios, valores y conocimientos que conlleva el espacio sociocultural del *eltun*. Un acto frecuente de resistencia de parte de los *mapuche* fue el ir a desenterrar a los muertos en forma oculta. Un ejemplo de la represión de que fueron víctimas las familias *mapuche*, queda en evidencia mediante dos testimonios *Wenteche*:

“dicen que había aquí en levipülli, tenía su propio eltun...lo araron ahora no se nota siquiera, los otros Lof también tenían su propio eltun, ya ni se nota, lo araron...ahora hay solamente cruz, no dejan colocar chemamüj...la municipalidad, los wigka no lo dejan colocar”.

Venicio Lincopi, Logko y zugumachife, Lof levipülli.

“Antes todas las comunidades tenían eltun, las familias tenían, eso después con la ley de la municipalidad la prohibieron y dejaron un cementerio allá en Valentín Marín. Ahí para el primero de noviembre se va a ver a los muertos.”³⁴

Andrés Curiche, Logko, Lof Ragiñtulewfü, Nueva Imperial.

Por otro lado son un atentado a la organización social *mapuche*, en tanto que cada *Lof* basaba su organización socio política en los *xokiñche*, en los *Eltun* se continua resguardando el patrimonio familiar, tanto espiritual como materialmente, contrariamente a lo que sucede en los cementerios, donde es enterrado todo tipo de personas y por ende públicamente visitado.

Esta idea atentatoria inhibe a las familias de tener un control sobre sus muertos, por encontrarse la mayoría de ellas a distancias muy lejanas al *Lof*. Esta contingencia ha provocado problemas entre

familias *mapuche*, tales como la intervención en las sepulturas, dando lugar a que ocurran intervenciones de orden espiritual con los restos del que fue *che*, el *zawün* es una muestra del tipo de intervención realizable. Perjudicando espiritual y biológicamente a las familias dueñas de los *alwe*. Ya que esto provoca alteración a los fundamentos de la concepción de vida y muerte.

Todavía existe en la memoria de las personas, recuerdos de *Eltun* y de ceremonias de entierros, de personas importantes de un *Lof*:

“Aquí en estas comunidades existían dos cementerios, uno se encuentra en el sector de la balsa, en este esta sepultado mi bisabuelo y el otro esta dentro de esta comunidad. Pero se instalo sobre este campo sagrado una iglesia católica. El cementerio nuevo esta ubicado en Mewin bajo, en este cementerio esta mi padre, cuando lo sepultamos, le hicimos una despedida con Gijañmawün, en la comunidad de Chan chan, porque el era un Gehpiñ muy reconocido. Cada comunidad que participo de ese entierro, llevo su bandera, sus instrumentos, cornetas y sargentos.”

Mario Hualme, *Gehpiñ* de Mewin Bajo, San José de la Mariquina. X región.

t) Zeqũñ

Son los volcanes, están presentes tanto en territorio *Pwelche* como *Guluche*. En *pwel mapu*, la relación que se tiene con el *Newen* del volcán es estrecha, se le reconoce como un *Newen* muy poderoso y que se manifiesta en todo el mapu a través de los *Pijañ Mawiza*, en el momento de *Jejipun* se representa a través de los distintos elementos presentes en la ceremonia; la *Pijañ Kushe*, el *Pijañ kũxal*, los *Pijañ wenxu*, *Pijañ Kawej* entre los más importantes.

En *Gulu mapu*, existen en territorio *Inapireche*, donde nieva. Al igual que en el caso de los *Mawiza*, entregan a los *che* presagios sobre acontecimientos futuros.

Un testimonio del *Lof Mapu* de *Kechurewe*, en *Inapire mapu* reafirma esta idea:

“También hay buenos Zeqũñ y malos Zeqũñ, a los buenos se le nombra en el Gijatun...el volcán Villarrica es un buen volcán, él entrega buenos sueños y el Llaima en cambio es un volcán que tiene malos augurios”.

Carlos Mariano, *Logko*, *Lof Lewfuche*. *Inapire mapu*.

Se sabe que el *Füxa Geh* que controla ese espacio es el *Pijañ*, que tiene una importancia especial para los *xokinche* que habitan en sus cercanías.

V. Religiones exogenas en el pueblo mapuche y su religiosidad

1. Consideraciones Históricas Generales³⁵

1492 marca un punto importante en la historia de los Pueblos Indígenas de América. España esta iniciando un proceso de unificación politico/territorial, que culminaria recién en el siglo XVIII. En principio la unificación de Castilla/Aragon por el matrimonio de Fernando e Isabel constituye el primer paso de un largo camino hacia la unidad.

³⁵ En este apartado colaboraron: Sergio Caniuqueo, estudiante Tesista de la carrera de Historia y Geografía, Universidad de La Frontera, y Cipriano Melillan, estudiante de Licenciatura en Historia, Universidad Nacional del Comahue, Neuquen *Pwel Mapu*

España y Portugal no han logrado gran avance político comparado a otros países europeos pero por estar a orilla del mar han logrado el desarrollo de una amplia experiencia en materia de navegación y cartografía, especialmente el segundo.

El descubrimiento de América se inscribe en ese periodo de espíritu aventurero con ánimo de expansión del hombre renacentista imbuido en un horizonte que abre la puerta a las experiencias seculares del hombre, en un camino de emancipación paulatina de la tutela teológica que caracterizara la Edad Media.

Con el llamado Descubrimiento de América se inicia un largo proceso de relaciones entre culturas diferentes que recorre un camino de conquista, violencia, colonialismo y violación a los derechos del "otro diferente". Proceso que está lejos de haber concluido y que no parece avizorar en un corto plazo una solución coherente.

El papado o la Santa Iglesia, como se lo denomina, otorga a la corona española la tutela de los habitantes de las nuevas tierras descubiertas; su misión debía ser la expansión del evangelio especialmente la católica.

Muy a grandes rasgos y haciendo una simplificación enorme podemos distinguir algunas etapas generales por las cuales han transitado esas relaciones y que contienen elementos particulares que las distinguen.

Periodo de Conquista y colonia de america

La concepción europea de la conquista y expansión política americana tiene algunos elementos que la definen:

La empresa militar de conquista y ocupación territorial estuvo acompañada de una empresa religiosa que perseguía la expansión del cristianismo por medio de la conversión forzosa de los pueblos indígenas.

Los misioneros: fueron los ejecutores de dicha acción, franciscanos, dominicos y jesuitas, la vanguardia de la Iglesia; el ejército de Dios. La misión de la Iglesia era "salvar almas" pero también necesitaba de recursos económicos para ello manejó encomiendas y repartimientos (manos de obra indígena). La concepción filosófica y teológica de la separación del cuerpo y el alma como dos entidades diferentes permitía la empresa de salvar las almas del infierno y del pecado por una parte, y, por otra esclavizar los cuerpos.

La misión evangelizadora fue uno de los elementos legitimadores de la colonización y la conquista de los pueblos indígenas; la resistencia a aceptar los principios del cristianismo justificaba la violencia o la conquista por las armas.

- El gran debate: la naturaleza humana del indígena. En un primer momento se debate en la esfera intelectual, filosófica y teológica si los indígenas americanos alcanzaban el status de humano o eran una especie de prehumano.

Desde esta misma concepción siguiendo la filosofía Aristotélica, en la naturaleza humana existen categorías de humanos: unos aptos para el gobierno y otros aptos para ser gobernado y con esto se justifica la esclavitud. Aunque en América no se dio el mismo tipo de esclavitud de los nativos, la recta razón indicaba que los indígenas, por su estado natural, no podían gobernarse a sí mismos y por lo tanto debían ser gobernados por hombres aptos para ello, con lo cual se justificaba la conquista y el dominio.

En un segundo momento se reconoce la humanidad de los indígenas y su capacidad de recibir la doctrina del evangelio. El debate gira ahora en torno a como debe ejecutarse la empresa evangelizadora y esto varía según las ordenes religiosas.

La imagen de *prehumano*, *antropófago*, etc. se cambia por el concepto de “*el buen salvaje*”, “*el indio infiel*”, “*el indio indómito*” según se resistieran o no al proceso de *evangelización, conquista y “civilización”*.

Periodo de conquista y colonia en Gulu Mapu

Cabe señalar que en este periodo la orden de misioneros que más sobresale es la de los jesuitas. Estos se instalan en América hacia 1590, cuando el rey Felipe II envía las cédulas reales para que viniesen a América a evangelizar a los indígenas. Llegando a Chile en 1593.

Estos adquieren renombre como excelentes evangelizadores y educadores. Su paso por otros puntos del continente, entre ellos Perú y Paraguay, confirman su extraordinaria destreza de acercamiento a los indígenas. En esa época primaba la idea de que los indígenas eran bárbaros, con una forma de vida alejada de la razón y el comportamiento como “hombres”. En esta dirección los jesuitas formaron un modelo estratégico de evangelización y, por otro lado, un modelo económico que le permitiera sobrevivir. También se esforzaron por construir una estrategia política, que les permitiera generar un contexto favorable para su acción. Asunto que siglos después les significa su expulsión del territorio por decreto de Carlos III, el 27 de febrero de 1767, quedando en manos de los Franciscanos toda la obra que venían realizando.

Para Amunátegui, una de las revoluciones que generaron los jesuitas en el mundo colonial fue su forma de organización del trabajo, a través la proletarización de la mano de obra indígena, dejando de lado el servicio obligatorio. Estableciendo un salario y un contrato temporal del trabajo (1940; 77). Los jesuitas establecen una normativa laboral del indígena, que se puede reconocer como un incipiente código del trabajo relativo a indígenas. Este código implicaba remuneración, actividad, sexo y edad de los trabajadores así como su actividad asignada (Ibid.78). Esta normativa a cargo del padre Torres Bollo, solo fue respetada por la orden, aunque la intención fue que la hicieran suya el resto de los encomenderos, no obstante fue rechazada por estos.

En cuanto a la forma de evangelizar, a los *mapuche*, la enseñanza de los sacramentos, fue un mecanismo utilizado desde que arriban a Chile hasta que son expulsados. Pese a que hacia 1598 los misioneros franciscanos, dominicos, mercedarios y jesuitas acusan de apóstatas a los *mapuche*, estos últimos son los primeros en romper con esta postura y establecer o proponer una nueva forma de evangelización, a partir del 1608 con la constitución de la misión de Arauco.

Demuestran un evidente interés por acercarse a la cultura indígena, a través de la lengua y el conocimiento de prácticas culturales, hecho que los diferencia de otras ordenes, esto les da luces acerca de la existencia de algún tipo de religiosidad en los Pueblos Indígenas. Llevándolos a caracterizarse como los estudiosos de las culturas indígenas. Además se preocupan de manejar un acabado conocimiento del contexto sociopolítico imperante, hecho que los alienta a interrelacionarse muy estrechamente con los agentes de poder, tanto de la sociedad invasora como del Pueblo Mapuche. Los jesuitas buscaban intervenir los espacios donde se manifiesta la religión *mapunche*, como los *gijatun*, los *machitun*, y en el caso de los *Eltun* se esforzaban por llevar los cuerpos de los *mapuche* a las iglesias.

Entre los jesuitas más destacados sobresale el padre Luis de Valdivia³⁶, quien se dedica al estudio y aprendizaje del *mapuzugun* y la cultura *mapuche*. Con el fin de evangelizar, los jesuitas promueven una serie de acercamientos, sobresaliendo los parlamentos, siendo los primeros, aquellos en los que participa el padre Luis de Valdivia, para establecer la paz y generar un contexto pacífico para la evangelización. A partir de 1612, comienza a desarrollarse lo que en la historia oficial chilena se conoce como guerra defensiva, con el parlamento de Catiray, inspirado en una estrategia de evitar la guerra convencional, y generar un contexto propicio para las misiones. Esta estrategia de guerra duró aproximadamente 14 años, siendo desde su origen hasta el final de sus días criticada. Finalmente se instaura la guerra ofensiva en 1626, que con el transcurrir del tiempo acarrea un estancamiento económico y una inseguridad en ambos bandos.

³⁶ Se puede apreciar los intentos de sistematizar esta visión en los anexos de la obra de Zapater “*La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*”.

Otro de los ámbitos en los que resalta el trabajo jesuita, es la educación, labor a la que se abocan desde principios del siglo XVII, siendo continuada posteriormente por los Franciscanos.

A mediados del siglo XVIII, esta orden crea el colegio de San Bartolomé de Chillan, destinada a hijos de los *logko*, la cual fue auto sustentada por la orden a partir de la producción de sus haciendas. Entre los principales propósitos perseguidos tanto por los misioneros como por quienes promueven esta acción está el sometimiento definitivo del Pueblo *Mapuche*:

“(...) el virrey Amat, propuso al rey la educación de los hijos de caciques, como el unico medio eficaz de asegurar la conquista. En carta del 6 de febrero de 1774, el rey de España acepta la idea de Amat y expresa al mismo tiempo su voluntad de que la educación se haga según los principios cristianos. Los hijos de caciques habiendo adquirido los conocimientos necesarios, de allí en adelante podían seguir tanto la carrera eclesiástica como la política”.

Noggler, Albert, 1972, Pp. 84.

Periodo colonial en pwel mapu

Dos misiones se asentaron en el territorio mapuche de Pwel mapu, durante la época colonial como desprendimiento y parte de un conjunto de misiones desde la ahora llamada Araucania chilena: *nuestra señora del Nahuel Huapi (1669-1717)* y *nuestra señora del Pilar del Rainleuvu (1758-1759)*. Estas fueron establecidas por los jesuitas desde Chiloe y los franciscanos desde Chillan

“Ambas misiones se desarrollaron como un avance en la penetración del proyecto misionero desplegado desde la Araucania chilena (...) y constituyeron el soporte para la búsqueda de espacios estratégicos por partes de la Iglesia y la Corona española”.

Nicoletti, 2002:216

Las experiencias de los religiosos y su proyección misionera en *Gulu mapu* se reflejaron en las relaciones con los indígenas patagónico para el nuevo establecimiento de las misiones. Tuvo un espacio fundamental en el planteo metodológico y teológico la influencia de sus predecesores en la fe católica. Estas enseñanzas habían dejado el precedente de la situación del indígena como semejante con capacidad para comprender y aceptar el evangelio, en suma ser adoctrinado y bautizado. El indígena era considerado como un “infiel” no por naturaleza sino por obra de la acción del demonio que lo transforma en una víctima y no en un ser culpable.

Al proyecto de evangelización (adoctrinamiento y bautismo) subyace la idea, y por consiguiente, el proyecto de “civilización”. Citando a Borges Moran:

“La civilización va indisolublemente unida a la cristianización, pues ambos conceptos estrechamente unidos con la circunstancia de que, salvo alguna rara excepción, se supedita el primero al segundo (...) La civilización engloba cuatro campos distintos: social, personal y familiar, económico-laboral y cultural, dejando de lado el aspecto religioso que incluyen algunos porque esta faceta no pertenece a la policía o política civil, que es propiamente la civilización, sino a la policía o política cristiana”.

Nicoletti, 2002:216

El contacto conflictivo con los españoles lo predisponía a presentar una mayor resistencia a la civilización y la aceptación de la fe y esa resistencia y negativa al dominio le valió el calificativo de barbaros, indio infiel, etc. Citando a Covarrubias:

“Bien se conoce también estorban el fruto la barbarie soberbia de estos indios, la poligamia de los caciques, la borrachera, la ociosidad, los machis y la falta de todas leyes, natural y divina, de las gentes y civiles: la falta de jueces que lo repriman,

porque todos temen; y no hay armas ni soldado, ni presidios que no estén destrozados; ni jueces eclesiásticos, porque no hacen concepto de excomuniones; y lo que es mas pernicioso no vivir en policia ni vida sociable, sino separado en quebradas, montañas y barrancas, y hallarse tan dueños del campo y opulento en armas y soldados que en ochos días pueden poseer en campaña ocho mil lanzas”

Nicoletti, 2002:222.

Hacia mediados del siglo XVIII, a pesar de los fracasos de la instalación permanente de misiones en territorios *mapuche* hasta entonces los jesuitas Jose Cardiel, Matias Strobel y Tomas Falkner, recorrieron la Pampa y la Patagonia y fundaron misiones:

“Gracias al esfuerzos de estos sacerdotes y hombres de Dios que, venciendo el miedo se internaron en la tierra de los indios, se pudo observar, no con poca sorpresa, la facilidad con que se convertia el indio de la Pampa. Y esta conversión iban mas allá de aceptar el hecho de la comunión, que ya de por si ofrece una gracia especial a quien la recibe, se trataba de autenticas conversiones”

Cartilla Salesiana, 1999.

Sea como fuere la resistencia – ya sea pasiva o activa- de los indígenas a la “*cristianizacion y la civilizacion*” hacen que sean conceptualizado como “el indígena indómito” y esto modifico la relación entre misioneros e indígenas dando lugar a importantes diferencias entre las dos órdenes en su empresa y estrategia evangelizadora.

A grande rasgos estas diferencias se presentaron (según Nicoletti):

a) En la opción metodologica frente a la resistencia indígena, que se cristalizó en *misiones volantes* o *correrías* de evangelización desde un centro misional en el caso jesuita y un sistema de *reducción* fronteriza en el caso de los franciscanos.

b) La opción franciscana de adoctrinar primero y reducir después y la jesuita de implementar el proceso inverso.

c) El adoctrinamiento de parte de los jesuitas fue preferentemente en lengua indígena y de parte de los franciscano a través de imágenes pictórica.

e) El uso del sistema de agasajo en los jesuitas y la resistencia de parte de los franciscanos, como metodología de acercamiento.

f) El bautismo con adoctrinamiento inicial que hicieron los jesuitas en Nahuel Huapi y la negativa a bautizar de parte de los franciscanos entre los pehuenche hasta el logro de una aceptación manifiesta de la fe.

Periodo de constitución de los Estados Nacionales

Con la conformación de los estados nacionales se plantea un nuevo contexto y se constituye otro periodo importante en las relaciones entre culturas. La necesidad de homogeneidad y unidad territorial-político-cultural que ello requiere.

Aquí analizamos específicamente la relación del Pueblo Mapuche/Iglesia en el periodo de conquista y expansión del estado argentino y chileno sobre el territorio mapuche que se ubicaba en ese entonces entre ambos océanos, el atlántico y el pacífico. En ambos casos significo un genocidio y etnocidio llevado a cabo por los Estados Nacionales a través de las llamadas “Conquista del Desierto” y “Pacificación de la Araucanía” (Fines siglo XIX).

Periodo de Imposición del Estado Nacional en Gulu mapu

Durante este periodo el Estado chileno realza la importancia de la acción misionera. En el congreso se discute la readmisión de los jesuitas, siendo considerados núcleos de evangelización los sectores de Tucapel, Valdivia y Arauco.

La iglesia confía en la acción misionera de Franciscanos y Capuchinos, principales órdenes instaladas en Chile durante este periodo, que si bien no persiguen finalidades económicas, buscan la transformación de los *mapuche*. Cuando llegan los misioneros bávaros se concentran los esfuerzos en la educación, como pilar de la acción evangelizadora y del progreso espiritual y cultural *mapuche*. Cabe señalar que la llegada de misioneros italianos en el año 1837, a Chillan para reforzar la acción de los Franciscanos responde a una petición que el presidente de la república Manuel Bulnes efectúa a Roma, pues necesita posesionarse de toda la tierra que nominalmente le pertenecía a Chile. No obstante y como la acción misionera era lenta el gobierno ordena el avance de la frontera, por vías militares. La intención del gobierno en ese entonces se orientaba hacia la constitución de un Estado moderno e independiente, lo que significaba también contar con una estructura eclesiástica propia lo que se concretó por Bula del Papa Gregorio XVI, en el año 1840.

Por otro lado se considera que la formación moral de los *mapuche* por medio de la educación y evangelización es una forma de integrarles a la vida cívica. Todas estas ideas están centradas en el politólogo Tocqueville y la experiencia norteamericana donde el cristianismo y la evangelización impartidos a través de la educación se asumen como vías de liberación. De esta manera la instalación de las misiones como la creación de escuelas, no fue en estricto rigor una obra exclusiva de la iglesia, de no ser por la complicidad del Estado, no hubiese tenido el mismo impacto. Paralelo a la instalación de las escuelas misionales se promueve la instalación de escuelas más secularizadas.

Hacia 1859 existen en Chile, previo a la ocupación militar del territorio *mapuche*, ya existen debates polarizados, por un lado se encuentra la iglesia católica, cuyo principal vocero era "La Revista Católica", y por otro, la oligarquía terrateniente, cuya voz pública era y ún es el "Mercurio" de Valparaíso. Los primeros acusan a los terratenientes de codiciosos, sanguinarios, crueles y sin valores, realizándose el evidente interés económico que persiguen.

La derrota militar de los *mapuche* marca un importante precedente en las condiciones en que se realiza la evangelización de los *mapuche*, puesto que en la mayoría del territorio estos habían obstruido la entrada a los misioneros, con el nuevo contexto se da paso a la instalación de misiones, se dice incluso que los *mapuche* solicitaban la llegada de estas, como una forma de protegerse de la presencia militar, que todavía se sentía:

"Después de la fracasada sublevación, muchos caciques estaban dispuestos a aceptar misioneros y hasta los pedían. Las más de las veces lo hacían por razones políticas, pensando que tener misioneros dentro de la propia comarca, era en todo caso un mal menor que tener soldados." Noggler, Albert.1972, Pp.109.

Por parte de las iglesias evangelicas, la misión anglicana es de las primeras que llega a territorio *mapuche*. Los principios de tal acción se encuentran a fines de 1838/39, cuando el pastor F. Gardiner fracasa en su intento de evangelizar la zona de Valdivia, con los *mapuche* del lago Ranco. Luego de un viaje a Australia reitera sus intentos de evangelización esta vez con los *Pewenchwe* y *Wijiche*. Más tarde su hijo Allen W. Gardiner, entre los años 1860 y 1870, intenta fundar una misión en territorio *mapuche*, sin embargo igualmente fracasa. Finalmente es gracias a la acción educativa de la iglesia anglicana, al igual que en el caso de los católicos que su acción evangelizadora prospera, así se fundan misiones en Chol chol y Maquehue, que dan paso a la creación de escuelas.

Como estrategia se utiliza el aprendizaje del idioma, la amistad con los *logko* y familias *mapuche* más importantes de la época, así como familias pudientes chilenas y hombres de gobierno, dispuestos a apoyar su obra evangelizadora. Así se funda una escuela en tierras del *logko* Coñuepan, que fracasa por que es incompatible con las actividades agrícolas de la cual deben participar también niños *mapuche*, así se opta por edificar en su reemplazo una escuela internado, modelo que luego se replicara en otros lugares. El tipo de enseñanza era; literaria, agrícola e industrial; los primeros años

de enseñanza se imparten en *mapuzugun* e igualmente se promueven valores patrióticos y se combate el alcoholismo. Más tarde se amplía la acción hacia ámbitos de beneficencia social a través de la Misión Araucana, estableciendo cooperativas como hospitales.

Tanto la acción educativa de los católicos, como la acción educativa de los protestantes, interviene fuertemente en la lucha política *mapuche*, es así como cerca de mediados de siglo, la juventud *mapuche* más citadina, se encuentra dividida en dos bandos, los católicos y los protestantes. Como lo señala una cita del diario *Austral*:

«como por razón de sus sistemas de enseñanzas han influido poderosamente en el espíritu y la moral de la juventud educada en sus colegios y además en el aspecto material, se han ido formando dos grandes corrientes en la Araucanía, especialmente en su juventud: católicos y protestantes. Es así, como los jóvenes egresados de las escuelas capuchinas, formaron hace más de diez años, la institución denominada la Unión Araucana, y la juventud que había estudiado en las escuelas de la Misión Araucana, han ido ingresando en su mayoría en la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía, especialmente en este último tiempo, con la presidencia de don Venancio Coñuepan, ex-estudiante de esta Escuela»

[Diario Austral, septiembre 1943].

Los anglicanos adoptan una postura proclive a la defensa de las tierras *mapuche*, es así como los primeros misioneros simpatizaron con las luchas indígenas, realizadas por “la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía”. El apoyo de los pastores a dicha sociedad y a sus planteamientos, defensa de las tierras y negativa a la disolución de las reducciones, les conllevó un duro cuestionamiento de parte de las autoridades chilenas. En los últimos años la Misión se ha mantenido estancada en su labor educacional, no así en el campo de la evangelización. En la última década (1970-1980) hubo un rebrote, un «avivamiento» semejante al pentecostalismo que hizo crecer y fortalecer a los cultos anglicanos en las ciudades y en los campos del territorio *mapuche*.

En cuanto a la iglesia católica, en las décadas del régimen militar juega un rol fundamental brindando apoyo a organizaciones *mapuche*, que reivindicaban sus derechos, en esta acción sobresale el Obispado de Temuco, que asume este apoyo, como el apoyo uno de los grupos más desposeídos y afectados por dicho régimen.

Sin lugar a dudas, en las últimas décadas y a partir de la dictadura de Pinochet, el territorio *mapuche* de *Gulu mapu*, ha visto crecer considerablemente la inserción de diferentes iglesias y religiones, sobre todo las catalogadas como protestantes y/o evangélicas, así como Baha'í y mormonas. Mención especial merecen los Pentecostales, que llegan a territorio *mapuche* a principios de siglo (ver anexo-3) pues se han destacado por una abierta oposición a las prácticas y religión *mapuche*:

“Los pentecostales establecen su propio ritual y sus propias creencias de lo sobrenatural, formando una nueva comunidad religiosa que regula la moral y las costumbres de sus miembros”. Foerster, 1986. Pp129.

Este mismo autor reconoce al menos tres razones del “éxito”, de los pentecostales entre los *mapuche*:

- *La lucha entre el bien y el mal*
- El papel de los antepasados
- El sentido de la comunidad ritual. De hecho se combate el mal a través de la sanación ritual.

Este último aspecto, ha constituido un factor decisivo en la conversión de *mapuche* al pentecostalismo, quienes en situaciones extremas han optado por incursionar en este tipo de ritos.

Imposición del Estado Nacional en Pwel mapu

En Pwel mapu la acción de la iglesia católica se manifiesta a través de las obras, principalmente, de la Orden Religiosa de los Salesianos:

“En los años que siguieron a las campañas militares en el área norpatagónica, las <misiones volantes> salesianas recorrían grandes distancias entre los "campos de concentración de indígenas" distribuidos sobre la costa del Río Negro, tal era el caso de las parcialidades de los Lonko "Sayhueque" y "Ñancuche"

.Delrio, 1998.

Llegado especialmente, en este periodo, desde Italia para realizar su obra misionera sobre los pueblos originarios de la Patagonia, traían un plan sistemático de trabajo sobre una realidad y una imagen preconcebida desde Roma. Esta empresa estuvo signada por imágenes que se tenía de la patagonia y sus habitantes visto desde Roma, predomina la imagen del “indio infiel” y “bárbaro”, tal como acontece en *Gulu mapu*.

El principal ideólogo de los Salesianos fue Don Bosco, quien oriento la empresa evangelizadora en territorio *mapuche* de *Pwel Mapu*:

“los sueños y percepciones fueron los motores que guiaron aquellas imágenes hacia la información científica y tuvieron una profunda repercusión en los planes misioneros. Esto constituyeron la llave para leer los datos del elemento mítico que fue dada a Don Bosco a través de los estudios de los libros”.

Nicoletti, 2002.

Dentro del plan misionero gestado por Don Bosco, tanto los “sueños” como la información científica generaron una idea específica sobre el modo de “conversión” que debía llevarse a cabo en la Patagonia, y que conformo la base de la metodología misioneras de sus Salesianos.

La evangelización del “indio infiel” estaba estrechamente relacionada con el concepto de “civilización” y debía ser llevado adelante por medio de la enseñanza de las doctrinas cristianas y la educación en el trabajo especialmente en las tareas agrícolas. Reafirma la unicidad del genero humano (monogenismo) por lo tanto la defensa intrínseca de toda persona y la asignación de la culpa de sus “hábitos salvajes” al demonio, lo que suponía a los indígenas víctimas y no culpables. Para Don Bosco, si el demonio impedía u obstaculizaba la conversión a la fe, el indígena era un infiel desconocedor de la verdad por ignorancia no por falta de inteligencia ni por su indómita naturaleza. Por esta línea los salesianos se constituían en la vía para el rescate y la salvación de las almas de los indígenas. En uno de sus últimos sueños (1885), Don Bosco, visualiza plenamente su obra misionera en la Patagonia. Allí presenta claramente su método educativo y multiplicador de la fe católica entre los indígenas de la Patagonia: catequizar a los caciques y a los hijos de los caciques para hacerlo transmisores de los mensajes cristiano ante su pueblo. La conversión del indio por el indio- en esta línea se inscribe la educación de Ceferino Namuncura-

Este proyecto hizo especial hincapié en la educación, sobre todo de los niños internados en colegios salesianos, donde recibían educación de la doctrina del evangelio y que luego serian los reproductores y multiplicadores del mismo hacia el interior de su familia y de la comunidad.

Milanesio, fue el Salesiano encargado de ejecutar la obra de Don Bosco, este si bien reconocía la humanidad de los indígenas, consideraba que se hallaba en un estado primario, adormecida sin un verdadero desarrollo cultural, atrofiada “debido a su vida ruda y sin cultura”, de ahí que la fe y la educación funcionen como principios iluminadores y necesario para tener derecho al cielo y a la vez desempeñar los deberes de buenos ciudadanos.

En este periodo se debaten dos posturas sobre el futuro y el destino de los indígenas. A partir de aquí se desprenden dos proyectos con objetivos e intereses en muchos aspectos divergentes. Los intereses subyacentes pero centrales que cada uno de esos proyectos perseguía, el eclesiástico y el

estatal, los diferenciaba y enfrentaba. Así, se distinguieron dos metáforas de comunidad con sus respectivas imágenes de inclusión y homogeneización: *feligresía* y *ciudadanía*. Aquí los salesianos buscaron diferenciarse claramente del Estado ante los "indígenas".

La postura de la Iglesia: Organizar al Pueblo *mapuche* en *reducciones* para facilitar el adoctrinamiento y la evangelización y por medio de la educación en el trabajo prepararlos para la "vida civilizada". Apelando a veces a elementos de la religión *mapuche* para lograr mayor influencia provocando el denominado sincretismo. La Iglesia destaca esta forma de organización como un método que tiende a proteger al indígena de la explotación y la violencia del *wigka*. El sistema reduccional, por el cual el indígena adoctrinado y "civilizado" mediante una propuesta educativa fundamentalmente en el trabajo agrícola, se insertaba en la sociedad civil.

La postura del estado: La *distribución* sistemática de los indígenas para sacarlo de su estado de salvajismo. Por este método se pretendía desarticular totalmente a la estructura organizativa del pueblo indígena. Imponerles una transculturación forzada, con ello se busca que el indígena pierda todo contacto con su entorno, su comunidad y su cultura. En contacto directo con otros grupos civilizados el indígena aprendería las artes del trabajo. Así dejaría de representar un potencial peligro y se transformaría en una herramienta (manos de obras) que contribuya al progreso de la nación.

Educarlo dentro de su comunidad implica un proceso a largo plazo y costoso, lo que aquí se necesita es acelerar ese proceso de civilización trasplantándolos directamente a la sociedad civilizada.

Estas dos posturas chocan entre sí por sus intereses específicos y diferentes. Inserto en un clima ideológico liberal y anticlerical el contexto propició el clima de enfrentamiento. Esto se vio reflejado especialmente en la educación entendido desde el punto de vista estatal y desde la postura confesional donde la Congregación veía a las escuelas estatales como contraria a la moral cristiana, y a su vez, el estado consideraba a la educación católica como verdadera oposición al propósito de "argentinización".

En el último tercio del siglo XX la iglesia católica ha contribuido a la formación y organización de entidades que asumen la representación del Pueblo *mapuche* dentro del marco político constitucional de la provincia del Neuquén. En la década del 60 comienzan los primeros talleres para la formación de *líderes indígenas*, promovidos por la iglesia católica con integrantes de las distintas comunidades de la provincia. Este movimiento desembocaría luego en la creación de las primeras organizaciones dirigidas por los propios *mapuche*, tal es el caso de la Confederación Indígena Neuquina, creada en 1970, en Pampa del Malleo con el patrocinio de la Pastoral Aborigen.

En otros lugares de *Pwel Mapu* (Río Negro, Chubut, La Pampa y parte de Buenos Aires) la realidad de esta relación ha sido diferente, es decir no se ha llevado a la práctica una política tan decidida y sistemática hacia el Pueblo *Mapuche*, en todo caso se ha practicado una política más laxa. Esto en gran medida es por la escasa concentración de comunidades *mapuche* que ha quedado luego de la Conquista. En Neuquén, por ser el territorio que concentra la mayor presencia *mapuche*, se constituye en un espacio en donde se observa más nítidamente la presencia y la actividad de la iglesia sobre la realidad *mapuche*.

Entre 1979 – 1985: comienza a notarse una nueva orientación dentro de la iglesia católica en su relación con los pueblos indígenas y el Pueblo *Mapuche* en particular donde muchos de sus miembros sienten que el papel que históricamente la iglesia ha desempeñado acompañando al estado en sus políticas lo han desprestigiado ante las sociedades originarias transformándose esto en un obstáculo para la evangelización de aquellos. Comprenden que se hace necesario un cambio de la forma en que la iglesia se relaciona con los indígenas, es necesario ponerse del lado del indígena, revitalizar sus creencias, "*inculturarse*" antes que evangelizar. Respetar y valorar sus propias creencias religiosas es, entienden, la verdadera forma de poner en práctica los mandatos del evangelio. Para otros es la única forma de que acepten el evangelio, y también a la iglesia.

Hacia la década del ochenta se observa la expansión y penetración de la corriente de las Iglesias Evangélicas hacia el interior de las comunidades *mapuche* por medios de escuelas, iglesias y misioneros.

Esta empresa evangelizadora ha logrado una gran influencia y aceptación dentro de la comunidad y del propio mapuche -provocando a veces profundas crisis dentro del propio individuo y en el seno de su familia y de la comunidad- lo que ha tenido graves consecuencias en la práctica de sus propias religión y normas culturales en general, pues el individuo ya no participa en las ceremonias religiosas de su propia comunidad – que son denominadas y concebidas como creencias paganas e idólatras- provocando una grave escisión dentro de las comunidades y un renunciamiento total del individuo a su propia cultura.

La estrategia evangelizadora de estas instituciones es la del establecimiento de colegios, iglesias(cultos), misioneros que se establecen y realizan sus actividades dentro de las comunidades como núcleo satélites que generalmente responden a una iglesia/institución matriz que se halla fuera de ella, generalmente en Buenos Aires o en el extranjero, y conforman una verdadera red evangelizadora. A veces los propios mapuches son nombrados pastores convirtiéndose en los multiplicadores de la expansión de la religión en sus propias comunidades.

Un caso puntual, en Neuquén, lo constituye la escuela albergue de la "Iglesia Evangélica Cristiana" ubicado en la zona del Lago Alumine dentro de la comunidad mapuche Puel.

2. Principales impactos de las religiones exógenas en el pueblo mapuche y su religión reconocidos mediante el estudio

La aceptación y conversión de mapuches a religiones exógenas, ha traído cada vez con mayor fuerza graves e irreversibles consecuencias para el *ethos*³⁷ del pueblo mapuche, atentando directamente aspectos esenciales de la cultura, en las dimensiones simbólicas, sociales y políticas. A continuación se desarrollarán las detectadas mediante este estudio:

a) Pérdida de la Simbología y Significados Religiosos Propios

A nivel de las prácticas religiosas ceremoniales se ha ido incorporando una diversidad de simbología religiosa no *mapuche*, tanto del orden de:

a.1) A nivel de Elementos físico – materiales

Entre los más utilizados se encuentran la cruz, figuras de vírgenes y santos, así como crucifijos con imágenes de Jesucristo:

"... Más antiguamente había Rewe, yo no alcancé, ahora hay pura cruz. Ya había conocimiento wigka (Kimün wigka). Llegaron los wigka con su pacificación, tomas de tierra), hay vino toda esa cuestión Detrás vino wigka kimün, la religión misma, entró la cruz como imagen, con Dios vino a morir, ahí entonces domino la religión wigka..." Segundo Huenchulaf, Logko, Rewe - Ragiñtulewfu.

Este testimonio nos evidencia un abierto rechazo y clara conciencia histórica por parte de los *Wüenkülechi che*, acerca de las drásticas consecuencias que conlleva la incorporación progresiva de simbología religiosa *wigka*, para la religión, vida y pensamiento mapuche

a.2) A Nivel de Categorías Conceptuales en la Dimensión del Discursivo Ritual

Entre las categorías conceptuales más utilizadas están; *Ñuke* Dios, *Chaw* Dios, *Günechen* entendido como Dios, Rey *Fücha* y Rey *Kushe*, *Wenu* Rey *Fücha*, *Wenu* Rey *Kushe*.

En ellos predomina la construcción conceptual cristiana del “ser supremo”, ente todopoderoso, ser creador, ordenador y sancionador de la especie humana y del universo, que forma parte estructural de algunas religiones tales como la musulmana, el islamismo, el cristianismo y el budismo.

Ha constituido uno de los argumentos valoricos más utilizado para el estudio y jerarquización de las religiones. Por otro lado, se ha utilizado como fundamento para la homogeneización de la humanidad, pues se plantea que en el fondo todos creemos en “un ser supremo”. De hecho cuando se conocen otras religiones marcadamente diferentes a las conocidas por occidente, se las clasifica en religiones monoteístas, que creen en la existencia de un ser supremo, y politeístas que creen en varios seres supremos. Peyorativamente en esta última categoría se incluyen religiones que mantienen estrechos vínculos con las fuerzas de la naturaleza, las cuales son catalogadas de religiones animistas, clasificación abiertamente etnocéntrica, pues se asume que el animismo constituye el primer estadio en la evolución del pensamiento religioso. Conocidos por asentar este tipo de jerarquización fueron los etnólogos Norteamericanos J.G Frazer y Tylor³⁸, para quienes las principales etapas del desarrollo religiosos de la humanidad culminan en la idea de un Dios único, que se sobrepone a “espíritus y almas”.

Llevada esta discusión a la religión *mapunche*, desde que los *mapuche* comienzan a ser estudiados, tanto por misioneros, cronistas, aventureros, como por etnógrafos, se plantean tres interpretaciones, la primera niega la posibilidad de que los mapuche tengan un pensamiento religioso, la segunda reconoce la creencia en de más de un ser supremo, y por último la interpretación más frecuente es la de constituir una religión monoteísta, esta versión constituye el principal argumento para el reconocimiento, primero de que los indígenas son seres humanos y tienen alma, y segundo que tienen una practica y creencia religiosa.

La versión politeísta de la religión mapuche, es planteada entre otros por el padre Luis de Valdivia³⁹ (1606). Valdivia reconoce en el *Pijañ* a un ser superior que domina los aires, *Huecufü*, dueño del mar y la tierra, *nguencutran*, *nguenco*, *nguencachilla*, *ngenuhua*, entre otras categorías.

La interpretación monoteísta, es la más difundida hasta el momento. Se han usado distintos conceptos para dar cuenta de la creencia en un ser supremo, algunos hablan de *Günechen* o *Chaw Günechen*, otros hablan de *Elchen*, igualmente se habla de *Chaw Dios* y *Ñuke Dios*. Esto muestra un

La fuerte carga ideológica cristiana. Muestra también un sesgo abismante en la interpretación del *Kimün mapunche*, pues se extraen palabras del *mapuzugun* y se las utiliza para validar un orden ya dado por otro pensamiento religioso:

“Nada seguro podría decir con respecto a cuales entidades pertenece y cuales no, la designación de günechen, porque los indios mismos no están de acuerdo acerca de este punto...La desesperante vaguedad de la idea de günechen, permítame suponer que se trata de una designación moderna forjada bajo la influencia del cristianismo. No se ha fijado la concepción que presenta simplemente, porque carece de función imprescindible en el lenguaje religioso de los indios” Pág.7.

Juan Beningar, Editorial Kushe. Concepción, Chile, 2001.

El discurso ritual actual, desarrollado por personas que han sido víctima de la colonización y socialización religiosa cristiana, utiliza la dimensión dual propia del *kimün mapunche*, reemplazándose los referentes de *Fücha* por *Chaw Dios* o Cristo y *Kushe* por *Ñuke Dios* o Virgen:

“...hay un solo hombre que sabe hacer gijatun, no todos, hay que estar bien con el señor, se le dice << hoy, en este día, estamos realizando esta rogativa, vamos a rogar a Wenu chao, wenu fucha, así viene el tiempo>> y en el gejipun dicen ellos <<rogamos que nos des un buen año, una buena cosecha, que estemos todos bien, tenemos descendientes, tenemos jóvenes, niños, guaguas, que crezcan bien, son sus

³⁸ En: *Historia de las Religiones*, S.XXI; “Las religiones en los Pueblos sin Tradición Escrita.” Editorial S. XXI, México 1990.

³⁹ En: “Arte, Vocabulario y Confesionario de la Lengua de Chile.

hijos, son sus hijas, son su creación, por tal razón te lo presentamos en este día, por eso estamos de rodilla rogando Chao Dios, Ñuke Dios, que buen año nos des, que tengamos una buena vida y que todos estemos bien>> todo eso ruegan.”

Nicolás Caniuqueo. *Jagkañ machi. Lof Pocuno.*

La transmisión de estos referentes a nuevas generaciones está produciendo una ambigüedad religiosa que encubre las categorizaciones propias, las cuales reconocen diversas fuerzas generadoras, orientadoras y controladoras de especies, y no la reducen a una.

Acontece que tanto en el caso de los elementos simbólico materiales como conceptuales, las razones de su adopción por mapuche son diversas, en algunos casos tiene directa relación con la necesidad de encubrir la religiosidad propia para defenderse de discriminaciones, vejámenes al interior del *Lof* o espacio territorial más amplio. Se han dado numerosas situaciones de atropello sobre todo a *machi* que son acusados de brujos/as, por ejercer su rol, por ende la utilización de un elemento religioso cristiano, validado por el conjunto del *lof* les favorece una imagen positiva en su entorno social. También acontece que quienes efectúan el discurso ritual simpatizan o han aceptado una religión específica, lo que ha significado la adopción de conceptualizaciones y su incorporación.

En general se advierte una evidente instrumentalización del *mapuzugun*, en pro de la evangelización *mapuche*, encubierta bajo un aparente respeto a la identidad y prácticas culturales. Esto se hace presente en el discurso de la mayoría de las religiones que interactúan con miembros de nuestro Pueblo, pues en general se permiten manifestaciones de identidad, mientras estas no se contradigan con los principios elementales del pensamiento religioso desde el que se este actuando.

a.3) Invisibilización de Conmemoraciones Religiosas y Socioculturales Mapunche e Imposición de otras

En este caso se está haciendo referencia a la negación de hitos y celebraciones religiosas y socioculturales *mapunche*, a través de su reemplazo por otras Festividades religiosas cristianas. Es el caso de la celebración de San Juan que viene a reemplazar al *Wiñoy Xipantu/ We Xipaht'ü*, que constituye el periodo de tiempo en que concluye un ciclo de vida, organizado en función de la salida del sol y comienza otro nuevo. Si bien la forma en que se celebra continúa siendo principalmente mapuche se reemplaza el motivo central de la celebración, por uno de origen judeo - cristiano, instaurándose una fecha fija, el 24 de junio.

Lo mismo acontece con la conmemoración de San Francisco, declarado Santo Católico que reemplaza la festividad familiar en que se medicinaba los cultivos, durante el mes de octubre.

Algo similar ocurre con el bautizo cristiano de los niños/as que se impone por sobre las distintas manifestaciones de *Katankawin*, ceremonia donde se le colocaba aretes a las niñas, y *Bakutuwün*, en el que los “dueños de hijo” solicitaban a un adulto que le transmitiese al *pichikeche*, desde el *üy*, hasta su sabiduría y conocimiento.

Otro ceremonial que ha sido reemplazado es el *Mafün*, protocolo mediante el que el *wenxu gapin*, hombre que roba una mujer, retribuye a los padres de la *zomo gapin*, por la hija robada, ha sido sobrepasado a nivel religioso por el matrimonio en la Iglesia, y la esfera legal por el matrimonio en el civil, con ello ha perdido estatus y validez social.

En el caso del *Eluwün* y los *Eltun*, la sobre posición del velatorio y del cementerio, ha conllevado la pérdida de profundos conocimientos sobre < el significado de vivir en el *Naüq mapu* y pasar a otras dimensiones de vida >, que se garantizaban mediante el ceremonial *mapunche* y el entierro característico.

Por último la Semana santa y la Navidad, como fechas de celebración cristiana, se han impuesto, cada vez con más fuerza como consecuencia principalmente del acceso cada vez más expedito de los medios de comunicación masivos, a las familias y niños mapuche.

b) Pérdida de Autoridad de los Conocimientos Religiosos y Socioculturales propios

La identidad religiosa *mapunche*, se sustenta en el reconocimiento de un corpus de conocimientos intra culturales, que orientan el *mapunche mogen*, en sus distintas dimensiones, este conocimiento es de una enorme amplitud y solo una parte de él es alcanzable por el *che*, lo cual depende de múltiples situaciones tales como el perfil de persona, el tipo de familia, el rol que se asuma, entre otros factores. Consecuentemente se asume como imprescindible la práctica del *Gijañmawün*, entendido como el comportamiento ordenado por la ritualidad *propia*.

A su vez un factor determinante para la proyección tanto de los conocimientos como la ritualidad propia, lo constituye el *Xemümün pichikechen*, proceso de socialización mediante el cual se forman personas pequeñas, sean estos hombres o mujeres. Desde que el/la *pichiche* comienza a desarrollar capacidades de aprendizaje, la familia *mapunche* se preocupa de estimularle, para que internalice el *kimün* pertinente al tipo de familia de la cual provenga, así como la función que le corresponda llevar adelante como *che*.

El conjunto de estas enseñanzas pueden ser o no ser internalizadas por el *Che*. Existido categorías conceptuales *mapunche*, que ayudan a evaluar los niveles de apropiación de los tipos de *kimün* por parte del *che*.

El *Inayentu*, imitación constituye una manifestación primaria de aprendizaje, explicitada principalmente por *pichikeche*, en juegos donde comúnmente se reproducen roles y relaciones sociales propias de su entorno familiar comunitario. Se diferencia del *Inawentu*, pues este último constituye una especie de representación ironizada del comportamiento de un *che* conocido, destacándose aquellas cualidades, gestos y modismos que más sobresalen. Dicha representación es frecuentemente efectuada por adultos/as.

En una dimensión más profunda del aprendizaje, se muestran pertinentes tres niveles de aprendizaje, que se pueden inferir a través de los conceptos *Feyentun*, *Mügeluwün* e *Inakintun*. El primero de ellos, ***Feyentun***, demuestra una forma de obediencia no reflexionada del *che*, se usa principalmente para referirse a la relación directa entre personas. Un orden de obediencia diferente se manifiesta a través del ***Mügeluwün***, entendido como la obediencia previa internalización y reflexión de una idea o conocimiento, se traduce en una práctica concreta, no es necesaria la presencia concreta de quien orienta el comportamiento, generalmente cuando un hijo se conduce de acuerdo a las convicciones del padre, "lleva adelante la idea del padre", se habla de *mügeltun*. Por último y en un nivel aún más sutil se encuentra el ***Inakintun***, que representa un proceso reflexivo de búsqueda y conformación de una perspectiva de vida, sustentado en la observación, que se traduce en la reproducción de comportamientos concretos. El *Inakintun* lleva implícito el *Günezuam*, posibilidad de ir constantemente auto evaluando lo que se dice, piensa y hace.

Las tres categorías conceptuales se pueden utilizar para interpretar los tipos de comportamientos religiosos manifestados por los mapuche hoy en día, tanto en la dimensión ceremonial, como en la medicinal.

La validación por el/los *Che* de un corpus de conocimientos, creencias y prácticas, que ordenan dan sentido al mundo la existencia humana es una condición necesaria para vivir de acuerdo al *mapuche mogen*. Dado que los conocimientos se han ido perdiendo e invalidando, siendo una de las principales razones la llegada de otras religiones a territorio mapuche, e instalación de iglesias que han impuesto su pensamiento religioso, la vida mapuche, *mapuche mogen*, también se ha ido degradando.

En el plano de los comportamientos, se han ido cometiendo transgresiones cada vez más graves, por ejemplo la tala de bosques, entre otras situaciones aún más críticas. Esto ha provocado inmediatamente numerosas enfermedades, no obstante y sobre todo en el caso de quienes se han hecho evangélicos, la interpretación que se efectúa de las enfermedades dista mucho de la que se daría de acuerdo al sistema médico *mapunche*, igualmente se diluye la alternativa de acudir al sistema médico *mapuche* para medicarse, los evangélicos no acuden a el/la machi por catalogarlo "un hechicero". Se han dado situaciones en que se ha llegado a la muerte.

C) Demonización de Prácticas y Autoridades Religiosas *Mapunche*

Esta es una situación que se arrastra desde que los españoles llegan a territorio *mapuche*, hasta nuestros días, afectando en definitiva al conjunto de nuestro sistema de conocimiento y religión. Estriba en la incapacidad de occidente por entender culturas diferentes y sobre todo en una automutación respecto del equilibrio que debe existir en la relación naturaleza - persona.

En lo específico, los más afectados han sido nuestras autoridades religiosas y sociopolíticas, encargados de dinamizar nuestro *Mapunche Kimün* y *Pu mapunche ñi gijañmawün*:

“Yo porque soy machi, me tiraron carbón desde la puerta y alrededor del rehue me hicieron daño, entonces se enojaron conmigo porque yo le hice un trabajo a una enferma, mi hermano se volvía loco, yo le hice remedio, lo bañe y bañe a sus hijos y en la casa entonces se mejoró, estuvo así un par de años, entonces me buscaron algo que sacarme y me hicieron mal, esos fueron los canutos con su Biblia. Ese trabajo, ese castigo me hecho a perder todo, me ha traído puras desgracias. Desde esa vez no dejan tranquilos a mis hijos, uno me lo mataron, me quemaron la casa, no estaba mi gijatuwe sobre la tierra, estaban mis cosas de casa de la cocina, que podía hacer yo, así le castigan a los pobres cuando están progresando, todos esos árboles los plantamos nosotros, son manzanos, ahí nos venían a tirar cochinas y llegaban a la casa los terronazos, que iba a hacer yo sin saber lo que pasaba.”

Juana Uberlinda Pañian. *Machi, Romopuji*, Puerto Saavedra.

Como lo ilustra el testimonio de la *machi Bafkehche*, se ha desvalorizado sobre todo a nuestros *pu machi*, catalogándolos de brujos y hechiceros, hoy en día este enjuiciamiento es efectuado sobre todo por evangelicos, lo que al interior de los *Lof* les ha acarreado una serie de injusticias y atropellos, como el aquí ilustrado, los que han quedado impunes.

d) Divisiones a Nivel Familiar, *Lof* y otros Niveles de Organización Territorial más amplio

Sin duda una de las implicancias sociopolíticas más graves que ha significado la conversión de *mapuche* a otras religiones, ha sido el de agudizar las divisiones a nivel del *Reyñma* y los *Lof*. Hacerse parte de una iglesia determinada, supone entrar a formar parte de una comunidad, que social, política e ideológicamente hablando, no tiene nada que ver con el modelo *mapuche*. Son ya muy frecuentes las desavenencias entre miembros de una misma familia y entre miembros de diferentes familias, por causa de la religión. Esto se hace evidente sobre todo en la no participación de los evangelicos en los *Fütake Gijañmawün* y el consecuente quiebre en las relaciones socioeconómicas propiamente *mapuche*. Por otro lado se desfavorece, lo que se conoce como conciencia étnica, pues en los *Lof*, quienes se hacen evangelicos no acostumbran a participar en política, esto ha quedado claro sobre todo en situaciones críticas, donde los *Fütalmapu* han debido asumir la defensa de su territorio, con motivo de los proyectos de intervención e inversión social, casos emblemáticos han sido la construcción del denominado “By pass”, Carretera de Alta Velocidad por las afueras de la ciudad de Temuco, y la Carretera de la Costa.

3. Consideraciones Generales

La relación histórica de las Iglesia católicas y protestantes con los Pueblos Indígenas, en América, ha sido siempre una instancia de dominio: cultural, filosófico y espiritual. Ya sea como sustento legitimador o respondiendo a la Corona española colonizadora; los Estados Nacionales o a los lineamientos internos de sus propias ordenes o religiones.

Si bien en el transcurso de los siglos han cambiados algunos aspectos en las formas de relación el objetivo final y central subyacente de la política de las iglesias, ha permanecido intacto. Solamente se han transformado o han readecuado cuestiones superficiales y no de fondo.

Tal es el caso de la inculturación preconizada hacia fines de siglo XX por la Iglesia Católica ¿Para quién es la inculturación? ¿Quiénes la concibieron? Y ¿Qué significa en el plano de la religión originaria?

Prima la idea de respeto hacia la religión *mapuche*, siempre y cuando sea a Cristo a quien se reconozca en última instancia.

“Yo creo verdaderamente que Cristo tiene que estar presente en todas las religiones del mundo, no en la religión cristiana. Cristo, creo que de verdad, Cristo es el hijo de Dios que ha venido para todos y no solo para un grupo de personas entonces vino también para los mapuche, de alguna manera, de alguna forma la presencia de Cristo la figura suya, los valores que “él ha venido a transmitir valen también para el pueblo mapuche. Yo espero que llegue el día en que el pueblo mapuche lo acepte totalmente no por una imposición de afuera, sino porque lo descubre, descubre que verdaderamente todo lo que él ha vivido, toda su vida, toda su historia encuentre en Cristo una iluminación, eso no es decir hasta ahora son pobres y con Cristo van a ser mas ricos, no, eso es lo normal de la historia, la historia del pueblo, la historia de las religiones también ha llevado siempre a un crecimiento, un ir adquiriendo nuevas cosas, descubriendo mas la realidad ¿no?””

Marcelo Mellani, Obispo de la provincia de Neuquen.

Cabe preguntarse sí en la religión *mapunche*: ¿Tiene significado la figura de Cristo?. Sin embargo ese es el pensamiento y el objetivo central subyacente en la política última de las iglesias. Según católicos y evangélicos la legitimidad de la verdadera religión esta en la Biblia; ahí esta condensada la verdad revelada y de ahí la legitimidad racional de imponer y aceptar el evangelio; la religión cristiana y a Cristo-Dios como el único, verdadero y universal.

A través de esta breve síntesis se ha pretendido mostrar cómo las diferentes religiones, principalmente las de origen cristiano han sido y son instancias útiles al dominio e imposición cultural sobre nuestro Pueblo. No olvidando ni, mucho menos, renunciado a sus políticas expansionistas, al ímpetu universalista que las ha caracterizado históricamente, y que se ha mancillado el sentido más profundo del significado del concepto de religión. Ya es tiempo de revisar y cambiar esta actitud de supremacía, que tan drásticas consecuencias ha traído principalmente a los Pueblo indígenas. Por ende no solo a los Pueblos Indígenas nos compete hacer volver a su sitial nuestras religiones, sino que también es una labor urgente que convoca al resto de las manifestaciones religiosas, sobre todo a aquellas que han contribuido al etnocidio de nuestros Pueblos y sus religiones.

Glosario General

Términos que designan espacios geográficos

Ayja Rewe: Espacio geográfico amplio que agrupa nueve puntos de ceremoniales distintos, nueve *rewe*.

Üyel Mapu: Nombre de un lugar, tomado de sus características geográficas

Rewe: Se designa así a un espacio sociocultural constituido por uno o más *Lof*.

Es dirigido por un *logko* o *Ñizol Logko*.

Kiñel Mapu: Espacio geográfico constituido por uno o más *rewe* que comparte territorio y prácticas culturales con características comunes que los

identifica

Püjü Mapu: El suelo, espacio donde habita el ser humano y todos los seres visibles.

Waj mapu: universo

Wichan mapu: Uno o más *rewe*, que acuden en ayuda de otro *rewe*, en eventos religioso, o sociopolítico.

Lof che: Grupo de personas que unidos por tronco familiar comparten un mismo espacio territorial

Kexawe: Espacio de siembra

Lelfün: Referido a algún espacio específico del campo

Nombres que reciben las ceremonias religiosas colectivas en los distintos territorios *mapuche*

Gijatun: Etimológicamente significa pedir y es un término más usado por los *wenteche*, *Naüqche*, un sector *bafkehche*.

Jejipun: Significa rogar y es más usado por los *Pwelmapuche*, *pewenche*.

Kamarikun: Es un término que viene del idioma quechua y significa agradecer, es usado entre los *inapireche*, zona sur de *pwel mapu* y *wijiche*.

Espacios ubicados dentro del *gijatuwe/jejipuwe*

Rewe: Es el espacio central del *jejipun*, *gijatun*, *kamarikun* donde se concentran todos los elementos utilizados en la ceremonia

Yogol: Con este término se designan los elementos que se ponen en el *rewe* durante el *jejipun* en *pwel mapu* y en algunas zonas del mismo lugar se usa como sinónimo de *rewe*.

Ayon: Se llama así a las banderas que forman parte del *rewe*.

Kogí: Alimento que se pone en el *rewe*

Términos presentes durante la ejecución del *jejipun/gijatun*

Kushe: Anciana

Fücha: Anciano

Üjcha: Joven mujer

Weche: Joven hombre

Distintos términos relacionados al espíritu y enfermedad

Perimontun: Visión. Cuando un *geh* se deja ver por un *che*

Fibew: Término con el que se designa el *newen* de un *machi*.

Küymín: El trance de un *machi*. Estado de comunicación directa con el *Püjü*

Püjü: Espíritu

Baweh: Remedio

Che yem: Así se le llama al *che* cuando ya no vive

Che Mamüj: Árbol tallado con forma de persona

Xafentun: Tipo de enfermedad que se genera cuando una energía se introduce en el cuerpo de la persona generalmente sucede por el contacto en momentos no apropiados con ese tipo de energía.

Weluzamkey: Suele perder la razón (así se dice cuando una persona trasgrede a un espacio y una de las consecuencias es la pérdida de la razón)

Términos relacionados a ríos, lagos y sus *geh*

Jufü: Espacio de un río, lago o mar que no tiene fondo

Gibawe: Vado

Ko: Agua

Mewbenko: Remolino de agua

Meliko: Cuatro aguas, que puede ser cuatro ríos, arroyos, etc.

Sumpaj: Manifestación de una fuerza espiritual con forma de sirena que vive en el agua (dueño del agua)

Xülke: Manifestación de una fuerza espiritual con forma de cuero que vive en el agua (dueño del agua)

Conceptos relacionados a la filosofía de vida mapuche

Mogen: Vida

Kimün: Sabiduría, conocimiento

Gübam: Consejo

Nüxam: Conversación, historia

Che üy: Nombre *mapuche*

Az: Forma, características, identidad

Piam: Historia de la cual no existe constatación empírica (Forma parte de las formas de transmisión de conocimiento mapuche)

Epew: Relato tipo fábula

Geh zugu: Dueño de la actividad ceremonial

Xawün: Reunión, encuentro, junta

Kusu Güneluwün: Forma propia de ordenamiento en lo que respecta a lo religioso

Mapuzugun: Habla de la tierra, idioma mapuche

Términos que designan oficios y términos que se relacionan con la medicina mapuche

Wizüfe: Alfarero

Rüxafe: Platero/ra

Zamife: Que trabaja la cestería

Mayxüfe: El artista en madera

Gürefe: Trabajador/ra del tejido en telar.

Nimikafe: Persona que se especializa en la creación del dibujo en el telar

Püñeñelchefe: Persona especializada para ayudar en el parto

Gütamchefe: Persona que se especializa en arreglar hueso

Zachefe: Persona especializada en curar con hierbas

Gijatufe: Persona que tiene una práctica de la religión *mapunche*

Términos relacionados a los *gijañmawün*/ceremoniales

Choyke purun: Baile imitando al ñandú

Awün: Momento de la ceremonia en que se da vueltas de a caballo por el rededor de todo el espacio designado para el ceremonial

Tayübfé: Mujeres que realizan el canto ceremonial en *Pwel mapu* / persona que canta y toca el *kulxug* apoyando a la o a el *machi* en una ceremonia en *Gulu mapu*

Yeübfé: Persona que apoya a las o los *machi* con toque de *kulxug* en una ceremonia

Geykurewen: Ceremonia anual propia de los o las *machi*

Xaritu rewen: Acción de atar ramas verdes de canelo y maqui junto al *rewe* de *machi*

Waza, Kazkawija: Instrumentos *mapuche*

Terminología general

Aliwen: Árbol. Con este término también se designa al *rewe*, en algunas zona de *Gulu mapu*

Kujiñ: Animal

Kura: Piedra

Kushe papay: Mujer anciana

Ragi Puh: medianoche

Ragi aht'ü: mediodía

Toki: Hacha. Este término se usó en tiempo de guerra para designar el grado más alto del ejército mapuche

Waza: Instrumento musical.

Kürüf: Viento

Atü: Sol, día

Küyeh: Luna

Yepuh: Lucero que se lleva la noche

Wünelfe: Lucero que aparece antes del sol

Welu wixaw wagüben: Constelación de estrellas conocido como las tres marías

Wenu Bewfū y/o Ba Rüpü: Río de arriba (vía lactea)

Pu Gaw: Constelación conocido como los siete cabritos

Üñüm: Ave, pájaro

Xalkan: Trueno

Jüfke: Relámpago, rayos

Füxake, Fütake: Grande, antiguo

Ixfij: Diverso

Niey: Tiene

Chaw: Padre

Ñuke: Madre

Rukache: Grupo familiar (que viven en una casa)

Muzay: Tipo de bebida *mapuche* hecho con cereales

Kexan: Nombre genérico que reciben los diversos alimento, como verduras, cereales, vegetales, etc.

We: Nuevo

Akulechi: Que está llegando

Metawe: Cántaro

Iwe: Platitos de madera o greda

Güjw: Piñones

Walüg: Verano

Bibliografía Parte I

I. Religiosidad y espiritualidad mapuche

Alvarez, Gregorio; *“El Tronco de Oro”*. Editorial Siringa Libros. Neuquen, Argentina 1992. 4ª Edición.

Aliaga Rojas, Fernando; *“Religiosidad Popular Chilena”*. Ediciones Paulinas. Chile, 1992.

Alonqueo, Martín; *“Instituciones Religiosas del Pueblo Mapuche”*. Ediciones Nueva Universidad, Pontificia Universidad Católica de Chile. 1ª Edición, año 1979

Arrom, José J(Yale University); *“Las Primeras Imágenes Opuestas y el Debate sobre la Dignidad del Indio”*, Capitulo 3; En De Palabras y Obra en el Nuevo Mundo- Imágenes Interétnicas.

Arman, Alberto; *“Ciudad de Dios y Ciudad del Sol”- Jesuitas de los Guaraníes (1609 – 1768)*. Editorial Fondo de la cultura Económica. México, 1982.

Bacigalupo, Ana Mariela; *“La Voz del Kultrung en la Modernidad”*

Belec, Francisco; *“El Misionero Católico en Chile y la Religión Mapuche”*, en Historia y Misión: La Fé de un Pueblo, Nº 6, 1977.

- *¿Es evangelizar el pueblo mapuche y al mismo tiempo respetar su religión?.* En Nutram, Año V, 1989.

Casamiquela, Rodolfo; *“El estudio del Nguillatun”*.

Coña, Pascual; *“Memorias de un cacique mapuche”*. Editorial Impreso Offcet Ltda.. 2ª Edición, Santiago, 1980.

Caniullan, Víctor; *“El Mundo Mapuche y su Medicina”* . En Acercamientos Metodológicos Hacia Pueblos indígenas”. Centro de Estudios Socioculturales, Universidad Católica de Temuco, 2000.

Curivil, Ramon Francisco; *“Los Cambios Culturales y los procesos de Re- etnicación Entre los Mapuches Urbanos: Un estudio de Caso”*, Tesis para optar al grado de Magíster en Ciencias sociales. Santiago, Chile, 1994.

De Las Casas, Bartolomé; *“En defensa de los Indios”*. Biblioteca de la Cultura Andaluza. 1985.

De Augusta, Fray Felix José; *“Lecturas Araucanas”*. Editorial Kushe. Temuco, Chile, 1991. 3ª Edición Chilena.

Dillehay, Tom D; *“Araucanía Presente y Pasado”*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile, 1990. 1ªEdición.

Dowling Desmadryl, Jorge; *“Religión, Chamanismo y Mitología Mapuches”*. Editorial Universitaria, S.A. Santiago de Chile, 1971. 1ªEdición.

Duverger, Christian; *“La Conversión de los Indios de Nueva España”*, con el textos de los coloquios de los doce de Bernardino de Sahagun (1564). Editorial Fondo de la Cultura Económica. México.

Duviols, Pierre; *“La Destrucción de las Religiones Andinas”*. Conquista y Colonia. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México, 1977.

Espindola, Walter Hanisch; *“Historia de la Compañía de Jesús en Chile”*. Editorial Francisco de Aguirre, S. A. Santiago de Chile, 1974. 1ªEdición.

Foster, Rolf; *“Milenarismo, profetismo y mesianismo en la sociedad mapuche”*, en América Indígena. Vol XCVIII, Nº 4, 1988.

- *“Introducción a la religiosidad mapuche”*, 1993, Editorial Universitaria S.A, 1ª Edición.
- *“La Misión Anglicana, Primera Iglesia Protestante entre los Mapuche”*, en Nüttram, año I.
- *“Jesuitas y Mapuche”*.

García Aldonote, Mario; *“Y Resultaron Humanos, Fin de las Culturas Nativas en Territorio Argentino”*, Compañía Literaria. Madrid 1994. 1ª edición.

Greve, María Ester; *“El Discurso chamánico mapuche: consideraciones antropológicas preliminares”*, en Actas de Lengua y Literatura Mapuche. Nº 2, págs 47-66; 1986.

- *“La concepción del tiempo en la cultura mapuche”*, en Revista Chilena de Antropología. Nº 6, págs 59-74; 1987.
- *“El subsistema de los Ngen en la religiosidad mapuche”*, en revista chilena de antropología.(extraído de Internet)

Gruzinski, Serge; *“La Guerra de las imágenes”- De Cristóbal Colón a “Blade Runner” (1492- 2019)* Editorial Fondo de cultura Económica – México.

Marileo, Armando; *“Mundo Mapuche”*, artículo.
- *“Modernización y Sabiduría”*

Medina, José Toribio; *“Los Aborígenes de Chile”*. Fondo Histórico y Bibliográfico José Toribio Medina. Santiago de Chile, 1952.

Mora, Ziley; *“Yerpun”. El Libro Sagrado de la Tierra del Sur*. Imprenta Wesaldi y Editorial Kushe. Temuco 1992, 1ª Edición.

- *“La Araucanía, mística antigua para la grandeza de Chile”*. Telstar Impresoras. Padre Las Casas, 1989.
- *“Verdades mapuches de alta magia para reencantar la tierra”*. 3ª Edición. Septiembre de 1991. Editorial Kushe.

Montecinos, Sonia; *“Sueño con Menguante”*, Biografía de una Machi. Editorial Sudamericana. Santiago de Chile, 1999.

Núñez de Pineda y Bascuñan, Francisco; *“El Cautiverio Feliz”*, ...

Nicoletti, María Andrea; *“La Imagen del indígena de la Patagonía, Evangelización de la Patagonía”*

Pinto, Jorge; *“Misioneros y mapuche, el proyecto del Padre Luis de Valdivia y el indigenismo de Los Jesuitas en Chile”*, en Serie Nuevo Mundo. Cinco Siglos, Encuentros de Etnohistoriadores; 1989.

Quidel, José; *“Cultivando las Raíces para Nuestro Cultivo”* en Estilo de Desarrollo en América Latina. ISBN Nº 956-2236-124-1; 1999.

- *“Perspectiva Cultural”*. Documento de Trabajo, CES - UCT.
- *“Conocimiento Mapuche”*, en *Orientaciones para la Incorporación del Conocimiento Mapuche al trabajo Escolar*. Edición General, Programa de Educación General Bilingüe, Ministerio de Educación. Chile, 2002.

Sierra, Malu; *“Mapuche Gente de la Tierra”*, Donde Todo es Altar. Editorial Sudamericana chilena. Santiago de Chile, 1992.

II. religiosidad, espiritualidad, ideología y filosofía

Behtell, Leslie; *“Historia de América Latina”*. 2 América Latina Colonial: Europa y América en los siglos XVI, XVII, XVIII. Editorial crítica Barcelona.

Batalla, Bonfil; *“Identidad y Pluralismo en América”*. Editorial Fondo Editorial del Cehass, Editorial de la Universidad de Puerto Rico.

Tejedor Campomanes, César; *"Historia de la Filosofía en su Marco Cultural"*. Ediciones SM-Madrid. España, 1991.

Bibliografía Parte II

- **AA.VV.** *"Ceferino Namuncurá. El indiecito que convertía a los blancos"*, Cartilla Salesiana. Ed. Magendra S.A., Bs. As., 1999.

- **Amunátegui, Domingo;** 1940; *Estudios históricos*; Ediciones de la Universidad de Chile, Chile.

- **Barreto, Oscar.** *"Fenomenología de la religiosidad mapuche"*. En: estudios proyecto n° 7, Suplemento de la revista Proyecto, Bs. As., 1992.

Bocara Guillaume; 1998; *"Dispositivos de Poder en la Sociedad Colonial-Fronteriza Chilena del siglo XVI al Siglo XVIII"*; en Jorge Pinto Rodríguez (Editor) *Del discurso Colonial al proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana*; Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco-Chile.

- 2000; *"Antropología Diacrónica. Dinámicas culturales, procesos históricos y poder político"*; en Bocara Guillaume & Galindo, Sylvia; *"Lógica Mestiza en América"*; Instituto de Estudios Indígenas Universidad de la Frontera; Chile.

Campos Menchaca, Mariano José; 1972; *"Nahuelbuta"*, Editorial Francisco de Aguirre S.A.; Buenos Aires-Santiago de Chile.

- 1972 b; *"Por Senderos Araucanos"*, Editorial Francisco de Aguirre S.A.; Buenos Aires-Santiago de Chile.

Caniqueo, Sergio; 2002; *"Violencia en el conflicto mapuche, sus orígenes y persistencia, visto a través de algunos escritores chilenos, de organizaciones mapuche y testimonios en la primera mitad del siglo XX"*; en Actas de la Segundas Jornadas Inter-universitarias de Investigación Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación; Santiago-Chile.

Casanova, Holdenis; 1989; *"Las Rebeliones Araucanas del Siglo XVIII"*, Ediciones Universidad de la Frontera; Temuco-Chile.

- 1986; *"Los Poblados Indígenas de la Araucanía en el Siglo XVIII: Una iniciativa y una respuesta"*, en Cultura-Hombre-Sociedad Rev. De Ciencias Sociales y Humanas; Volumen 3 N° 2; Universidad Católica de Temuco; Chile.

Contreras Painemal Carlos; 2003; *"La Oralidad y la Escritura en la Sociedad Mapuche"*; en Carlos Contreras Painemal (editor); *"Actas del Primer Congreso Internacional de Historia Mapuche"*; Edición Conmemorativa al Bicentenario del Parlamento de Negrete 1803; Druckerei der Universität Siegen; Alemania.

Coña, Pascual & de Moesbach, Ernesto; 1973; *"Memorias de un Cacique Mapuche"*; Instituto de Capacitación e Investigación en Reforma Agraria; Chile.

Curivil, Ramón; 1995; *"Religión Mapuche y Cristianismo"*; en Marileo, Armando y otros; *"¿Modernización o Sabiduría en Tierra Mapuche?"*; Editorial San Pablo & Centro de Estudios de la Realidad Contemporánea; Chile.

De Ramón, Ema; 1996; *"Los orígenes de la Iglesia catedral de Santiago (1544-1566)"*; Anuario de la Universidad Internacional, Sek, N° 2.

Delrios, Walter: *"Confinamiento, deportación y bautismos: misiones salesianas y grupos originarios en la costa del Río Negro (1883-1890)"*. En: Cuadernos de Antropología Social, N° 13, año 2001,

Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras, Instituto de Ciencias Antropológicas, Sección de Antropología Social.

Foerster, Folf & Gundermann, Hans; 1996; "*Religiosidad Mapuche Contemporánea: Elementos Introductorios*"; en Hidalgo, Jorge y otros editores; "*Culturas de Chile. Etnografía. Sociedades indígenas contemporáneas y su ideología*"; Editorial Andrés Bello; Volumen Segundo; Chile.

Foerster, Rolf & Painemal, Martín; 1983; "*Vida de un Dirigente Mapuche*"; Grupo de Investigaciones Agrarias & Academia de Humanismo Cristiano; Chile.

Foerster, Rolf; 1986; "*Pentecostalismo Mapuche ¿Fin o Reformulación de la identidad Étnica?*"; en Cultura-Hombre-Sociedad Rev. De Ciencias Sociales y Humanas; Volumen 3 N° 2; Universidad Católica de Temuco; Chile.

- 1995; "*Introducción a la Religiosidad Mapuche*"; Editorial Universitaria; Segunda Edición; Chile

Gissi, Nicolás; 1997; "*Aproximación al Conocimiento de la Memoria Mapuche-Huilliche en San Juan de la Costa*"; Tesis para optar al título de Antropólogo Social.; Universidad de Chile; Santiago de Chile.

Góngora, Mario; 1998; "*Estudios sobre la Historia Colonial de Hispanoamérica*"; Editorial Universitaria; Chile.

González de Nájera, Alonso; 1971; "*Desengaño y reparo de la guerra del Reino de Chile*"; Editorial Andrés Bello; Chile.

Jara, Álvaro; 1981; "*Guerra y Sociedad*"; Editorial Universitaria; Segunda Edición; Chile.

Palma, Samuel & Villela, Hugo; 1997; "*Salir del Mundo... Salir de la Mina. Identidad minera e identidad evangélica en la zona del carbón*"; Consejo Mundial de Iglesias, Centro de Estudio de la Religión Amerinda, Servicio Evangélico para el Desarrollo SEPADE; Santiago-Chile.

Parentini, Luis Carlos; 1996; "*Introducción a la Etnohistoria Mapuche*"; Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos; Chile.

Parker, Cristián; 1996; "*Las Iglesias y su Acción Social en Chile*"; UNICEF & Ediciones Academia Universidad de Academia de Humanismo Cristiano; Chile

Pinto Rodríguez, Jorge; 1990; "*Frontera, Misiones y Misioneros en Chile*"; en Pinto, Jorge & Casanova, Holdenis & Uribe, Fray Sergio; "*Misioneros en la Araucanía 1600-1900. Un capítulo de historia fronteriza en Chile.*"; Consejo Episcopal Latinoamericano CELAM; Segunda edición; Bogotá-Colombia.

-1992 (a); "*Entre el Pecado y la Virtud. Mortificación del cuerpo, misticismo y angustia en la temprana evangelización del Perú, Paraguay y Chile*"; en Pinto, Jorge & Salinas, Maximiliano & Foerster, Rolf; "*Misticismo y Violencia en la Temprana Evangelización de Chile*"; Ediciones Universidad de la Frontera; Primera Edición; Temuco-Chile.

- 1992 "*La fuerza de la palabra. Evangelización y resistencia indígena*"; en revista Nüttram, año VIII, N° 28, Ediciones Rehue; Chile.

- "*Dela inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*"; Instituto de Estudios Avanzados Universidad de Santiago de Chile: Primera Edición; Chile 2000.

-**Nicoletti, Maria A.** "*La imagen del indígena de la Patagonia: aporte científicos y sociales de Don Bosco y los salesianos (1880-1920)*". En: Istituto storico salesiano. L'Opera salesiana dal 1880-1922, significatività e portata sociale, vol. I, Roma, LAS, 2000.

- “Misiones *“ad gentes”*”: manuales misioneros salesianos para la evangelización de la patagonia (1910-1924). En: Estrato da: Ricerche Storiche Salesiane ,Anno XXI, Nº 1, 2002.
- “*Jesuitas y franciscanos en las misiones de la Norpatagonia*”. En: Anuario de Historia de la Iglesia, Instituto de la historia de al iglesia, Facultad de teología, Universidad de Navarra, Madrid,2002.

Poblete, María Pía; 2002; “*La Escuela en Comunidades Mapuche de Panguipulli; Antecedentes Para la Construcción de Espacio del Escolar en Cayumapu y Llongahue*”, en Boletín Nº 6 Museo y Archivo Histórico Municipal; Osorno-Chile.

Salianas, Maximiliano; 1980; “*El Laicado Católico de la Sociedad Chilena de Agricultura y Beneficencia 1938-1949*”; Anales de la Facultad de Teología Vol. XXIX (1978) Cuaderno 1; Universidad Católica de Chile; Santiago de Chile.

Valderrama, Juan; 1927; “*Diccionario Histórico-Geográfico de la Araucanía*”, Imprenta Lagunas; Segunda Edición; Santiago de Chile.

Zapater, Horacio; 1992; “*La Búsqueda de la Paz en la Guerra de Arauco: Padre Luis de Valdivia*”, Editorial Andrés Bello; Chile.

ANEXO 1

Aspectos fundamentales y característicos de los *fütake gijañmawün* según los *fütal mapu*

Wenteche Naüqche Wijiche Bafkehche Inapireche Pewenche Pwelche

Tunteken Xipantu mew	Epuke, melike ka kayuke xipantu	Epuke ka melike xipantu	Kiñeke ka epuke xipantu	Epuke ka melike xipantu	Melike xipantu	Fij xipantu	Fij xipantu
Chem Pigen ti Gijañmawün	Gijatun	Gijatun	Kamarikun	Gijatun-Kawiñ	Kamarikun	Jejipun –Kamarikun	Gejipun -Kamarikun
üy Lelfün chew ñi Xipakemum	Gijatuwe –Puruwe	Gijatuwe	Kamarikuwe – Lelfün	Gijatuwe – Kawiñwe	Lelfün	Lelfün	Lelfün – Lepün
Rewe – Yogol	Foye, küboh, mayten, rügi, row mansana marewpul, toro, ufisa, achawaj. Ayon: liq, kurü, kajfú, choz	Foye, küboh, marewpul, wenu foye, iwe, rügi ufisa, toro, Ayon: liq, kajfú, kurü	Toro, ufisa, karekare, fij karüke kexan, alwe palgiñ, küboh, rügi Ayon: liq, kajfú	Küboh, mayten rügi, ufisa, acawaj karekare. Ayon: kajfú, liq, choz.	Xiwe, rügi, toro, ufisa, marewpul, achawaj. Ayon: kajfú, choz	Row mansana, xoy pewen, rügi, waka, epu kawej, epu ufisa Ayon: kajfú, choz	Xoy pewen, row mansana, mayten, rügi, kurü ka liq ufisa, alazan ka kolü kawej Ayon: kajfú, choz
Gijatufe	Nizol Logko Machi - Logko	Machi	Gehpiñ- Pijañ Kushe	Gehpiñ- Machi Logko gehpiñ	Logko gijatufe	Pijañ Kushe – Logko	Pijañ Kushe- Logko
Pu Keju	Zugumachife, yeübfé, tayübfé, puel pu ralife, alka choyke jagkañ, Kojog, awüfe Norümchefe, majotuchefe, ayekafe	Zugumachife, jagkañ, tayübtufe, majotufe, kuyüche, kapitan	Sargento, Kajfümabeh, Kajfúwenxu, Xuxukatukamañ, Günealu koha awüfe	Tayübtufe, Sargento, Bolkiñtufe, Kornetataufe, Xuxukatukamañ Jagkañ, awüfe	Tayübtufe, Tampübtufe, Kornetataufe, Choykefe, Xuxukatufe awüfe	Kajfümabeh, Piwücheñ, Choykefe, Güpütufe, Tayübtufe, Tampübtufe awüfe	Kajfümabeh, Piwücheñ, Sargento koha, Choykefe, Tampübtufe, Tayübtufe, Xuxukatufe awüfe
Chumgen ñi Müleken	Pewügen, walügggen	Pewügen	Pewügen	Pewügen	Walügggen	Walügggen	Walügggen, Xafkemgen
Tunteñmaken	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu aht'ü	Epu ka meli aht'ü
Chumuechi ñi konken che	Wichan, pu reyñima magel magel wehüy, igkatu, wixan	IDEM	IDEM	Magel reyñima, magel wehüy, müxüm mapu	Müxüm mapu, magel reyñima, magel wehüy	Müxüm mapu	Müxüm mapu
Illetuwün	Jawkwün, poyewün	IDEM	Mogeltuwün	IDEM	IDEM	Illetuwün	Illetuwün
Kakerume zugu ñi müleken chí gijañmawün mew	Koyaqtun, Wewpin, Küymin, Würwürtun	IDEM	Koyaqtun, Füchotun, Würwürtun, Pijañ küxal, pentukun	Küymin, Koyaqtun Füchotun	Würwürtun, kümpeñtun, choyke purun	Kümpeñtun, choyke purun	Koyaqtun, Kümpeñtun, Pijañtun, Jagkapiwke, Pijañ küxal, choyke purun

Anexo 2 Relación Histórica

“Pueblo Mapuche – Estado Argentino⁴⁰”

A Modo de Introducción: Acerca del Origen Mapuche en *Pwel Mapu*.

Los testimonios que nuestros mayores nos han transmitido a partir del conocimiento que guardan de la Historia de nuestro pueblo, nos hablan de una presencia mapuche en *Pwel Mapu* que se remonta al tiempo en que los diversos elementos que componen la naturaleza de nuestra tierra, aguas, cerros, montañas, bosques, llanuras, etc. se dispusieron en la forma que finalmente terminó de configurar el paisaje natural donde, en estrecha relación con éste, comenzó a desarrollarse nuestra vida colectiva. Así, en términos cronológicos esta presencia mapuche en *Pwel Mapu* se origina hacia el inicio de la presencia humana en esta, nuestra tierra.

Sin embargo, tanto la historiografía como las ciencias sociales que en general se han ocupado del tema, se han encargado de construir una versión oficial acerca de la historia de nuestro pueblo que le asigna una presencia reciente en la actual República Argentina que no va más allá del s. XVII, para derivar de ello un carácter “extranjero” de esa presencia por provenir de la vertiente occidental de la cordillera de los Andes, es decir de la actual República de Chile.

Necesario es poner las cosas en su justo lugar: ni la Argentina ni el Chile actual existieron en su forma contemporánea sino hasta siete decenios luego de las llamadas revoluciones emancipatorias iniciadas en torno al año de 1810. ¿Qué rigor científico puede tener entonces el hablar de las nociones de Argentina y/ o Chile como unidades político-estatales-territoriales que no eran, en cualquier periodo anterior a la década del '80 del s. XIX? Hasta ese momento de la historia, ninguno de los dos Estados ocupaba efectiva ni definitivamente nuestro territorio por lo que no es ajustado al rigor histórico, ni antropológico, ni sociológico, ni politológico, etc. hablar de mapuches actuando en *Argentina* o *Chile*; era dentro de su propio territorio que interactuaban las diferentes parcialidades mapuche existentes en el espacio geográfico que extendiéndose entre los dos océanos, incluye a la cordillera de los Andes no como límite sino como un área geográfica particular dentro del conjunto. Esto en cuanto al carácter “extranjero-chileno” que se ha pretendido asignarle a nuestro pueblo aquí en la actual Argentina.

Pero además, y respecto ahora de la antigüedad de la presencia mapuche en *Pwel Mapu* sostenida por el conocimiento histórico transmitido por nuestros mayores, es de rigor, justo e interesante para todo el que busque conocer honestamente, citar aquí alguna de las voces que desde diversas ciencias sociales se vienen abriendo paso con resultados de sus investigaciones como los que siguen:

“Respecto de las primeras manifestaciones araucanas en nuestro territorio – se refiere a la “Argentina”- éstas se remontarían a principios del 2º milenio de la Era Cristiana o quizás algo antes” (Hajduk, 1982).⁴¹

“La historia de los Mapuche o Araucanos (como lo denominaron comúnmente los españoles) (...) si nos circunscribimos a la Argentina (...) El estudio de su prehistoria se halla en sus comienzos y permite sospechar una antigüedad que se remonta al s. XI d.c.” (Nardi, 1982).⁴²

“La resistencia a los incas, primero; a los españoles, luego; y a los argentinos y chilenos, por último, marca una historia beligerante de varios cientos de años que sin duda alguna, ayudó a afirmar su identidad y a proporcionarle la necesaria cohesión social y cultural. (...) la presencia de los

⁴⁰ Este apartado es desarrollado por Pedro Cariman, colaborador en el presente estudio, actualmente es estudiante de Licenciatura en Historia en la Universidad Nacional del Comahue, Neuquén- *Pwel Mapu*.

⁴¹ HAJDUK, Adán: *Cultura mapuche en la Argentina.*, Instituto Nacional de Antropología. Ministerio de Cultura y Educación Buenos Aires, 1982. pp. 7

⁴² NARDI, Ricardo: *Cultura mapuche en la Argentina...idem.* pp.11.

mapuche en la Argentina data de alrededor del s. XI, pero es en el s. XVII cuando la misma adquiere envergadura" (Fernández, 2000).⁴³

Lo cierto es que en la medida que los investigadores se liberan del compromiso que ató a sus predecesores a la necesidad de ayudar a construir la visión mítica que rodea la fundación del llamado Estado Nacional, visión en la que éste parece nacer gloriosamente de una vez y para siempre tal como hoy se lo conoce, la ciencia social ha debido revisar sus tradicionales postulados y prestar atención a los "nuevos" hallazgos; en ese camino no ha hecho más que aproximarse a la versión de la historia surgida del conocimiento transmitido de generación en generación por nuestros mayores, sabios conocedores de nuestra historia y cultura y en cuyo relato ha estado siempre presente aquello que la ciencia viene a ver ahora como lo "nuevo" que ella va *descubriendo*.

Al criterio noble de quien estas líneas lea dejamos la respuesta a la pregunta sobre quienes han sido los mentirosos en esta historia de relaciones que debimos asumir los mapuche con las sociedades de los respectivos Estados mencionados; Relaciones que abarcan al conjunto de los aspectos de nuestra vida colectiva antes y después del momento en que fuéramos invadidos por la fuerza expansionista y militar de la clase dirigente argentina y chilena. Por nuestra parte, en las líneas que siguen abordaremos la Historia de esas relaciones en *Pwel Mapu* apoyados en la visión histórica heredada de nuestros antepasados, los que vivieron y murieron reafirmando de mil formas la identidad y aspiración de libertad que nos legaron; atentos también, a los esfuerzos de las jóvenes y no tan jóvenes (honestas al fin) generaciones de investigadores argentinos y/o chilenos que deben hacer frente a la pesada carga de una tradición histórico-antropológica responsable en parte importante del desencuentro generador de los conflictos del presente. Porque un futuro de encuentros y acuerdos garantes de una convivencia justa y respetuosa será solo posible ajustando cuentas con ese pasado vivo en la memoria tanto de los que lo niegan y falsean, como de los que en él se apoyan transformándolo en la fuente del derecho histórico que se transmite por medio de la oralidad ancestral heredada y vigente, que exige guarda y proyecta la memoria colectiva de nuestro pueblo.

División de Periodos Cronológicos como Reflejo de la Condición Resultante del Pueblo Mapuche en su Relación Histórica con el Estado Argentino.

La presencia mapuche en *Pwel Mapu* se remonta entonces, por un lado, al momento en que las aguas ocuparon sus actuales espacios y los cerros y montañas adquirieron la altura y fisonomía que hoy les conocemos; ahí están como testimonios los *Xeg Xeg* y *Yefvwe* como los espacios de tierra alta que entrañan un alto valor histórico- simbólico- sagrado, pues fue en ellos donde la sociedad mapuche de ese remoto tiempo salvó la vida ante el movimiento de las aguas. Por otro lado, se reconoce esta presencia en los inicios del 2º milenio de la Era Cristiana (s.XI) o "*tal vez algo antes*". Es decir que por lo menos se trata de una presencia que ya está medio milenio antes de la invasión europea al continente que España inicia en 1492, o bien de una presencia que antecede en 8 siglos al proceso que en el Río de la Plata se sucede en torno al periodo de mayo-1810 y julio-1816 donde la unidad política virreynal pasa a denominarse Provincias Unidas del Río de la Plata, más aún se trata de una presencia mapuche en *Pwel Mapu* anterior en casi 9 siglos a la fecha que podríamos fijar en el día 1º de Enero de 1885 cuando *Sayweke*, el último gran *Logko* que resiste, entrega su lanza a las fuerzas militares de los "nacionales". Recién entonces se puede hablar con mayor propiedad de "Argentina" como una noción que en su aspecto político y territorial adquiere su conformación actual.

Sobre esta base, insistamos sobre un aspecto de enorme importancia porque nos permite dimensionar la profundidad del carácter político de las situaciones en juego en la relación histórica Pueblo Mapuche – Estado Argentino, se trata de un aspecto que se vincula a la necesaria construcción de una perspectiva histórico-cronológica que surge de un acontecimiento histórico que divide nuestra Vida e Historia en un antes y un después y por ello comporta el carácter de acontecimiento de trascendencia histórica para la perspectiva mapuche:

Decíamos antes que la presencia mapuche en *Pwel Mapu* data de 9 siglos o "*algo antes*" pero ¿de qué cosa en definitiva? Pues bien, la presencia mapuche en *Pwel Mapu* data de 9 siglos o algo antes del momento histórico preciso en que dejamos de ser un Pueblo Libre: el 1º de Enero de 1885

⁴³ FERNÁNDEZ, Cesar (comp. e introducción): *Relatos y romanceadas mapuches. Ediciones del Sol. Argentina. 1º Edición, 4º Reimpresión, junio de 2000. pp. 9.*

Sayweke entrega su lanza en Junín de los Andes y ahí se terminaba el último foco significativo de resistencia contra el *wigka* a lo largo y ancho de *todo* el Territorio Ancestral Mapuche.⁴⁴ A esa altura ningún otro *Logko* importante sostenía ya la resistencia y la lucha frente a ninguno de los dos ejércitos nacionales (argentino y chileno) que debimos enfrentar, así miles de años de vida libre, independiente y soberana, 900 de los cuales han sido hasta ahora constatados por la arqueología, terminaban ese día con la entrega de Sayweke ante las autoridades castrenses argentinas en Junín de los Andes, territorio de la Nación Mapuche en *Pwel Mapu*.

De esta forma, las llamadas “Conquista del Desierto” y “Pacificación de la Araucanía” en su condición de hechos componentes de un plan que persigue un único y claro objetivo, conculcar el conjunto de elementos y derechos que sustentaban nuestra condición de Pueblo Libre, alcanzan su materialización final y completa el 1º de Enero de 1885 aquí en *Pwel Mapu*; en esta fecha de ese día y en ese acto de Sayweke identificamos el momento preciso en que el Pueblo de la Nación Mapuche en su conjunto deja de ser literalmente libre y se le impone una vida de pueblo sometido hasta el presente. Muchas cosas importantes sucedieron antes de esa fecha y muchas otras han sucedido luego, más ninguna ha tenido la trascendencia histórica de ella para nuestra existencia colectiva pues el valor simbólico que esa fecha encierra y representa está dado por el hecho de que marca un quiebre fundamental en nuestra Historia y divide nuestra Vida en dos periodos cualitativos y diametralmente opuestos: De Pueblo Libre por miles de años pasamos a una condición de Pueblo Sometido a la ocupación permanente de su territorio y bajo las leyes impuestas por el invasor, argentino en un caso, chileno en el otro, en el medio un solo Pueblo, los mapuche que a partir de allí no hemos vuelto a conocer un solo minuto de libertad hasta el presente.

Así, el conjunto de acontecimientos que se suceden en el periodo y lo culminan el 1º de Enero de 1885, es en nuestra perspectiva más determinante para nuestra vida hasta el presente que todo otro acontecimientos histórico planetario; Ni las independencias de los llamados Estados Nacionales respecto de la España imperial, ni las respectivas contingencias políticas internas de estos países en su vida independiente alcanzan el carácter de importancia decisivo para nuestra vida colectiva (a ambos lados de la cordillera y tomando al conjunto de la Nación mapuche) que tiene aquella fecha, de tal forma que es en relación a ella como referencia histórico-cronológica de mayor relevancia histórica y política, que desarrollaremos otros acontecimientos que antes y después de ese momento han signado también la relación histórica del Pueblo Nación Mapuche de *Pwel Mapu* y el Estado Argentino.

Invasión continental e intento fracasado de ocupación territorial y colonización sobre el Pueblo mapuche

Si hay un momento de importancia para nuestra vida por cuanto se convertirá en el antecedente histórico que anuncia las graves situaciones futuras a las que el pueblo mapuche deberá hacer frente, es la del mes de octubre de 1492, el inicio de una invasión continental a la que, aún al precio de enormes sacrificios, nos enfrentaremos oportuna y gradualmente y ante la cual mantendremos nuestra condición de Pueblo Libre, Independiente y Soberano.

Más concretamente, la invasión del mundo *wigka* a territorio mapuche se inicia con Pedro de Mendoza y su fundación de Buenos Aires en 1536, población de avanzada española que será destruida por los habitantes originarios que la historiografía oficial y tradicional ha llamado Querandíes,⁴⁵ la destrucción tiene lugar en 1541, el año que Pedro de Valdivia funda a su vez

⁴⁴ CLIFTON GOLDNEY, Adalberto: “El Cacique Namuncura”. *Ultimo soberano de las Pampas*. Edit Huemul, S.A. Argentina, 1956. pp. 20, y nota N° 3 en pp. 30, 31.

CURRUHINCA-ROUX.: “Las Matanzas del Neuquen”, *Crónicas mapuches. Plus Ultra*, 4º edición corregida, Buenos Aires. 1990. pp 175.

⁴⁵ En el relato de esta historiografía –antropología, los Querandíes serían un grupo originario que hace fracasar el primer intento de fundación de Buenos Aires, se enfrenta al segundo intento en 1580 en que los españoles logran sostener su permanencia en el lugar pero en un espacio absolutamente reducido en comparación con el resto del territorio que queda en manos de los Querandíes. Es decir, no estamos frente a una derrota catastrófica ni ante un pueblo pasivo ante la adversidad, sin embargo el relato continúa con la desaparición total de los Querandíes sin más explicación que algunas conjeturas que no han podido comprobarse: abrían abandonado su tierra para refugiarse al interior de la pampa en dirección sur o hacia el oeste cordillerano, o bien se mezclaron con los Tehuelches hasta desaparecer, o bien simplemente se extinguieron paulatinamente. Pese a que los nombres de personas y lugares de claro origen mapuche aparecen ya en los primeros registros españoles, los científicos sociales acuerdan en una supuesta invasión “araucana” que se habría apropiado del territorio desplazando a los

Santiago en su intento de ocupación del territorio mapuche al occidente de los Andes. En 1580 Juan de Garay funda por segunda vez la ciudad de Buenos Aires y de allí en más, la permanencia española allí confirmará la táctica bélica que el invasor asumirá como método predominante de relación con los Pueblos Originarios del lugar.

La ciencia social no ha podido demostrar fehacientemente cómo puede desaparecer en un lapso no mayor de 60 años un pueblo entero, que no ha sido objeto de una explotación ni exterminio físico directo sobre todo por que se mostró exitoso en su enfrentamiento con el español invasor, sin embargo, este sería para ella el caso de los llamados, y *misteriosos*, Querandíes. Tampoco se explica satisfactoriamente cómo pudo darse de un momento para otro el reemplazo de ese pueblo por la presencia de grupos de clara filiación mapuche pues esto es lo que reflejan los primeros registros escritos hechos por los españoles. Esa filiación mapuche, temprana y anterior a la llegada de los europeos españoles, de los grupos originarios de la actual ciudad de Buenos Aires, o por lo menos la estrecha relación existente entre ellos (en caso de tratarse de grupos *distintos*) y la cultura mapuche de entonces, es otro de los aspectos “novedosos” a los que la ciencia social deberá tener cada vez más en cuenta si quiere ganar en rigurosidad. Porque lo cierto es que esos primeros registros españoles evidencian dos grandes hechos que ya desde la llegada invasora de los españoles aparecerán y pervivirán hasta el fin del periodo libre de nuestra vida como pueblo:

La presencia mapuche en los nombres de jefes y lugares geográficos

La *actitud* de defensa activa de su libertad y territorio que las parcialidades mapuche sostienen frente a la táctica bélica española. Esa actitud impone ya en esos primeros momentos de contacto una línea geográfica que se estabilizará a la altura del Río Salado y que se asumirá como la *frontera* que divide el territorio independiente, libre y soberano de la Nación Mapuche, del territorio bajo ocupación y jurisdicción de la Corona Española.

Esta actitud y presencia soberana de la existencia mapuche en *Pwel Mapu* se transformó en un factor que en el tiempo se ha mostrado como uno de los más consistentes, de extraordinaria coherencia y la herencia de mayor valor político-cultural que aquellos antepasados nuestros pudieron legar a la posteridad mapuche. Actitud y presencia libertaria y soberana que se reflejó ya a partir de los primeros contactos con el español y que nos permitió como pueblo abrir uno de los periodos históricos más importantes en cuanto a los efectos futuros que va a generar, hasta el presente, en la relación Pueblo Mapuche – Estado Argentino.

En efecto, la impotencia española para someter al poder beligerante mapuche que defiende activamente su territorio y forma de vida, obliga a la Corona a iniciar un sistema de relaciones bilaterales al nivel de potencias iguales en su poder político soberano, libre e independiente, con competencia territorial delimitada por una frontera formalmente reconocida. Sobre la base de este principio se fundamentan las relaciones entre el Pueblo Mapuche, ejercido por las diversas identidades y/o parcialidades territoriales que conforman a la Nación Mapuche, y las autoridades coloniales primero y el Estado Argentino luego; principio que se implementa mediante el mecanismo de la diplomacia política expresada en la instancia de los Parlamentos y cuyos resultados se plasman en los acuerdos políticos pactados bajo la forma de Tratados con valor jurídico vinculante para ambas partes comprometidas en los mismos.

Más allá de los cambios múltiples ocurridos en las esferas política, territorial, de las fronteras, de las sociedades, etc., producto de la correlación coyuntural de las fuerzas en pugna, ese principio basal de las relaciones bilaterales cruza todo el periodo histórico colonial, los primeros siete decenios de la República y se mantiene inalterable hasta la fecha ya mencionada que marca el fin de vida libre

grupos originarios. Cuando la evidencia es tal que ya no puede negarse la presencia mapuche en el área pampeana-buenos aires con anterioridad a la invasión española, entonces se acude a la noción de penetración, cuña, araucanización (en definitiva invasión), etc., operada por los grupos mapuche en una fecha que ahora se estima...anterior a la llegada del español.

Para ver la continuidad entre las viejas y nuevas miradas en este aspecto que tratamos aquí:

CLIFTON GOLDNEY, Adalberto: “El Cacique Namuncura”. Último soberano de las Pampas. Edit Huemul, S.A. Argentina, 1956. pp. 20,21.

SCHOO LASTRA, Dionisio: RI Indio del Desierto 1535-1879. Editorial y librería Goncourt. Buenos Aires, 1977. pp. 24.

MARTINEZ SARASOLA, Carlos: Nuestros paisanos los indios. Emece. Argentina 1992. pp. 68, 106, 107 y 25 a 130.

como pueblo. No importó el poder impresionante de la Corona y su Rey, ni si el Estado luego pudo doblegar y / o convencer a unas u otras parcialidades mapuche para sujetarlas a su dominio, o si la influencia ideológica de la iglesia católica le ayudó a ablandar a otras tantas en su resistencia, lo trascendente fue que hasta el último minuto de nuestra vida libre los más importantes sectores de nuestro pueblo sostuvieron la lucha afirmados en ese factor de presencia y actitud soberana histórica y en la invocación al respeto del principio político que fundamentaba la relación bilateral entre dos soberanías distintas.

Ese periodo histórico vio sucederse una serie impresionante de profundos cambios en todo orden de cosas a nivel planetario: el proceso conocido como revolución industrial, la gran mutación cultural conocida como el movimiento de la Ilustración, el ciclo de las llamadas revoluciones políticas burguesas en Gran Bretaña, Estados Unidos, Francia y las independencias de las colonias españolas en América. A nivel de los cambios que afectaría a lo que en el futuro se llamaría República Argentina, en la era colonial el Virreinato del Perú dejaría paso el Virreinato del Río de la Plata, éste a su turno dejó paso a las Provincias Unidas del Río de la Plata cuando se iniciaba el proceso de emancipación de las colonias americanas de España, en este contexto vendría la independencia formal seguida de la emergencia de la República imbuida de los valores racionales, desacralizados e individualistas de la Ilustración; la ciencia, la técnica y las ideas cambiaban el mundo intelectual y espiritual de aquellas generaciones, se iniciaba la fratricida querrela política entre unitarios y federales en pugna por dar una u otra identidad política al proceso de construcción del llamado “estado nacional” que estaba en marcha, así como dar homogeneidad al nuevo tipo de sociedad “nacional” que se buscaba imponer según los postulados ilustrados. El Estado se dota de su Carta Magna definitiva donde no se puede dejar de reconocer la existencia de unas *fronteras “interiores”* que son en realidad delimitaciones entre poderes soberanos externos uno de otro puesto que, al mismo tiempo, se delega en el Congreso de la “nación” la responsabilidad de promover la *pacificación* con los “indios”, mientras se llama al otro poder, siempre omnipresente, en el párrafo en que se llama a su conversión, de los “indios”, al catolicismo. Se inicia luego el llamado proceso de “organización nacional” con las tres presidencias que pasan a la posteridad como las hacedoras de la estabilidad política necesaria para encauzar a la república en el camino de la modernidad que dictaba a su vez el capitalismo y sus transformaciones en la esfera económica. Así, llegamos al momento de la implementación de la campaña militar dirigida a invadir y anexionar para la república el territorio mapuche. Antes se han dictado ya dos leyes en el Parlamento, la 215 del año 1867 y la 947 de 1878⁴⁶, que dan carácter *legal* a esa decisión política para implementar la empresa militar.

Sin embargo, mientras esa serie impresionante de cambios se producen en el mundo y al interior del Estado, el principio político que fundamenta la relación Pueblo Mapuche – Estado Argentino permanece inalterable; a tal grado es esto cierto que más allá de los efectos que los cambios mencionados han traído al interior de la sociedad mapuche, los sectores que sostienen su condición de Pueblo Libre, Independiente y Soberano política y territorialmente, que pacta acuerdos con el Estado en su condición de iguales y que no reconoce soberanía mayor que la suya propia, etc., conforman una fuerza de tal peso que el Estado debió implementar una campaña militar de la mayor relevancia poniendo al frente de la misma a sus más prestigiosos comandantes y generales para imponer su propia soberanía. Una campaña militar de similar envergadura ya había sido ejecutada contra nuestro pueblo casi medio siglo antes y en ambas ocasiones hubo cruce de informaciones y colaboración entre los gobiernos y cuadros militares argentino – chileno. Pero el poder y control político – territorial mapuche estaba ahí, sosteniendo incólume el principio de relación bilateral soberana con el Estado Argentino y fue por ello, no por otra razón, que éste debió proceder hasta el último minuto a la practica habitual de la diplomacia política firmando tratados ya con los “indios amigos” y más aún con los “rebeldes”; esos tratados son hoy documentos de mayor valor jurídico que las leyes de invasión y anexión votadas por el parlamento pues mientras estas tienen alcance de índole “doméstico”, aquellos se vinculan a cuestiones relativas al derecho internacional actualmente vigente.

⁴⁶CURRUHINCA-ROUX.: “Las Matanzas del Neuquen”, *Crónicas mapuches. Plus Ultra*, 4° edición corregida, Buenos Aires. 1990. pp 169.

El cambio de carácter político en la condición de la Nación Mapuche: de Pueblo Libre a Pueblo Sometido

Por otro lado, la moral vinculada a la ética política está ausente en el accionar de las instituciones argentinas en esa coyuntura histórica en la que mientras firma tratados con toda la pompa protocolar que los mismos entrañan, su parlamento vota también leyes de invasión y anexión territorial. Esa ética política seguirá estando ausente en el accionar estatal argentino: Julio Argentino Roca asume la presidencia del Estado en premio a su papel en la llamada "Conquista del Desierto". Autor intelectual del mayor y más siniestro mecanismo de desestructuración y expulsión de la sociedad mapuche que se instrumenta simultánea y posteriormente a la campaña militar, ha estudiado concienzudamente los casos de EE.UU. en su relación con los pueblos originarios de allí, el de Francia y su política colonial con los originarios de Argelia y está también muy al tanto y en relación permanente de lo que el Estado chileno discute en cuanto a los pasos a seguir con la población mapuche allí en esa parte de nuestro territorio una vez terminada su propia campaña militar. Se decide por implementar aquí el sistema de "distribución", se trata en realidad de un sistema de desmembramiento familiar y deportación en masa, un plan destinado al despoblamiento del espacio territorial mapuche, una versión criolla y adelantada de las contemporáneas acciones de "limpieza étnica" de fines del s. XX en otras regiones del mundo, es en definitiva un intento fallido de *Genocidio* que en su implementación ha dejado secuelas en todas las esferas de nuestra vida social que llegan hasta nuestros días.

Así se inicia para nosotros el periodo en que nuestra condición mudó a la de un Pueblo Sometido, el sistema de distribución es la política estatal argentina que inaugura este periodo; si en el anterior, el carácter libre de nuestra condición como pueblo prevaleció por sobre los cambios y las fases distintas por las que ese periodo atravesó, en el que se inicia con el sistema de distribución es el carácter de pueblo sometido el que prevalece hasta el día de hoy por sobre los cambios de matices que el Estado ha implementado en diversos momentos y no vemos una mayor perspectiva de cambio en serio en esta situación, por lo menos en el corto plazo.

En la lógica del sometimiento, en este periodo el Estado instrumenta diversos mecanismos donde prevalecen ciertos elementos dominantes de la política que se persigue y que se modifican en combinación con otros elementos también en dependencia de la visión coyuntural del Estado, guiado siempre por la más estratégica política, como ya dijimos, del sometimiento.

Así, el sistema de distribución es la política que en ese primer momento persigue la eliminación física de la sociedad mapuche combinada con una de expulsión territorial y la destrucción cultural de los sobrevivientes. Los varones hechos prisioneros y los que se entregan por propia voluntad son concentrados en la isla Martín García ubicada en el Río de la Plata frente a la provincia de Buenos Aires, de allí son enviados a servir en el ejército, en la marina otros o en los ingenios azucareros de las provincias del norte del país los demás. Las mujeres y niños eran llevados a la ciudad de Buenos Aires y en acto público organizado por las entidades de beneficencia y publicitado en los periódicos, eran separados y repartidos para servir entre las familias acomodadas del lugar. A este primer momento le sigue otro en que la política ahora tiene por principal objetivo la destrucción cultural combinada con el disciplinamiento y control social para la conversión de la población sobrante en mano de obra "libre" para el mercado de trabajo agrícola. La iglesia y sus proyectos de colonias agrícolas, el servicio militar obligatorio y fundamentalmente el sistema de educación estatal por medio de las escuelas tendrán las manos libres ahora para la conversión al cristianismo así como para extirpar todo vestigio "bárbaro" de la cultura y la lengua, en su lugar se buscaba hacer nacer al ciudadano argentino, de segunda clase pero necesario para el funcionamiento del juego de las clases sociales en formación. Tibiamente se asiste a un muy gradual consentimiento estatal al reclamo de tierras ejercido por algunos grupos familiares sobrevivientes reunidos en torno a algún nuevo y / o antiguo *Logko* que serán los fundadores de las actuales "comunidades", junto a aquellos que obtuvieron tierra por su servicio al ejército en el periodo de guerra. Así, progresivamente se llega a la política que combina un control social sostenido en un aparente reconocimiento cultural con un estricto control político – ideológico que busca generar un individuo que reconociéndose mapuche subordina esa condición a la más importante de ser un buen ciudadano argentino, que vota en las elecciones y se emociona con los partidos de la selección de fútbol, además de cumplir fielmente con los sacramentos del casamiento por iglesia y el bautismo cristiano de sus hijos. Indigenismo y

neoindigenismo son algunas de las denominaciones que recibe esta política y en este marco se produce una batería de leyes a partir de la vuelta de la democracia, se habla de educación bilingüe e interculturalidad, títulos de propiedad, convenios internacionales, etc.

Algunas consecuencias y perspectivas de la actual condición de Pueblo Sometido

Más allá de discursos y / o intenciones demagógicas, populistas o ingenuas que se pronuncien por un lado y se crean por el otro, lo único cierto es que en su accionar respecto de la relación que ha mantenido con el Pueblo Mapuche, el Estado Argentino ha sido coherente y consecuente con sus intereses más profundos, así, reconoce o desconoce sus obligaciones según sus conveniencias circunstanciales, veamos algunos ejemplos:

Mientras en 1857 en el Tratado de paz que el Estado Provincial de Buenos Aires firma con el Logko Yanquetruz al nivel de trato entre pares, ambos asumen la *continuidad* de los compromisos contraídos por sus respectivos antepasados, el hecho a destacar es que por el lado de Buenos Aires eso significó asumirse heredero de acuerdos contraídos por el Rey de España,⁴⁷ “A partir de 1879, en la República Argentina se desarrolló(...) la llamada Conquista del Desierto(...)” y a partir de allí, desaparecidas esas “comunidades libres que eran la contraparte de los tratados”, el Estado se desentiende unilateralmente de todos esos compromisos, los del periodo colonial y el republicano, más aún se difundió la opinión acerca de la inexistencia de los mismos con un éxito tal que “hasta el día de hoy muchos de nosotros pensamos que nunca se celebraron tratados con los indios en la Argentina.”⁴⁸

Hay más, la ley N° 947 votada por el Honorable Congreso de la Nación Argentina en octubre de 1878 “dispone el establecimiento de la línea de fronteras sobre la margen izquierda de los ríos Negro y Neuquen”, así lo dictaba también la anterior ley N° 215 de agosto de 1867 y ello significaba el mandato de no cruzar al territorio bajo jurisdicción de Sayweke, que junto a otros Logko habitaba la actual provincia de Neuquen, esto entrañaba un trato distinto para la parcialidad de ese jefe que habiéndose negado a conformar una alianza que fortaleciera la resistencia mapuche en ese periodo, buscaba mantener buenas relaciones con el Estado en espera del respeto a su investidura de jefe originario. Pero el Estado se desentiende de sus propias leyes sin mayor preocupación de su honorabilidad institucional y así el ejército cruzó, invadió, llevó la guerra y la muerte y, como ya vimos, la paradoja del destino fue que allí se encontró finalmente la mayor resistencia mapuche del periodo, al punto que el jefe mapuche “amigo” pero soberano fue la última de las grandes autoridades mapuche que sostuvo la lucha y resistencia en defensa de esa soberanía.⁴⁹

Pero hay más, los Estados modernos se ven obligados a cumplir con sus compromisos externos en el marco del derecho positivo y el derecho internacional bajo el principio “*pacta sunt servanda* (los pactos se cumplen)”, así el Estado Argentino, entre otros, queda comprometido al pago de su deuda externa por ejemplo y ello significa una obligación vinculante para todos los gobiernos que asumen así las obligaciones contraídas por sus antecesores.⁵⁰ De esta forma se cumple ante los poderosos acreedores externos más no así ante los tratados contraídos antes con los ahora debilitados mapuche.

Podríamos seguir pero veamos solo un ejemplo más. La Reforma Constitucional del año 1994 fue para muchos, casi toda la sociedad que consumió la propaganda oficial de esos días, fruto de la lucha “indígena” por un lado y de una política de reconocimiento y “reparación histórica” del Estado por el otro. Ninguna de las dos cosas, la razón central del cambio en el texto que hacía referencia a la cuestión del otrora “problema” indígena fue motivada principalmente por una actitud políticamente correcta ante la coyuntura político – jurídica internacional, frente a la cual muy mal parado quedaría el país al proceder a una reforma constitucional que no retocara la cuestión de “sus” indígenas. Más aun, en esa reforma no hubo consagración alguna de los derechos de los “pueblos indígenas” como se hizo creer a los propios “indígenas” y a la población toda, el supuesto reconocimiento escrito en el

⁴⁷ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina 1742-1878)*. Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), Vinciguerra. Buenos Aires, Argentina, 2000. pp. 47.

⁴⁸ *Idem*, pp.34, 35.

⁴⁹ CURRUHINCA-ROUX.: “Las Matanzas del Neuquen”...opus. cit. pp 168,169.

⁵⁰ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda....opus. cit. Pp.60*

nuevo texto se incluyó en la sección que otorga al congreso nacional, el honorable, la potestad de legislar sobre el tema concurriendo para ello también las legislaturas provinciales, es decir que aún sin ir al fondo del carácter de la problemática, el texto reformado antes de convertirse en ley deberá pasar por la intermediación de los intereses partidarios, económicos e ideológicos no solo del congreso nacional sino también de sus similares provinciales.

He aquí el carácter de la relación histórica que el Estado Argentino a tenido para con el Pueblo *Mapuche* en *Pwel Mapu*, ha debido cumplir mientras se lo obligó a ello con el poder beligerante mapuche, luego ha quedado en evidencia una y mil veces el carácter de una relación vacía de contenido ético – político digna de nuestra credibilidad. Este carácter de las relaciones debe llamar nuestra atención en el actual panorama político – jurídico internacional y sus efectos al interior de los Estados que mantienen el sometimiento de nuestro pueblo. Nuestra experiencia histórica nos advierte: las medidas estatales que en el último tiempo se revisten de supuestos reconocimientos de los derechos del pueblo mapuche no buscan ni tienen realmente ese propósito ni ese alcance. En *Pwel Mapu*, ni la Ley 23.302, la primera de la democracia relacionada al tema “indígena” promocionada además como reparación histórica, ni la Reforma Constitucional, ni la ratificación del Convenio 169 de la OIT, buscan aproximar nuestra condición de pueblo a la que gozábamos hasta el 1° de Enero de 1885. Ese periodo de nuestra vida colectiva debe servirnos para aclarar nuestros análisis y discernir con claridad entre el uso legítimo que podemos hacer de los instrumentos y circunstancias que la coyuntura histórica pone a nuestro alcance para afirmar nuestra situación actual y lo lejos que están esos instrumentos de devolvernos a la condición de Pueblo Libre.

No podemos esperar del Estado esa meta, no la tiene y no la tendrá en el futuro cercano; resolver este aspecto de nuestra vida presente es el desafío histórico de nuestra generación, mientras tanto debemos insistir en la denuncia de todos aquellos aspectos que imposibilitan el ejercicio de la cohesión social que como miembros de un solo pueblo necesitamos ejercer; en *Pwel Mapu* la imposición de fronteras provinciales con sus respectivos poderes ejecutivos, legislativos y judiciales, sistemas educacionales que buscan fomentar una identidad provincial distinta de las demás y donde el vínculo de cohesión “nacional” pasa por reforzar la identidad y ciudadanía argentina, etc. son factores entre otros que obstaculizan la necesaria intra relación mapuche para una reconstrucción del tejido social. La frontera estatal afecta los mismos aspectos identitarios recién mencionados pero en una dimensión mayor. Somos argentinos mientras los otros son chilenos es lo que enseña la escuela, a lo sumo se diferencia entre mapuche argentino y mapuche chileno; ni qué decir de los ordenamientos político, jurídico, territoriales. La frontera “internacional” que se nos impuso en la cordillera de los Andes afecta vínculos de diferente tipo, comunitarios, familiares, sociales, religiosos, de la salud, etc. Familiares que viven en comunidades a uno y otro lado de esa frontera se ven impedidos de relacionarse según las formalidades mapuche pues las aduanas exigen el no paso de animales, caballos por ejemplo, por las normas estatales fitosanitarias, esto mismo impide también que las delegaciones de uno y otro lado puedan participar de las ceremonias religiosas de las que tradicionalmente formaban parte porque no pueden cruzar a caballo. En relación a la medicina mapuche que históricamente se ha practicado cruzando remedios naturales a uno y otro lado de la, ahora establecida, frontera nuestros hermanos *Machi* así como todo aquél hermano que quiera curarse, debe convertirse en un traficante clandestino de remedios naturales por que de lo contrario las “autoridades” aduaneras se lo incautan.

A modo de conclusión

Dos periodos claramente diferentes y determinantes en todas las esferas de nuestra vida colectiva aparecen en la Historia del Pueblo Mapuche producto de su relación histórica con el Estado Argentino. El primero de ellos es el de nuestra condición de Pueblo Libre que culmina el 1º de Enero del año 1885; a partir de allí se inicia el segundo periodo signado por nuestra condición de Pueblo Sometido hasta el presente.

Volvemos una y otra vez nuestra mirada hacia aquellas identidades y parcialidades mapuche que se mantuvieron hasta el final sosteniendo relaciones diplomáticas en su condición soberana tanto con el Estado Argentino como con el Estado Chileno simultáneamente,⁵¹ es ese periodo y esa actitud mapuche del pasado reciente de nuestro pueblo el que nos parece verdaderamente importante de enfatizar, es el momento más cercano a nosotros en que podemos sentir el aire de libertad que se respiraba en nuestra tierra, es también la fuente del derecho más profundo y amplio donde pueden afirmarse e inspirarse las actuales demandas de nuestro pueblo. Todo lo que en la actualidad se pueda avanzar es insuficiente si lo medimos en relación a ese periodo de libertad y soberanía mapuche; todo lo que consigamos debe estar encauzado en dirección a alcanzar, en las condiciones del s. XXI, el grado y la condición de libertad que nuestros mayores ejercieron en el periodo último en que nos arrebataron injustamente esa condición de Pueblo Libre.

Con esto no postulamos el quitar la importancia debida a las circunstancias favorables que la coyuntura histórica nos pudiera presentar, por el contrario, sostenemos la necesidad de dimensionarlas en su justa medida, aprovechando sus virtudes e identificando sus limitaciones; la Reforma Constitucional y el Convenio 169 de la OIT son dos de las medidas tomadas por el Estado Argentino en el campo del derecho jurídico con efectos en el político, económico, cultural, educacional, de tierras, etc. Importante sin duda pero sobredimensionadas por cuanto no han sido concebidas para restituir al Pueblo Mapuche la única condición que le permitiría construir un futuro en su carácter de tal, es decir, como un Pueblo Libre. ¿En qué cosa pensamos sino cuando se nos habla de *Reparación Histórica*? Es esta la justa medida que debemos tener como patrón histórico con el cual medir el alcance real de toda política estatal hacia nuestro pueblo.

En general, los Pueblos Indígenas del continente eran libres y soberanos a la llegada invasora del español, no todos ellos, sin embargo, lograron mantener esa condición al entrar en contacto con el imperio, unos mantuvieron esa libertad mediante el éxodo, otros lo intentaron por medio de alianzas con el propio invasor. El caso mapuche es el de esos muchos pueblos que lucharon pero además es el de esos pocos que en el continente plantearon y sostuvieron una *relación bilateral entre potencias soberanas y beligerantes con acuerdos político-jurídicos que entran en el marco del Derecho Internacional vigente*. Esa es la condición política en que nos encontrábamos cuando el Estado Argentino viola e ilegaliza todo su accionar político-institucional hasta hoy, al penetrar militarmente en nuestro territorio, conculcar nuestra soberanía política y territorial e imponer sus leyes a una sociedad regida legítimamente por una soberanía distinta y externa a él. Y es sabido que la conquista y la violencia no constituyen "*modos de apropiación*" según el propio Código Civil.

Por otro lado, el Estado Argentino y su aparato político-institucional de hoy es el mismo en sus principios fundamentales que aquél que nos sometiera ilegalmente, es por lo tanto éste el Estado que debe y puede, si tiene voluntad política para ello, proceder a una política de reparación histórica que, para ser tal, le lleve a ponerse a la altura de restituir nuestra condición de Pueblo Libre, esa que teníamos al momento anterior al 1º de Enero del año 1885. El derecho político internacional habla de libre determinación, autodeterminación y autonomía, las formas políticas acordes al momento presente podrán buscarse y hasta crearse, el contenido y carácter que debe tener nos lo heredaron nuestros antepasados. No se trata por lo tanto de volver al pasado sino de generar las condiciones necesarias en el presente para restituir el carácter político que nuestro pueblo se ganó en más de 350 años de relaciones bilaterales y soberanas que fueron plasmadas para siempre en los Tratados pactados.

⁵¹ BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita: *Pacta Sunt Servanda....opus. cit. Pp. 45,46.*

Es, por último y una vez más, en relación a esa condición política histórica que el Pueblo de la Nación *Mapuche* ha sostenido con el Estado Argentino donde encontramos la medida justa para evaluar las políticas estatales y en base a ello debemos también retomar la actitud pertinente, como miembros actuales de este pueblo, que nos lleve a reencauzar el carácter de nuestras actuales relaciones políticas con el Estado.

ANEXO 3

Listado de Iglesias Evangélicas Pentecostales con Personalidad Jurídica Hasta 1993⁵²

1910-1949:2

Iglesia Metodista Pentecostal de Chile 30-09-1929

Iglesia Evangélica Pentecostal 19-06-1940

1950-1959:3

Misión Pentecostal Apostólica 03-05-1950

Iglesia Pentecostal 18-01-1954

Iglesia Cristiana Pentecostal de Chile 05-06- 956

1960-1969:10

Iglesia Evangélica Cristiana Pentecostés 09-08-1962

Misión Nacional Evangélica Pentecostal Pesebre Luz del Mundo 27-09-1962

Corporación Evangélica Pentecostal Universal uno en Cristo 13-02-1967

Iglesia Pentecostal Unida de Chile 09-06-1967

Misión Evangélica Pentecostal Veinticinco de Enero 09-09-1967

Iglesia Cristiana Pentecostés los Mensajeros de Cristo 05-12-1967

Misión Evangélica Pentecostal de Peñalolen 22-05-1968

Iglesia Pentecostal de la Trinidad 15-06-1968

Iglesia Unión Pentecostal el Triunfo 4-02-1969

Corporación Evangélica Pentecostal Nuevo Amanecer 24-06-1909

⁵² Extraído del texto de Parker, Cristián; 1996; "Las Iglesias y su Acción Social en Chile"; UNICEF & Ediciones Academia Universidad de Academia de Humanismo Cristiano; Chile pp. 99-102. El autor señala que muchas de estas iglesias no de tendencia pentecostal no exhiben en su estatutos o títulos el nombre de pentecostal y muchas funcionan sin personalidad jurídica o legalizadas.

1970-1979: 19

Iglesia Evangélica Estrella de Belén Pentecostal 08-10-1971

Misión Evangélica Pentecostés Templo la Hermosa 25-10-1971 (Nombre Anterior:

Misión Evangélica Pentecostal Templo la Hermosa.) Corporación Pentecostal la Hermosa 26-11-1971

Iglesia Hermandad Pentecostal de San Bernardo 12-12-1972

Iglesia Cristiana Metodista Pentecostal 19-06-1973

Misión Evangélica Metodista Pentecostal 06-02-1974

Iglesia Pentecostal Nueva Sierra Bella 15-10-1974

Iglesia Pentecostal Fe Apostólica 13-1 1-1974

Corporación Pentecostal Jesús Redentor 04-06-1975

Iglesia Pentecostal Luz en las Tinieblas 06-06-1975

Iglesia Evangélica de Dios Pentecostal 03-06-1976

Iglesia Universal Cristiana Pentecostal 26-07-1976

Unión Pentecostal de San Bernardo 18-08-1976

Corporación Evangélica Eben - Ezer Pentecostal 05-11-1976

Misión Pentecostal Luz del Mundo 21-01-1977

Corporación Privada de Desarrollo Social, Religioso, Iglesia de Misiones Pentecostales Libres de Chile 28-06-1977

Iglesia Evangélica Pentecostal Metodista Nueva Palena 19-07-1979

Iglesia del Señor Pentecostal 21-08-1979

Iglesia Evangélica Pentecostal Jesús la Luz del Mundo 13-12-1979

1980-1989: 25

Misión Evangélica Pentecostal de Jesucristo 13-07-1981

Asamblea de Iglesias Cristianas Pentecostal Incorporadas 21-10-1981

Corporación Evangélica Unidad Pentecostés 23-02-1982

Misión Evangélica Pentecostés Regreso a Jerusalén 03-12-1982

Iglesia Pentecostal de Dios 09-12-1982

Misión Evangélica Pentecostal Rey David 04-05-1983

Iglesia Pentecostal Evangélica Misionera 24-05-1983

Corporación Iglesia Pentecostal Filadelfia Primera de Chile 02-09-1983
Instituto Bíblico Pentecostal de Chile 30-11-1983
Misión Iglesia Evangélica Autónoma Pentecostal 23-11-1984
Iglesia Evangélica Pentecostés Cristo Vive 25-10-1985
Iglesia Evangélica Misionera Pentecostal de Chile 25-10-1985
Misión Evangélica Pentecostal el Aposento Alto 17-01-1986
Iglesia Misionera Pentecostal Jesús te Llama 17-01-1986
Iglesia Evangélica Misión Poder Pentecostal 07-04-1986
Corporación Evangélica Pentecostal Biblia Abierta 07-04-1986
Iglesia Pentecostal Testimonio de Jesucristo 27-02-1987
Misión Evangélica Pentecostal Monte de los Olivos 18-02-1988
Corporación Evangélica Pentecostal Puerta del Cielo 15-04-1988
Iglesia Pentecostal del Concilio Latinoamericano de Nueva York en Chile 28-10-1988
Corporación Evangélica Pentecostal el Poder de Cristo 12-12-1988
Iglesia Movimiento Pentecostal Misionero 22-12-1988
Misión Pentecostal Fundamentalista 06-01-1989
Misión Iglesia Evangélica Pentecostal Reformada 02-02-1989
Iglesia Pentecostal el Séptimo Sello 05-10-1989
Iglesia Pentecostal la Rosa de Sarón 02-11-1989

1990-1994: 19

Iglesia de los Hermanos del Monte Pentecostal 22-01-1990
Misión Iglesia Evangélica Pentecostal en Marcha 22-02-1990
Iglesia de Dios Pentecostal Movimiento Internacional en Chile 10-04-1990
Misión Iglesia de Dios Jesucristo la Verdad Pentecostal 23-04-1990
Iglesia Revelación de Jesús Pentecostés 01-06-1990
Misión Evangélica Nueva Pentecostal de Chile 23-02-1990
Iglesia Evangélica Redil de Jesús Pentecostal 25-06-1990
Iglesia Pentecostal Aguas Vivas Apostólica de Chile 06-02-1991
Iglesia Pentecostal la Alborada 19-06-1991

Iglesia el Fuego Pentecostal de Cristo 17-07-1991

Corporación Iglesia Evangélica Pentecostal Las Sendas Antiguas de la Pintana 22-09-1992

Iglesia Evangélica Pentecostal Universal "Socorro de lo Alto" 16-01-1992

Iglesia Pentecostal Evangélica de San Miguel 17-02-1992

Corporación Evangélica Pentecostal Iglesia El Arca 08-05-1992

Iglesia Corporación Pentecostés Luz y Vida 16-10-1992

Iglesia Evangélica Pentecostal Monte Sion 16-11-1992

Misión Evangélica Pentecostal Eliezer, Dios es Ayuda 24-11-1992

Corporación Evangélica Pentecostal Tabernáculo de la Fe 19-01-1993

CAPÍTULO II

Territorio y Tierras Mapuche

ÍNDICE

Parte I

Presentación.....	715
Procesos Territoriales en el Mapunche Wajontu Mapu: Prehistoria y Resistencia Anticolonial (Siglo XVI – VIII).....	717
1. Categorías Territoriales Mapuches.....	717
2. Prehistoria. Indígena: Asentamientos y territorios en la zona central y centro sur de Chile.....	717
3. Deslindes Territoriales: S. XVI.....	718
4. La resistencia y caída del Pikun Mapu: 1470 – 1557.....	718
5. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604.....	719
6. Reducción territorial y constitución de la fronteras.....	719
7. Subsistencia de los Pueblos de Indios en el Pikun Mapu; Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: S. XVIII.....	720
8. Ocupación del Pwel Mapu o Puel Mapu: siglos XVII y XVIII.....	721
9. Situación del territorio y las tierras mapuches en los albores de las Repúblicas de Chile y Argentina.....	722
I. Prehistoria indígena en el territorio mapuche.....	723
1. Prehistoria en Chile central. Desde sus albores hasta la conquista del <i>Tawantinsuyu</i>	723
1.1. Los cazadores del Período Paleoindio: Los primeros conquistadores (10.000 – 8000 años antes de Cristo).....	724
1.2. El Período Arcaico en Chile Central: Los cazadores especializados (8000 – 600 años antes de Cristo).....	725
1.3. Período Agroalfarero Temprano: Los primeros horticultores y ceramistas de Chile Central. (800/600 años antes de Cristo – 900 años después de Cristo).....	726
1.4. Período Agroalfarero Intermedio Tardío: El Complejo Aconcagua en Chile Central (900 – 1470 años después de Cristo).....	729
1.5. Período Agroalfarero Tardío: El Inka en Chile Central. (1470 – 1536 años después de Cristo).....	733
2. Prehistoria en Chile centro – sur.....	736
2.1. Área de cobertura de la información.....	737
2.2. Introducción.....	737
2.3. Eventos culturales y ubicación espacial y temporal.....	738
2.3.a Período I. Primeras ocupaciones humanas del territorio Centro Sur de Chile durante el Pleistoceno o época glacial final (Período Paleoindio).....	738
2.3.b Período Arcaico.....	739
2.3.c Período Alfارero Formativo.....	742
2.4. Primer componente alfarero-pitren.....	743

ÍNDICE

2.4.a. Asentamientos habitacionales.....	744
2.4.b. Sitios Funerarios.....	745
2.5. Segundo componente alfarero formativo- el vergel.....	746
2.5.a. Sitios cementerios.....	747
2.5.b. Asentamientos comunitarios de uso periódico.....	748
2.5.c. Asentamientos de origen histórico o de contacto.....	749
2.6. Distribución Regional, Territorio y Población.....	750
2.7. Sitios arqueológicos entre el maule y chiloé zona centro sur de Chile.....	752
II. Procesos territoriales en el mapunche majontu mapu (1550-1818).....	754
1. Wajontu mapu pikunche (Limari- Bio Bío).....	754
1.1. Frontera norte del wajontu mapu.....	754
1.2. Poblamiento y división territorial del pikunmapu.....	755
2. Invasión hispana: la usurpación territorial y reducción indígena.....	761
3. Trayectoria colonial de las tierras de los pueblos de indios.....	767
4. Defensa y supervivencia de las tierras de los pueblos de indios.....	772
5. Algunos Pueblos de Indios Extinguidos.....	775
6. Los intentos de reducción y remates de tierras mapuche a fines de la colonia.....	777
7. Término de la Encomienda y repoblamiento de los pueblos de indios.....	778
8. Creación de Nuevos asentamientos Mapuche al término de las encomiendas.....	780
9. Las tierras mapuche del Pikunmapu a fines del período colonial.....	781
10. Los pueblos de indios en los albores de la república chilena.....	782
3. Futil mapu bafkeh che o lafkenche, naüq che o nagche y wente che.....	785
3.1. Deslindes territoriales en el siglo XVI.....	785
3.2. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604.....	790
3.3. Reducción territorial y constitución de las fronteras: de la Guerra Defensiva a la Frontera del Bio Bio.....	794
3.4. El sistema de los parlamentos.....	796
3.5. Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: de la Rebelión de 1723 al Parlamento de Tapihue.....	802
3.6. Situación del territorio mapuche en los albores de las Repúblicas de Chile: El Parlamento de Negrete de 1803.....	811
4. Pwel mapu la articulación del pwelmapuy el gulumapu: siglo XVI a XVIII.....	813
1. Antecedentes preliminares.....	813
2. Los Factores que incidieron en la articulación del Gulumapu con el Pwelmapu.....	814
3. La ocupación Mapuche del Pwelmapu en los S. XVI a XVIII.....	815

ÍNDICE

4.	Delimitación Geográfica del Pwelmapu.....	816
5.	Características Demográficas.....	817
5.1.	Los algarroberos o Puelches de Cuyo (Pampas Serranos).....	817
5.2.	Los Pampas del Sur de Córdoba.....	817
5.3.	Los Pewenches.....	818
5.4.	Los Wijiches Serranos.....	821
5.5.	Los Tewelches.....	822
6.	Los Procesos Migratorios Mapuches al Pwel Mapu en el Siglo XVIII.....	822
7.	Las relaciones comerciales fronterizas.....	833
8.	Las guerras intestinas.....	834
9.	La consolidación de Cuarto Fütal Mapu Mapuche y su reconocimiento a través del Parlamento de Lonquilmo, 1784.....	835
5.	Wajontu wijimapu del tolten al Seno de Reloncavi (siglos XVI al XIX).....	835
5.1	El Territorio Wijiche.....	835
5.2.	Pérdida y Recuperación del Territorio (1558-1604).....	836
5.3.	Defensa del Territorio Indígena (1604-1793).....	837
5.4.	La situación del Wijimapu en los albores de la República.....	844
	Síntesis Parte I.....	845
	Pikun Mapu.....	845
	Fütal Mapu Bafkehche o Lafkenche, Naüq che y Wenteché.....	846
	Mapu o Wijimapu.....	847
	Pwel Mapu.....	848
	Parte II	
	El territorio y las tierras mapuche a inicios de la República.....	850
II.	El pikunmapu.....	852
1.	El intento de exterminio de los Pueblos De Indios.....	852
2.	Las mensuras de los Pueblos de Indios.....	854
III.	Los fütalmapus de la Araucanía.....	856
1.	La Guerra a Muerte y el Parlamento de Tapihue de 1825.....	856
2.	El desplazamiento de Fronteras en el Territorio Mapuche.....	862
3.	Reducción y usurpación de tierras mapuches en los Siglos XIX y XX.....	865
4.	Los resultados de la ocupación del territorio mapuche.....	869
4.1.	Ocupación del territorio mapuche bajo infiltración entre el río Bio Bio y el Malleco - Lebu (1860 – 1930).....	869

ÍNDICE

4.1.a. El Alto Bio Bío.....	870
4.1.b. La zona del Bio Bío al Malleco.....	871
4.1.c. La situación de Arauco entre 1860 y 1930.....	873
5. La Ocupación de los territorios de Malleco a Mariquina – Panguipulli.....	875
6. El Reparto Territorial de la Araucanía.....	877
6.1. Los remates de tierras.....	877
6.2. La colonización con Nacionales y Extranjeros.....	880
6.3. La radicación de los mapuche.....	886
6.3.a La radicación en colonias de indígenas.....	886
6.3.b. Radicaciones por sentencias judiciales de la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol (1875 a 1882).....	888
6.3.c. Radicación con Títulos de Merced (1884-1929).....	889
7. Las Leyes de División de las Comunidades Mapuche (1930 – 1973).....	892
8. Radicación con Títulos Gratuitos Ministerio de Tierras y Colonización y Juzgado de Indios.....	895
9. Los Juzgados de Indios y la pérdida de tierras mapuches.....	890
10. Reforma Agraria y recuperación de tierras mapuches (1962-1973).....	901
11. Contra Reforma Agraria: Devolución, remate y división en los ex asentamientos mapuche. (1973-1990).....	904
12. Transferencia de tierras fiscales a comunidades mapuches (1980-1990).....	906
13. División de los Títulos de Merced.....	906
14. Situación actual de las comunidades mapuche de la VIII y IX Regiones.....	908
IV. El wijimapu.....	909
1. El Wijimapu a inicios de la república.....	909
2. Los Títulos de Comisario.....	910
3. Usurpaciones de tierras mapuche-wijiche.....	914
4. Las tierras mapuche wijiche y los colonos alemanes.....	915
5. La Colonización Alemana en el territorio wijiche.....	917
6. La frontera Mariquina –Panguipulli en la segunda mitad del Siglo XIX.....	919
7. La expansión latifundista sobre las tierras wijiche.....	922
8. Inoperancia de las leyes de protección de tierras mapuche 1893-1903.....	928
9. La radicación con Títulos de Merced.....	929
10. Propiedad sucesorial y la radicación con Títulos Gratuitos.....	933
11. División de comunidades con título de merced y usurpaciones de tierras.....	935

ÍNDICE

12.	Perdidas de tierras mapuche por revocación de títulos de merced por sentencia Juzgados de Indios (1930-1972).....	935
13.	Radicación de la familia mapuche con títulos gratuitos.....	937
14.	Los fundos particulares y la Ley de la Propiedad Austral.....	937
15.	Reivindicación y recuperaciones de tierras.....	940
16.	La Reforma Agraria en el Wijimapu.....	945
17.	Las tierras wijiches después de 1973.....	945
17.1	Destino de las tierras expropiadas.....	945
17.2	Transferencias de tierras fiscales ocupados por wijiches.....	947
17.3.	División de las comunidades wijiches con Títulos de Merced.....	948
17.4.	La pequeña propiedad indígena.....	948
17.5.	Comunidades ocupantes de fundos particulares.....	948
18	Situación actual de las comunidades mapuche del Wijimapu.....	949
V.	La Ley Indígena N° 19.253: aplicación y resultados en el territorio mapuche.....	950
VI.	Pwel mapu.....	954
1.	Los Ayjarewe Mapuche del Pwel Mapu en el Siglo XIX.....	954
2	Desplazamiento de Fronteras.....	956
3.	Primer Gobierno Republicano (1810 – 1833).....	957
4.	La Guerra Ofensiva: Las Campañas del Desierto (1833 – 1885).....	957
4.1.	Expedición de Rosas.....	958
4.2.	Expedición de Roca.....	959
VI	Conclusiones.....	961
	Bibliografía.....	965
	Anexos	
	Mapas.....	958

Presentación

El presente documento constituye el informe de investigación “Tierras y Territorio Mapuche” por encargo de la Comisión de Trabajo Autónoma Mapuche, para ser presentado a la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato.

El objetivo de este estudio es dar cuenta de la evolución del territorio y de las tierras mapuches desde la prehistoria (12.500 años a.p.) hasta las primeras décadas del sigloXIX.

Este análisis comprende los territorios del Mapunche Wajontu Mapu, correspondientes al Gulumapu y al Pwel Mapu, cuyas respectivas áreas territoriales son: El Gulumapu, se extiende entre el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, desde la Cordillera de Los Andes al mar Pacífico. El Pwel Mapu, se extiende entre el río IV y el río Diamante, por el Norte, hasta el río Limay por el Sur, siendo su límite Este el río Salado en las cercanía de Buenos Aires y el Oeste la Cordillera de Los Andes.

El presente informe considera el análisis prehistórico del Mapunche Wajontu Mapu, focalizado en dos áreas de influencia: desde el río Choapa hasta el río Itata, y desde este último hasta el seno de Reloncaví. Además, son analizados los antecedentes territoriales del poblamiento Mapuche en el Gulumapu y en el Pwel Mapu, que comprenden los Fütalmapus Pewenche, Mapuche y Wijiche en ambos lados de la Cordillera de Los Andes y el Fütalmapu Pikunche en la vertiente occidental de la Cordillera con presencia exclusiva en el Gulumapu. Estos antecedentes territoriales corresponden al período de resistencia anticolonial mapuche comprendido entre los siglos XVI y principio del XIX.

Para la elaboración de este documento han sido consultados antecedentes documentales, bibliográficos y cartográficos, los que han sido analizados e interpretados a la luz de las categorías territoriales de la gente de la tierra.

Considerando los procesos históricos en el Mapunche Wajontu Mapu la información ha sido ordenada y sistematizada para dar cuenta de los procesos particulares de cada unidad territorial, y de sus respectivos procesos históricos – territoriales. Asimismo, el estudio da cuenta del papel que jugaron las distintas unidades jurisdiccionales de los linajes mapuches dentro de estos territorios: Fütalmapu, Ajjarewe y Lof o Cavi.

En el caso del Pikunmapu (territorio del Norte del Bío Bío y hasta el río Limarí), se identifica el territorio y sus deslindes, se determinan las jurisdicciones territoriales asociadas al poblamiento, se analiza el proceso de resistencia mapuche a la ocupación hispana y, posteriormente, los mecanismos de dominación impuestos por el conquistador, en particular aquellos que dicen relación con el reparto del territorio y la reducción de las tierras mapuches. El estudio concluye con el análisis de las formas de pervivencia de estos asentamientos a lo largo de todo el período colonial.

En el caso de los territorios al Sur del Bío Bío y localizados en la vertiente occidental de la Cordillera de Los Andes, se identifican los Fütalmapus y sus deslindes, se determinan las jurisdicciones territoriales asociadas al poblamiento, se analizan los procesos de ocupación y pérdida territorial, la resistencia mapuche y la recuperación de espacios territoriales y, finalmente, las relaciones fronterizas y las relaciones interétnicas.

En el Pwel Mapu, se describe la diversidad de poblamiento, las relaciones interétnicas, los antecedentes históricos – territoriales del proceso de ocupación mapuche y se determinan las jurisdicciones territoriales de los Fütalmapu.

Estos resultados se presentan como capítulos específicos y se hace una introducción descriptiva de los procesos comprendidos en el Mapunche Wajontu Mapu, a partir de la reflexión y análisis de los antecedentes específicos disponibles para el estudio de cada territorio.

Introducción

Procesos territoriales en el mapunche wajontu mapu: prehistoria y resistencia anticolonial (siglo XVI – XVIII)

1. Categorías Territoriales Mapuches

En el presente documento han sido adoptadas las categorías territoriales expuestas en el documento titulado “Las identidades Territoriales. Bases y Fundamentos desde una perspectiva del conocimiento Mapunche”¹ y que se fundan en la convicción expresada por sus autores de utilizar conceptos provenientes del Mapunche Kimün, que ha estado ausente de la bibliografía occidental en la materia.

Las categorías utilizadas corresponden a las siguientes:

Mapu, se define como tierras y se utiliza para definir los diferentes espacios en el mundo Mapuche. A partir de este concepto se construyen otras categorías territoriales como Lof Mapu, Bafkeh Mapu o Fütal Mapu. Al mismo tiempo, el Mapu no solo refiere a lo tangible, a lo material, sino que tiene una dimensión espacial que permite situar todas las dimensiones de la vida en el universo, en este sentido esta usada la expresión Mapu en la expresión Mapuche Wenu Mapu.

Mapunche Wajontu Mapu, denota la pertenencia del che al Universo y se usa para describir el territorio ocupado por la gente de la tierra, el mapuche.

Mapu, alude a espacios

Fütal Mapu o Füta El Mapu, corresponde a las identidades territoriales, integradas por conglomerados menores como son loa ayjarewe, los que a su vez están consituídos por otras parcialidades como son los rewe, conformados por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan Lof

A partir del Füta El Mapu, se hace referencia a la idea de territorialidad que posee el Pueblo Mapuche como tal y que tiene como concepto rector a la noción de Mapunche Wajontu Mapu. El que a su vez esta macro categoría territorial está compuesto por dos grandes identidades territoriales: Gulu Mapu y Pwel Mapu, identidades separadas por el Pire Mapu, que corresponde al cordón montañoso de la Cordillera de Los Andes.

El Gulu Mapu, en la concepción del Mapunche Kimün, se extiende entre el Pire Mapu y el Füta Bafkeh o mar Pacífico; y el Pwel Mapu, tierras ubicadas al oriente del Pire Mapu.

2. Prehistoria Indígena: asentamientos y territorios en la zona central y centro-sur de Chile

Para comprender cómo se constituye el territorio cultural que posteriormente conformará el Mapunche Wajon Mapu, se realiza un estudio y síntesis comprensiva de sus antecedentes prehispánicos en las zonas Central y Centro-Sur de Chile, en términos de cómo las sucesivas poblaciones habitaron y domesticaron este extenso territorio. Siguiendo un orden cronológico, que se inicia hace más de 10 mil años antes del presente y termina con la llegada de los conquistadores Inka, se exponen y discuten los principales acontecimientos histórico-culturales que conforman la prehistoria indígena, desde los cazadores de megafauna de fines de la Era Glacial, hasta la constitución de las comunidades sedentarias y agromarítimas distribuidas en la precordillera, valle longitudinal y litoral costero de todo este territorio.

¹ Quidel y Caniullan (2002)

La arqueología indica que las diversas poblaciones que aquí habitaron se desarrollaron a través de procesos culturales semejantes, aunque a lo largo de su prehistoria conformaron al menos dos entidades étnico-sociales diferentes que la arqueología denomina Complejo Cultural Aconcagua y Cultura El Vergel. Cada una de ellas se expresan claramente al momento del contacto europeo en la zona central y centro-sur de Chile, equivalentes a territorios culturales, por su unicidad. Se establece también la existencia de una tercera identidad, todavía poco conocida, asentada en la frontera entre ambas zonas.

3. Deslindes Territoriales en el siglo XVI

Los deslindes territoriales del Mapunche Wajontu Mapu, al contacto con los españoles, en la mitad del siglo XVI se extendía en el Gulu Mapu, desde el río Limarí, por el Norte, hasta la Isla Grande de Chiloé, por el Sur, el mar Pacífico y la Isla Mocha, por el Oeste, y la Cordillera Los Andes, por el Este.

En el Pikun Mapu, al norte del Bío Bío, la presencia mapuche se extendía hasta el río Limarí, pero desde el río Maipo el territorio comenzaba a ser compartido con comunidades del Pueblo Diaguita. Sin embargo, la mayor densidad de población mapuche se verificaba hasta la Cuenca del río Aconcagua. En la época, también se encontraban algunos asentamientos de población Mitimae traída por el Inca y asentadas en las cuencas del río Aconcagua y Mapocho. Por el Oeste, la presencia mapuche se extendía por toda la Costa y ocupaba los valles costeros. Por el Este, estos asentamientos se emplazaban en el Valle Central ocupando territorio de la pre-cordillera. Los mapuches del Pikun Mapu eran denominados de distintas formas: Indios Chile, Mapochoes, Pikones, Promaukaes o de acuerdo al nombre del Cacique o lugar donde vivían, apareciendo en las crónicas o documentos de la época colonial como Tagua Tagua, Cachapoales, Cauquenes y Maulinos, entre otras denominaciones derivadas del Logko principal o de su localización geográfica.

Al Sur del Bío Bío los Fütal Mapu, se extendían hasta la Füta Wapi Chilhue o Isla Grande de Chiloé. Identificándose las siguientes identidades territoriales:

En el Gulu Mapu: Bafkeh Che o Lafkenche (gente de la Costa, sector poniente de la cordillera de Nahuelbuta), Naüq Che o Naüqche (abajinos, vertiente oriental de la cordillera de Nahuelbuta), Wente Che (arribanos, pre - cordillera de Los Andes). Estas identidades del Gulumapu se les denominó por los cronista y otros Pueblos contemporáneo como: Moluches, Aucaes, Araucanos y Voroganos.

En el Pire Mapu: Pehue Che o Pewenche, Wiji Che o Wijiche e Ina Pire Che. A su turno, a los Wijiche o Veliches dependiendo de su ubicación geográfica los cronistas les denominaron como: Cuncos (La Unión), Chauracahuines o Juncos (Osorno) y Payos (Costa de Queilen a Quellón)

En la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes se emplazaba el Pwel Mapu, el que estaba conformado por las siguientes identidades territoriales: Ragkül Che o Ranquelches, Mamuj Che, Chazi Che y Pwel Wiji Che o Wijiches Serranos. Los cronistas usaron la denominación Pampas, Aucaes o Indios de Chile para denominar a los Ranquelches y Manzaneros para identificar a los Wijiches serranos.

4. La resistencia y caída del Pikun Mapu: 1470 – 1557

La resistencia Mapuche a los primeros proceso de ocupación de su territorio se divide en dos períodos: El primero, caracterizado por la oposición a la colonización Incaica, la que en inicialmente ocupó hasta el río Maule. Los mapuches fueron denominados por el Inca como Promaukaes (Guerreros Montes), la resistencia mapuche hizo retroceder al Inca hasta la Angostura de Paine y el río Maipo. Esta ocupación Incaica se mantuvo al Norte del Río Maipo hasta la llegada de las huestes españolas. El segundo período, corresponde a la resistencia a la invasión hispana, iniciada por Diego de Almagro y continuada por Pedro de Valdivia, que ingresa por el camino del Inca al Mapunche Wajontu Mapu en el año 1540, internándose en el Valle del río Mapocho y fundando un Fuerte en el cerro Huelén. Esta incursión hispana fue resistida en el Pinkun Mapu entre los años 1541 a 1557, lo que significó la

destrucción de las villas de La Serena, Santiago y Concepción, y culminó con la derrota y muerte de Lautaro, en Peteroa, a orillas del río Mataquito, frustrando el avance estratégico de recuperación territorial propiciado por el Toki, quedando el Pikun Mapu definitivamente sometido al dominio de la Corona española.

5. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604

Pedro de Valdivia, una vez asentada la ocupación en el Pikun Mapu y fortificado Santiago, se aventura hacia el Sur en el año 1549, enfrentándose con las fuerzas mapuches en el paraje de Andalién, en el mes de Febrero de 1550, encuentro en el cual triunfan las huestes españolas. Posteriormente, es fundada la ciudad de Concepción, y en el año 1552 Valdivia se interna al sur del Bío Bío, para fundar la ciudad de Imperial, Valdivia, Villarrica, Angol y levantar los fuertes de Arauco, Tucapel y Purén, ocupando militarmente el territorio. Mientras los españoles fundaban ciudades al interior del territorio Mapuche, la gente de la tierra preparaba la rebelión ante el invasor.

En 1553 los guerreros mapuches dan muerte a Pedro de Valdivia, en el combate de Tucapel, encuentro bélico al que le sigue la destrucción de todas las villas levantadas por los españoles.

Tras el triunfo mapuche y la retirada de los españoles, Lautaro decide emprender la liberación del Pikun Mapu y acompañado de 700 guerreros se dirige al Norte, siendo sorprendido por el enemigo mientras dormía a orillas del río Mataquito, muriendo en ese hecho, en Abril de 1557.

A la muerte de Lautaro le suceden el vejamen y muerte de los héroes mapuches Galvarino y Caupolicán. Los enfrentamientos entre mapuches y españoles en este período culminan con la victoria mapuche en Curalaba, a orillas del río Lumaco, el 23 de Diciembre de 1598. En este suceso, liderado por Pelentaru, se consolida la frontera Mapuche al sur del Bío Bío.

6. Reducción territorial y constitución de las fronteras.

La reducción territorial en el Pikun Mapu se produce con la llegada de los españoles en 1540, los que imponen el dominio y su jurisdicción. La legitimidad de la conquista se sustentó en la Bula Intercaetera de 1493, que permitió el reparto de las tierras indígenas en mercedes para el español y la radicación en Pueblos de Indios para el Mapuche. La población indígena quedó sometida al sistema de encomiendas y, a pesar de la resistencia hasta mediados del siglo XVI, sus tierras prontamente fueron enajenadas quedando reducidos los asentamientos mapuches a una escasa proporción de lo que originalmente tenían.

A fines del siglo XVI las tierras mapuches del Pikun Mapu se encontraban reguladas por el sistema legal de dominación hispano, y a partir de los inicios del siglo XVII las tierras de los llamados Pueblos de Indios son mensuradas, en un primer momento por Ginés de Lillo, entre 1603 y 1605, para la zona de Aconcagua al río Maipo, y para las demás áreas se realizaron las mensuras por las autoridades locales en base a las ordenanzas de Ginés de Lillo y la tasa de Esquilache. A consecuencia de lo anterior, se constituyeron Pueblos de Indios entre los ríos Limarí y Bío Bío, cuya población fue constantemente desarraigada de sus lugares de orígenes por el sistema de encomienda, sin que con ello se extinguiera la propiedad indígena en el área.

En el territorio al Sur del Bío Bío el Pueblo Mapuche goza de autonomía territorial y política, la que se había logrado en los hechos, luego de la victoria de Curalaba y consolidada en el derecho a través del Parlamento de Quillín en 1641 y de Yumbel en 1692.

En el territorio de los Cuncos, el Wiji Mapu, a partir del año 1608, en que se declara la esclavitud del indígena, la gente de la tierra será sometida a lo largo de todo el siglo XVII a una guerra esclavista, impulsada por los españoles desde Calbuco y Carelmapu, lugares desde los cuales se hacían las

incursiones hacia Osorno, provocando el despoblamiento de todo el territorio comprendido entre los ríos Maullín y Maipué, en las cercanías de Purranque. Esta situación, a su vez, produce una expansión territorial Wijiche hacia las Pampas orientales, en el Pwel Mapu, generando una avanzada Wijiche sobre el Territorio Pewenche.

7. Subsistencia de los Pueblos de Indios en el Pikun Mapu; Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: S. XVIII

Durante el siglo XVIII los pueblos de indios en el Pikun Mapu se encuentran sometidos -algunos de ellos- a un proceso de pérdida y enajenación de sus tierras y la desaparición de sus asentamientos, proceso que se da con especial fuerza en el valle de Santiago. En otras zonas los pueblos de indios ven reducida su población debido al traslado forzado a las encomiendas, lo que genera ocupación de parte de sus tierras por españoles y mestizo. A fines del siglo XVIII se declara el término de la encomienda y la obligación de restituir la mano de obra indígena a su pueblos originales, cuando esto no es posible los hacendados generan radicaciones de indígenas en las propias haciendas. Los pueblos de indios quedan sometidos al pago de tributo a la corona, obligándolos, en contra de las propias disposiciones españolas, a arrendar parte de sus tierras, lo que provoca la instalación dentro de las tierras indígenas de mestizos, españoles y otras castas.

Durante este siglo los mapuches reivindican sus tierras ante las autoridades españolas, solicitando se les devuelvan aquellas que se encuentran en manos de españoles. Esto genera un proceso de resistencia cuya principal característica es impedir, a veces sin éxito, que se efectúen mas reducciones y enajenaciones de sus tierras. Es importante resaltar que la calidad de tierras indígenas de los pueblos de indios se mantiene más allá del término de la colonia.

En el territorio mapuche, al sur del Bío Bío, se comienza a desarrollar un importante comercio fronterizo el que redundaba en constantes abusos cometidos por los capitanes de amigos contra los indígenas, obligándolos a trabajar en las fortificaciones y haciéndolos objeto de múltiples engaños comerciales. Todo ello, conduce a la rebelión de Quechereguas y concluye con el abandono de los establecimientos españoles ubicados al Sur del Bío Bío.

A partir del año 1764, se comienza a desarrollar una nueva política española que es la construcción de ciudades y villas en la Araucanía, iniciativa frustrada por el malón de Curiñanco, en 1766.

Este período concluye con el Parlamento de Tapihue en 1774, donde se reconoce la soberanía de la corona española, la jurisdicción mapuche al sur del Bio Bio, se regula la relación corona – pueblo mapuche a través de los caciques embajadores, se mantiene la libertad del territorio, se declara al indígena como vasallo de un mismo rey y se establecen restricciones a las migraciones de población de un lado a otro del territorio.

En el Wiji Mapu, durante el siglo XVII operan dos frentes de ocupación territorial hispana, uno de Valdivia y otro de Chiloé. En el sector de Valdivia, la expansión comienza a partir del 1700 con las incursiones de misioneros, instalación de fuertes militares y la constitución de la propiedad rural española, a orillas del río Bueno, en 1750. Desde la Isla Grande de Chiloé, los sucesivos intentos por abrir el camino que los uniría por tierra con la ciudad de Valdivia genera una estrategia basada en incursiones militares y múltiples intentos de reconocimiento para la ocupación del territorio.

En 1792, tras la rebelión de Río Bueno y la derrota Wijiche, se iniciará la ocupación del territorio logrando el Español redescubrir y refundar la ciudad de Osorno, propiciando para ello la realización del parlamento de Quilicahuín y el Tratado de las Canoas de 1793, por el cual los mapuches ceden las tierras para el reasentamiento español, permiten la instalación de misiones y se someten a las leyes españolas.

Durante los años posteriores los Llanos de la Unión y Chauracahuín se transforman en propiedad agrícola española, la que dividirá el territorio Wijiche entre el Pilmaiquen y el Rahue.

8.- Ocupación del Pwel Mapu o Puel Mapu: siglos XVII y XVIII

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida entre los años 1650 y 1800 y que se extiende por la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes hasta la pampa trasandina, entre los ríos Limay por el Sur, hasta el río IV por el Norte.

Este territorio es objeto de ocupación territorial por el pueblo mapuche durante este período, produciéndose un proceso de asentamiento de Fütalmapus mapuches en la pampa y al mismo tiempo un proceso de asimilación y homogenización cultural de otros pueblos existentes en este territorio, todos los cuales adoptaron la lengua y modos de vida mapuche.

El proceso de ocupación se consolida en el siglo XVIII a través de las incursiones maloqueras de grupos pertenecientes al pueblo mapuche, cuyos objetivos en los distintos períodos históricos fue generar alianzas estratégicas para apoyar la guerra librada en Arauco con los Españoles, tanto la llamada guerra de Arauco como los levantamientos posteriores, y promover el comercio fundamentalmente de ganado a través del cual los mapuches surtían los centros de distribución del Valle Central de Chile que proveían los nuevos polos comerciales como por ejemplo Potosí.

Durante este período se produjeron importantes procesos migratorios mapuches siendo el más relevante el de los Ragkúlche cuyos Ayjarewes se instalaron en las riberas del río chadileuvú y el sector del Salinas Grandes.

A través del Parlamento de Lonquilmo en 1784 la autoridades coloniales del Reino de Chile reconocieron expresamente la existencia del Pwel Mapu, haciendo expresa mención a que integran el cuarto Fütalmapu Mapuche los Pwelche e Indios Pampas, desde Malalhue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, los que conforman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco e intentan incorporar a estas parcialidades al proceso de negociación parlamentaria que se desarrolla en el Gulu Mapu.

Es característico del Pwel Mapu durante el S. XVIII, 1711 a 1785, las malocas protagonizadas fundamentalmente por los Ayjarewe y Conas Mapuches. Estas incursiones bélicas se efectuaban mediante importantes alianzas interétnicas entre los distintos pueblos que habitaban las pampas orientales y significaron un duro golpe para la estabilidad del Virreinato del Río de la Plata y, fundamentalmente, de los hacendados españoles, lo que obligó a los españoles a buscar una forma de establecer la paz en el Pwel Mapu, lo que se logra con el acuerdo de paz al que convoca el Maestre de Campo Amigorena, el 30 de Junio de 1799 en el Fuerte de San Carlos, donde Amigorena reconoce como cacique principal al Logko Carripilon, autoridad máxima de los Ranquelches, quién se alía a los españoles en común acuerdo con los Pewenches. Fuera del acuerdo siguen los Wijiches, quienes son declarados enemigos.

9. Situación del territorio y las tierras mapuches en los albores de las Repúblicas de Chile y Argentina

El territorio mapuche en los albores de la constitución de las Repúblicas de Chile y Argentina tenía por deslindes que demarcaban su espacio de independencia, en el Gulu Mapu, el río Bío Bío y Laja, por el norte. Por el Este, el mar pacífico, desde el Bío Bío hasta aproximadamente San José de la Mariquina, sobre el río del mismo nombre. Por el sur, una línea que subía por San José de la Mariquina hasta Panguipulli – Riñihue, atravesando la cordillera y siguiendo en el Pwel Mapu por el río Limay, deslindando al Este con el Río Salado y al Norte con el Río Diamante.

En las zonas adyacentes a este territorio independiente se podían distinguir las siguientes realidades. Al norte del Bío Bío y hasta el Limarí, subsistían buena parte de los pueblos de indios y de los nuevos asentamiento de comunidades mapuches dentro de algunas haciendas.

Estos pueblos de Indios, con la instauración de la primera Junta de Gobierno intentaron ser reducidos a unas pocas unidades y en ellas someterlos a un proceso definitorio de asimilación cultural y económica, cuyo proyecto no fue posible efectuar debido a la reinstauración del gobierno español entre los años 1814 y 1817, que volvió a establecer la política de protección de tierras de los siglos anteriores.

Solo a partir de 1823, el gobierno de Chile legisló sobre las tierras de pueblos de indios, e insistió sobre su mensura y remate con la ley en 1830, con lo que se consolidó la usurpación de parte de las tierras indígenas del Pikun Mapu, subsistiendo los Pueblos de Indios y la calidad de tierras indígenas de los mismos.

El territorio mapuche mantenía espacialmente los deslindes logrados a principios de la Colonia, luego reconocido a través de múltiples parlamentos, que se extendía entre el río Bio Bio por el norte y el Toltén, por el sur, y que fue refrendado nuevamente en 1803, en el Parlamento de Negrete.

I. Prehistoria indígena en el territorio mapuche

1. Prehistoria en Chile central²

Desde sus albores hasta la conquista del *Tawantinsuyu*³

Para los propósitos de esta síntesis prehistórica, se considerarán las variables medioambientales y ecogeográficas de esta región en términos de los recursos de subsistencia que ofrecen, ya que son esenciales para comprender la naturaleza del poblamiento indígena y los tipos de asentamientos desarrollados a través del tiempo.

Desde la perspectiva ecogeográfica, el territorio considerado como Chile Central se extiende desde el río Choapa por el norte, hasta el río Maule, por el sur, incluyéndose en esta región, las cuencas de los ríos Aconcagua, Mapocho, Maipo, Cachapoal y Mataquito.

Si bien es cierto que desde hace 10 mil años atrás (fines del período glacial e inicios del Holoceno Temprano), las grandes unidades geomorfológicas de la zona central no han cambiado sustancialmente, si lo ha hecho el paisaje -asociado a cambios en el clima con períodos más húmedos o de mayor aridez-, la vegetación y la topografía, configurándose hace más de tres mil años las condiciones actuales. Por ejemplo, las intensas ocupaciones de cazadores-recolectores en el norte de la cuenca del Mapocho (área Batuco, Lampa y Chacabuco) no pueden comprenderse sin considerar las antiguas formaciones boscosas existentes, que ofrecían potenciales recursos vegetacionales y cotos de caza privilegiados, hoy prácticamente extinguidas por la desecación y su histórica sobreexplotación. O, la ocupación del litoral costero por parte de poblaciones pescadoras en lugares que hoy en día son terrazas muertas y alejadas de la costa por las fluctuaciones del nivel del mar producidas por las glaciaciones. Por último, la extinción de la megafauna en el Holoceno Temprano que implicó grandes cambios en el modo de vida de las primigenias poblaciones cazadoras, de sus lugares de asentamiento y sus tecnologías.

De acuerdo a ello y para estudiar y comprender la prehistoria de Chile Central, los arqueólogos han establecido en la actualidad tres unidades morfológico-ambientales en función de los recursos de subsistencia y las posibilidades complementarias que ofrecen a la población y al asentamiento humano (*sensu* Fallabella y Stehberg 1986). Estos son:

1. La cordillera y precordillera

Se encuentra muy próxima al valle central y conectada a través de las quebradas que bajan y nutren las principales cuencas hídricas de Chile Central. Esta ofrece una variedad de pisos ecológicos distribuidos en tramos cortos, con diversidad de recursos vegetacionales y faunísticos, pastizales y vegas, recursos líticos y minero-metalúrgicos, y zonas aptas para la horticultura, permitiendo el asentamiento humano el año corrido a través del traslado por las distintas ecozonas. Aunque los Andes son elevados en este sector, presenta varios pasos trasandinos que han permitido el movimiento y contacto constante de las poblaciones hacia un lado y otro de la cordillera durante toda la prehistoria. La cordillera de la costa, por su parte, con menores elevaciones y bastante disminuida hacia el sur de Chile Central, presenta valles intermontanos ricos en recursos vegetacionales silvestres de recolección y un buen potencial agrícola.

² Artículo preparado por Carole Sinclair Aguirre, Arqueóloga. Museo Chileno de Arte Precolombino, Santiago. (csinclair@museoprecolombino.cl)

³ Este Informe comprende una síntesis del conocimiento más actualizado y disponible acerca de la prehistoria de Chile, basada en diferentes ensayos, compendios y artículos originales específicos sobre el tema, cuyas autorías están referenciadas de manera general al final del escrito. El texto no contiene referencias bibliográficas específicas para facilitar su lectura.

2. El Valle central

Este incluye el valle longitudinal o depresión intermedia que se extiende al sur del cordón de Chacabuco, y el área de las principales cuencas hidrográficas tales como Aconcagua, Maipo y Cachapoal, todas las cuales, con sus extensas planicies, valles y rinconadas, son potenciales zonas para la agricultura. Hasta antes que se incorporara la tecnología hidráulica, las primeras poblaciones agroalfareras de la región, ocuparon las rinconadas y riberas de ríos para aprovechar sus suelos fértiles y aguas durante los secos veranos que caracterizan la región. Más tarde, la utilización de estas tecnologías como el riego artificial, permite a la población aumentar sus espacios de asentamiento y actividad agrícola hasta ocupar gran parte del valle central. Las zonas de transición vegetacional, como las que se producen entre los bosques esclerófilos de espinos y algarrobales (“chañarales”, al decir de los primeros cronistas que describen el valle), típicos del borde septentrional de la gran cuenca de Santiago y el llano que se le sucede, fueron en tiempos prehispánicos bastantes más densos que en la actualidad y por tanto, espacios privilegiados para un importante asentamiento humano, debido a la disponibilidad de una amplia gama de flora, fauna y recursos hídricos.

3. El litoral costero

Comprende una franja litoral geomorfológica continua y bien diferenciada que se extiende desde aproximadamente Papudo por el norte hasta la desembocadura del río Maule, por el sur. Esta área incluye además de los recursos de subsistencia propios del litoral costero (mamíferos, peces y aves, crustáceos y mariscos), aquellos de los ámbitos lacustres cercanos y el de las desembocaduras de ríos y esteros (Aconcagua, Maipo y Maule); en estos últimos se utilizaron sus fértiles terrazas para actividades hortícolas y como recurrentes vías de circulación natural hacia los valles interiores de Chile Central. Estas zonas presentan múltiples y diversas ocupaciones humanas, desde los más tempranos y móviles grupos de cazadores-recolectores del período Arcaico hasta las más permanentes sociedades agroalfareras tardías, que explotaron de manera continua los variados recursos que ofrecía esta ecozona.

1.1. Los cazadores del Período Paleoindio:

Los primeros conquistadores (10.000 – 8000 años antes de Cristo).

Chile Central ha tenido una larga historia de poblamiento humano que se extiende desde hace por lo menos 11 mil años. A fines del período glacial, encontramos a pequeñas comunidades de cazadores-recolectores instaladas en las riberas de la antigua laguna de Tagua Tagua (en la VI Región), después de un largo proceso de migración desde Norte América, luego de cruzar el Estrecho de Bering tras la caza de grandes mamíferos hoy extintos, como el mastodonte, milodón o perezoso gigante, caballo americano y ciervos de los pantanos. Aunque en Chile existen otras notables evidencias de estas ancestrales ocupaciones, como en el norte semi árido (Quebrada de Quereo), en la zona de los bosques lluviosos del sur (Monte Verde) y en la patagonia austral del país (Cueva Fell), sólo Tagua Tagua ha entregado registros fehacientes de ocupaciones humanas asociadas al consumo de megafauna.

Estos primeros cazadores americanos, a quienes los arqueólogos han llamado “paleoindios”, así como al estadio de desarrollo cultural que los describe, se ubicaron en Tagua Tagua para acechar y cazar a estos grandes animales que quedaban atrapados en los pantanos del lugar, para lo cual utilizaron una sencilla pero eficiente tecnología como grandes bloques de piedra y lanzas armadas con filosas puntas de proyectil de cuarzo finamente talladas. Aunque no hay claros registros al respecto, estos grupos debieron complementar sus actividades de subsistencia con la recolección de vegetales y la caza de animales menores; sin embargo, se les define como cazadores especializados estrechamente relacionados a la megafauna. Los investigadores piensan que esta misma especialización contribuyó a la extinción de estos grandes animales, cuyo destino ya estaba definido por los cambios climáticos que se sucederían a fines del período glacial. La desaparición de su principal recurso alimenticio, obligó a estos grupos de cazadores a reorientar sus actividades de subsistencia, estimulando profundos cambios

sociales y tecnológicos, dando origen a una nueva etapa de desarrollo cultural que los arqueólogos han denominado Período Arcaico.

1.2. El Período Arcaico en Chile Central: Los cazadores especializados (8000 – 600 años antes de Cristo)

Las manifestaciones más antiguas de esta nueva etapa cultural, que se extiende entre 8000 y 600 a.C. en Chile Central, se registran en el territorio cordillerano andino, correspondiente a grupos de cazadores-recolectores adaptados a una vida más móvil y a la caza de animales menores como el guanaco, huemul, zorros y roedores e instalados con sus campamentos bases en refugios o aleros rocosos. Ejemplos de ello son los sitios arqueológicos de El Manzano en el río Maipo y Piuquenes, en la cuenca superior del Aconcagua. Para el valle central no se conocen ocupaciones habitacionales de este período, sin embargo, en Cuchipuy, ubicado en las inmediaciones de San Vicente de Tagua-Tagua, se registra uno de los cementerios más intensamente utilizados por estas poblaciones arcaicas entre el 6000 y 3700 a.C. En la costa, por estas mismas fechas, se desarrolla un proceso más o menos similar a las otras regiones ecológicas, por parte de grupos de cazadores-recolectores especializados en la explotación de los recursos marinos del litoral y mar adentro y que dejaron como registro extensos basurales conchíferos junto a sus lugares de residencia. Evidencias de estas primeras poblaciones costeras se han encontrado en Punta Caraumilla, al sur de Valparaíso, y se remontan hace unos 8500 años; éstos y otros registros culturales similares han sido agrupadas en el denominado Complejo Papudo. Hacia el 2000 a.C., numerosas familias estaban ocupando toda la costa de Chile Central, especialmente los ámbitos de lagunas litorales e interior inmediato, subsistiendo de la caza y la recolección de plantas silvestres y mariscos y otros productos del mar; así lo evidencian el registro de innumerables sitios arqueológicos, entre los cuales destacan Laguna El Peral, en Santo Domingo y la caverna de Quivolo, en la desembocadura del río Maule.

Los 7 mil años que dura este período refleja el conservador estilo de vida de estos grupos de cazadores – recolectores tanto terrestres como marítimos. Sin embargo, hacia el último tercio del período se comenzarán a experimentar paulatinos cambios tecnológicos y en los patrones de asentamiento de estas poblaciones, motivados por el mayor conocimiento del medioambiente que habitan y la diversidad y potencialidad de los recursos de subsistencia que este les aporta. Entre ellos, se destacan cambios en las formas y tipos de instrumental de piedra, disminuyendo por ejemplo el tamaño de las puntas de proyectil, seguramente a consecuencia de la introducción del arco y la flecha como artefactos útiles para la caza de fauna menor, de sus cuchillos, raspadores y cepillos para desempeñar funciones más especializadas. Por otra parte, aumenta la actividad recolectora de vegetales con el consecuente desarrollo de variados instrumentos para su molienda; esto mismo permite a la población familiarizarse con los ciclos reproductivos de las plantas para posteriormente comenzar a experimentar hacia el final del período Arcaico, la domesticación de algunas especies silvestres, tales como la quínoa, porotos, calabazas y maíz.

La alta movilidad de la población fue una de sus características más relevantes, desplazándose estacionalmente por todo el perfil transversal del territorio de Chile Central, durante el tiempo frío reclusos en las playas litorales, desembocaduras de ríos y valles intermontanos y en los meses estivales rondando los contrafuertes cordilleranos andinos, en las vegas y pastizales de altura en procura de la caza del guanaco y materias primas como obsidias y jaspes para el tallado de sus principales artefactos líticos.

1.3.- Período Agroalfarero Temprano.

Los primeros horticultores y ceramistas de Chile Central (800/600 años antes de Cristo – 900 años después de Cristo)

Hacia el final del último milenio antes de Cristo comienzan a manifestarse en Chile Central las primeras evidencias de domesticación de plantas y la manufactura de cerámica. Como consecuencia de esto, se inicia el proceso de producción de alimentos y de sedentarización de las poblaciones en torno a pequeñas aldeas nucleadas más permanentes, inaugurándose con ello un nuevo estadio de desarrollo prehistórico, que por sus características innovadoras en todos los aspectos culturales, los arqueólogos han denominado como período Formativo o Agroalfarero Temprano o Inicial. Estos cambios no habrían podido suceder sin el bagaje cultural, social y tecnológico acumulado por las antiguas poblaciones arcaicas conocedoras de su realidad ecogeográfica y que compartían de alguna manera una tradición con otros grupos formativos de los Andes del Centro Sur, quienes habían inaugurado este proceso varios siglos antes, como por ejemplo en los valles desérticos del norte de Chile.

El gran cambio que significaron estas innovaciones y la variabilidad con que se presentaban en el registro arqueológico, llevó a los investigadores a pensar que aquellas fueron producto de la irrupción de una nueva población en la región venida desde más al norte, donde estos procesos estaban ya en desarrollo, como en el norte semiárido. Sin embargo, las condiciones geográficas de Chile Central han propiciado, desde el inicio de su poblamiento, una cadena de interacciones culturales interregionales con mayor o menor énfasis con los valles transversales septentrionales, la región transandina y la zona del centro-sur de Chile, y a la vez que conlleva una fisonomía ecológica y desafíos propios al sustrato poblacional que lo habita. Estas características posibilitan respuestas y formaciones socioculturales diversas, las que han definido a la mayoría de los desarrollos culturales de la etapa Formativa en el Área Andina. De acuerdo a ello, durante este período se presentan en Chile Central una gran variedad de sistemas culturales conviviendo en diferentes estadios de desarrollo, algunos de los cuales tienden a conservar su modo de vida de cazadores-recolectores arcaicos (Comunidades Iniciales), otros se vinculan fuertemente con tradiciones del Norte Chico –como la Tradición Bato-, o que adquieren un importante desarrollo espacial y temporal con características muy locales, tal como el Complejo Lolleo. Aunque la situación descrita resulta un tanto simplista, expone la dinámica compleja que poseen los procesos culturales del pasado, no sólo en esta región, lo que se reflejará en una gran diversidad en el registro material y en los modos de adaptación de las poblaciones en el curso de su devenir.

Por ahora, en Chile Central no hay claridad respecto del origen de la tecnología cerámica y la hortícola que surgen a la par para definir un nuevo estadio de desarrollo durante este período. Los pocos registros arqueológicos que existen, tampoco señalan una fase de experimentación de estas revolucionarias tecnologías, ya que en estas primeras comunidades “iniciales” aparecen bien desarrolladas hacia finales del primer milenio antes de la Era. Así, en la costa se encuentran registros de las primeras cerámicas alrededor de 860 a.C, en Punta Curaumilla, asociada a poblaciones pescadoras de tradición arcaica. O vasijas de uso doméstico con mamelones en el borde, pertenecientes a comunidades con asentamientos más estables en los valles interiores, que practican intensamente la recolección y la molienda de vegetales silvestres y que probablemente ya comenzaban con una rudimentaria horticultura del maíz, porotos, y calabazas, tal como se aprecia en los sitios arqueológicos de ENAP-3, en Concón o en Radio Estación Naval, de la Quinta Normal en Santiago.

Tampoco no hay consenso respecto del origen que tendrían estos rasgos culturales junto a otros que comparten estas diversas poblaciones agroalfareras de Chile Central, como el uso de adornos labiales (tembetá) y orejeras, además de pipas cerámicas en forma de “T” -probablemente para el consumo de alucinógenos-. Hasta ahora, se manejan dos hipótesis alternativas, la que plantea que fueron traídas a la región por nuevas poblaciones procedentes tanto del Norte Chico como del noroeste argentino (Cultura Agrelo), o por el contrario, habrían sido las propias comunidades cazadoras-recolectoras locales las que lentamente integraron y adaptaron estas tecnologías foráneas a través del contacto cultural que fomentaba la movilidad interregional que los caracterizaba.

Alrededor del 300 a.C. comienzan a aparecer en la costa central una serie de manifestaciones culturales semejantes, que los arqueólogos agruparon en una tradición cultural denominada Bato, según la localidad epónima de la V Región. Sus evidencias se distribuyen por el litoral desde Petorca, por el norte, hasta la desembocadura del río Maule, por el sur, en el valle central en las cuencas del Aconcagua, Maipo y Cachapoal y en la precordillera de Chile Central, con una extensión temporal que alcanza hasta alrededor del 600/700 d.C. Sus sitios más representativos se encuentran en la costa y comprenden Areválo 1, 2 y 3, en San Antonio y Playa El Bato 1 y 2, en Ventanas. Esta tradición representa a grupos humanos de horticultores y ceramistas que recogen algunos elementos de la anterior tradición inicial (cerámica con mamelones, uso del tembetá y pipas), desarrollan un estilo alfarero particular, con ollas, jarros y cántaros la mayoría de un solo color, decorados con modelado, diseños geométricos grabados, incisos, en ocasiones con pintura negativa o con aplicación de hierro oligisto; muchas de sus cerámicas comparten un "aire de familia" con aquellas de los grupos contemporáneos del Norte Chico (Cultura Molle) y del centro oeste argentino, tales como el asa-puente, y sus formas que se inspiran en vegetales y animales.

Estos grupos vivían preferentemente en las terrazas litorales, con asentamientos pequeños semipermanentes ubicados cerca de vertientes, lo que les permitía explotar tanto los recursos marinos (de playa y mar adentro) como continentales (vegetales y mamíferos menores). Complementaban su dieta alimenticia con una horticultura en pequeña escala de maíz, calabazas y quínoa. Solían enterrar a sus muertos en forma aislada y bajo los pisos de las viviendas con un escaso ajuar funerario, nunca con alfarería pero adornados con tembetás, orejeras y pipas. La alta movilidad de estos grupos, que tuvieron su base en el litoral costero, se manifiesta en un sinnúmero de sitios semipermanentes ubicados tanto en el valle como en la precordillera central, aprovechando de esta manera el uso alternado de los diferentes pisos ecológicos y recursos que ofrece este territorio. A pesar que entre estos sitios su patrón de asentamiento y formas de entierro, por nombrar algunos rasgos culturales, son comunes, existen variaciones en sus maneras de fabricar cerámica, reflejando una diversidad de respuestas locales por parte de estas unidades familiares frente a los requerimientos del medio que habitaban. En el valle central se instalaron a moler las semillas de los abundantes algarrobos de los llanos xerófitos y realizaban incursiones a las quebradas y vegas altoandinas tras la caza de guanacos. Aunque no hay certeza aún, es posible que por esta época los grupos Bato, ya familiarizados con la etología de este camélido silvestre, comenzaran su proceso de domesticación, o al menos, de amansamiento inicial.

Entre el 150 y 900 d.C. se desarrolla el Complejo Llolleo, inicialmente identificado en la costa central. Por algunas centurias coexiste con la Tradición Bato y comparten con ella varios rasgos culturales. Sin embargo, estos grupos presentan una mayor densidad poblacional y sitios habitacionales más complejos y comparativamente con Bato, tienen una mayor dispersión espacial y densidad ocupacional en la zona central y, por tanto, sus evidencias presentan diferencias y algunos énfasis particulares expresados en su cultura material y en sus tipos de asentamiento. Se le registra, por el norte desde el valle de Illapel y Petorca (con escasas evidencias) hasta el río Maule, con una mayor concentración del Maipo al sur, y especialmente en el curso del río Cachapoal. Las comunidades Llolleo siguen enterrando a sus muertos bajo el piso de las habitaciones, aunque a veces forman pequeños cementerios aislados de sus viviendas, con un ajuar funerario más diverso compuesto de vasijas de cerámica, adornos corporales, piedras horadadas e instrumentos de molienda. Los párvulos fueron enterrados en urnas de cerámica, un patrón de entierro que compartirán con otros desarrollos culturales contemporáneos de más al norte, como El Molle y del centro-oeste argentino. Esta usanza funeraria tan característica de las sociedades formativas andinas, desaparecerá en las culturas más tardías, como en el Complejo Aconcagua y se mantendrá en El Vergel, el desarrollo agroalfarero prehispánico tardío de la zona centro-sur mapuche, aunque en este caso destinado a adultos. También practicaron la deformación intencional de sus cabezas, indicando posiblemente el surgimiento de diferencias sociales o de rango al interior de estas comunidades.

De acuerdo a los diversos sitios con componentes Llolleo registrados en el litoral, y cuencas del Maipo y Cachapoal, sus viviendas se ubicarían preferentemente en terrazas fluvio-lacustres, como en Laguna El Peral o rinconadas abrigadas entre cerros, cercanos a cursos de agua, que permiten la fácil

inundación de los terrenos para la horticultura cuando no existe todavía un manejo de técnicas de regadío. En cuanto a los asentamientos costeros, estos se encuentran más hacia los valles interiores, sugiriendo que la actividad agrícola era preponderante y los recursos marinos un complemento. Las comunidades Llolleo no tenían una especialización concreta en un tipo de actividad económica, más bien estuvieron adaptados en cuanto al uso eficiente de los recursos que los diversos medioambientes les ofrecían a través del perfil costa/cordillera. Este complejo cultural tiene una importante presencia en el valle central y con sus particularidades culturales, como lo demuestra el extenso cementerio del Parque La Quintrala, en Santiago, que, entre sus rasgos, presenta fuertes vinculaciones con los grupos Llolleo costeros. Sitios como éste y otros ubicados en el valle, representan la cada vez más importante actividad hortícola que desarrolla esta comunidad. También, las manifestaciones Llolleo presentan particularidades y semejanzas en los diversos espacios ecológicos que ocupa. Sin embargo, en esta ocasión y gracias a que se cuenta con un cúmulo de información diversa, esta situación se interpreta como reflejo de la complejidad alcanzada en la organización social de los grupos Llolleo. Esta estaría estructurada a partir de unidades familiares con distintos grados de cohesión, integrada a su vez con otras unidades residenciales vecinas, posiblemente a través de lazos de parentesco y linajes.

Una de las características más notables de estos grupos, es su alfarería, diversa en la forma y sus funciones, pero homogénea en su estilo y maneras de fabricarla. Esto denota un grado de especialización artesanal y cierta organización del trabajo, además de reflejar con ello alguna clase de identidad social o grupal. Realizaron grandes vasijas para almacenar líquidos, ollas y cántaros para cocinar alimentos y otras piezas exquisitamente decoradas para uso ritual y/o como ajuar funerario. Entre estas últimas destacan vasijas con formas de animales y seres humanos, algunos con atributos fantásticos, como seres bicéfalos que nos hablan de las estructuras de su pensamiento mítico o ritual. Algunas de estas cerámicas guardan estrechas semejanzas, en cuanto formas y técnicas de fabricación con aquellas del Complejo Pitrén del centro-sur de Chile, en algunas centurias coexistente. Aún más, se ha planteado, incluso, que estos mismos elementos cerámicos podrían ser indicadores para postular a los grupos Llolleo en relación con Pitrén, como partícipes del sustrato étnico de los mapuches históricos.

En varios sitios de Chile Central aparecen los grupos Llolleo compartiendo espacios con gente de tradición Bato, e incluso, con otras comunidades todavía no bien definidas arqueológicamente, que presentan fuertes vinculaciones culturales con otras poblaciones, tanto del Norte Chico (El Molle), como del centro sur de Chile (Pitrén). Son los casos de los cementerios de Parque La Quintrala, ya nombrado, o Chiñihue, en el curso medio del río Maipo, donde se ha enterrado a gente con ajuares cerámicos Llolleo pero adornados con el típico tembetá de Tradición Bato. Esto demuestra, quizás, la integración de dos entidades culturales diferentes que comparten un mismo espacio, a través de nexos sociales de índole por ahora desconocida.

Por otra parte, en la cuenca del Cachapoal, está presente también la coexistencia de Llolleo y Bato, esta vez combinando el rasgo "urna funeraria para párvulos" del primero con el uso de "tembetá", del segundo. Sin embargo, también demuestran el desarrollo de elementos culturales propios, como el uso reiterado y frecuente de pipas para fumar algún tipo de alucinógeno en actividades de cohesión social, registrado en La Granja, un sitio que se ha consignado como de características ceremoniales o rituales. Las poblaciones Bato y Llolleo asentadas en esta región meridional presentarían ciertas singularidades respecto de aquellas del centro y norte de Chile Central. Por una parte, se cree que éstas tendrían una mayor relación con las comunidades que habrían habitado al sur del río Maule / Itata -una zona de transición ecológica y cultural hacia la región Centro Sur de Chile de los mapuches históricos, arqueológicamente muy poco estudiada-, y por otra, que su existencia se prolonga más allá de la época en que surge el complejo cultural Aconcagua, desarrollo cultural característico del Período Agroalfarero Intermedio Tardío del Chile Central, previo a la llegada del Inka, y que en esta zona tiene escasos y aislados registros de su existencia.

En ocasiones, aislados elementos de tradiciones foráneas a la región, como estilos cerámicos de la cultura Molle del valle del río Hurtado, aparecen en contextos Bato ubicados en la precordillera, como es el caso del cementerio y sitio habitacional de Chacayes, en la cuenca superior del río Maipo,

demostrando conexiones entre los grupos pastoriles de los valles transversales del Norte Chico y los de esta región. Algo similar ocurre posteriormente, entre 400 y 800 d.C., donde en varios aleros ubicados en las estribaciones precordilleranas de Chile Central, como en la cuesta de Chacabuco y en El Arrayán, del Mapocho superior, se registran asociados a ocupaciones de Tradición Bato, piezas cerámicas cuyo estilo se vincula a poblaciones de la fase Las Animas, un sustrato cultural de la cultura Diaguita del Norte Chico, caracterizado por finas decoraciones en rojo sobre un enlucido de hierro oligisto.

Hasta la fecha, la aparición de nuevos estilos cerámicos foráneos entre 400 y 800 d.C., que acusan contactos con poblaciones del Período Medio del Semiárido no alcanzan a provocar grandes cambios en las tecnologías y modos de vida de las poblaciones receptoras Bato y LLolleo, como para postular un nuevo estadio de desarrollo más complejo o avanzado, equivalente a un Período Medio, como en el Norte Chico y anterior al Período Agroalfarero Intermedio Tardío. Aparentemente, esta situación sólo refleja los tradicionales contactos interculturales que por siglos han venido estableciendo las conservadoras poblaciones agroalfareras tempranas de Chile Central, las cuales, en algunas áreas, se desarrollan sin solución de continuidad hasta la aparición de la Cultura Aconcagua.

A modo de síntesis, se puede decir que el período Agroalfarero Temprano en Chile Central está representado principalmente por dos entidades socio-culturales, la Tradición Bato y el Complejo Llolleo, las que coexistieron por varios siglos durante un período de experimentación y búsqueda de estabilidad que los llevó a desarrollar modalidades de adaptación y sistemas culturales particulares en esta región. La gente Bato ocupó dos hábitats fundamentalmente, los lomajes litorales con sus quebradas y valles interiores y los ámbitos cordilleranos, con una tendencia a instalarse en áreas al norte de la cuenca del Maipo. Su cultura material acusa contactos e influencias con los grupos Molle del Norte Chico y aquellos del sector trasandino. A diferencia de la Tradición Bato, las comunidades LLolleo se concentraron en torno a las rinconadas de los grandes valles fluviales, asentándose preferentemente al sur del Maipo. Especialmente a través de su cerámica, se denotan vinculaciones con la cultura Pitrén del centro sur de Chile, con quienes también comparten un sistema de asentamiento-subsistencia basado principalmente en actividades de recolección y caza y horticultura incipiente, muy semejante a los de los mapuche históricos.

1.4. Período Agroalfarero Intermedio Tardío:

El Complejo Aconcagua en Chile Central (900 – 1470 años después de Cristo)

Cuando hacia 900 d.C. algunas comunidades agroalfareras tempranas todavía sobrevivían en el norte y sur de Chile Central, surgen en el centro mismo de este territorio las primeras manifestaciones culturales de una nueva población o entidad étnica-social, que los arqueólogos denominan Complejo Aconcagua. Esta nueva entidad cultural marcará el inicio en Chile Central del Período Agroalfarero Intermedio Tardío y caracterizará todo su desarrollo. En su fase final, los grupos Aconcagua caen bajo los conquistadores Inka, pasando éstos y su territorio a formar parte del dominio más austral del imperio del *Tawantinsuyu*.

El área de dispersión de esta población, registrada por sus lugares de asentamientos habitacionales y/o cementerios y su cultura material, es muy amplia y de carácter regional, la cual integra de manera complementaria los cajones cordilleranos, la depresión intermedia y la franja costera de Chile Central (V y VI Regiones y Región Metropolitana). En un principio, es probable que compartieran el mismo territorio que ocuparon los antiguos grupos del Agroalfarero Temprano, tal como se atestigua en algunos sitios del Cajón del Maipo, en el extenso asentamiento de El Mercurio, en el río Mapocho y en sitios de conchales del litoral central.

Sus evidencias se extienden desde el valle de Aconcagua por el norte (tramos inferior y medio), donde se encuentra su mayor concentración y de la cual deriva su denominación arqueológica, en las cuencas del río Mapocho y Maipo y, por el sur, hasta el Cordón de Angostura, donde se cierra esta última cuenca. Más allá de este límite natural, entrando a los siguientes valles del río Cachapoal y Maule, las

evidencias Aconcagua comienzan a diluirse y a tornarse dispersas, no sólo por la falta de investigación en el área, sino porque los escasos registros existentes o aparecen sobre poblaciones de raigambre LLolelo (La Granja, por ejemplo) o en una época casi de contacto Inka, asociados a una serie de otros elementos y contextos culturales muy diferentes a los del norte, correspondientes a otras entidades sociales propias de esta región, de naturaleza aún no determinada (sitios de Cerrillos de Chada, Cerro la Compañía, Hacienda Cauquenes, Tilcoco, etc.). Por el momento, pareciera ser que en la época del complejo Aconcagua esta área fue habitada por grupos que mantuvieron sus tradiciones agroalfareras tempranas, desarrollando relaciones y contactos con la vertiente trasandina (Huarpes ¿?) y con el centro-sur de Chile, región esta última donde algunas de sus rasgos culturales superviven hasta la época colonial.

Al otro lado de la Cordillera de los Andes, se han encontrado evidencias de este Complejo en asociación a desarrollos culturales locales al sur de Mendoza, reflejo de una larga historia de contactos interculturales entre ambas vertientes cordilleranas que antecede a la época Aconcagua.

La zona de Angostura fue en tiempos preincaicos, no solo un límite geográfico natural del territorio Aconcagua, sino una suerte de frontera cultural blanda con las poblaciones que habitaban al sur del Cachapoal (cuenca del Maule). Hacia el norte, el límite parece más preciso, no excediendo más allá del valle de Aconcagua. En los vecinos valles de La Ligua e Illapel, la arqueología no ha detectado evidencias efectivas de ocupaciones Aconcagua, como su singular alfarería y cementerios, pese a que hasta estas zonas alcanzó la presencia de las entidades agroalfareras tempranas Bato y Llolelo. De todas maneras, no deja de llamar la atención el hallazgo aislado en esta región de algunos elementos culturales que la vinculan con territorios de más al sur, como "clavas" y pipas *quitras*, comunes en el valle central y a contextos llamados "pre-mapuches" aún no del todo comprendidos. Por ahora, lo único que se constata es que el Complejo Aconcagua, a través de todo su desarrollo, actuó mayormente como receptor de influencias culturales provenientes del Norte Chico y áreas aledañas trasandinas (Fases Las Animas, Diaguita Clásico y Diaguita-Inka) y no viceversa. Evidencias de un flujo contrario están por descubrirse, y en la actualidad esta particular situación de la entidad Aconcagua, es un álgido tema de discusión en la arqueología regional actual.

El origen de la población Aconcagua es todavía una gran incógnita de la prehistoria regional. Entre las hipótesis más aceptadas por los investigadores y de acuerdo a las evidencias existentes, está la que plantea que no descenderían de los antiguos grupos del Período Agroalfarero Temprano, pues no se aprecian continuidades culturales ni procesos de evolución local, salvo aquellas que tienen que ver con un modo más o menos compartido de aproximarse y ocupar un mismo paisaje, recursos y territorios. Por el contrario, muchos de los rasgos culturales que le dan fuerte identidad a este Complejo, como su alfarería y la manera de enterrar a sus difuntos, parecen antagónicos con los de sus antecesores en la región. Esta situación, que constata el rompimiento de una tradición relativamente homogénea de alrededor de mil años de duración, sería producto del arribo de una nueva población, probablemente procedente del centro oeste argentino y/o altiplano boliviano, mediado o "escalado" por entidades culturales del Norte Chico. Estas apreciaciones se basan principalmente en las formas y decoración de la alfarería Aconcagua y en ciertos aspectos que caracterizan su organización social. Una hipótesis alternativa que está surgiendo en la actualidad (Cornejo 1997 y Cornejo Com.Pers.2002), es aquella que explica el origen de este complejo cultural a partir de un profundo cambio producido en el seno de la población agroalfarera temprana, promovido por el arribo a la región de nuevas ideas y tecnologías que formaban parte de una esfera de co-tradición andina más amplia; éstas habrían sido rápidamente integradas y posteriormente desarrolladas por los futuros Aconcagua, con caracteres propios, oponiéndose como en todo cambio revolucionario a las estructuras sociales e ideológicas de la sociedad imperante.

El patrón de asentamiento Aconcagua difiere según la zona ecogeográfica de que se trate. El litoral costero es ocupado consistentemente dejando como improntas extensos conchales, muchos de los cuales habían sido ocupados previamente por gente del Complejo LLolelo. Se aprecian pisos habitacionales con múltiples fogones e improntas de lo que pudieron ser postes para sujetar livianas

ramadas. Entre sus restos se hace evidente la complementariedad de recursos con los valles inmediatos a la costa, reflejando además ocupaciones recurrentes bajo un patrón de movilidad estacional en torno a la recolección y preparación de alimentos obtenidos de la flora y fauna marina (p.e. deshidratación de pescado y algas). La presencia de instrumentos de molienda en la mayoría de los sitios cercanos al litoral, donde es posible además practicar horticultura, reflejaría una relativa estabilidad del asentamiento de pequeñas unidades familiares con actividades económicas especializadas.

En la Zona Central, las ocupaciones Aconcagua son considerables y de cobertura regional. Sus asentamientos se encuentran dispersos por todos los hábitat ecológicos que caracterizan la región y su distribución refleja la integración económica alcanzada por estos grupos en función de una estrategia estacional de subsistencia diversa, complementaria y muy flexible. Los sitios están emplazados en las cabeceras de las más importantes cuencas hidrográficas de la región, en zonas vegetacionales de transición (ecotono de la cuesta de Chacabuco-Colina-Huechún) y en los ámbitos lacustres. Se pueden distinguir distintos tipos de asentamiento, entre ellos, los abiertos y extensos sin evidencias de estructuras habitacionales, como el de Laguna de Batuco, otros con aisladas viviendas rectangulares construidas con “quincha” (barro o turba con paja) y pisos preparados (Blanca Gutiérrez, en Lampa), asentamientos con características de poblados organizados, como el de Huechún, múltiples abrigos rocosos o “casas de piedra”, en el borde e interior precordillerano, como en la Dehesa y El Arrayán de la cuenca del Mapocho, o Estero Cabeza de León o El Manzano, en el Cajón del Maipo.

Estudios recientes que apuntan a comprender la diversidad de asentamientos de este Complejo, considerando la función de ellos y los materiales culturales que se les asocian, están revelando grandes diferencias según la zona ecogeográfica implicada. Así se encuentra que en el sector precordillerano, lo “Aconcagua”, aparece integrado en ocupaciones de grupos cazadores-recolectores especializados que mantienen una tecnología lítica de raigambre arcaica. De otro lado, en la costa, las evidencias de este Complejo sugieren que se está ante poblaciones con asentamientos semipermanentes, especializadas en la caza y recolección marina, las que denotan cierta independencia cultural respecto de la gentes Aconcagua del interior (p.e. no comparten el patrón funerario). Una situación parecida se colige de la descripción en fuentes coloniales tempranas de la población indígena de Chile Central, en que se refieren a la gente de la costa como “pescadores” y “parientes” de los grupos del valle, quizás pertenecientes a un mismo linaje. Por último, se plantea que es en el valle central, especialmente en las cuencas del Maipo y Mapocho, donde se expresaría más puramente el Complejo Aconcagua, el núcleo de su asentamiento y de su territorio, como una comunidad esencialmente agrícola, que complementa sus recursos de subsistencia con la caza y recolección tanto terrestre como marina a través, o en cooperación de, estas otras poblaciones especializadas diferentes o ligadas a los Aconcagua.

Entre los sitios más importantes de la cultura Aconcagua se encuentran sus cementerios de túmulos que corresponden, junto a su industria alfarera, a una de sus características materiales más identitarias. Se localizan preferentemente en el valle central y rara vez se les registra en la costa, lo que apoya la idea de que el núcleo central de asentamiento de este complejo se encuentra en la primera zona mencionada. Localmente se denomina a los túmulos como “ancuviñas”, que significa según el Diccionario de la RAE “sepulturas de los indios chilenos”. Indagando en el término, encontramos que para Rodolfo Lenz (1905-1910:132), el concepto podría ser de origen mapudungún, y aludir a la misma sepultura, de acuerdo a su significado si se descompone en *ancũñ* y *vũña*, que quiere decir “cosa seca [como un cuerpo humano o árbol] y podrido”, respectivamente. Esto no deja de ser sugerente para referirse a una sepultura con “momias” en este territorio, que sin poca polémica, se ha vinculado reiteradamente a una “entidad” proto-mapuche.

Estos cementerios, que parecen verdaderas “necrópolis” cumplieron un importante rol social y religioso en la comunidad. Se caracterizan por grandes concentraciones de túmulos redondos o elipsoides, entre 16 hasta más de 300 unidades, según el sitio, construidos como montículos de tierra de entre 30 cm y 1 m de altura. Bajo ellos enterraron a sus deudos, de manera individual o colectiva, acompañados por un ajuar compuesto de variadas vasijas de cerámica, adornos de cobre, collares de concha y malaquita, instrumentos musicales, como flautas de piedra, semejantes a las del Norte Chico y

a las *pifūjka* del área mapuche e implementos de molienda. Algunos de los cementerios más notables se encuentran en Lampa (Chicauma), Huechún, en Chacabuco y Bellavista, en San Felipe.

Esta manera de enterrar a sus muertos, en un lugar especial, lejos del área habitacional y bajo montículos, rompe fuertemente el tipo de entierro bajo el piso de las viviendas que caracterizaba a los anteriores pueblos Bato y Lolloe, señalando una de las más fuertes oposiciones de esta cultura. A la vez, los patrones que se detectan en la distribución espacial de las tumbas, los rasgos físicos de la población y el tipo de ajuar funerario que los acompañan, han permitido inferir interesantes aspectos socioculturales y de cosmovisión del complejo Aconcagua. Estos apuntan a la presencia de algún nivel de jerarquía al interior de la comunidad y en relación con otros grupos, con una organización social y territorial ordenada posiblemente a través de un principio de dualidad ejercido en los distintos valles y sobre un territorio “salpicado” de acuerdo a los recursos que disponían. Haciendo un parangón con la realidad de los mapuche históricos y basados en las fuentes coloniales que describen a la población indígena de la zona al tiempo del contacto, es posible suponer la existencia de jefaturas o cacicazgos a cargo de importantes linajes regionales con un prestigio basado en la posesión, control y capacidad de redistribución de ciertos recursos económicos vitales para la población, tales como “rebaños” de animales, productos agrícolas, accesos y control sobre otros territorios y recursos a través de sistemas de parentesco, etc.

Se piensa que este nivel de organización sociopolítica alcanzada por la gente Aconcagua junto a las otras características culturales señaladas, debió ser un factor de atracción -que a la vez facilitó- el establecimiento de relaciones del Estado Inka con la población local.

El otro aspecto identitario de esta población es su industria alfarera. Ella se caracteriza también por romper con los patrones alfareros anteriores, agregando nuevas formas cerámicas (especialmente escudillas y platos), tecnologías más depuradas y estilos decorativos, abandonándose el modelado e incorporando la policromía de diseños geométricos realizados con pintura negra y blanca sobre una superficie de color anaranjado (salmón) o engobada de rojo. Los contextos alfareros Aconcagua son diversos por sitio y región y ello estaría indicando diferencias cronológicas respecto a los contactos interculturales que esta entidad estableció a lo largo de su desarrollo con los grupos vecinos del Norte Chico y del centro oeste argentino.

Del conjunto total se reconocen principalmente tres tipos cerámicos con particulares estilos decorativos, todos los cuales coexisten más o menos en el tiempo, pero con distribuciones porcentuales diferentes en el territorio de este complejo. Esto ha entregado argumentos para sostener que habría habido al menos dos grandes poblaciones, una asentada en el valle homónimo y otra localizada en las cuencas del Mapocho y Maipo. El más conocido y recurrente en la cuenca del Mapocho y Maipo, y que perdura hasta el contacto Inka, es el denominado Tipo “Aconcagua Salmón”, con escudillas y jarros de uso diario y mortuario, muchos de ellos decorados con un motivo llamado “trinacrio”, que consiste en tres aspas que a partir de un círculo central giran a la izquierda o a la derecha del espectador. Otros diseños de este tipo cerámico se vinculan con estilos de la cerámica Diaguita Clásica, como triángulos escalerados opuestos. Un grupo cerámico que tiende a asociarse a los momentos antes y durante el contacto Inka del complejo, es el tipo “Aconcagua Rojo Engobado”, con motivos de cruces diametrales, el cual se presenta preferentemente en el valle de Aconcagua. Un tercer tipo es el “Aconcagua Tricromo Engobado” cuyos diseños acusan indudable influencia Diaguita-Inka y suele estar en contextos donde el Aconcagua Salmón de los valles Mapocho/Maipo es prácticamente inexistente.

Hacia el sur del río Maipo y del Cachapoal aparece un estilo de cerámica algo diferente a los anteriores, denominada “Centro-Sur”, en contextos inmediatamente pre-inkas y de contacto, cuyo origen, distribución y asociaciones son todavía escasamente conocidos. Se trata de una cerámica en la que dominan los diseños geométricos, entre ellos la cruz diametral, líneas paralelas y triángulos opuestos por el borde. En un momento se pensó que este estilo podría ser una proyección tardía del Complejo Aconcagua en la región, pero más bien acusa elementos estilísticos que la vinculan con culturas agroalfareras tardías y de contacto incaico del sector transcordillerano (Viluco). En ocasiones, estos diseños incluyen el uso de pintura especularita, del mismo tipo de la que aparece formando parte de los

contextos alfareros tardíos del Complejo Aconcagua, especialmente en sitios del tramo superior del valle homónimo (p.e. Cementerio de Bellavista).

Los resultados de las últimas investigaciones arqueológicas acerca de esta cultura en sus diversas manifestaciones regionales y tipos de sitios, permiten reconocerles un sistema económico agromarítimo, con un énfasis agrícola basado en un inicial manejo hidráulico (acequias y canales de regadío) para el cultivo de maíz, calabazas, porotos, quínoa y zapallo, y con práctica de una incipiente ganadería con guanacos amansados (el “chiliweke” que describen los registros coloniales). Por ahora, la arqueología no ha podido demostrar que la gente Aconcagua manejara llamas domésticas, tal como ocurría tempranamente en otras regiones del Área Andina. Esta actividad fue introducida por los Inka en su conquista de Chile Central, junto a otra serie de aportes y avances tecnoeconómicos, tal como lo atestiguan los registros arqueológicos y las fuentes históricas.

La caza de animales menores y la recolección de vegetales (principalmente semillas, bulbos, tubérculos y gramíneas silvestres), fueron actividades no menores en la economía de subsistencia de estas poblaciones, mantenidas desde tiempos inmemoriales. La gran cantidad de sitios arqueológicos en el litoral costero con intensas ocupaciones demuestra la importancia que tuvieron también los recursos marinos (pesca y recolección) y depósitos salinos asociados, como complemento de sus actividades productivas, posiblemente, explotados a través de contingentes de población pescadora, quienes luego distribuían sus productos valle adentro. La explotación de recursos minero-metalúrgicos como el oro y el cobre, abundantes en las estribaciones de ambas precordilleras (Andes y de la Costa), fue también desarrollada por los Aconcagua, aunque a baja escala. Así lo atestiguan sitios de extracción y fundición registrados en la cuenca superior del Maipo. Esta actividad adquirió relevancia durante la corta permanencia Inka en Chile Central, pues el potencial minero de la región, el que incluía la experiencia y conocimiento en estas materias de la población local, fue uno de los principales atractivos que tuvo el imperio del Tawantinsuyu para dominar este austral territorio.

1.5. Período Agroalfarero Tardío:

El Inka en Chile Central (1470 – 1536 años después de Cristo)

En los valles y la precordillera de Chile Central aún se conservan testimonios de la expansión y anexión del último territorio y más meridional alcanzado por el imperio de *Tawantinsuyu*, unos 60 años antes de desaparecer bajo los conquistadores hispanos. Fortalezas, santuarios religiosos en cerros, cementerios y restos de sus redes camineras, que se despliegan desde el valle de Aconcagua por el norte, hasta la cuenca del río Cachapoal, representan las evidencias materiales del dominio Inka ejercido sobre este territorio y su población local. Este proceso ocurrió bastante rápido y de manera violenta, a lo más una decena de años para que los distintos pueblos nativos de Chile Central, entre ellos los representados en el Complejo Cultural Aconcagua, perdieran su independencia política y sufrieran una serie de cambios en sus modos de vida.

De acuerdo a las crónicas españolas, la conquista Inka de este territorio se habría verificado entre 1470 y 1493, durante el reinado de Tupa Inca Yupanqui, llegando en su avance hasta el río Maule, siendo detenidos por la población indígena que habitaban más al sur, a la que denominaron *purun aucas* o *promaucaes*, en alusión a su belicosidad y no sometimiento. Sin embargo, la arqueología demuestra que el avance Inka no llegó más allá del Cachapoal, tal como lo evidencia la última fortaleza Inka o *pukara* ubicada en Cerro Grande de la Compañía, a unos pocos kilómetros al norte de Rancagua. También, hay indicios que los Inka habrían arribado a Chile Central unos 50 u 80 años antes de lo que informan las crónicas, junto a representantes de la población Diaguita del Norte Chico.

Los Inka para mantener su imperio debían incrementar sus recursos económicos, disponer de nuevos contingentes de población para el servicio de la mita que era un modo de tributar al Estado, sin dejar de considerar la necesidad de cada nuevo gobernante Inka de demostrar su poder forjando sus propias riquezas y conquistas. En este contexto, se plantea que una de las principales motivaciones que tuvieron

los Inka para conquistar este territorio austral, distante 3 mil kilómetros de Cuzco, era que estaban en conocimiento de los abundantes recursos minero-metalúrgico que éste poseía, junto a una población suficiente para su explotación y producción.

El sometimiento de los nativos de Chile Central fue un gran desafío para el *Tawantinsuyu*, pues eran un pueblo muy diferente al de las otras poblaciones septentrionales de tradición andina sujetas al Imperio, como Atacameños o Diaguitas. No compartían con ellos ni un sistema de organización político-social dual, ni tenían una economía agraria o ganadera semejante, con tecnología hidráulica o manejo de llamas. Su campaña se vió facilitada porque llegaron a conquistar estas tierras acompañados de autoridades y gente del pueblo Diaguita ya al servicio del Imperio, con los cuales la población local de Chile Central tenían una larga historia de relaciones culturales.

Una de las más tempranas acciones de conquista realizadas por los Inka cuando arribaron al primer valle de Chile Central —el de Aconcagua, importante por sus riquezas, demografía y ubicación estratégica— fue organizar a la población bajo un sistema de organización política dual, como aquella imperante en gran parte del área Andina prehispánica. Seguramente, aprovecharon las estructuras sociales y realidad política preexistente de las gentes representadas por el Complejo Cultural Aconcagua. Las crónicas describen a dos jefaturas de probable origen local establecidos por el Inka, Michimalongo y Tanjalongo, quienes se hicieron cargo de la mitad superior e inferior del valle de Aconcagua, respectivamente. En la estructura dual andina, el jefe de arriba siempre tiene preeminencia y más poder que el de abajo, así lo demuestra la “visita” que Michimalongo hiciera al Cuzco como signo honorífico del sistema de alianzas que el Inka establecía con los jefes de los pueblos dominados y la etimología de sus nombres en mapudungún⁴. Por sobre ambos, estaba Quilacanta asentado en Quillota, cuzqueño y representante directo del Inka en este territorio. A la llegada de Almagro a Chile Central, Quilacanta se sometió fácilmente a las fuerzas españolas, lo que provocó la enemistad de los pueblos locales, obligándolo Michimalongo a replegarse al valle del Mapocho.

Los Inka dejaron innumerables huellas materiales de su presencia, especialmente obras viales y arquitectónicas hasta este momento desconocidas en este territorio. Ellas están representadas por más de 50 tipos de asentamientos inka de diferente índole y función, como un sistema de caminos o red vial, postas camineras o *tambos*, centros administrativos, fortalezas o *pukaras*, cementerios, adoratorios en cerros y cumbres andinas, y canales de regadío.

El Camino del Inka o *kapac ñam* era la columna vertebral del Estado Inka, a través del cual controlaban y administraban su extenso imperio. Por él recorrían las noticias, los ejércitos de conquista y los recursos económicos necesarios. Se han encontrado registros de estas redes viales principalmente al norte de la cuenca del río Mapocho y en el valle superior del Aconcagua. Las crónicas españolas mencionan que el Camino del Inka llegaba a extramuros de Santiago, por Huechuraba, seguramente el ramal transversal que venía por Los Andes-Colina, desde el otro lado de la cordillera, de la provincia de Cuyo. Hacia el sur, desde Maipo a Cachapoal, su trazado solo se ha podido inferir conectando los restos de varios centros administrativos y fortalezas Inka, con antiguos caminos coloniales que los habrían reutilizado, junto al registro en crónicas españolas de “puentes del inka” sobre los principales ríos de estos valles. También se han localizados restos de algunos *tambos* o posadas camineras construidas a la vera de los caminos, que consistían de unos pocos recintos rectangulares con muros de piedra canteada abiertos a un patio central.

Las fortalezas defensivas o *pukara*, una de las obras arquitectónicas más sobresalientes de los Inka en Chile Central, fueron necesarias para afianzar su política de conquista. Reflejo de ello son los *pukara* distribuidos estratégicamente en todo el territorio que controlaban, desde el valle de Aconcagua (fortaleza El Tártaro), pasando por la cuenca del Maipo (Cerro Chena), hasta el borde norte del río Cachapoal

⁴ Según los investigadores Hidalgo y Aldunate (2002:91), Michimalongo y Tanjalongo serían nombres que aluden a cargos políticos y no a personas naturales. *Minche*, significa “tener a alguno debajo”, *tankün*, “obedecer” y *Logko*, “cabeza” o jefatura; así, Michimalongo sería el gobernante que está sobre otro y TanjaLogko, el que obedece.

(Cerro Grande de La Compañía, también llamado “Cerro del Inga”). Todos se han erigido sobre la cima de colinas o cerros que dominan una amplia visibilidad, con recintos pircados y muros de circunvalación defensivos. En ellos se apostaban contingentes guerreros y otros funcionarios mantenidos por la población local de la vecindad, con la misión de garantizar el dominio Inka en esta región.

La política imperial Inka no implicaba solamente imponer sus propias estructuras económico-administrativas en el territorio y población conquistada, sino también efectuar una colonización simbólica de el mismo. Los instrumentos para ello fueron la imposición de su lengua franca, el quechua, y aún más importante, la religión oficial del Estado. Evidencias de los primero son la gran cantidad palabras comunes, topónimos y etnónimos quechuas que se fueron integrando en la lengua nativa, el mapudungún, y otras que han sobrevivido hasta el día de hoy en el idioma castellano. Respecto de su religión y práctica, donde el culto al sol era una de sus principales manifestaciones, ha quedado reflejado en los dos santuarios de altura ubicados en las principales cumbres de este territorio, en el cerro Aconcagua y en El Plomo, frente a Santiago. En este último lugar se realizó el sacrificio al dios sol o *inti*, de un niño de alta posición social, que luego de embriagarlo fue enterrado vivo junto a una serie de ofrendas de metal y concha. Estos ritos de sacrificio humano o *kapaqocha* en las montañas, fueron característicos del dominio simbólico y religioso ejercido por los Inka en estos territorios del Collasuyu.

La importancia de los cerros en la cosmovisión Inka, como espacios marcadores de territorios naturales y simbólicos, entre otras condiciones, también se manifiesta en su relación con la población nativa. Son los casos de los cerros Xeg Xeg, en Doñihue, cerca de Cachapoal y Mercachas, en el valle superior del Aconcagua, ambos ubicados en los extremos del territorio bajo dominio cuzqueño. En el primero, un cerro cuyo nombre alude al importante mito de creación mapuche, se encontró una sepultura múltiple con un ajuar funerario entre los que destacaban cerámicas de estilos Inka, Diaguita-Inka y Aconcagua. Suponiendo que este cerro podría haber tenido un significado simbólico para la población local prehispánica semejante a como fue y es para los mapuche actuales, posiblemente estos registros que reúnen las tres tradiciones culturales de esa época, representen la apropiación simbólica de estos territorios, sellando con estos entierros y ofrendas algún tipo de alianza política entre los dominados y conquistadores. Por otra parte, en el cerro Mercachas, que se eleva sobre una importante área de poblamiento Aconcagua y está en una posición estratégica para controlar el acceso a la región desde los Andes, se encontraron evidencias Inka-Diaguitas, mas no de carácter defensivo ni administrativo, y en sus faldeos ocupaciones Aconcagua (cementerio). Estos hechos llevaron a plantearse a los investigadores de la región la hipótesis de que estos registros pueden aludir a una misma situación que la manifestada en el cerro Xeg Xeg, pero en el otro extremo del territorio bajo dominio Inka.

El sitio de Cerrillos de Chada, ubicado en las cercanías de Angostura de Paine y sobre terrenos con gran capacidad agrícola, presenta características similares a Mercachas con ocupaciones Inka-Diaguitas no defensivas en su cima, asociado a un extenso asentamiento habitacional Aconcagua en el valle contiguo. En este caso, este sitio ha sido interpretado a partir de sus registros arqueológicos e históricos tempranos, como una suerte de guarnición o centro de abastecimiento de productos alimenticios y enseres (conserva algunos depósitos o *colqas*), estratégicamente emplazado en la ruta de conquista al sur, justo entre dos fortalezas o centros administrativos Inka (Chena y La Compañía).

La conquista Inka trajo aparejada además una serie de cambios económicos e innovaciones tecnológicas en la población local Aconcagua. Entre los más significativos estuvo la introducción de la ganadería de llamas y alpacas, especialmente de la primera como animal para el transporte, carne y lana, pues se ha comprobado que, hasta su arribo a la región, la población manejaba solamente al camélido silvestre o guanaco, a través de su captura y amansamiento. Junto con ello, se incorporaron técnicas textiles más avanzadas, de tradición andina, para la confección de atuendos y otros objetos, con las fibras de estos camélidos domésticos y el algodón, posiblemente traído de uno de sus centros de producción de más al norte (valle de Copiapó). Por los escasos y mal conservados registros existentes, se sabe que antes de ello, se sirvieron de las fibras del guanaco y algunas otras vegetales para la vestimentas utilizando una tecnología textil bastante simple.

Por otra parte, la horticultura del maíz, porotos, calabazas y otros productos cultivables practicada en ese entonces por la población Aconcagua, se vio favorecida con la introducción de las técnicas hidráulicas, con las que desarrollaron y extendieron los canales de regadío y acequias, probablemente preexistentes. Gracias a ello, se aumentaron las tierras de cultivo y la capacidad productiva agrícola a fin de que los Inka pudieran almacenarla y distribuirla sobre una población mucho más numerosa.

La actividad minero-metalúrgica de la población Aconcagua, experimentó también con los Inka un notable desarrollo con la introducción de nuevas tecnologías de extracción y producción, como en los lavaderos de oro de Marga Marga y su centro de producción metalúrgico ubicado en Cerro La Cruz, en Quillota. Los registros arqueológicos indican que en este último sitio, los Inka utilizaron a la población Aconcagua como mano de obra especializada al servicio del Inka (*mitas*), y supervisado por funcionarios Diaguitas.

Todos estos cambios introducidos por los Inka en apenas dos generaciones, produjeron gran impacto en la población local de raigambre Aconcagua, afectando distintos ámbitos de su vida y costumbres. La alfarería del pueblo Aconcagua es una de las materialidades que mejor refleja esta relación de poder establecida entre conquistadores y conquistados. A pesar de ser aquella un importante medio de expresión de su identidad, aceptó desde sus inicios una serie de elementos estilísticos de la cerámica Inka y Diaguita-Inka, tanto en formas como en diseños alfareros, produciéndose una alfarería de carácter híbrido donde confluían las tres tradiciones culturales. Poco después terminó por diluir su fisonomía propia hasta desaparecer prácticamente de estos valles de Chile Central durante la época de la conquista española.

Más allá de la frontera política que los Inka establecieron con sus fortalezas en la cuenca del Cachapoal, se extendía un territorio habitado por una población de apariencia cultural muy diferente a los Aconcagua, que detuvieron el avance hacia el sur de estos primeros conquistadores. Los españoles le llamaron a este territorio “provincia de los *purumaucas*”, rescatando el nombre con que los Inka denominaron a esta población en alusión a su espíritu belicoso y a su condición de gente salvaje o no civilizada dentro de la perspectiva de este imperio. Estos mismos “aucas” o araucanos fueron los que pusieron freno unos años más tarde al primer intento de los conquistadores hispanos, matando a su principal representante, Pedro de Valdivia. Varias otras evidencias inka distribuidas entre Angostura y el norte del Maule, como en Rengo, Coinco, Doñihue y Cerro La Muralla, en Tagua Tagua, se suman al contexto de los pukara Inka de Chena y Cerro Grande La Compañía, para demostrar una suerte de sistema defensivo de carácter regional.

Pero al mismo tiempo, los constantes encuentros bélicos entre los Inka y los *purumaucas* y las relaciones políticas que de ello derivaba, fueron estableciendo una suerte de frontera cultural que permitió el arribo de influencias y préstamos culturales inka a estos territorios nunca antes sometidos y que la arqueología y la historia temprana se han encargado de identificar. Entre ellos destacan algunos préstamos tecnológicos como herramientas agrícolas, técnicas textiles y metalúrgicas, decoración de algunos tipos cerámicos y en ciertos aspectos de su organización laboral, como el *mingaco* que practican los actuales mapuche, llamado en quechua *minga*, el uso del *quipu*, un instrumento de contabilidad Inka basado en cuerdas con nudos, utilizado por los mapuche para el registro de información numérica muy sencilla en el contexto de sus estrategias guerreras. De la misma manera, las huellas de estos y otros préstamos culturales Inka se manifiestan hasta el día de hoy en los innumerables vocablos de origen quechua presentes en la lengua mapudungun.

2. Prehistoria en Chile centro - sur⁵

Algunas aproximaciones desde la arqueología para la interpretación de territorios culturales en épocas prehispánicas en la zona centro sur de Chile.

⁵ Preparado por Ximena Navarro Harris, Arqueóloga, Enero de 2003.

2.1. Área de cobertura de la información.

Se presenta un cuerpo de antecedente arqueológicos sobre el estado actual de las investigaciones de la arqueología regional de la Zona Centro Sur de Chile, comprendida entre el río Maule y el Golfo de Reloncaví, el que se complementa con la utilización de algunos datos históricos y etnohistóricos para aportar a la construcción de los períodos culturales iniciales de esta zona ecogeográfica y cultural. Se pretende además entregar una primera aproximación interpretativa que sirva como propuesta para discutir la conformación de territorios culturales a partir de la más temprana evidencia humana en la época glacial (Período Paleoindio) y del arcaico, pero profundizando el análisis en el período alfarero con las nuevas sociedades prehispánicas que llegaron a la zona y que constituyeron el escenario cultural existente a la llegada de los conquistadores españoles.

Aspectos metodológicos del tratamiento de los datos:

El texto pretende seguir un relato integra por los siguientes componentes:

- a) definición de las unidades de análisis utilizadas y sus limitaciones (períodos, complejos y asentamientos);
- b) división, selección y agrupación de los sitios por: sus manifestaciones materiales distintivas, formas de utilización y ubicación espacial y de los recursos, y por sus delimitaciones temporales tentativas;
- c) interpretación de la anterior agrupación de sitios como espacios culturales compartidos en términos de distribuciones espaciales que permitirían hipotetizar la conformación de algunos territorios pre conquista hispánica.

2.2. Introducción

“Escribir una síntesis sobre la arqueología del área que nos ocupa significa relatar y organizar los escasos datos con los que contamos, formular un discurso igualmente fragmentario, recrear una historia ocurrida sin lugar a dudas perfectible, y hasta ahora recurrentemente olvidada en el desarrollo de la arqueología en nuestro país” (Navarro y Adán, 1998:20).

Por ahora contamos en el área con investigaciones que solo recientemente se tornan sistemáticas y continuas en sectores delimitados por la constitución de problemáticas a resolver; con vestigios materiales dispersos producto de saqueos o disturbaciones de sitios y/o por provenir de colecciones de particulares. Los sitios se caracterizan además por poseer una pobre y diferencial conservación de los restos, fundamentalmente materiales trabajados en piedra (líticos) y fragmentos cerámicos más que piezas completas, asimismo los datos bioantropológicos siguen siendo muy fragmentarios (enterratorios humanos). La mayor parte de los hallazgos cuenta solo con fechados tentativos y no absolutos y son aún reducidas las investigaciones que ofrecen una clara estratigrafía (ordenación contextual y temporal de los restos y del registro), si bien en la última década se han intensificado los estudios interdisciplinarios que han arrojado como aporte intentos de reconstrucción paleoambiental de los contextos. Todo lo anterior configura un panorama cultural parcial del pasado. En algunos casos donde las investigaciones han sido sistemáticas y regionales podemos confiar en que estos conjuntos materiales son fiables porque poseen cierta unidad cultural identificable que evidencian conductas sociales del pasado, circuitos de recorrido e influencias y la ocupación recurrente de ciertos espacios ecogeográficos en el tiempo, lo que nos acerca a aportar a la interpretación de la constitución de territorialidades.

En este proceso de consolidación de espacios y de territorios desde la más temprana historia de poblamiento fue esencial la vinculación cada vez más íntima de estos grupos humanos⁶ con ciertos ámbitos naturales, tal como lo distinguen Dillehay (1997) y Aldunate (1989).

- a) He tomado la forma de tratamiento de los antecedentes arqueológicas de esta zona propuesta por las autoras Castro y Adán (2001) quienes ordenan y realizan el análisis a partir de los documentos etnohistóricos para determinar **asentamientos y territorios**, de manera de documentar y contrastarlos con los arqueológicos a través del uso de la unidad básica de análisis que es el **asentamiento**, el que puede utilizarse tentativamente como sinónimo de “comunidad”. Plantean la posibilidad de llegar a dirimir entre las entidades arqueológicas y el caracterizar a los grupos sociales tras ella bajo la denominación de comunidad- campamento poblado ..., como una unidad básica de análisis en interacción, entendiendo que los datos aportados por la arqueología poseen la calidad de los recogidos por cualquier especialista en ciencias sociales. Las autoras distinguen dentro del asentamiento a: A.-sitios habitacionales, B.-funerarios, C.- comunitarios de uso periódico y D.- fortificaciones, los cuáles “... se usan como referentes concretos para discutir características de los sistemas de asentamiento que poseen una larga tradicionalidad como es la territorialidad.” (Op. Cit:6). Destacando unidades de asentamientos “..que son visibles en un espacio local o regional” (7).

Es decir un “patrón de asentamiento” es la expresión compleja de varios sitios contemporáneos integrados en una red regional, y que en situaciones normales generalmente está modelado (sistema) sobre la base del ambiente natural y con relación a la elección y toma de decisiones para la obtención de recursos” (Tomado de Jochim 1981 y Aldunate, et al 1986 en Castro y Adán, 2001) (7).

Asimismo quiero destacar que los eventos culturales del pasado prehispánico que destaco para entender la forma y lugares donde se fueron produciendo el poblamiento del territorio sureño a través del tiempo los ordené clásicamente por períodos entendiendo que estos representan una delimitación arbitraria pero necesaria.

2.3. Eventos culturales y ubicación espacial y temporal

2.3.a. Período I. Primeras ocupaciones humanas del territorio Centro Sur de Chile durante el Pleistoceno o época glacial final (Período Paleoindio)

Los contextos culturales para estos momentos tempranos son más escasos que para los otros períodos culturales pero su tratamiento es ineludible pues en el estudio de estos contextos se ha podido entender a los pueblos actuales, “... gran parte de los rasgos culturales que hasta hoy (los) caracterizan se han originado en un largo proceso de adaptación humana a estas australes regiones fruto de una vinculación gradual e íntima” con los ecosistemas de bosques (Navarro y Adán,1997; 20).

No se han encontrado hasta ahora evidencias derivadas de varios sitios que permitan entender espacialmente (arqueología del paisaje) la conformación de los primeros asentamientos en la Zona Centro Sur, cuestión que es un problema generalizado a lo largo de Chile, sino que ellas se

⁶ No empleo el vocablo “pueblo” en el texto porque aún no se cuenta con registros lo suficientemente completos como para diferenciar o unificar un sitio de otro, menos aún para entender si estamos hablando de diferencias locales intraetnias o interetnias, de manera que continuo usando el término “complejo cultural” y uso además grupo o cultura en vez pueblo para distinguir rasgos “identitarios” y característicos comunes en los asentamientos que se repiten en espacios y tiempos determinados y que reflejan unidades que expresan distinta organización social, material y simbólica, aunque hay que entender que ellas fueron dinámicas y sufrieron cambios en el tiempo. El uso del término complejo lo mantengo porque los arqueólogos lo siguen usando pero hay que superarlo para entender mayores espacios culturales patrones o recurrencias de formas de organización del espacio: tipos y distribución de viviendas, campamentos, espacios domésticos, comunales, etc.

concentran en la actual X Región y en un sitio, si bien estas evidencias deben ser entendidas dentro de un proceso cultural a nivel global que ocurrió tanto en Norteamérica como en Sudamérica contemporáneamente (Dillehay, 1984). Los primeros pobladores de estos lugares australes estaban organizados en grupos familiares (bandas) de cazadores y recolectores (as) que practicaban la movilidad residencial y que fueron exitosos en la colonización de los distintos ecosistemas americanos, llegando al actual sur de Chile hace al menos 13000 años donde comenzaron a aprender a habitar el bosque siempreverde del valle y practicaron excursiones esporádicas a la costa del Pacífico.

Estos grupos familiares tuvieron una densidad de población baja, dejando escasos restos de su cultura material la que ha perdurado bajo condiciones ambientales excepcionalmente óptimas (en estratos de turbas) a través de miles de años, restos que reflejan pensamientos y creencias complejas manifestadas en rituales (chamánico) y que por ende responden a un modo de vida que se nutrió de una adaptación exitosa y sostenible en los bosques húmedos templados como ocurrió en el sitio de Monte Verde (Puerto Montt) (Dillehay, 1996). La superación de las limitaciones ambientales fue definitiva pues las condiciones eran muy diferentes a las actuales, un clima más frío, parte de los sectores cubiertos por los glaciales, un nivel de costa del Pacífico distinto al que hoy conocemos y una fauna de gran tamaño (megafauna) diferente a la actual. La coexistencia de estos seres humanos con mastodontes y paleolamas en un denso bosque definió formas de apropiación de los recursos inclinadas más a la recolección que a la caza, si bien los ocupantes de Monte Verde aprovecharon carne, piel, huesos y dientes (defensas) de los mastodontes, pero no produjeron puntas de lanza ni de proyectil en piedra para cazarlos, en cambio se especializaron en la selección y uso de maderas, en la recolección de recursos no maderables como frutos, en el conocimiento y selección de plantas comestibles (papa silvestre entre otras) y de plantas medicinales (boldo) (Dillehay, 1996).

No se recuperaron restos óseos o enterratorios en Monte Verde pero posiblemente en ese período inicial ya hubiesen ingresado al área distintos grupos culturales pues el otro indicio temprano es el sitio de Tagua Tagua en la Zona Central (Nuñez, 1989) que compartió condiciones ambientales similares con Monte Verde aunque los habitantes de Tagua Tagua en la zona central de Chile se situaron a la orilla de un lago, pero los contextos materiales recuperados son distintos en ambos sitios ya que en este último lugar se encontraron puntas de piedra "cola de pescado" vinculados a la caza de mastodontes.

Existen vacíos significativos para la comprensión de los eventos culturales ocurridos para el segmento de tiempo comprendido entre los 13000 y casi 10000 años atrás que constituye el momento final del Pleistoceno por falta de investigación y problemas de registros. Otro vacío de información se produce en los primeros milenios del Holoceno, es decir entre 10.000 y 7.000 años. Sin embargo recientemente el sitio Alero Marifilo en la zona lacustre del Calafquén arrojó una fecha de 9900 años atrás (Adán 2001), la fecha más temprana para toda la zona centro sur después de Monte Verde, lo que ha permitido entender que por ese entonces los grupos humanos ya estaban realizando excursiones temporales a la precordillera y alimentándose de recursos recolectados en el lago y de la caza de fauna pequeña (pudu).

No obstante la transición hacia el período arcaico bajo las actuales condiciones ambientales representó para la población humana inicial o temprana innumerables cambios culturales, condiciones de adaptación ya fortalecidas que permitió que se establecieran en agrupaciones mayores y plasmaran su identidad en conjuntos materiales diferenciables entre unos grupos y otros (tipos de artefactos líticos como puntas, cuchillos, raederas, adornos, etc) y en la constitución de sitios multifuncionales.

2.3.b. Período Arcaico

Durante este período se produjeron cambios profundos en las sociedades que poblaron esta zona centro sur, las que poseían mayor experiencia en organización social y en tecnologías especializadas para la recolección y la caza, producto de un conocimiento más íntimo y la expresión de conductas seguramente flexibles para su establecimiento en distintos ecosistemas producto del cambio ambiental global que se había producido en los milenios anteriores. Los movimientos espaciales de estos grupos entre zonas ecogeográficas complementarias fueron siendo recurrentes, ahora con circuitos estacionales y establecieron una ligazón más estable y profunda con determinados ámbitos geográfico-ambientales, creando así una forma de territorialidad que se materializó y se reconoce por grandes asentamientos a lo largo de prácticamente toda la costa pacífica sureña y por asentamientos menos permanente en la depresión intermedia y en la precordillera. La recolección y domesticación de plantas fueron las actividades económico-apropiativas fundamentales que se habían inaugurado en el período anterior. Las poblaciones crecieron, hubo desarrollos tecnológicos totalmente identificables en los instrumentos líticos y óseos, en los artefactos ceremoniales y en los adornos corporales como pendientes y colgantes, dejando un legado visible en la forma de entierros aislados y colectivos de sus seres queridos a los que acompañaron con elementos de ajuar funerario diferenciado para hombres, mujeres y niños. Sobre todo en entierros de individuos hiperflectados y amarrados o enfardados, enlucidos con pigmento rojo y una práctica de quema del lugar donde se depositaba el cuerpo.

El actual territorio del sur estaba siendo poblado entonces intensamente por los grupos arcaicos que se desplazaron conectándose entre distintos vectores espaciales. Uno fundamental y recientemente identificado es el establecido entre habitantes costeros de Valdivia (X Región) y Chaitén (XI Región) (Stern et al, 2002) por vía marítima el que hipotéticamente podríamos extender hasta la costa septentrional de esta zona, Cauquenes. Un segundo eje lo situamos entre la costa pacífica, la cordillera de los andes y la vertiente oriental de la misma. No podemos precisar aún si los circuitos de movimientos espaciales se originaban desde el oriente al occidente o viceversa, lo concreto es que gran parte de los asentamientos más grandes y representativos se les ha encontrado en playas abiertas del litoral del Pacífico en terrazas costeras cercanas a confluencia de ríos y lagunas. Estos sitios muestran gran profusión de materiales líticos, óseos, fogones y entierros (asentamientos complejos o multifuncionales nucleados). Hay otros asentamientos que son más restringidos espacialmente, y por tanto, presumiblemente protagonizados por solo parte del grupo mayor, también de función habitacional o residencial y que se ubican en aleros y cuevas del valle y en la zona precordillerana. En ellos hay que esperar todavía mayores investigaciones pues sus contextos diversos en artefactos y formas de ocupación del espacio pueden representar un panorama más complejo y diverso culturalmente del arcaico. En Quillen 1 y Quino 1 que son alero y cueva respectivamente se encontraron conjuntos de artefactos en una secuencia estratigráfica que permite sostener que fueron ocupados por varios cientos de años o más en determinados segmentos de tiempo de su rutina de movilidad pero que a la vez permite hipotetizar que fueron ocupados indistintamente por grupos étnicos diferentes. En Quillen 1 la ocupación más antigua no datada es de ocupantes que poseían puntas pedunculadas de basalto, similares a las del sitio de Cuchipuy en la Zona Central de Chile, vecino a Tagua Tagua, fechado este último en 8070 y 6160 años atrás. Quillen 1 posteriormente fue reocupado por un grupo o grupos que portaban distintas formas de puntas triangulares de obsidiana datadas en 4740 años atrás. El panorama de la cueva de Quino 1 tampoco representa un contexto fácil de asignar porque su registro es variado pero tiene un enterratorio de adulto en posición genuflexa o flectado (fetal). Lo importante es que tanto Quillen 1 como Quino 1 continuaron siendo ocupados hasta el alfarero.

Ejemplos de los asentamientos litorales amplios se concentran a lo largo de toda la costa desde su límite septentrional actual son; Quivolgo, Cerro Las Conchas, Pahuil, y Reloca habitados en ese entonces por pobladores que poseían un equipo tecnológico apropiado para la pesca, conocían al parecer la práctica de la navegación, de la cual aún no se tienen escasos registros arqueológicos

confiables; practicaban una economía marítima, con aparejos de pesca y arpones para la caza de mamíferos marinos. (Selles, en Gaete et al, 1997, Saavedra, en Gaete et al, 1997).

Más al sur tanto en la desembocadura del Budi, como en Queule, límite meridional de la IX Región, se han encontrado numerosas puntas de basalto lanceoladas de este período que son emparentadas con el complejo ayampitin o ayampitinense (Menghin, 1962) de la zona andina al norte de Mendoza, aunque localmente no se han fechado los contextos pues toda la costa fue dramáticamente alterada por el tsunami de 1960 (Dillehay, 1976; Navarro y Pino 1994; Navarro, 2000).

Al sur de Queule, está el reconocido lugar de Chan Chan de donde proviene el conjunto de puntas definido originalmente como complejo Chanchanense por Menghin (1962) y que ha sido estudiado posteriormente en forma sistemática en el sitio Chan Chan 18 (Navarro), el cuál dio fechas entre 5600 y 5000 entendiéndose a partir de este sitio una secuencia de 500 años que muestra sobre todo la cotidianidad de estos grupos. Muy cerca de la costa se establecieron por temporadas largas familias que vivieron en toldos pequeños alrededor de un fogón circunscrito por piedras lajas en la terraza costera muy cerca de la línea de alta marea donde levantaron sus carpas de cuero en forma de paravientos. Sus numerosos fogones estaban nucleados cerca unos de otros pero además habían otros fogones más grandes posiblemente utilizados para otras actividades comunitarias. Eran al igual que los de Cauquenes pescadores con economía mixta, ya que consumían y aprovechaban todo tipo de recursos provenientes del ecosistema marino, del bosque siempreverde cercano (olivillo, temu y pitra) y de la laguna costera hoy desaparecida, tales como aves marinas y de tierra, zorros y coipos, peces, lobos marinos y algunos cetáceos como delfines y ballenas. Trabajaron sus herramientas en talleres cercanos a sus hogares y también usaron otros espacios de este asentamiento complejo para el faenamiento de sus presas. Sus puntas son lanceoladas de basalto y se encontraron algunas escasas de obsidiana gris o riolita, materia prima que proviene del sector austral de Chaitén, más de 500 km al sur de este sitio, de manera que es viable sostener que utilizaron botes para conseguir conectar estos dos puntos tan distantes o ejes. En estratos inferiores del mismo sitio aparecieron puntas triangulares de obsidiana, esto nos demuestra que no fue un sólo grupo el que se estableció por épocas allí y tanto los portadores de las puntas lanceoladas de tradición ayampitinense como los de puntas triangulares estuvieron emparentados al menos en tiempos que los antecedieron por un mismo origen andino, aunque correspondieron seguramente a distintas etnias.

Se encontró un entierro de un individuo masculino adulto de morfología física o contextura frágil y dolicoide, hiperflectado decúbico lateral derecha con su cabeza hacia el sur y mirando al oriente. Este patrón de entierro ha sido hasta ahora el representativo de los distintos grupos que conformaron el arcaico (Navarro, 2001). Recientemente en el sitio de Piedra Azul, cerca de Puerto Montt en el Golfo de Reloncaví, pudimos detectar otro asentamiento multifuncional de canoeros con puntas semejantes a las de Chan Chan 18 pero con presencia además de otras herramientas de piedra especializadas (desangradores). El mismo panorama cultural o patrón de asentamiento constatamos en el sitio Puntilla Tenglo en Puerto Montt (Gaete y Navarro, 2002), donde se reproduce una complementariedad entre borde mar y bosque, ambientes que poseían una variedad de recursos suficientes para la permanencia en la zona con cierta movilidad espacial derivada de su modo de vida canoero. Igualmente un entierro colectivo en Piedra Azul (Constantinescu, 2.000) ha constatado ciertos aspectos característicos del modo de vida de estos pobladores (as) del arcaico. La dieta era aportada por los moluscos, los que eran al menos en parte importante recolectados por mujeres (no se dispone de evidencia de individuos masculinos) que buceaban sistemáticamente en pos de ellos, y también por niños desde muy temprana edad.

Es interesante destacar que todos los restos óseos recuperados exhibieron en las extremidades superiores y a altura de la cintura escapular una musculatura que imprimió en los huesos la evidencia de actividades reiteradas correspondientes a la acción de recolectar y transportar recursos alimentarios, utilizando probablemente redes o impulsando embarcaciones. El ritual interpretable del

contexto funerario (con ajuar) corresponde solo a infantes muy pequeños de escasos meses de edad enterrados con la práctica de enfardados en posición hiperflexada, preferentemente decúbito lateral derecho, asociados a eventos de quemas y presencia de ocre rojo, con ajuares depositados en la región del cráneo, correspondientes muy probablemente a collares de los cuales fue posible recuperar pendientes de dientes de zorro y cuentas de conchas. La mayoría de estos niños murieron por anemia, es decir un tipo de patología que afectó a recién nacidos. La esperanza de vida para las mujeres (considerando que las muestra está compuesta por 2 individuos adultos) parece bordear los 30 años de edad (Gaete y Navarro, 2003).

Puedo sostener a manera de síntesis que los arcaicos expresaban sus identidades culturales a través de la producción y uso de ciertos artefactos emblemáticos como son las puntas de morfología lanceoladas, *tradición* que en toda América se desarrolló y se hizo representativa en fechas anteriores al 8000 a.C. en el cono sur, extendiéndose hasta la zona de los canales sureños y patagónicos del extremo sur (Las Guaitecas, Lancha Packewaia, etc) (Bate, 1989) y que se le ha reconocido aquí localmente como complejo chanchanense (emparentado al ayampitín), además de la presencia de otros conjuntos de puntas, las triangulares de obsidiana que no se han definido como complejo pero cuya conexión con los andes y la vertiente oriental es indiscutible. Sin embargo hay que agregar además la existencia menos frecuente de otro tipo de puntas las pedunculadas, registradas en el valle de la IX Región en Quillen 1 y que he vinculado con el sitio de Pichicuy de la Zona Centra de Chile de antigüedad mayor o aparición más temprana que las lanceoladas en la zona centro sur.

No sabemos si existieron sitios abiertos como los costeros en el valle porque este ha sido profundamente disturbado y transformado por actividades antrópicas actuales y subactuales como deforestación, agricultura extensiva, construcción. Si sabemos que las cuevas y aleros fueron recurrentemente considerados como asentamientos de habitación por estos pobladores hasta avanzado el período alfarero siguiente.

Probablemente estos arcaicos formaron redes de asentamientos similares a lo largo del litoral en base a familias que actuaban como unidades productivas básicas y en determinadas épocas del año que se congregaban en unidades poblacionales mayores ya constituidos en las playas entre Cauquenes, Chiloé y Las Guaitecas (sitios de la Isla Grande de Chiloé, y de Melinka) hacia el 6000 y permanecieron como grandes asentamientos extensos y complejos hasta al menos el 3000 en la costa de la X Región (Navarro, 2001), consolidando economías marinas, cazadoras marinas, recolectoras del bosque y pescadoras del Pacífico (Gaete, et al. 1992). Estas establecieron relaciones con otros grupos o etnias que habitaban tanto el valle como la precordillera y que hasta ahora aparecen como las que otorgan el primer sustrato poblacional manifestado en el Alero Marifilo en el límite del Pleistoceno y Holoceno con un estrato ocupacional datado en cerca de 5000 antes del presente y con un entierro de un niño de alrededor de 10 años hiperflexado que no exhibió ajuar lítico, sino únicamente de hueso (Adán, coms pers.) y que por ahora no permite emparentarlo o diferenciarlo a los otros sitios. Estos asentamientos sobre todo los de la zona precordillerana pudieron ser solo paraderos temporales en un circuito de movilidad más amplio.

Lo que si sabemos es que todos los sitios arcaicos de la costa tienen continuidad más o menos continua (interrumpida por momentos de desocupación) hasta el alfarero, período siguiente que desgraciadamente se encuentra escasamente estudiado en el litoral del Pacífico.

2.3.c.- Período Alfarero Formativo

He decidido obviar la discusión de si se le puede llamar formativo a su expresión en la Zona Centro Sur porque creo que fundamentalmente complica el entendimiento en vez de enriquecerlo.

“Las fases cerámicas poco definidas del extremo sur de Chile pueden considerarse como una expresión de la cultura Formativa del extremo sur del continente, en la medida en que reflejan una

serie de patrones de adaptación desarrollados en los bosques subárticos y septentrionales de Sudamérica” (Dillehay 1989:).

El alfarero o formativo está deficientemente definido para el sur de Chile, primero porque fundamentalmente los mayores sitios del valle intermedio han sido destruidos por actividades antrópicas recientes, y porque la investigación en arqueología sólo ha definido este en base a dos tipos de asentamientos: cementerios que son los más numerosos y por escasos lugares de ocupaciones o residenciales, en los que se carece generalmente de fechados y de trabajos mas sistemáticos aunque se ha progresado en los últimos años (Adán et al 2000, 2001).

Los únicos yacimientos de residencia hasta ahora reconocidos son :

Los Catalanes (Los Angeles); Pucón 6 en la Península de Pucón y Alero Marifilo en Calafquén, y su magra representatividad de materiales genera muchas interrogantes no resueltas.

La primera pregunta para este período es que sucedió con los pobladores arcaicos, y hasta ahora la hipótesis propuesta que subsiste es una inmigración de familias afuerinas a la región provenientes de sectores costeros de la Zona Central, del complejo Lolleo en el primer milenio de la era cristiana, a través de los cuáles irrumpe la cerámica (aparece por primera vez en la zona centro sur) con técnicas alfareras y de horticultura que sugieren procesos culturales ya maduros que se resimbolizan y transforman en su nuevo escenario.

Por lo tanto falta mucho para la reconstrucción de patrones culturales o modos de vida y determinación de patrones de asentamiento, pero también es posible hipotetizar que los antiguos pobladores arcaicos se “mestizaron” con los alfareros formativos recién llegados. El inicio de este período formativo para el sur lo podemos situar alrededor de la primera o segunda centuria después de Cristo. Se les continua llamando poblaciones alfareras formativas porque aquí experimentaron procesos culturales propios relacionados con la adaptación y residencia en determinados ámbitos ecogeográficos fundamentalmente en sectores lacustres precordilleranos, en el otro lado de los andes, en aleros y cuevas de la precordillera, en asentamientos abiertos en el valle o depresión intermedia y finalmente en el litoral pacífico en las terrazas costeras y en las estribaciones de la cordillera de la costa. No hay indicios de que la nueva población alfarera (una etnia?) haya cambiado completamente el patrón preexistente de vida, es decir la recolección siguió siendo esencial tanto en los ámbitos precordilleranos como costeros y por ende también en la vertiente oriental, pero la ingresión de este componente cultural distinto se traduce en la presencia de tipos de cementerios distintos reducidos al parecer a familiares en las zonas lacustres pues no se conoce de ellos en la costa pacífica, un patrón funerario distinto, nuevas modalidades estratégicas de subsistencia matizadas con las preexistentes y la irrupción de alfarería compleja y con diseños que se transforman en una identidad que me atrevo a decir específica y propia de los ambientes sureños.

“Gran número de cementerios excavados...en el valle central de la región, han proporcionado datos valiosísimos sobre estilos específicos de cerámica asociados con costumbres funerarias y bienes indicativos de diferenciación social. Estos datos supondrían la existencia de determinados niveles de complejidad social y la presencia de capas sociales en las culturas cerámicas” (Dillehay, 1989: 104).

2.4. Primer componente alfarero- pitren

Los arqueólogos (as) le han llamado desde Menghin (1962), complejo Pitrén. Al comienzo los estudios no eran continuos ni abarcaban un segmento regional como para poder establecer una red de relaciones y analogías culturales, de manera que se definió el complejo por el sitio “tipo”, el primero definido contextualmente como fue el yacimiento de Pitrén encontrado en el fundo de Mollenhauer en las cercanías del Lago Panguipulli y del Cerro Pitrén.

Pitrén ha sido dividido por sus fechas en temprano y tardío y responde a la presencia de grupos que hasta hace poco se pensaba que tenían mayor movilidad y que se situaron en la precordillera, valle y lado oriental de los andes en grupos familiares reducidos siguiendo un patrón de movilidad entre al menos valle y cordillera de los andes. No obstante gracias al estudio del sitio Huimpil (Gordon, 1983) y a dos cementerios originados por los trabajos del by pass hoy día (Ocampo, 2001) se debe cambiar la noción que se tenía, entendiendo que las agrupaciones humanas situadas en el valle al sur y norte de Temuco fueron de dimensiones mayores, tal vez de linajes y, que los sitios Pitrén, Challupén y los restantes del sector lacustre de Calafquén, Panguipulli y Villarrica responden a incursiones o transhumancias estacionales para buscar recursos, establecer alianzas o nexos con las poblaciones allí asentadas y que esto se produjo hacia la costa con menor énfasis posiblemente.

Pitrén tiene su expresión espacial entre el Bio Bio y el norte del Reloncaví como eje norte – sur y entre la costa Pacífica y el sector oriental de la cordillera de los Andes: Neuquén y Río Negro como eje este-oeste.

Dataciones por termoluminiscencia para la zona (Adán y Mera...) sitúan su más temprana presencia en 600 d. C., pero en la costa de Queule y Chan Chan se encontró cerámica Pitrén y hay un fechado por termoluminiscencia que hay que corroborar de 150 d. C. (Navarro, 2001).

Al complejo se le reconoce por su cerámica principalmente monócroma de superficie muy fina al tacto, de paredes delgadas, con pintura resistente negro sobre rojo (improntas de hijas con técnica de ahumado) y en la cuál predominan los jarros (metawe), con adornos zoomorfos y antropomorfo, algunas bandas con asa puente y asas bifurcadas.

2.4.a. Asentamientos habitacionales:

Ocuparon principalmente la Cordillera de Nahuelbuta en ambas estribaciones, el sector de los lagos de Lleu lleu; la precordillera andina, el valle en cursos medios de los ríos y también la costa (en menor proporción pues su registro aquí es fragmentario) (Quiróz, 1997; Mera y Adán, 1997).

Hacia el 1200 d.C., tienen contemporaneidad o coexistencia los asentamientos con el segundo complejo El Vergel al menos en el Calafquén. El Vergel aparece alrededor del 1000 d.C. en la parte septentrional o norte de Angol.

Socialmente el complejo Pitrén se manifiesta en asentamientos familiares reducidos en el ámbito precordillerano a modo de bandas (Aldunate, 1989) habitando las riberas de lagos y ríos con movilidad residencial. Sus principales actividades económicas eran la caza y la recolección y posiblemente serían los iniciadores de la horticultura y de la domesticación de animales en estas regiones (Castro y Adán, 2001). En la zona del Calafquén practicaron una economía mixta con énfasis en la recolección de recursos del bosque y del lago y la caza de animales pequeños, estableciendo circuitos de movilidad hacia las pinalerías. (Navarro y Adán, 2003).

He creído pertinente ampliar los antecedentes de estos grupos Pitrén para entender lo que ocurrió en la vertiente oriental andina, específicamente en las provincias de Neuquén y Río Negro, Argentina, en el Alero Los Cipreses (Silveira 1996) y en Cueva Haichol (Fernández 1988-90) donde también hay secuencias de ocupaciones amplias en el tiempo como las de Quillén 1 y Quino 1 y estarían relacionados con contactos o formas de asentamientos emparentables al sistema de veranadas (Navarro y Adán, 2003). En Los Cipreses se registró una ocupación desde el 3.490 A.P. hasta el período histórico reciente (S. XIX), evidenciando “contactos pre-hispánicos y post-hispánicos con el área araucana chilena” (Silveira, op.cit.:107). Por otro lado la Cueva Haicho ubicada cerca del Paso Internacional Pino Hachado al pie de los abruptos relieves de la falda oriental de la Cordillera Andina en un ambiente con abundante vegetación arbustiva, con formaciones arbóreas del bosque caducifolio y con presencia del pehuén, posee dos niveles alfareros uno correspondiente a los

primeros años de la era cristiana y el segundo datado en una fecha cercana al 800 d. C. Se trata en general de fragmentos cerámicos monocromos, dos pipas incompletas y un jarro completo del mismo tipo. Otros sitios reportados por Hadjuk en Bajo Añelo en las cercanías del Lago Aluminé complementan la presencia de sitios o paraderos habitacionales y cementerios con presencia de pipas T invertida de piedra, torteras, tembetá (que es un elemento que hasta ahora nunca ha aparecido en la zona centro sur pero que si está en el complejo El Bato de la zona central de Chile), cuentas de collar de malaquita (del norte), puntas de obsidiana pequeñas triangulares y manos y morteros de piedra, asociados a restos de frutos del pewen carbonizados y cuentas de conchas de la costa del Pacífico en una fecha tardía para Pitrén, 1050 d. C. y contemporánea con El Vergel.

2.4.b. Sitios Funerarios

Numerosos sitios de cementerios han sido ubicados en la zona del valle, Cordillera de Nahuelbuta asociados a cuencas fluviales de esta cordillera y al norte y sur de Temuco (Huimpil) y en la zona del río Cautín, así como también en la zona lacustre del Calafquén y en la Isla Mocha.

En la precordillera los entierros son individuales y se trata de cementerios familiares reducidos en espacios altos o selección de sectores a media cota del cerro, con visibilidad hacia los andes y los volcanes (Adán y Alvarado..).

La ocupación documentada en la Cueva de los Catalanes en el valle registrada también en el cementerio de La Tereña (Monleón, J. 1979 y Stehberg, R. 1980) arrojó una antigüedad de 740 d.C (Adán, L. y R. Mera 1996) y documenta el uso de un espacio de valle relacionado con la explotación estacional del recurso piñón en la cordillera de Nahuelbuta y con algunas pequeñas lagunas como la de Los Alpes y la de Tijeral inmediatamente en sus inmediaciones, y a una distancia mayor con el lago Lanalhue y la laguna Lleulleu.

Asimismo al norte de la ciudad de Temuco los aleros Quillen-1 y Quino-1 plantean una territorialidad específica relacionada posiblemente con las actividades de recolección del pewen. El primer sitio Quillén-1 (Valdes et al. 1982) se localiza en la quebrada de "El Teatro" en un espacio conformado por otros sitios de interés que estratigráficamente distingue una secuencia desde niveles arcaicos hasta los últimos con alfarería tardía del estilo Valdivia. También el sitio alero Quino-1 (Sánchez e Inostroza 1985) en la Comuna de Traiguen producto de una posterior evaluación del asentamiento (Quiroz, et al. 1997) ilustra la ocupación en la depresión intermedia de poblaciones alfareras tempranas, aprovechando los recursos del bosque, de vegas y cursos de agua, con especialización en la caza de unidades familiares de Lama guanicoe (guanacos). La ocupación de este alero habría sido de grupos alfareros tempranos que estacionalmente llegaron allí a cazar con puntas de proyectil almendradas y triangulares de base cóncava o recta elaboradas en basalto, cuarzo, jaspe y obsidiana.

Actualmente el escenario se ha dinamizado y problematizado, dado que la recuperación de más de 600 piezas cerámicas como parte del ajuar de tumbas individuales y colectivas producto de los recientes hallazgos de dos cementerios Pitrén vecinos a la ciudad de Temuco por el impacto del By – Pass abren nuevas interpretaciones pues la presencia en plena depresión intermedia o valle de estos asentamientos funerarios permiten configurar un panorama de organización social totalmente distinta a las anteriores presunciones (emanadas del tratamiento de los sitios precordilleranos) con una mayor complejidad y posiblemente nucleación para entender a este complejo de Pitrén, con cementerios amplios, una mayor población, diferenciación de género en cuanto al ajuar funerario y a estilos de ceramios (metawe) de formas antropomorfas femeninas, tumbas con más de un cuerpo, muchas tumbas juntas y la presencia de torteras (relación con la textilería), todo lo cuál habla de una gran complejidad material, simbólica y por ende sociocultural para esa época.

Estos antecedentes se suman a los ya conocidos y hacen coherente la existencia del sitio cementerio de Huimpil que arrojó una edad de 600 d. C. y que Dillehay ya refería como interpretación

general en cuanto a demostrar nuevos patrones con una orientación a una vida más sedentaria y aglutinada territorialmente, con la adopción de "...la horticultura, y también hacia formas de organización más complejas. Estos patrones se entienden mejor a partir de los escritos etnohistóricos de los invasores españoles del siglo XVI que describen tanto el sistema económico mixto basado en la pesca y recolección de alimentos forestales, como la articulación de una red de comunidades horticultoras estables" (Dillehay, 1989:101). Hoy Castro y Adán (2001) sostienen que la presencia de estos cementerios recientemente descubiertos "...documentan cementerios de mayores dimensiones que podrían comprometer a sistemas de linajes o agrupaciones sociales más complejos aportando mayor variabilidad al panorama cultural del Formativo Temprano (op cit: 17).

2.5. Segundo componente alfarero formativo- el vergel

El complejo El Vergel tiene dos fases o momentos: monocromo o Vergel 1 y bicromo o Vergel 2, y que como una expresión tardía continúa hasta después de la conquista hispánica.

El Vergel aparece entre el 1100 d. C. y 1500 d. C. (Adán y Mera 1997), entre Angol y la Zona de Huilío, inmediatamente al sur de Toltén. En El Vergel bicromo se reconocen jarros asimétricos, urnas y jarros simétricos y comparten características de formas y estilos con Pitrén, además de pipas de piedra y cerámica, instrumentos musicales (pitos), piedras horadadas, hachas votivas o cetros de mando y abundantes manos y morteros de piedra.

Bullock (1970) que investigó inicial y profundamente este complejo le puso el nombre de kofkeche (1970). Aldunate lo delimita a las cercanías de Angol, en los faldeos orientales de esta, en la cuenca del río Imperial y del Cautín, en la costa desde Concepción a Tirúa, y en las cercanías de Temuco. Prácticamente no hay datos concretos de asentamientos habitacionales o residenciales pues en el época de Bullock no se practicaron excavaciones sistemáticas.

Latcham amplía la recuperación de urnas funerarias al norte de la costa de Concepción, en Tirúa, pero son predominantes en Angol, Arauco y el valle del Cautín, aunque según Aldunate, Tirúa sería una derivación costera del complejo con la diferencia que allí se encontraron jarros cuencos, y algunas botellas bicromas en rojo oscuro o negro sobre blanco, con chevrones en bandas y diseños geométricos (Aldunate, 1989).

En la zona precordillerana de Pucón, en la Península del mismo nombre se estudió parte del sitio habitacional Pucón 6 (Dillehay, 1983, Navarro 1979) el que manifestó una temporalidad amplia que involucró a poblaciones del arcaico final hasta poblaciones del alfarero post hispánico. Tiene fragmentos cerámicos prehispánicos relacionados con El Vergel fechados en 1219 d.C.. Sostenemos que representa una manifestación de contacto o contemporánea con lo conocido en el área para la primera fase del Vergel (Aldunate, 1989) ; si bien en esa época el patrón de vida recolector de bosque y lagos que ya habían practicado los grupos del complejo Pitrén en los niveles anteriores del mismo sitio eran compartidos por varios grupos étnicos distintos. Los fragmentos cerámicos de Pucón 6 son fragmentarios y la muestra es poco representativa como para precisar mayormente esta presencia, pero las evidencias hasta ahora conocidas hablan de formas de habitar este espacio que reflejan ciertos patrones forjados en los ámbitos andino-lacustres desde el arcaico.

Pucón 6 fue un lugar habitacional donde ocurrieron actividades domésticas, como la de molienda de alimentos estacionales como el piñón, la avellana y otros vegetales diversos de recolección de recursos del bosque (Navarro y Adán, 2003).

En la zona precordillerana recientemente se han delimitado nuevos contextos residenciales de El Vergel pero son dispersos y poco potentes; Antilef 1 y Musma 1 y son de uso extensivo del espacio y movilidad residencial, igual caso que en Pitrén (Castro y Adán, 2001).

La situación de tipos de asentamientos es similar en la vertiente oriental, tal como se observa en el alero Los Cipreses (Silveira, 1996) y en Haichol que representarían lo que llamamos fase local lacustre y subandina del Complejo Pitrén.

Hay otro registro que es muy interesante, se trata de un sitio habitacional permanente en la isla Mocha datado en 1050d. C. a 1640 d. C., que estaría demostrando un asentamiento aglutinado en forma de caserío (Sánchez, 1997).

Se presume entonces un patrón de asentamiento más aglutinado en El Vergel y esto es de extrema importancia pues el escaso desarrollo de las investigaciones arqueológica impide una reconstrucción mas cercana al modo de vida de esta cultura o complejo, sobre todo si se conecta con la interpretación de zonas de significación ceremonial y comunitarias de Lumaco y de Purén, donde la data de sitios ceremoniales que hay que integrar a la de otros sitios, pero que no pudieron estar totalmente desvinculados de aquellos residenciales, puede permitir la dilucidación de un patrón territorial muy complejo con la organización de la población para tareas comunitarias conjuntas como sería la construcción de montículos ceremoniales.

2.5.a. Sitios cementerios

Respecto de este complejo hay igualmente mejor conocimiento de los sitios de cementerios, los que son bien reconocidos por las urnas funerarias de cerámica, pero que reúnen distintas modalidades de enterramiento; cuerpos rodeados de piedra, simples entierros en posición extendida, wampo o canoa funeraria. La mayoría de los sitios de cementerios están ubicados cerca de los ríos de manera que es coherente pensar que sus asentamientos residenciales no se ubicaban lejos de ellos. Los contextos ilustran actividades de horticultura y de apropiación de recursos del bosque de roble y de plantaciones en riberas húmedas, complementado con la recolección terrestre (precordillerana) y marítima y algo de caza.

Las actividades agrícolas, presumible presencia de semillas de quinoa en una urna, gran predominancia de hallazgos aislados de hachas de mano, de piedras horadadas, de algunas excepcionales estatuillas de piedra y una producción alfarera madura, al igual que la de Pitrén, pero con formas de mayor dimensión como las urnas o contenedoras de cuerpos, implica el pensar en que la domesticación de alimentos ya estaba totalmente consolidada.

Bullock hasta 1970 alcanzó a reconocer 41 sitios que serían unidades familiares, alrededor de tres urnas conjuntas, otros sitios con numerosas formas de entierros directos sin urna, otros con cistas de piedras, y otras sepulturas con piedras planas encima.

El sitio funerario de Padre Las Casas señala la complejidad y diversidad de las costumbres funerarias pues allí se encontró la modalidad funeraria "mestizada" de wampo (urna de canoa de madera) y urna cerámica fechada en 1280 d. C.

El sitio de Alboyanco en las cercanías de El Vergel y del río Hueque pese a ser una sola urna cerámica pero de una excepcional conservación que entrega la posibilidad de recuperación del contexto completo, nos ha permitido entender la complejidad del ajuar funerario, el que refleja varios aspectos destacables y formativos compartidos con las culturas andinas:- técnicas textiles complejas de torcedura y de diseño, - tratamiento de lana de llama, morfología craneal emparentada a la actual población mapuche con presencia de deformación craneana por cuna (kupükwe) y el trabajo de la madera en una cuchara antropomorfa cuyo estilo se relaciona con otra encontrada en la zona de Neuquén.

El Vergel por lo tanto pese a que debe ser retomado como un estudio especial que puede aportar a dilucidar la problemática de territorialidad y de relaciones interétnicas de las últimas centurias antes del choque con las huestes españolas, genera una batería de interrogantes, algunas de las cuáles

pueden irse al menos ordenando mediante una analogía de rasgos culturales externos con algunos locales que nos parece pertinente al menos enunciar, para encontrar las derivaciones u origen que puede estar explicando procesos que comenzaron a plasmarse mucho tiempo antes que la presencia de El Vergel en la zona y es justamente su fuerte raigambre andina (Navarro y Aldunate, 2002), ..” se sugiere que esta zona debió ser “un laboratorio” para el estudio de procesos transicionales...” Alboyanco es un ejemplo de un proceso de andinización en el sur de Chile por sus textiles, la cuchara de madera... etc. “Los textiles recuperados que evidencian el dominio de tecnologías características de tejidos formativos de los Andes, el manejo de la llama (*Lama glama*), las vestimentas, la presencia de cucharas elaboradas de madera, el probable hallazgo de semillas de zapallo y quinoa en un contexto de innovaciones agrícolas, la inhumación en urnas, y los contextos cerámicos que tienen evidente relación con la cerámica formativa de la zona central de Chile, son indicios claros que por el 1300 d. C. las sociedades del sur del río Bio Bio están dando un paso más en el camino hacia un proceso cultural de nivel continental” (Navarro y Aldunate, 2002:219).

La cerámica rojo sobre blanco o tipo Valdivia registrada fundamentalmente en la zona más meridional del centro sur, pero de la que además se tiene registro también en el área oriental andina, tiene una permanencia temporal que se prolonga hasta los comienzos de la República y si bien su dispersión es entre Bio Bio y Puerto Montt se concentra en la zona de Valdivia, apareciendo por una parte profusamente en la costa en contextos no bien delimitables (residenciales o cementerios) (Navarro, 1995), pero si en ajuares funerarios del siglo XIX en el valle. Como otro dato importante es la mención de que dos sitios contemporáneos y muy tardíos como Pitracó 1 y Ralipitra podrían reflejar la diversidad cultural o responder a una función no entendida por ahora, ya que el primero, Pitracó 1 tiene ajuares funerarios con cerámica monocroma tipo Pitren y el segundo tiene cerámica Valdivia, lo que podría señalar la coexistencia de diversidad cultural incluso en momentos tardíos.

2.5.b. Asentamientos comunitarios de uso periódico.

Se trata de sitios que hasta hace algunas épocas atrás (20 o incluso 10 años) no se habían considerado como sitios sino como hallazgos de tipo aislado y son los de uso fumatorio como lo es el Sitio La Granja en la zona central (Westfall, 1993). Es un espacio distinto y de carácter significativo relacionado con prácticas rituales: juntas sociales y /o fertilidad, reciclaje ritual de piedras de molienda, etc. Estos sitios ceremoniales corresponden al alfarero intermedio tardío (fase tardía Pitren y Fase Vergel 1 y 2)

Gracias a la arqueología del paisaje (Criado Boado, 1997) se ha podido comenzar a entender ciertos lugares que en vez de aportar con amplios restos materiales por el contrario prácticamente no arrojaron cultura material o muy pobre y de rasgos específicos, por ejemplo las pipas, otro ejemplo que hay que revisar pueden ser las clavas celafomorfas y hachas votivas. Estos rasgos aislados hasta hace poco fueron considerados como hallazgos sin contexto definido, pero si se relacionan con otro estudio específico acerca de manifestaciones monumentales de tipo ceremonial (Dillehay, 1986, 1992) como son la construcción de túmulos o “cuel”, un tipo de arquitectura religiosa en la zona mapuche, podríamos estar ante la presencia de grandes extensiones espaciales de función simbólica ceremonial. Los “cueles” son “cerritos” de tamaño mediano considerados por Dillehay como un espacio público, desde al menos 1200 d. C. hasta el siglo XIX concentrados en el sector de Lumaco pero que en realidad se distribuyen entre Malleco y Valdivia y que tienen su propio nombre conocido solo por los líderes religiosos (*machi*) del lugar, que además se sitúan dentro o en las cercanías de Gijatuwe o lugares de celebración del Gijatun (Dillehay, 1992).

Latcham a comienzos del siglo pasado informó por primera vez de estos túmulos, incluyendo la función de enterratorio de personas importantes. Es preciso aclarar que gran parte de los entierros de El Vergel tienen un pequeño túmulo sobre el cuerpo. Dillehay sostiene, siguiendo los estudios etnográficos de la religiosidad mapuche, que el espacio de este pueblo tiene dos mundos uno etéreo y otro que es el mundo ancestral (*wenu mapu*). Al norte de Lumaco en el lado oeste del río del mismo

nombre y en el lado sur de los pantanos de Purén. "Todos los cueles están ubicados en la cima de un corredor continuo que va de norte a sur de las colinas bajas que dan al río" (Dillehay 1986: 186).

Todos los cueles tienen una vista vasta del territorio y del valle, son de dimensiones entre 8 a 25 m de diámetro y de 1 a 9 metros de alto, de formas cónicas, o elípticas. Cada uno está cruzado al menos por una huella. Están contruidos de tierra sin piedras y cada uno asociado con fragmentos de cerámica prehispánica tardía, pero todos poseen cerámica histórica o contemporánea y poseen además su nombre local designado por la machi. Posiblemente era una distinción social. Hasta ahora no ha sido posible asociar estos cueles a otros rasgos de la cultura material pues son pocas las investigaciones, estas deben contar con el permiso de las comunidades y es un sector invadido por las forestales, Lumaco, y de alta sensibilidad por parte de las comunidades. Muchos de estos cueles están en terrenos privados, pero lo realmente relevante al menos para quién suscribe este informe es que estamos ante espacios ceremoniales de alta complejidad que pueden estar asociados a otros hallazgos que insisto hasta ahora aparecen como aislados como son los conjuntos de pipas y tal vez las clavas.

Numerosos sitios las adscriben pero hasta ahora habían pasado como un rasgo de función ceremonial más y están presentes en el sitio Los Catalanes, estratos alfareros 1 y 2 sin fechados y son dos boquillas de pipa una de cerámica color marrón y una negra pulida, la que tentativamente se la ha asociado a Pitren.

Están también en el sitio Lago Ranco que corresponde a una fase tardía del complejo Pitren y que Westfall (1993) la asigna al complejo fumatorio de Pitren.

Es sin embargo en El Vergel donde aparece una gran cantidad de pipas entre 1100 y 1300 d.C. en los rios Bio Bio y Toltén, en la costa, y también en Queule y Chan Chan. En el sector de Nahuelbuta, en Purén, Contulmo, Lanalhue, Cañete, Paicaví, Antiquina, Quidico y en Tirúa, en el Valle de Temuco y el Calafquén asociado a Pitren (sitio Challupen), más al norte en la Cuenca del Maule hay gran evidencia de ellas durante el alfarero temprano en la desembocadura del Maule y en la Isla Mocha. Westfall sostiene que hay una larga tradición fumatoria en la zona centro sur desde el 600 d. C que perdura hasta ahora. Las crónicas avalan esta costumbre arraigada en el pueblo mapuche durante la época de la conquista hispánica y durante los parlamentos indígenas-españoles.

El uso de pipas está documentado en los cronistas que destacan que se hacían con ella invocaciones a los antepasados y a los espíritus protectores. En una tumba con cerámica Valdivia posthispánica también apareció colocada una pipa de piedra como ofrenda funeraria al lado derecho del cráneo.

En Pitraco I, Nueva Imperial en una tumba de un platero habían dos boquillas de pipa de forma oval datado en 1800 d. C. aproximadamente. Su presencia no es generalizada ya que en Chol Chol, en el cementerio El Membrillo que data de los siglos XVIII y XIX, no se rescataron pipas. Los polos centrales de la profusión de pipas se ubican en Angol, en ambas vertientes de la Cordillera de Nahuelbuta. En Contulmo hay pipas comunales de mas de una boquilla de aspiración en la cuales se pueden haber insertado tubos de colihue y tienen diseño de cabeza de animales (Westfall.). En Maquehue se encontró una cefálica.

2.5.c. Asentamientos de origen histórico o de contacto.

Fortificaciones. Se destaca el carácter etnocéntrico de las mayoría de los estudios de arqueología histórica. Reyes (2001) postula que se debe considerar no solo la parte bélica de conflicto sino el de las relaciones interétnicas.

Yo propondría incluso el carácter más amplio, relaciones interétnicas en territorios de fronteras intra etnias americanas y estas en su distinta relación con los conquistadores españoles. León (1989

y 1995) centra su estudio al sur del Toltén donde hay una serie de complejos defensivos (Castro y Adán, 2001) en Villarrica, Ranco, Maihue y Riñihue "...configurando una red lacustre piedmontana desde Villarrica al Riñihue, la cual habría sido empleada por la alianza puelche-Wijiche" (Castro y Adán, 2001). Otras investigaciones permitieron reconocer 13 fortificaciones entre hispanos y población nativa local (Harcha et al. 1993), asimismo se abren nuevas identificaciones de sitios (10) en el área oriental del lago Villarrica (Mera et al. 2001), para el sector de Curarrehue y del lago Calafquén: fuertes de Pitrén, al sur del lago Calafquén y Puraquina al poniente de Villarrica con fechados y materiales prehispánicos (Castro, Adán, 2001-pp15).

Por otra parte la cerámica Pitrén no se abandona totalmente en la época tardía y el límite aún no es fácil de establecer en ese sector entre la época pre y posthispánica, ya que esta cerámica se la encuentra en Curarrehue y Calafquén en una continuidad durante el período histórico.

"En consecuencia no es posible "asegurar que los asentamientos detectados en la localidad de Curarrehue, al igual que los del Toltén, correspondan al siglo XVI. Más aún en virtud de que no detectamos cerámica o algún otro resto de carácter hispánico podría plantearse que son prehispánicos y que estarían documentando una situación de conflicto anterior entre diferentes grupos mapuche" (Castro y Adán, 201- 16).

Como sostiene Aldunate (1989.) aparentemente en los espacios lacustres subandinos del lado chileno durante el desarrollo de Pitrén tradío y coexistentemente con El Vergel estarían teniendo lugar la persistencia del primero como expresión oriental, lo que es congruente con tardías dataciones obtenidas en el sitio Pitrén, 1000+/- 100 d.C. (UCTL 887) (Adán y Mera 1997) y en el sitio Los Lagos en la localidad homónima: 915 +/- 100 d.C. (UCTL 885) (Adán y Mera, op. cit.), lo que confirma la coexistencia, después del 1000 d.C., de diferentes grupos alfareros formativos, pero que compartieron espacios comunes al menos en ciertas épocas del año y posiblemente expresando un modo de vida igualmente distinto. Asimismo, la presencia de cerámica con pintura negativa rojo-negro, característico del Complejo Pitrén en el sitio histórico temprano de Santa Sylvia en Caburgua, avala la idea de la marcada tradicionalidad de los habitantes de estos sectores en su manera de producir alfarería.

2.6. Distribución Regional, Territorio y Población

Relacionado con sistemas de parentesco

Dicen Castro y Adán (2001) que puede establecerse un límite territorial para El Vergel entre el Toltén y el Cordón Mahuidanche- Lastarria, el que actuó como un límite para la dispersión de este complejo y para la permanencia de los grupos Pitrén en los sectores lacustres de la precordillera andina y la sección meridional.

Sabemos que es prioritario comprender estos patrones de habitar el área a través de un estudio sistemático de aleros y cuevas, hasta ahora un tipo de asentamiento escasamente excavado en nuestra vertiente occidental andina, aportándonos evidencias de refugios donde se practicó algo de caza, pero mayormente recolección lacustre y de recursos vegetales del bosque. No obstante los aleros de Quillen I y Quino I en el valle, evidencian la movilidad de ciertos grupos entre zonas altas y bajas.

Si pensamos en la dificultad de separar eventos y por ende grupos étnicos sobre todo en el sector precordillerano y oriental andino y si coincidimos en sostener que los eventos que ayuda a esclarecer la data arqueológica no permiten ofrecer un límite preciso o arbitrario entre ellos porque son parte de procesos sociales, políticos, culturales e ideológicos dinámicos, vemos que Silva (1991) entrega un panorama igual de complejo de relaciones interétnicas a través de documentos etnohistóricos avanzado el siglo XVII, es decir reflejaba esta situación que se constata con los datos arqueológicos del período previo.

En la zona de dispersión de las araucarias en ambas vertientes de la cordillera de los andes: 37° 24' Lat S (volcán Antuco) hasta 40° 30' S (volcán Lanín) y en el oriente 37° 50' S (Cajón de los Trolopes) hasta 40° 10' S (Lago Lacar) hasta el siglo XVII cohabitaban Pewenche primigenios o habitantes prehispanos cordilleranos y de las pinalerías. Cazaban animales, recolectaban sal, tenían una lengua propia, eran corpulentos, musculosos y menudos de aproximadamente 1.70 m, dolicoideos y de cráneos altos. En “ la porción norte de Neuquén y en la zona sur cuyana (incluida la cordillerana) actuaban preponderantemente cazadores de tipo huárpido. En cambio en los territorios bajos del este, cazadores pámpidos, todavía libres de la invasión masiva de los Tewelche septentrionales (pero en parte aculturados por estos) hegemonizaban al centro sur neuquino” (Silva 1991: 438), mientras que al sur de los ríos Limay y Negro estaban los Tewelche septentrionales y hay que mencionar a los poyas (pámpidos) canoeros de NahuelWapi. Casamiquela a la vez a la franja de ambas vertientes andinas la denomina de una continuidad socio-cultural. La continuidad serían los Pwelche. Los cazadores recolectores del Limay Negro y Agrío y Neuquén de tipo pámpido estaban aculturados por los Tewelche y además en el verano bajaban a los valles mapuche. Pineda y Bascuñan hablan de los Pewenche de Villarrica (pp 441).

Es decir por lo menos durante el siglo XVI a ambas laderas andinas había una diversidad cultural y étnica que no es al parecer tan distinta de la que podemos insinuar con los datos arqueológicos sobre los tipos de asentamientos. En las cuencas lacustres para el mismo período se determina la presencia de canoeros Pewenche y se sospecha de una relación con aquellos de NahuelWapi, estos últimos serían de filiación sureña, canoeros chonos, fuégidos. Por lo mismo me permito sólo recordar que la vinculación de grupos en estos sectores ya se sustentaba durante el arcaico, al menos en los 5000 o 6000 años atrás.

Una idea que motiva a seguir investigando es llegar a precisar la profundidad temporal de estos ciclos de veranada e internada, hasta el día de hoy vigentes. En el pasado estos modos de vida con sus ciclos de movilidad regulados quizás por el énfasis en la recolección, y no por el pastoreo como es hoy día, debieron reflejar asentamientos con distintos grados de movilidad. Nos referimos a aquellos integrantes por pequeños grupos de individuos que iban tras la caza mayor en los cordones más altos y que llegaban hasta la pampa, o viceversa, buscando además materias primas para sus herramientas. Este tipo de sitios que aún no han sido estudiados, pudieron estar complementados por otros tipos de asentamientos de familias que se establecían en las pinalerías del Villarrica o iban a las veranadas desde otros sectores más lejanos. De ser así la zona fue escenario de la coexistencia de distintos grupos, incluso de algunos que provendrían desde la costa pacífica en un movimiento anual y de otros pampinos mucho más distantes. También puedo sostener que las territorialidades o territorios culturales se fueron plasmando tempranamente en distintos puntos de la zona centro sur de Chile, una principal fue la costera marina extensa hasta los canales y vinculada con diversos puntos isleños (Mocha, isla de Chiloé, Melinka), otra es la consolidada con un patrón de movilidad ágil y estacionario en ambas vertientes de la cordillera de Los Andes, la que pudo haber estado favorecida por el conocimiento más profundo de estos espacios andinos y subandinos lacustres a partir del arcaico y que se reflejaron en patrones diferenciados de entender y manejar este paisaje cambiante (pensando en las erupciones). Lo fundamental sería plantear tal vez que no existieron “fronteras”étnicas, al menos el registro no lo permite en momentos anteriores a la conquista hispánica, sino espacios conformados por la expresión de distintas colectividades culturales, complejos o sociedades, llámemoslas como sea posible, tanto en la costa, valle y andes, los cuáles desde muy temprano experimentaron el proceso de colonización conectados en una lógica de percepción espacial, cultural y simbólica relacionada a la transhumancia estacional o tal vez a la ocupación dinámica de los territorios donde los recursos de los bosques de notofagus y de araucarias; los de los lagos, de los volcanes y los del mar pudieron ser apropiados. La permanencia de los grupos en el valle, cerca de la Cordillera de Nahuelbuta, y cerca de los grandes ríos aportó a las condiciones para un cambio cualitativo hacia otras actividades y formas de vida que se fueron diversificando con la introducción de prácticas hortícolas y agrícolas, nucleándose más y significando

sus espacios territoriales tal vez mediante una arquitectura o monumentalidad del paisaje como es el caso de los cueles.

2.7. Sitios arqueológicos entre el maule y chiloé zona centro sur de chile

Trabajo sobre orígenes y constitución de territorios culturales pre conquista hispánica

I. Paleoindio

1.-Monte Verde: 13000 años en las cercanías del aeropuerto de Tepual, en Puerto Montt, cerca de Maullín (Dillehay 1984, 1989).

II.- Arcaico o precerámico

Cauquenes a Puerto Montt:

Costa:

- 2.- Quivolgo (2040 A.P.)
- 3.- Reloca (5000- 4850 A.P.)
- 4.- Cerro Las Conchas
- 5.- Pahuil
- 6.- Isla Mocha
- 7.- Morgüilla
- 8.- Tubul
- 9.- Bellavista
- 10.- Queule
- 11.- Chan Chan (5600-5000 A.P.). Norte de Valdivia
- 12.- Piedra Azul. El sitio arqueológico 10 PM 014 (UTM 683,000 E – 5.404,150 N). Seno de Reloncaví, bahía de Chamiza, sector Piedra Azul, Comuna de Puerto Montt, Provincia de Llanquihue, X Región de Los Lagos.
- 13.- Puntilla Tenglo
- 14.- Conchal Gamboa (Chiloé)

Zona Intermedia o valle:

- 15.-Alero Marifilo. Arcaico Inicial 9800 A.P. Lago Calafquén, en sector de Challupen, entre Licanray y Coñaripe (sector septentrional de la X Región)
- 16.-Alero Quillen 1 (4740 A.P.). Norte de Temuco.
- 17.- Alero Quino 1

III Cerámico:

Complejo Pitrén

Costa:

- 18.- Tranaquepe
- 19.-Loncotripay (Tirúa)
- 20.- Sitio: Parcela 31-1 en ISLA MOCHA (1050 d. C. a 1640 d.C.)-

Zona Intermedia o valle:

- 21.-Campus Andrés Bello (300-1100 d.C.) UFRO, ciudad de Temuco
- 22.- Padre Las Casas (Temuco).

- 23. Quepe (al sur de Temuco)
- 24. Huimpil Norte de Temuco
- 25.- Liceo Industrial (Temuco)
- 26.-Shell Norte (Temuco)
- 27.- Lau-Lao (Gorbea)
- 28.-La Tereña (cerca de El Vergel, Angol)
- 29.- Cueva de Los Catalanes (Los Angeles)
- 30.-Licanco Chico (By Pass, sur de Temuco)

Precordillera:

- 31.- Pitrén (Panguipulli).
- 32.-Los Chilcos (Challupen) en el Calafquén

Pampa o zona oriental andina (Argentina)

- 33.- Bajo Añelo (lago Aluminé)
- 34.-Montículo Angostura (cerca del Lago Aluminé, Paso Icalma)-Cuenca del Bio Bio.
- 35.-Cueva de Haichol
- 36.-Alero Los Cipreses

Complejo el Vergel

- 36.-Alboyanco (1300 d.C.) Angol.
- 37.-Llenquehue (cerca de Cañete)
- 38.-Fundo Cancura (cerca de Angol)
- 39.-Fundo El vergel (cerca de Angol)
- 40.-Quinta Bell (cerca de Angol)
- 41.-Pucón 6 (Península de Pucón)
- 42.-Cueles: Kukalleco e Isla Katrileo norte de Lumaco en el lado oeste del río del mismo nombre y en el lado sur de los pantanos de Purén.
- 3.-Los Sauces.

Valle intermedio X Región

- 44.-Los Lagos (Pitrén Tardío)
- 45.-Población Lago Ranco

IV Histórico

- 46.-Gorbea 3 siglo XIX
- 47.- Ralipitra 1 siglo XIX

II. Procesos territoriales en el mapunche wajontu mapu (1550-1818)

1. Wajontu mapu pikunche (limari- bio bio)

1.1. Frontera norte del wajontu mapu

Mapunche Wajontu Mapu es el concepto mapuche que nombra al territorio en su totalidad y dentro de este identificamos un área territorial denominada Pikunmapu o tierras ubicadas al norte del río Bio Bio y que llegaba en virtud de la existencia de asentamientos mapuche hasta la cuenca del río Limari. El Wajontu Mapu Pikunche, en el siglo XVI limitaba con otros pueblos en fronteras con franjas de coexistencia territorial; por el norte con los Diaguitas; por el Este con Diaguitas y Pwelche (Huarpes-Chiquillanes y Pewenches); por el Oeste con el mar pacífico y por el sur con el resto del territorio mapuche, el río Bio Bio de por medio. Una parte del pikunmapu, desde el río Limarí hasta el río Maipo se encontraba bajo dominio del Inca, región que formaba parte del Collasuyo cuzqueño.

El pinkunmapu fue sometido a un particular proceso histórico, que lo diferenció de los procesos ocurridos al sur del Bio Bio durante todo el periodo colonial –siglos XVI, XVII y XVIII-, donde los mapuche ultra Bio Bio lograron mantener la independencia territorial. Aún así, estos territorios y población constituían una continuidad con los de más al sur, siendo parte del mismo pueblo, de la cultura, de las dinámicas de la sociedad mapuche, y de la misma identidad dada por la dinámica entre linajes y territorios y sometidos a procesos históricos distintos durante el periodo de colonización española.

La frontera septentrional del Mapunche Wajontumapu a principio del siglo XVI era la cuenca del río Limarí hasta allí se reconocían asentamientos de población mapuche, pero el río Aconcagua aparecía como deslinde de la preeminencia mapuche y en los que los españoles señalaron que se encontraban los indios Chili. Sin embargo, existía hasta el río Limarí, un área de coexistencia territorial de asentamientos mapuche con asentamientos Diaguitas⁷.

Para avalar la presencia mapuche en un territorio compartido, señalamos los testimonios que en 1633 hicieron en Santiago ante el Oidor de la Real Audiencia Pedro Machado de Chávez, los mapuche o indio Chile, llamados Alonso y el Logko Marcos todos asentados en pueblo de indios de Sotaquí ubicado a orillas del río Limari, alegando por la posesión de sus tierras que correspondían a los Lof formados en Cogoti y Combarbalá, territorios que habitaban desde antes de la llegada de los españoles. En la visita al sitio se recogieron los testimonios de los mapuche. El viejo Logko Juan Guentemanque y el indio Llau Llau reivindicaron las tierras desde el Vallé de Cogotí pasando por Combarbala hasta Pama: “Habrá cien años antes más o menos que mi abuelo vino de Santiago y se pobló aquí con veinte indios y otro cacique llamado Quepuemehuelen que aún no era cristiano cuando vinieron los españoles y dieron la paz y con otros veinte el cual mi abuelo se pobló en tierras del valle del río de Cogotí que es donde nació mi padre”. También el Logko Kare Kare de Huana, señala que el padre de Guentemanque le había contado que su gente había poblado el valle de Cogotí, “..ahí estuvieron muchos años hasta que por la justicia española que vinieron a estas tierras los redujeron al valle de Sotaquí para que tuviesen doctrina y se les administraran los santos sacramentos”. Otro testimonio dado por el cacique Salvador señalaba que su

⁷ La discusión de la frontera territorial étnica mapuche y diaguita ha sido discutida por varios autores desde la perspectiva de los territorios ocupados por cada uno de estos pueblos. Latcham (1937:18) reconoce al país diaguita ocupando los valles de cordillera a mar desde los ríos Copiapo hasta el Chopá; Cornely (1956:20) señala los mismos límites para los diaguitas al igual que Oyarzún (1927:98). Monstny (1954:45) hace llegar a los diaguita por el sur hasta el departamento de Petorca. A su vez los mismos autores identifican a los mapuche picunches habitando desde el río Choapa al sur. A su vez, Latcham (1928:153) habla de los picunches como asentados desde el Choapa al Itata y Oyarzún (1927:99) señala igual parecer para los mapuche picunche. Guevara (1925:250) en cambio plantea que los mapuche llegaban hasta Coquimbo. Es Larraín (1987) el que señala que el área comprendida entre el Limari y el Aconcagua presenta un poblamiento interdigitado de comunidades indígenas Diaguitas y Mapuche, siendo la primacía del poblamiento Diaguita entre Copiapo y Limarí y la mapuche desde Aconcagua al sur, idea que también es presentada por Téllez (1995)

padre escucho decir "...muchas veces que el abuelo del cacique Juan Guentemanque habría venido desde Santiago a poblar el valle Cogotí".⁸

Las evidencias culturales de la presencia mapuche hasta las cercanías del río Limari, al año 1535, fecha de la irrupción hispana, son aportadas por Gerónimo de Bibar el que escribió que existían diferencias culturales entre los valles de Límari y Combarbala, pues a partir de este último se hablaba una lengua distinta que era la misma hasta el Valle de Chile o Aconcagua.

Más al sur, en la zona comprendida entre los ríos Aconcagua y Maipo aunque los Ayjarewes mapuche ocupaban prácticamente todo el territorio, aparecían algunas zonas compartidas de asentamientos de población mapuche y diaguita. A la llegada del inca en 1470, se instala población quechua, diaguita y de otras zonas traída como mitimaes, trasladada para trabajos tributarios que se asentó en algunos sectores de los Ayjarewes mapuche de la cuenca de Santiago y el Aconcagua⁹.

Las fronteras entre pueblos indígenas no eran rígidas, compartían territorios de asentamientos, rutas de comercio, espacios económicos y de intercambio cultural, aunque suponemos, que muchas veces estas relaciones no estaban exentas de conflictos. Ello no impidió los acuerdos como ocurrió con la alianza mapuche-diaguita para resistir la entrada el español¹⁰. Hacia la Cordillera de los Andes zona de poblamiento temporal mapuche, la frontera del Wajontumapu pikunche se relacionaba con otros pueblos cazadores recolectores y agricultores transandinos, con los que se establecieron intercambios, con los llamados Puelche, formados por Chiquillanes, Pewenche y Huarpes, y Diaguitas¹¹. Lo mismo ocurría con las relaciones al interior del territorio del pikunmapu, donde se establecía la complementariedad de las economías para diversificación de la dieta e intercambio de productos y manufacturas como parte del trueque, entre los diversos Lof y Ayjarewes situados en territorios con características ambientales y productivas particulares.

1.2. Poblamiento y division territorial del pikunmapu

La distribución de la población mapuche en el pikunmapu, desde Limarí hasta Concepción, ocupaba espacios geográficos que comprendían principalmente valles intermontanos de las cuencas de los ríos Limarí, Choapa y Aconcagua. Rinconadas con aguas, bosques y suelos planos y bordes de esteros y rios en la zona de la precordillera, en el valle central y en los valles y planicies de la cordillera de la costa y el litoral. Todo estos espacios asociados a las cuenca de los ríos Mapocho, Maipo, Cachapoal, Mataquito, Maule e Itata. Existían sectores con menos densidad de asentamiento entre las zona de los ríos Claro y Laja en la depresión central, debido a la presencia de una geografía vegetación de espinos y suelos volcánicos, que daban un aspecto seco y un medio ambiente más limitado en recursos naturales. En general, los asentamientos se verifican en las orillas de los ríos y en los valles costeros donde existía

⁸ (Palma 1997: 57-58).

⁹ Téllez (1995: 26) citando a Durán et.al:1991:246), plantea que no debe pensarse que la población diaguita en la cuenca de Aconcagua y hasta el río Maipo se debe solo a mitimaes traídos por el inka "...locaciones del cordón de Chacabuco (caso Hijuela La Victoria) muestran ... (el) entrecruzamiento de elementos diaguitas y del Complejo Aconcagua (denominación de la arqueología para probablemente mapuches prehistóricos) en época preinka (siglos X al XIII d.C) . Respecto de las colonias de mitimaes inka una de estas se encontraba en Talagante, lugar al oeste de Santiago la que fue intercambiada por los españoles de territorio por los mapuche del cacique Huelen Huala del cerro Huelen al momento de la fundación de la ciudad en 1541. otra colonia mitimae se encontraba en Quilicura (González et.al. 1991: 224-225) y otra en cerro La Cruz en Quilota valle del Aconcagua, que constituía un centro administrativo del incanato (Rodríguez et.al. 1991)

¹⁰ Téllez (1995:27-28) señala que la resistencia mapuche y diaguita a la invasión hispana se verificó con largueza, pues en 1541 los diaguitas traspusieron la cuenca del Choapa, para unirse a los las fuerzas de Michimalonco en el asalto a Santiago. Al revés contingentes mapuche del Valle de Chile pasaron el Choapa para combatir en Limari. En asalto diaguita ala ciudad de La Serena en 1549, contingentes mapuches de Aconcagua se sumaron a la rebelión.

¹¹ Stehberg y Sotomayor (1999: 249) en relación al Lof de Logkocahuin, ubicado en el Ayjarewe de Curimon en la parte superior o mitad de arriba del valle del río Aconcagua, señala la relevancia que tenía en el periodo prehispanico: "La importancia relativa de esta comunidad y de su cacique residía en que se ubicaba estratégicamente en un punto tal del valle, que controlaba el acceso a las veranadas y minerales de la cordillera y el paso a la vertiente oriental andina. Las aguas que regaban todo el valle pasaban por el medio de sus tierras y nacían en las cordilleras de su propiedad. De tal suerte, que simbólicamente esta parcialidad controlaba los pastizales y vegas estivales, las fuentes minerales y vidrios volcánicos, el origen del agua, los accesos a las altas cumbres sagradas y el comercio trasandino".

grandes bosques, abundancia de aguas, lagunas y pesca marina y lacustre. Los territorios menos fértiles eran ocupado como zonas de caza, pastoreo y recolección y asentamiento temporales.

La organización social de los mapuche del pikunmapu, correspondía a familias vinculadas por linaje que tenían un asentamiento territorial basado en relaciones de parentesco, como la relación existente en el valle de Aconcagua entre MichimaLogko y Tanjalonco, que eran nombrados Logkos principales del valle. Al momento de contacto con el español eran tío y sobrino respectivamente, como lo indica el padre Rosales¹² “Llego la nueva entrada del Mariscal Almagro, y sus españoles, al valle de Aconcagua..., y los caciques Michamalonco y Tanjalonco su sobrino, llamaron a ...”.

Entre los muchos linajes mapuches que ocupaban la zona del Limari al Bio Bio, a los inicios del contacto mapuche–español en el siglo XVI, se pueden destacar los “Logko” (MichimaLogko, InviraLogko), los “hueno” (Antihueno); los “gualguen” (Quirogualguen); los “pillan” (Guaunpillan, Melipillan); los “milla” (Loncomilla); los “pangue” (Malopangue); los “llanga”(); los “manque” (Chinguaيمانque); los “lande” y muchos otros, como se puede apreciar en el cuadro siguiente:

¹² Rosales (1989 [1670]:326)

Algunos logros del pikunmapu siglo xvi

LOGKO O CACIQUE	LUGAR	AÑO
Michimalonco	Valle de Aconcagua	1541
Tanjalonco	Valle de Aconcagua	1541
Chinguaimanque	Valle de Aconcagua	1541
Aloande	Santiago	1541
Turioande	Santiago	1541
Maquinanpe	Santiago	1541
Inviralongo	Santiago	1549
Perquitalongo	Santiago	1549
Antehueno	Santiago	1549
Landagueno	Santiago	1549
Catarongo	Santiago, Tobalaba	1552
Quirogualguen	Santiago, Vitacura	1552
Nimaogualguen	Santiago, Vitacura	1552
Guara Guara	Santiago, oriente	1546
Guandalongo	Santiago, entre el Mapocho y el Maipo	1549
PianeLogko	Lampa	1541
Victolio	Lampa	1552
Loncopillan	Lampa	1552
Guahunpillan	Lampa	1552
Quilacanta	Indio del Peru	1541
Longomilla	Maipo	1541
Elicosa	Maipo	1545
Quelengari	Maipo. Cauquin ribera sur.	1545
Guachinpilla	Maipo , ribera del río	1547
Hernando	Maipo ribera del río	1549
Painavillo y Lonquie		1541
Conelquenau, y otros..		1541

Fuente: León (1991:87-88).

1.2.A. Fütalmapus, Ayjarewe y Lof en el pikunmapu

La estructura de organización territorial mapuche del Mapunche Wajontu Mapu se constituyo como Lof que corresponden a familias agrupadas en un territorio al mando de un Logko. Varios Lof forman el Ayjarewe, que agrupa a varias pequeñas parcialidades territoriales distribuidas en un territorio determinado y que se encuentran unidos por lazos de parentesco. Estas categorías son observables en el pikunmapu, ya que en los documentos coloniales, en especial los relativos a las encomiendas, aparecen constantemente, “los caciques principales” y los “caciques sujetos”. Por lo general los caciques principales corresponden a los Ñizol Logkos y los caciques sujetos a los representantes de los Lof¹³. La

¹³ La categoría es reconocida y nombrada por Pedro de Valdivia en el repartimiento de las encomiendas que realiza en Imperial. “(...) Luego repartí todos los caciques que hay del río para acá, sin dar ninguno de los de la otra parte, por sus levos; cada uno por su nombre —que son como apellidos y por donde los indios reconocen la sujeción a sus superiores (...) y los repartí los levos e indios dellos (...)” (Valdivia 1978 [1552] 170). Los levos son nombrados corrientemente por los cronistas para referirse a los parte de los espacio territorial ocupado por los mapuche: “Fúndo la ciudad de Osorno en el lebo de Chauracaví (Mariño:231)... fue caminado

agrupación de varios Ayjarewes forma el Fütalmapu o Futalmupu, que es un territorio extenso vinculado entre sí por lazos de parentesco, alianzas sociales y culturales y económicas, y en especial militares.

Es muy probable que en la zona del Aconcagua hasta el Mataquito, existiera un Fütalmapu¹⁴, conducido por el Ñizol Logko Michimalonco, ello a juzgar por lo señalado por Mariño de Lobera, al referirse al parlamento de paz de Santiago, efectuado en 1541, que reunió a los Logkos entre la cuenca del Aconcagua hasta el Mataquito bajo el mando de un Logko principal. La estructuración jerárquica de esta junta podría estar dando cuenta de una de la existencia de un Fütalmapu formada por los Ayjarewes cuyos Logkos concurren al parlamento. En efecto, al parlamento de Santiago: "... concurren los principales capitanes y cabezas del Reino: entre los cuales estaban el capitán Jaujalongo, Chingaymanque, Apoquindo, Butacura (Vitacura) Lampa, Maipolipillán, Colina, Melipilla, Peumo, Pico, Poangué, Cachapoal, Teno, Gualemo, y el General Michimalongo"¹⁵.

También es posible reconocer y nombrar como Ayjarewe a todos los pueblos de indios que se constituyeron durante el periodo colonial, ya en cada uno de ellos aparece un Logko principal y Logkos secundarios de los Lof, subordinados a la autoridad del Ayjarewe, los que de acuerdo a los nombres corresponden al mismo linaje. Los ejemplos son varios:

El Logko Vitacura o Futacura, era el principal del lugar ubicado en el cerro San Luis a orilla del Mapocho. Los caciques subalternos que tenían sus Lof cercanos al lugar e incluso en la ribera norte del río Mapocho eran Palabanda, Pujalongo, Perimalongo, Tongui, Catalonde, Longopilla, de este último dependían Trinquimanquí y Gualtilina. En el caso de Apoquindo, dependían de los Logko Picunahue, con su Lof en el sector de Lo Fontecilla, Tabuncura en el sector - de Las Mercedes y Mayecura. El pueblo de Nuñoa o Ñuño hue, estaba a cargo del cacique Longomavico o Aponchonique y dependían de este los caciques Malti y Tocalevi. En el caso de Tobalaba, conocido como Tobalahue o Tobalahuen tenía por Ñizol Logko del Ayjarewe a Catacingo y como caciques subalternos de los Lof a los Logkos, Vanga, Mantepán, Pameurongo, Condatongo, Anguaguay y Parapuchi. El Ayjarewe de Macul, el cacique principal del Ayjarewe era Longomoro y sus caciques subalternos Inviralongo, Pilquintalongo, Antihueno y Landahueno¹⁶. El Ayjarewe de Gualemo de Teno, al sur de Santiago, tenía entre otros caciques o Logkos a Aloande, Turlopande y Naquindo¹⁷.

Una de las características de estos Ayjarewes, era la dispersión de los asentamientos y la ocupación de territorios de uso permanente y uso temporal, los que eran parte de una gran jurisdicción, por lo que "numerosos pueblos de indios tenían potreros en la cordillera, tierras que eran comunitarias como los pueblos de indios de Aconcagua, Nancagua, Gonza, Rapel, Chanco, Colina y Lampa"¹⁸.

al lebo de Tucapel (ibid:214)...en el distrito del cacique Colo-Colo (ibid:361)...anduviese corriendo los lebos de Ongolmo, Paicabí, Tucapel y Millarapue (ibid:363).

¹⁴ La categoría territorial de Butalmapu (**Fütalmapu**) no es nombrada por los primeros cronistas del siglo XVI, lo que no significa que no hayan existido, solo que los españoles no la reconocieron, a pesar de nombrar como grandes territorios el de los Promaucae, entre Angostura de Paine y el Maule. Pero si hablan si hablan de juntas o parlamentos indígenas que congregan a todos los señores de la tierra, como el parlamento de 1541 de Santiago con Michimalonco en que llagaron bajo el mando de este ultimo los Logkos desde Aconcagua al Maule. Es Pineda y Bascuñan . (1863, III: 40-43) quién después de estar cautivos entre los mapuches logra conocer el concepto de Fütalmapu o Uutanmapus y lo nombra por primera vez.

¹⁵ (Mariño de Lobera 1865: 70)

¹⁶ (León Echaiz:1972:8)

¹⁷ (Santa Cruz 1926:75). Para un estudio sobre los linajes y las relaciones sociales indígenas ver el cuidado trabajo de FARGA, Cristina (1995): *El Valle de Aconcagua en el Siglo XVI: Un Espacio Social Heterogéneo. Tesis para optar al Grado de magister en Historia con mención en Etnohistoria. Facultad de Filosofía y Educación. Universidad de Chile. Santiago, Chile.*

¹⁸ (Silva 1969:36)

Ricardo Latcham¹⁹, en base a información histórica del siglo XVI, reconstruye los Ayjarewes y Lof mapuche para la zona comprendida entre los ríos Itata y Bio Bio "...que en tiempo de la conquista era uno de los baluartes de los indígenas , y zona bastante poblada". Reconoce la existencia seis Ayjarewes con sus respectivos lof. Los Ayjarewes nombrados eran; Coelemu, entre el río Itata y el Estero Bureo; Peguco, entre el río Itata y el Andalién; Rere y Hialqui(sin delimitación); Llancamilla, entre el Itata y el río Bio Bio, y Rarinlevu, entre el río Laja y el Bio Bio , al oriente de la actual ciudad de Los Angeles.

AYJAREWE	LOF
COELEMU (Llamado Gualemo por los españoles)(Entre el río Itata y el estero Bureo)	Coelemu
	Otohue
	Coihueco
PEGUCO (Entre el río Itata y el río Andalién)	Talcahuenu
	Aquelpangue
	Arana
	Puchacay
	Andalién
RERE	Huelén - Huelén
	Cahuiñungue
	Guachumávida
	Talcamávida
HUALQUI O GUALQUE	Laleufu
	Quilacoya
	Yecutun
	Hualqui o Gualque
	Talcahuenu
LLANCAMILLA (Entre el río Itata y la margen norte del río Bio Bio)	Tolmilla
	Quelenmapuco
RARINLEVU O RANRILEVU O RALINLEVU (Entre el río Laja y Bio Bio, al oriente de la actual ciudad de Los Angeles)	S/I

Fuente: Latcham :1922.

Es necesario señalar que si bien estas estructuras territoriales mapuches eran preexistente al contacto con el español, también fueron trascendentes, pues se mantuvieron durante el periodo colonial de dominación hispana, aunque reducida la cabida de sus jurisdicciones. En efecto, los Ayjarewes y los Lof mapuche del pikunmapu fueron en parte reconocidas por el español, al momento que se formaron los pueblos de indios, donde una porción de las tierras le fueron reconocidas al Logko principal²⁰. Los Lof mapuche se mantuvieron como asentamientos localizados en las tierras ancestrales asociadas a los recursos naturales, conservando los mapuche su organización socio cultural y las relaciones de

¹⁹ Latcham (1922: 839-841)

²⁰ Hanisch (1963:39) señala que a la llegada de los españoles los indígenas no estaban agrupados en pueblos. La estructura de poblamiento denominada pueblos de indios por el hispano correspondía a grupos familiares, agrupadas por cacicazgos o por influencia incaica. "Los pueblos de indios llevaban los nombres de sus caciques o curacas: Apoquindo, Melipilla, Malloa, Peomo etc".

parentesco y linaje²¹. Un ejemplo, de la pervivencia de la estructura tradicional mapuche del Ayjarewe y a su base los Lof, es el pueblo de indios de Vichuquen.

“En el pueblo de indios de Vichuquen, en la segunda mitad del siglo XVI (1579), correspondía a un espacio de asentamiento disperso formado, al menos, por las parcialidades de Chaicague, Llico y Queconmeo. Estas no solo equivalen a un conjunto de unidades sociales, sino también a una forma de organización del territorio, el cual se encuentra segmentado por el conjunto de unidades familiares agrupadas en torno a la autoridad y figura de un cacique.

.. Vichuquen habría estado conformado por una serie de subconjuntos, los que ocuparían niveles de jerarquía diversos dentro de la estructura económica, política y ceremonial de Vichuquen. En cuanto a la unidad socio-territorial, Vichuquén podría ser considerado un amplio espacio conformado por las parcialidades de Llico, Queconmeo y Chaicague que reconocían la autoridad de los caciques Antequanteguelen, Cachumilla y Mauroquinto, respectivamente²².

El Ayjarewe de Vichuquen tenía como Ñizol Logko o cacique principal a Perquinlebo y como Logko locales o caciques a Guelemanque, Antaguentelen de Llico, Cachumilla de Queconmeo y Mauroquinto de Chaicague. Se asocia a este pueblo de Vichuquén a Tenguanguelen de Huenchullami y al cacique Llemanque trasladado a Chigualoco²³. Al parecer, el Ayjarewe de Vichuquen fue incluso más extenso, y se extendía más al sur de la desembocadura del río Maule, puesto que en 1602, en la encomienda concedida a Juan de Azocar se señala que se le entregan indios de los pueblos de Chanco y Loanco “los cuatro de ellos naturales del pueblo de Chanco llamados Pedro Tureoman, Alvaro Talcapil, Alonso Curalebo y Pedro Guerepangue, sujetos al cacique de Vichuquén²⁴”.

Lo anterior confirma como el pikunmapu se estructuraba en base a la organización territorial mapuche y que esta se mantuvo incluso después de la invasión hispana. A la organización social y política del territorio, se debe agregar la organización cultural y sagrada que formaban parte de la geografía del territorio, como los cerros Tren-Tren, que constituyeron parte del Az mapuche. Los existencia de los cerros Xeg Xeg se encontraban en todo el territorio bajo el dominio español, según describe el padre Rosales²⁵ “...Y en todas las provincias hay algún Ten Ten, y cerro de grande veneración, por tener creído que en se salvaron sus antepasados del Diluvio general”. Diversos autores²⁶, relatan la presencia de los cerros Xeg Xeg, localizándolos cerca de Peumo y Doñihue en el valle del Cachapoal, Chada en el sector sur del Valle del Maipo y Curimon en el valle del Aconcagua²⁷.

²¹ Los mapuches del Fütalmapu de Aconcagua al Mataquito, conservaron en su proceso de resistencia una serie de rasgos culturales propios de su cultura. Aparte de la lengua (mapudungun o chedungun), algunas tierras de los Lof y Ayjarewes y autoridades tradicionales (Logkos o caciques), se mantuvo la presencia de cerros Trentren, del mingaco y del juego dela chueca o palín. El Sínodo de Obispos realizado entre el 4 de Enero y el 18 de Marzo de 1763 luego de las visitas del Obispo Alday a Peumo y otros pueblos de indios de la zona central en 1758, decía que “El juego de la chueca no ha sido posible extirparlo...” (op.cit. Hanisch 1963:97)

²² (Odone:1998: 29)

²³ (Odone: 1998: 29-30)

²⁴ (Op.cit. Odone :1998: 30)

²⁵ Rosales (1989 [1870]:27)

²⁶ (Hanish 1962; Odone 1999; Stehberg 1995 y 1999)

²⁷ En una descripción de sur a norte, Hanisch (1962:115) señala que en Peumo “... el cerro Gulutren, que es tan empinado coincide con lo que dice el P. Rosales (cerro Ten Ten) y debe haber sido lugar de culto pagano”. Stehberg (1995:29) señala la existencia del cerro Xeg Xeg en Doñihue en el costado norte del río Cachapoal, indicando que durante el periodo del incanato este cerro fue utilizado como ofrendario por el inca. Vecinos del lugar, el 28 de mayo de 1989 descubrieron cerca de la cima una bóveda pequeña con ofrendas intactas de “10 ceramios completos inca-locales y mapuches del valle, además de fragmentos óseos humanos, líticos, textiles, cordelería vegetal y tejido animal”. Odone (1997:193) en un plano del Pueblo de Indios de Chada nombra un cerro Tren al norte de Chada, y señala que dicho punto corresponde a topónimos recogidos documentalmente. Stehberg (1999:246) hablando del cerro Mercachas de Curimon, en el sector de Loncocahuin escribe: “El mito del diluvio estaba presente y se estima que, por las características tan particulares del cerro Mercachas, con su extensa explanada de cumbre y su altura relativa sobre el valle, pudo ser elegido como cerro Xeg Xeg”. Los cerro Ten Ten fueron objeto de clausura y persecución por el

2. Invasión hispana: la usurpación territorial y reducción indígena

2.1. Apropiación y Reparto Territorial del Pikunmapu

La invasión de los territorios indígenas por parte de la Corona Española a partir de 1540, significó que las tierras dominadas militarmente pasaran a formar parte del Patrimonio Real, para luego proceder a su reparto a las huestes hispanas a través de las mercedes reales, reservándose a los indígenas pequeñas porciones territoriales, que constituyeron bolsones de mano de obra para ser encomendadas en favor del invasor.

Así, la política de dominación impuesta en el pikunmapu estuvo conformada de la apropiación del territorio, el reparto de este a los conquistadores, la reducción de los mapuche a Pueblos de Indios y la imposición del sistema de encomienda, consistente en disponer de la mano de obra indígena para ser trasladada desde sus asentamientos originales, hasta las haciendas formadas por el español.

El reparto territorial indígena se efectuó en virtud de la bula *"Intercaetera"* dictada por Alejandro VI, el 3 de Mayo de 1493, invocando dioses lejanos y ajenos a la cosmovisión y religión indígena. En el se auto otorgaban el derecho a disponer de las tierras bajo ocupación militar. El texto de la bula decía: *"... por la autoridad de Dios, omnipotente concedida a San Pedro y del Vicariato de Jesucristo que ejercemos en la tierra, a vos vuestros herederos los reyes de Castilla y León, perpetuamente, por la autoridad apostólica, a tenor de la presente, donamos, concedemos y asignamos (las tierras indígenas sometidas bajo ocupación militar), y a vos y vuestros herederos ... señores con plena, libre y omnimoda potestad, autoridad y jurisdicción os hacemos, constituimos y diputamos."*²⁸

A los dominados el hispano les reconocía el derecho a administrar las tierras de la reducción y disponer de ellas²⁹, lo que facilitó en un primer momento la venta y enajenación de muchas de ellas. Solo a principios del siglo XVII se iniciara un proceso de mensura y protección de las tierras mapuche constituyéndose los llamados Pueblos de Indios. El resto del territorio quedó en poder de la Corona que dispuso de ellos, a través de sus conquistadores, para la formación de la propiedad hacendal.

Entre los procedimientos de apropiación directa de territorios indígenas y desalojo de la población se encontraba el "Requerimiento de Palacios Rubio" que era invocado para legitimar ante la Corona hispana la toma de posesión. Pedro de Valdivia, al momento de la fundación del fuerte y villa de Santiago, convocó a los loncos del valle del Mapocho para leerles el "requerimiento", imponiéndole al lonco Huelén Huala la usurpación del cerro Huelén y las tierras aledañas, y por la misma lo obligó a cambiar la residencia desde su Lofmapu a Talagante, y de este lugar llevó a Santiago a los mitimaes del inca para el servicio personal.

La fundación de Santiago fue el primer acto de usurpación legal de tierras mapuche, el que se acompañó por el despojo de los Lof Mapu de los indios Guaicoches (gente de la quebrada con agua) que tenían sus posesiones en las tierras ubicadas detrás del cerro Manquehue, las que se comenzaron a denominar La Dehesa del Rey. Los Guaicoches después del desalojo, fueron llevados a Tango, luego los trasladados a Peñalolén y finalmente se le adjuntó al pueblo de indios de Apoquindo.

español como parte de la persecución religiosa que en el territorio pikunche perseguió las prácticas mapuche de acuerdo a las instrucciones a la "Constitución III del Iº Concilio de Lima (1551-1552) (que) manda que se destruyan los sitios de idolatrías y que en lugar de los objetos de ellas se coloque una cruz. Uno de estos sitios eran los montes altos y también empinados... De ahí proviene el haberse puesto la Cruz y las tradiciones en torno al demonio bastante numerosas en torno al mencionado cerro (Gulutren de Peumo)".

²⁸ (García Gallo 1958).

²⁹ Ver Solórzano Pereyra, Juan: *Política Indiana. Tomo I, II. Góngora, Mario:*

2.2. Los Pueblos de Indios

La constitución de los pueblos de indios fue parte de la política hispana para asentar a los mapuches en parte de las tierras ancestrales, correspondientes a sus Lof y Ayjarewes, con esto deslindar la propiedad indígena para destinar el resto de las tierras a la constitución de la propiedad hispana. Por tanto, la radicación de los mapuche del pikunmapu en los pueblos de indios, se debió... “únicamente a la política de reducción y constitución de la propiedad indígena desde los primeros momentos de la conquista... La preocupación de las autoridades por obtener la reducción de los indios, perseguía el establecimiento de dos formas diversas de propiedad de la tierra: la individual y la colectiva o bienes de la comunidad”.³⁰

Esta política de radicación se comenzó a aplicar a partir de 1580 con la Tasa de Gamboa que instruyó sobre la conservación y mensura de tierras indígenas, como reacción a los constantes procesos de pérdida y usurpación. Sin embargo, el proceso de constitución de la propiedad mapuche en el pikunmapu se formalizó con las mensuras de Gines de Lillo entre 1603 y 1605, que mide las tierras indígenas que aún existían entre el Maipo y el Aconcagua y que se habían salvado del primer proceso de enajenación y usurpación. Las ordenanzas de Gines de Lillo y las instrucciones contenidas en la Tasa de Esquilache, serán las que se utilizarán durante todo el periodo colonial, es decir los siglos XVII y XVIII para constituir los pueblos de indios en el Pikunmpau, entre Limarí y río Bio Bio.

El concepto “pueblo de indio” impuesto por el español no corresponde a una aldea o villa como se pueda pensar, sino que a un conjunto de tierras agrupadas en un solo paño o distribuido en varias posesiones dentro de la jurisdicción de un Logko. Cuando se radica en tierras de un solo Lof, el pueblo de indios queda comprendiendo un solo paño, como ocurrió con los pueblos de indios de Tobalaba, Macul y Apoquindo. En cambio, cuando la radicación del pueblo de indios se efectuó considerando al Logko principal de un Ayllarrehue, las tierras quedaron distribuidas en varias parcialidades como ocurrió con los pueblos de Vichuquen, y Lora en la costa del Mataquito.

Las radicaciones en pueblos de indios, se caracterizaban por tener cabidas variables de superficies lo que dependía del tamaño de la población, pues las ordenanzas de Lillo, establecían una superficie de tierra a entregar en forma individual al Logko (10 cuadras), indios (5 cuadras), viudas (3 cuadras) más tierras comunitarias.

Las tierras reconocidas a los llamados pueblos de indios en general consideran en las mensuras las zonas pobladas y de localización de rucas, las tierras agrícolas (generalmente reconocidos como propiedad individual) y terrenos de pastajes de animales (como propiedad comunitaria), quedando fuera del reconocimiento los terrenos de recolección y caza y de uso sagrado y verandas, suelos de valle y rulo de uso temporal y muchos otros que constituían los territorios de los Ayjarewes. Los terrenos no reconocidos al mapuche se llamaron terrenos vacuos o vacantes para la asignación de las mercedes de tierras.

De allí que se solo se reconocieran entre el río Limarí hasta el Bio Bio, norte chico y la zona central, solo porciones de las tierras originarias de los mapuche que subsistían con tierras a principios del siglo XVII.

2.3. Mercedes de Tierras la constitución del latifundio español sobre las tierras del pikunmapu.

Las mercedes de tierras constituyeron la forma en que los españoles repartieron las tierras del pikunmapu y dieron origen a la propiedad hacendal. Las primeras mercedes estuvieron asociadas a las

³⁰ (Silva 1962:31-35)

encomiendas de mano de obra, y se establecieron cerca de los asentamientos originarios de los mapuches, cercando las tierras ocupadas ancestralmente por los mapuches.

Algunos de los jefes de conquista y autoridades indianas tuvieron atribuciones para repartir tierras y solares. Las primeras mercedes las hizo el Cabildo Antigo y el Gobernador Valdivia, pero su asignación quedó inconclusa debido a que en el asalto mapuche a Santiago de 1541, se incendiaron los archivos. Con posterioridad al levantamiento de Michimalonco se reanuda la entrega de mercedes de tierras, repartiéndose rápidamente el valle de Santiago y Aconcagua.

En la cuenca del valle de Santiago, las primeras mercedes se solicitaron sobre las tierras ocupadas directamente por los mapuche e inmediatas a la población indígena. En 1546 se pedían las primeras confirmaciones. Así en los sectores conocidos como Apoquindo, Vitacura, Tobalaba, Ñuñoa y Macul se constituyeron mercedes de tierras a favor de Juan Jufre, compañero de Pedro de Valdivia, de Francisco de Aguirre, Juan Fernández de Alderete, Francisco de Villagra, Juan de Cuevas, Juan Zurbano, Francisco Raudona y Pedro Gonzalez de Utrera, que correspondían a Lof y Ayjarewes de Ñuñoa y Macul³¹. En el caso de Francisco de Villagra solicitó las tierras del Logko Martín en Macul y en ellas se repartieron chacarás y caballerizas. Con estas disposiciones los propios españoles no respetaban su ordenamiento jurídico de resguardo de las tierras ocupadas por mapuche, violando las disposiciones que instruían salvaguardar la propiedad indígena y sus terrenos. En otros casos se optó por salvaguardar las tierras indígenas, ante las solicitudes de algún español, como ocurrió en las riberas del río Maipo, donde a Pedro de Villagra se le negaron las tierras del lonco Guachimpilla, el que estaba asignado como encomendado a otro español.

El reparto de mercedes de tierras en Santiago se acabó entre los años 1575 y 1580, y después de 1591 solo se efectuaron mercedes de las demasías y vacantes. La situación al sur de Santiago era distinta; "Desde el río Maipo hasta Concepción y Bio Bio, la distribución fue muchísimo más lento, pues el tiempo del Gobernador Juan Henríquez se hicieron numerosas mercedes y aún se las encuentra a fines del siglo XVII".³²

En efecto, en Vichuquén durante el siglo XVII aún se continuaba la entrega de mercedes de bastas extensiones que formaron un mosaico que cubría las tierras de la cordillera de la costa y el valle central, siendo una de las más importantes la entregada a Pedro de Home Pesoa en 1631 que abarcaba todas las tierras vacantes entre las lagunas de Vichuquén y la laguna de Caguil, llamada también laguna los Choros³³. *"Las mercedes de tierras otorgadas en la zona fueron envolviendo a la laguna de Vichuquén, el paraje de la Higuera, las lagunas de Torca y el Totoral del Agua Dulce..., el asiento y boca de Llico, la laguna de Boyeruca, espacio además reorientado por la estancia y por la producción de sal..., como igualmente sucedió con el espacio comprendido entre la boca de la laguna de Bucalemu y la laguna de Caguil, cercana del estero de Nilague, área donde el español desarrolló una actividad importante relacionada tanto con la ganadería como con la producción de sal"*³⁴.

Asimismo, el reparto del pikunmapu y la constitución del dominio hacendal español, trajo numerosos conflictos con los mapuche que se opusieron a la pérdida y usurpación de sus tierras, exigiendo a los españoles que se les respetasen las tierras dejadas como reducción u ocupadas materialmente de forma permanente y temporal.

Hacia mediados del siglo XVII, las zonas más importantes y codiciadas de las primeras ciudades chilenas, Santiago y La Serena, se encuentran repartidas en mercedes y tienden a convertirse en

³¹ (Echaiz: 1972).

³² (Silva 1962:69)

³³ La cesión de la mercedes de tierras entregada por el Gobernador Francisco Laso de la Vega a Pedro de Home Pesoa comprendía las tierras "...que se allasen vacas entre las lagunas de Bichuquen y la de los Choros de Liguimo,... y el camino real que sale del pueblo de Bichuquen antiguo de sur a norte hasta la de los Choros de Liguimo". (op.cit. Odone :1998: 31).

³⁴ (Odone:1998:23)

compactas estancias. Las nuevas adquisiciones deben proceder de compraventas, dotes, herencias, donaciones y demás formas de derecho privado. Los españoles excluidos de la capa de los grandes propietarios, por falta de capitales necesarios para la compra de tierras o por no poder enlazarse con las familias poseedoras, no pueden tener ya tierras propias, se va marcando la estratificación social.

Durante la primera mitad del siglo XVIII, las autoridades hispanas comenzaron a cuestionar el sistema de asentamiento rural y de la gran propiedad de las tierras, promoviendo la idea de hacer nuevos propietarios, solicitando se supriman las mercedes de tierras de gran extensión para entregar medianas propiedades y beneficiar a numerosa población asentada en las villas y ciudades de reciente creación. Es así, como el Oidor Martín de Recabarren en 1738 envía una carta al Rey señalando la necesidad de una mensura general de tierras por la imprecisión de los deslindes de las propiedades y la necesidad que por medio de ella se regule la extensión de las haciendas ya que han existido concesiones de tierras excesivas señalando que "... las dos tercias partes o más de los actuales [pobladores] no tiene tierras que cultivar". Pidiendo que se repartan las tierras vacantes y modificar la propiedad eclesiástica³⁵.

2.4. Encomiendas de Indios y traslado de población

2.4.a.- La encomienda

El tema de la encomienda es fundamental para entender la situación de los Pueblos de Indios del pikunmapu, pues este sistema de obligación de trabajo provocó la disminución de la población de los Lof y Ayjarewes debido al traslado de gran parte de la población mapuche a las haciendas, lo que significó baja presencia o despoblamiento en las tierras reducidas y la vez procesos de usurpación de las tierras.

Las encomiendas fueron asignadas por mandato del español para proveerse de mano de obra y fue el primera retribución de la conquista territorial, que obligaba a la población mapuche a trabajar para el español durante largo periodos del año, siendo trasladados desde sus Lof hasta las haciendas del español formadas a su vez por la expropiación de territorio y las mercedes de tierras que se auto concedían. "El régimen de indígenas de la Gobernación de Chile significó un sacrificio casi completo del sistema de pueblos o reducciones, propiciando la legislación metropolitana y por las ordenes religiosas en toda América, a favor de la encomienda, y más tarde, del asentamiento en estancias de los españoles".³⁶

La fuentes de sustracción de la mano de obra encomendada, según Góngora (1976) fueron las pequeñas tenencias de los indígenas dentro de las chacras y estancias de los españoles, multiplicadas a expensas de los pueblos, las que constituyeron durante los siglos XVI y XVII la forma más utilizada por los propietarios de proveerse de mano de obra.

La explotación de la mano de obra mapuche en las hacienda y el desarraigo casi permanente de sus tierras del que se aprovechaban los españoles, llevó rápidamente a un proceso de despoblamiento o reducción sensible de la población de los pueblos de indios, lo que obligo a que se regulara la prestación de servicios de los encomendados.

En 1621, se dicto la Tasa de Esquilache, que ordeno la división de los indígenas en varios grupos de trabajo con el fin de que pudieran volver a sus pueblos a sembrar y cosechar. Estableció el siguiente calendario de trabajo; a mediados de noviembre deberían salir los mapuche desde sus pueblos para cumplir un periodo de trabajo comprendido entre el 1° de diciembre hasta el 15 de marzo. El día 16 deberían volver a sus pueblos para la cosecha y el 24 de abril reanudarían la mita hasta el 8 de octubre. Al término de cada periodo el grupo de indígenas debería volver integro a su pueblo. Estas disposiciones,

³⁵ (Góngora: 1976:75)

³⁶ (Borde et. al 1956:79)

no fueron cumplidas en muchos casos, ya que el traslado sucesivo de la mano de obra entre una y otra hacienda de los encomenderos, y las distancias de traslado impedían que se respetaran las ordenanzas, lo que favorecía a los españoles.

Aunque regulado el tiempo de trabajo y servicio, la jornada laboral diaria no lo estaba, tampoco las formas de explotación del mapuche, pues la carga de trabajo al que eran sometidos por el encomendero eran abrumadoras: “En Melipilla, en la estancia de Gualemo, en 1679, los indios tienen tierras y reciben además una ración semanal de charqui, pero declaran que no tiene más de tres días libres, que deben trabajar en las fiestas, pues el encomendero- que es dueño de la estancia-los abruma con las faenas de pastoreo, las labranzas, las largas conducciones y tienen a veces que “limosnar” su alimento. Los pagos de salario en ropa están fuertemente atrasados, un rasgo generalizado en este siglo en Chile”³⁷.

2.4.b.- Los traslados de población

Los traslados de población desde un pueblo de indios a otro, o de un pueblo a una hacienda fue el común denominador que ayudó a la disminución constante de población mapuche en los asentamientos originarios. Esto fue posible debido a que el poder español sometió a los mapuche y otros indígenas al sistema de encomienda, obligando a todos los hombres de entre 18 y 50 años a servir en las haciendas de sus encomenderos, lo que provocó que en los pueblos de indios solo quedase población en su mayoría infantil, de jóvenes mujeres y adultos, muchos de estos trasladados para servicio personal³⁸. El traslado de población muchas veces sirvió al español para impulsar usurpaciones de las tierras a través de la ocupación directa de los terrenos abandonados y para fundar proposiciones de confinamiento de pueblos de indios a unos pocos asentamientos, cuestión que aunque se intentó dio pocos resultados, pues la población mapuche a pesar del constante desarraigo y traslados mantuvo la memoria y la reivindicación de sus tierras.

Son numerosos los traslados de población mapuche. Para formarse una visión de estos procedimientos describimos algunos casos que permiten entender la situación de constante migración forzada que en muchos casos se transformó en desarraigo definitivo y otros un poderoso aliciente para volver a sus tierras ancestrales, los que fueron regulados en 1621 por la Tasa de Esquilache.

Algunos casos de traslados de población son los siguientes:

En la zona de Pirque al sur de Santiago, los indios que fueron de la encomienda de Rodrigo de Quiroga, ocuparon y cultivaron como dueños el valle de Cochancache – correspondiente a las tierras ubicadas entre la junta del río Maipo y Clarillo, y el camino real a Chada - y como arrendatarios también cultivaron Pirque...que el cacique Lienagual sembró en esas tierras como arrendatario de ellas...” hasta que “...Rodrigo de Quiroga se llevó a sus indios a Apoquindo, esas tierras quedaron desamparadas, no quedando en ellas ningún indio”³⁹. El encomendero Francisco de Aguirre en el siglo XVI “... cambió la encomienda de Gualemu en Teno a Andacollo, en Codao había una encomienda trasladada de Catentoa o de Aconcagua, que tuvo un nuevo traslado a fines del siglo XVIII a Navidad”⁴⁰. En 1602-3, en la hacienda de Macul se concentraban diversos indígenas desde yanaconas e indios “de servicio personal” venidos de Peteroa y de otros pueblos del Maule⁴¹. Y en 1697, dos terceras partes de los mapuche del pueblo de Indios de Chacabuco, son trasladados por el encomendero Pedro Gutiérrez de Espejo a la hacienda de San Pedro, quedando el otro tercio de las familias a cargo de los cultivos y cuidado del ganado.

³⁷ (Góngora 1976:28)

³⁸ (Góngora 1976:30).

³⁹ (Izquierdo:178).

⁴⁰ ”.(Hanisch 1963:39)

⁴¹ Los trabajos del indígena encomendado en las haciendas como encomendados y tributarios corresponden a artesanos rurales (carreteros, botijeros, curtidores, albañiles, carpinteros, zapateros, incluso un tejedor), vaqueros y caballerizos, y como gañanes o trabajadores comunes de campo, sea, en fin como “muchachos” o “pajes”, en lo que les mandan.(Góngora 1976:27)

Casos de traslados completos de un pueblo a otro es el ocurrido en el pueblo de indios de Chada a fines del siglo XVIII, que ocurrió debido a la presión ejercida sobre sus tierras por parte de los hacendados. “[...] se han trasladado todos los indios del pueblo de Chada al de Codegua que esta en medio de la Hacienda...”⁴². Traslados de población por litigio de tierras ocurren en 1628 en Quilicura, al ser trasladada la población a Talagante⁴³, que correspondía a una de las parcialidades del mismo ayllarrehue, como se desprende de la declaración efectuada por el Logko Calbin que señalan en otro juicio que su posesión es inmemorial en los terrenos de Talagante

El periplo de la mano de obra, al que eran sometidos los indígenas por sus encomenderos recorría de norte a sur. Los encomenderos ante la falta de población comenzaron a congregarse más de una encomienda en una sola estancia. Así las encomiendas de Liguemo, Tango y Tobalaba, se congregaron en Putupur en el valle de Quillota y luego fueron trasladados a la estancia de Peteroa en el Maule. Finalmente, al quedar vacante la encomienda, los indígenas fueron radicados en Mallaca en tierras dejadas por los encomenderos en Quillota, pero alegando no ser de allí los indígenas volvieron a Liguemo⁴⁴. Hacia el norte de Aconcagua, otro ejemplo de traslado y concentración de distintas encomiendas de varios pueblos de indios en una sola hacienda era lo que ocurría en La Ligua, donde aparte de los indígenas del valle se encontraban encomendados “...algunos beliches, indios de Putaendo e indios de Codegua” a su vez “Gran número de indios de La Ligua y los de Curimón, Apalta y Llopeo estaban asentados en la Hacienda de Pullally. También fueron mudados a ese lugar las encomiendas de Rapel y Pucoa.”⁴⁵

Este constante periplo laboral de la población mapuche encomendada llevo a que La Tasa de Esquilache considerara una solución jurídica para evitar el despoblamiento de los pueblos de indios y a la vez de las haciendas, dispuso que los indígenas que a la fecha se encontraran fuera de sus lugares originarios de residencia por más de diez años se quedarían en el lugar donde se encontraban radicados y los indígenas que se encontraran ausentes por menos tiempo deberían volver a sus pueblos. “Al pregonarse, en 1621, la Tasa de Esquilache en Curimón, partido de Aconcagua, se estableció que los indios de los pueblos de Aconcagua, Curimón y Apalta se encontraban dispersos en las estancias vecinas a La Ligua, así como en las minas cercanas con sus mujeres e hijos y durante muchos años sin mudarse, o bien en Santiago”⁴⁶.

Aunque la Tasa de Esquilache, regulo el tiempo de trabajo, la cabida mínima de tierras de los pueblos de indios y trabajo en las haciendas, esta no evito la disminución de población en los pueblos de indios⁴⁷.

Otros traslados de población fueron efecto de la fundación de villas españolas, tanto a principios del periodo colonial con la fundación de Santiago y cuando “ a mediados del siglo XVIII, se activa una política

⁴² (op.cit.Odone:1997:202)

⁴³ (Silva 1962:72)

⁴⁴ (Hanish 1962).

⁴⁵ (Silva 1962:75-76)

⁴⁶ (Silva 1962:76)

⁴⁷ La disminución de la población en los pueblos de indios llevo entre otras medidas a que los Obispos de Santiago exigieran el tributo de los indígenas de haciendas, negros y mestizos, realizándose un empadronamiento de población en Colchagua y Maule en 1641. Los resultados señalaban que los indígenas se encontraban concentrados principalmente en las haciendas españolas y eran poca la población que se mantenía en los Pueblos de Indios. Los Pueblos de Indios empadronados en las doctrinas de Malloa, Teno, Cauquenes, Loncomilla, Peteroa y Lora fueron los siguientes: Malloa: 1 cacique y 5 indios casados, 4 solteros. Indios de Tagua Tagua: un principal, 6 casados, 3 solteros. Copequén 1 principal y 21 casados, Teno 1 cacique y 4 indios. Nancagua: 1 cacique y indios, Colchagua, Pueblo Cauquenes 2 caciques y un indio, Pueblos de Sanio: 1 cacique, 1 fiscal. Pueblo de Loango, 1 cacique, 3 indios. Pueblo de Reloca: 4 indios, Catentoa : 1 cacique, 3 solteros¹⁹, Pueblo de Peteroa 8, Pueblo de Vichuquén 7, Pueblo de Lora :6. Pueblo de Huenchullami: 1 cacique y 10 indios. (Góngora: 1978: 122-124).

de fundación de villas, encontraremos nuevos desplazamientos de indios debido a esta causa⁴⁸. El caso más conocido es el del pueblo de indios de Melipilla donde la población fue trasladada desde su asentamiento original y llevados al Bajo junto al río Maipo y para fundar la villa de Curacaví⁴⁹.

3. Trayectoria colonial de las tierras de los pueblos de indios

3.1. El pikunmapu después de la ocupación militar y la derrota mapuche

Las tierras mapuche del pikunmapu a partir de 1540 comenzaron a ser objeto de reducción mediante diversos métodos de enajenación y usurpación. El primero de ellos correspondió a la apropiación de todo el territorio mediante la “bula intercaetera” que permitió a los españoles disponer de las tierras del pikunmapu y entregar las mercedes a los españoles para que formaron las haciendas, muchas de las cuales se instalaron sobre las tierras de los Lof mapuche.

El español no tuvo una política de radicación del mapuche hasta 1580, antes de esa fecha se dedicó a respetar parcialmente las posesiones indígenas para asegurar el repoblamiento mapuche luego de la dispersión y reducción demográfica ocurrida con la guerra de resistencia mapuche (1541-1550). El reconocimiento jurídico hispano que los mapuche podían disponer de sus bienes, favoreció y alentó las ventas y remates de tierras, proceso que duró todo el siglo XVI. Solo a fines de este siglo, los españoles, ante los procesos de reducción de las tierras mapuche, provocada por el traslado de la población a las encomiendas, las presiones por ocupar y apoderarse de las tierras indígenas, llevó a que se nombrara un Protector de Naturales para que administrara los pueblos de indios, con sus Lof y Ayjarewes y entre otras funciones estuvo autorizar las enajenaciones de tierras. Solo a comienzos del siglo XVII se dictaron ordenanzas y tasas destinadas a resguardar las tenencias de tierras mapuche y constituir la propiedad indígena por medio de las mensuras de los pueblos de indios.

3.2. Las ventas de tierras mapuche durante el siglo XVI

La venta de tierras de las comunidades y pueblos de indios comenzaron a efectuarse desde el inicio de la dominación española del pikunmapu, pues por Cedula Real de 1540 se admitió la compraventa de tierras a indígenas con presencia del Oidor, lo que estimuló a que desde los primeros años del dominio hispano las tierras mapuche de la zona entre Limari y Bio Bio, y en especial en los sectores cercanos a Santiago, quedaran sometidas a un proceso de enajenación.

Años más tarde, en 1571, otra cedula estableció que la venta de tierras mapuche debería efectuarse en remates públicos, “en las justicias en pública almoneda” y anunciarse públicamente treinta días antes de la subasta. La autoridad de Solórzano confirmó la necesidad de la intervención de la justicia, del protector y de dar los treinta pregones de acuerdo con las cédulas citadas.⁵⁰

Esta formalidades del derecho indiano fueron observadas en los remates y adjudicación de tierras de indígenas, pero ello no fue garantía para que en el acto legal se verificara la usurpación y el engaño. El procedimiento para la venta y enajenación de las tierras consistía en demostrar que la enajenación de las tierras en forma total o parcial de un pueblo de indio era beneficioso para estos, que las tierras una vez en poder de los españoles comenzarían a pagar tributo o sesmo. Para avalar la conveniencia de enajenar, los españoles debían concurrir con testigos, entre los que frecuentemente se incluía el administrador del Pueblo de Indios⁵¹ y luego dar treinta pregones para que concurrieran los interesados al

⁴⁸ Silva (1962:72)

⁴⁹ (Borde 1956:79-83)

⁵⁰ (Jara 1987:157). El mismo autor cita como fuentes de estas disposiciones del derecho a D. de Encinas, *Cedulario Indiano*. Tomo.IV, pp.354-355 y a J.de Solórzano, *Política Indiana*. Lib.II, cap. XXVIII, núm.42.

⁵¹ Jara 1987 indica que los ejemplos para fines del siglo XVI se pueden ver en AES. t,9,fs 337-344; *idem.*, t, 9, fs. 344-350; *idem.*, t,13, fs. 211 y a fs.219.

remate público. Finalmente se realizaba la subasta y la transferencia al español adjudicatario, verificándose la mayoría de los remates en el valle de Aconcagua y Santiago⁵².

La presión sobre las tierras mapuche aumento a fines de la última década del siglo XVI, con el termino del ciclo de la explotación aurífera y la reconversión económica hacia la agricultura, para los que era necesario "... aumentar sus disponibilidades de suelo para empresas agrícolas en una época en que se estaban verificando cambios en la economía del reino, en orden a suplementar la decadencia de la producción aurífera con nuevas actividades económicas".⁵³

Las adjudicaciones de tierras mapuche constituían un gran negocio para los adquirientes, debido a que el precio pagado al indígena aumentaba inmediatamente al pasar a dominio del español, el que luego enajenaba parte de la tierra y recuperaba la inversión. Esta especulación se presentaban en varios pueblos de indios. En el de Aculeo "... una parte de las tierras compradas el 26 de abril de 1599 por Gaspar Hernández de la Serna a los indios de Aculeo, se traspasaba pocos meses después, el 1° de octubre del mismo año, a Alonso Navarro, por 50 pesos de oro, es decir, por el precio que había pagado por el total".⁵⁴

En muchos casos de ventas de tierras indígenas no existió presencia de dinero, pues "el traspaso fue hecho gratuitamente y a cambio del exclusivo establecimiento de un rédito"⁵⁵, es decir, de un renta o beneficio de la explotación si saber el tiempo por el que se otorgaría al mapuche. Era un pago a plazo con la misma explotación de la tierra enajenaba. Los casos de este tipo de ventas de tierras para el periodo entre 1590 y 1600 corresponden a los pueblos de indios de Aculeo, Pelvín, Rapel, Melipilla Pico, Tanco (Tango), Peumo y Pomaire, todos lugares cercanos a Santiago, ubicados en valles de buenas tierras agrícolas.

Para proceder a poner las tierras en subasta era necesario la intermediación del protector de naturales. En 1588, el protector Luis de la Torre presentó una solicitud en nombre de los Logkos de Pomaire, don Pedro Revo y don Alonso Pelquihuan, para que parte de las tierras del Ayjarewe, ubicadas en Puangue pudiesen ser rematadas, atestiguando que estaban sin uso. La solicitud fue aprobada y se efectuó el remate, adquiriéndolas en mismo encomendero de Pomaire. Lo mismo ocurre a los indígenas de Rapel que venden las tierras de un quebrada ubicada a cinco leguas del pueblo de indios, llamadas tierras de Terao que es donde entra el mar y que se llama Llebunehicho.⁵⁶

3.3. Constitución de los Pueblos de Indios

Hasta 1580 las tierras mapuche pertenecientes a un Lof o Ayjarewe, tenían un reconocimiento tácito de su existencia. Sin embargo, el avance expropiador y usurpador de los hacendados, el traslado en la mano de obra a las encomiendas, la reducción de la población y abandono productivo debido a la imposibilidad de trabajarlas por estar sirviendo obligado en las haciendas, llevo a la necesidad de deslindarlas para determinar la propiedad indígena respecto del resto de las tierras, y dejarlas sometidas al tributo real, para los que fue necesario implementar mensura y delimitación de terrenos, tratando de

⁵² En 1590 las tierras del cacique don Felipe del pueblo de indios de Quillota aparecen como rematadas "... compradas primero por don Alonso de Riberos Figueroa y traspasadas por mitades por éste a dos censatarios que constituyeron censo cada uno respectivamente por mitad recibida". En 1598 el censuario Fernando Alvarez de Bahamonde en la encomienda de Juan de Rivadeneyra se establece que el capitán Francisco Hernández Ortiz había comprado 400 cuerdas de tierras de los indios del valle de Quillota. Al vendérselas en 1599 a Fernando Alvarez de Bahamonde en 832 pesos oro lo hace obligando al comprador a reconocer el censo a favor de los indios que gravaba las tierras (...). También en 1590 aparecen rematadas las tierras del cacique Chancaypillán "El producto de la venta de las tierras fue impuesto a censo sobre las mismas tierras rematadas y sobre las casas del censatario en Santiago" (...) Parte de las tierras del pueblo de indios de Pomaire aparece en 1597 como vendidas (Jara 1987: 139-140)

⁵³ (Jara 1987:157).

⁵⁴ (Jara 1987:158)

⁵⁵ (Jara 1987:158)

⁵⁶ (Silva 1962:81)

establecer su extensión y cabida, y con ello la reducción de los mapuche a los llamados pueblos de indios.

Para ello se dictó la Tasa de Gamboa, pregonada en Santiago el 8 de mayo de 1580 por el Gobernador Martín Ruiz de Gamboa, la que daba cuenta del virtual estado de esclavitud en que se encontraban los indígenas en las encomiendas, haciendo cada vez más difícil la existencia de los pueblos de indios, por lo que dispuso que entre el río Choapa y el Maule, lo siguiente; “.. ordeno y mando que los españoles que fueren corregidores de los dichos distritos reduzcan a pueblos los dichos indios para que vivan juntos y ordenados políticamente..”⁵⁷.

La Tasa de Gamboa era una medida política tendiente a reducir a los mapuche a pueblos con el fin de regular el tributo, y liberarlos del trabajo exclusivo para el encomendero, obligándolos a pagar tributo en trabajo y especies.

La formación de los Pueblos de Indios quedó reglamentada en la Tasa de Gamboa, que dispuso que cada uno de ellos debía tener media legua en círculo, como tierras mínimas para sustentarse, señalándose que los terrenos debían ser elegidos por los corregidores y los Logkos: “*quel corregidor y los caciques y señores principales de su distrito elijan la comarca y tierra que se ha de hablar, teniendo consideración que sean saludables y que sean fértiles y abundantes de fruto y mantenimientos de buena tierra para sembrados y cogerlos y de pastos para criar ganados y de montes y arbolados y de buenas aguas...*” Elegido el sitio se ordenaba levantar la población en lugares “*que gocen de aires libres espacialmente de los norte y habiéndose de edificar en la ribera de cualquier río sea de la parte oriente, de manera que saliendo el sol de primero en el pueblo que en el agua y darán y repartirán a los pobladores solares y tierras bastantes y harán que edifiquen y hagan sus casas... y que siembren para si y para sus tributos ... y que hagan sementeras para la comunidad*” (op.cit. Gligo 1962: 136)

Complementó la medida de Ruiz de Gamboa el nombramiento de los Protectores de Indígenas en 1583, institución que debía velar por la integridad de las tierras y el cumplimiento de las normativas por parte de mapuches y encomenderos. Sin embargo, las disposiciones de la Tasa de Gamboa duraron poco tiempo debido a la oposición de los encomenderos, que temieron quedarse sin mano de obra indígena para las labores mineras y ganaderas, derogándose su vigencia el 1° de octubre de 1584, volviéndose al régimen de la tasa de Santillán⁵⁸.

Años después, en 1592 se dieron a conocer las Instrucciones de Loyola, tendientes a regular la producción de los terrenos de los pueblos de indios, las que debido a la disminución de la población por la disminución de la tasa de natalidad y el traslado de la población de hombres a los obrajes, estancias y minas, hacía que las tierras quedaran en importantes superficie sin cultivar, prohibiendo que estas no podrían ser ocupadas ni adquiridas por los españoles. Además, instruía al administrador español de los pueblos de indios que las tierras y productos trabajados en comunidades cuando hubiesen excedentes debían asegurar su venta, en especial la producción de las viñas y del vino. Aunque estas disposiciones establecían la protección de las tierras mapuche, ella no fue suficiente para impedir la venta de las tierras que se seguían produciendo a fines del siglo XVI.

3.4. La rebelión mapuche de 1598 y Las mensuras de Gines de Lillo. (1603- 1605)

La mensura de tierras realizada por Gines de Lillo tuvo como motivo principal la preocupación del gobernador Alonso de Ribera de radicar y proteger las tierras de los pueblos de Indios, y a la vez afianzar la política de reducción de los mapuche en los terrenos que aún conservaban en los pueblos de indios.⁵⁹

⁵⁷ (op.cit. Silva 1962:87)

⁵⁸ Des pues de derogarse la Tasa de Gamboa en 1584, el Cabildo de Santiago acordó en 1586, la mensura de las chacras españolas y que en ella se constituyan títulos de dominio. Estas mensuras eran parciales y se daban solo en los alrededores de Santiago, pero serán la antesala de las mensuras posteriores.

⁵⁹ (Borde et.al: 1956:33)

La mensura de tierras fue una causa directa de la victoria mapuche en Curalaba, que obligo a un repliegue de población española a la zona central y a las áreas marginales del sur. En el pikunmapu, las mensuras buscaban resolver algunos de los problemas de conflictos de tierras entre españoles y de mapuches con estos, debido a la presión por conquistar la tierras para cultivos y las constantes usurpaciones que sufrían los Pueblos de Indios. El objetivo político de la mensura era provocar una distensión con los mapuche del pikunmapu, ante la inestabilidad de las fronteras del sur, restituir las tierras que en parte hubiesen sido usurpadas y asegurar y consolidar la propiedad hacendal española. Decía la orden de mensura "que conforme a la voluntad de Su Majestad los dichos indios sean desagraviados e amparados en las tierras que bastantemente hubieron menester..."⁶⁰

Antes de Gines de Lillo, el Gobernador Alonso de Ribera encomendó las mensuras al licenciado Juan de Morales Negrete, pero este no pudo desarrollarlas nombrándose en su reemplazo a Melchor Jufre del Aguila, el que inicio las labores en 1602, pero la mensura quedó inconclusa, al solicitar que se aclarara la legalidad de las mercedes de tierras desde el primer cabildo en adelante y la validez de la propiedad constituida en tierras de los pueblos de indios, haciendo una radiografía de las usurpación de tierras y preguntando por la legalidad de estas y de toda la propiedad de las tierras en poder del español.⁶¹

También Jufre, pedía que se ordenase por el Gobernador que los encomenderos que tuviesen ganados en los pueblos de indios los retirasen, debido a que les quitan a los pueblos de indios los mejores sitios y pastos para sus ganados, y sus cultivos se ven destruidos por el ganado del encomendero. Las preguntas de Jufre no fueron respondidas y después de un año se procedió a nombrar en su reemplazo a Gines de Lillo como nuevo mensurador general, para las tierras comprendidas entre Choapa y Cauquenes.

El nombramiento del Gines de Lillo señalaba lo siguiente: "...os elijo, nombro y señalo por juez visitador general de tierras de la dicha ciudad de Santiago y sus términos, desde el pueblo de los Cauquenes hasta el Chuapa, para que trayendo vara alta de la real justicia, hagais visita general de todas las tierras de la dicha ciudad y de sus términos y todas las personas que las tuviesen, por cualquier razón de títulos que exhiban ante vos para que veais el derecho con que las poseen y el perjuicio y daño con que se dieron las dichas tierras y desagravieis y hagais restituir a los indios naturales y los pueblos de sus comunidades en aquellas que en su perjuicio e daño con que sedieron se hubieren proveído, llamadas e oídas las partes, e con la menor costa que pudiere..."⁶²

Al ordenanza general se adjuntaba el instructivo específico para la mensura y restitución de las tierras de pueblos de indios basado en una proporción entre población y superficie de tierras: "...que a los dichos indios e pueblos les queden y tengan suficiente cantidad de tierra para su labra y crianza, dejándoles bastante copia, conforme al número de indios que hubiere..."⁶³

⁶⁰ (Cabildo 2 de Enero de 1590. op.cit. Silva 1962:98)

⁶¹ Jufre pedía aclaración de lo siguiente: "...si son válidas las ventas de los protectores que resultan en daño de los indios, aunque sean antiguas, o si fuese hecha en tiempo que se le seguía perjuicio, aunque ahora no les siga por tener menos indios y menos ganados, o si se ha de mirar a desocuparles a los indios tierras capaces para muchos ganados, si los tuviesen, o para mucha población, si fuesen a más o si bastara que tengan lo necesario anchurosamente para lo que ahora tiene.

Item.- si los pueblos que por ser de pocos indios se dieron a sus encomenderos por servicio personal fue cosa al hacer merced de sus tierras a los dichos sus encomenderos, o a terceras personas, y si se deben reducir a ellos, y si reducidos será bastante cosa darles las tierras dellas que hubiesen menester, o si han de ser restituidas en todas las que fueron suyas, echando dellas a los que las poseen... Así mismo declaración de si las ventas antiguas hechas por caciques que realmente eran señores de las dichas tierras, serán válidas sin intervención de protector si no le había, o de la justicia real..."(op.cit. Silva 1962:100)

⁶² (R.A, vol.479;CHCH, tomo XXI, p41;GL; tomo I, pagina 31).

⁶³ (R.A, vol.479;CHCH, tomo XXI, p41;GL; tomo I, pagina 31).

Ginés de Lillo se envistió del cargo el 11 de agosto de 1603 y el 21 de agosto inicio las mensuras hasta 1605 pero no cumplió con la mensura de todo el territorio. Solo alcanzo desde Quillota hasta el Maipo, incluyendo Melipilla, Puangue y Acuyo o Valle de Casablanca⁶⁴.

Las tierras entregadas por Gines de Lillo a los pueblos de indios consideraban propiedad individual y propiedad comunitaria y se otorgaba en proporción a la población, tanto a los caciques, viudas y mocetones. Algunos ejemplos de los resultados alcanzados por la mensura de los Pueblos de Indios son los siguientes; En Apoquindo se entregaron 427 cuadras, en Pico 191 cuadras, en Macul 18 cuadras, por existir juicio de tierras entre encomendero e indígenas. En Lampa y Colina se entregaron 352 cuadras en propiedad individual y 577 cuadras en comunidad. En Chiñigue o Pelvin se les entrego 310 cuadras.

La empresa de mensura de Choapa a Cauquenes, era irrealizable para un solo perito, alcanzando Gines de Lillo en dos años a la cuenca del Maipo y Aconcahua. Con posterioridad, las ordenanzas de Lillo siguieron vigentes, aplicándose a los pueblos de indios al sur del Maipo y al norte del Aconcahua.

3.5. Las mensuras de pueblos de Indios con posterioridad a Gines de Lillo

Con posterioridad a las mensuras de Gines de Lillo, sus ordenanzas se mantuvieron vigentes para todo el periodo colonial. “Esta forma de señalar y medir tierras sirvió de modelo para operaciones semejantes en otros pueblos y se la conoció bajo el nombre de “ordenanzas de Lillo”. Así, en algunos autos sobre las tierras de Codegua del año 1639, el Protector General pide que a los naturales se les deje las necesarias “conforme a las ordenanzas y a lo que ha usado y usa”... “No hay duda que la aplicación en el tiempo de esta disposición cubrió todo el periodo indiano”.⁶⁵

En algunas zonas de pikunmapu, los mapuches para exigir la mensura de las tierras debían recurrir a las autoridades del poder colonial con el fin que se les hiciera justicia y se les restituyeran sus dominios usurpados. Es el caso del pueblo de indios de Sotaquí, donde los mapuches instalados allí, por el traslado desde los valles interiores para el trabajo encomendado en la hacienda de Limari, exigen la restitución de las tierras de Cogotí, Combarbala y Pama, y solicitan que se les midan como disponen las ordenanzas. “Dichas tierras las tenían usurpadas y suplicaban a la Real Audiencia los amparase en sus legítimos derechos(...) La mensura de tierras la realizó Jerónimo de Miranda entre 1633 y 1636 (...) El protector les otorgo la posesión para ganado en el valle de Combarbalá y Pama. En Cogotí, pidieron la restitución de tierras para sembrar y hacer pueblo”⁶⁶

En otras zonas al sur de Santiago, las mensuras se ordenan para regiones mayores. En el partido de Itata, ubicado al sur del Maule y al norte de Concepción, las mensuras de tierras a los Ayjarewes mapuche o pueblos de indios se dispusieron en 1642 por Auto de la Real Audiencia de 31 de Enero, en virtud de la solicitud efectuada por el fiscal defensor de indígenas, quién pidió el cumplimiento de la “Real Provisión” de 6 de Julio de 1641 que ordenaba la mensura para el pueblo de Punal y los demás pueblos de indios o Ayjarewe del partido de Itata⁶⁷. En el sector costero las tierras del Ayjarewe de Vichuquén o

⁶⁴ El trayecto de las mensuras fue el siguiente. Comenzo en Ñuñoa, continuando a Apoquindo; Manquehue, Vitacura, Tobalaba, Peñalolen y nuevamente Ñuñoa. En octubre se encontraba hacia el Maipo orillando los faldeos cordilleranos y luego siguió en El Salto de Conchalí. En noviembre mensuro ambos costados del “camino de Chile”, pasando por Lo Negrete y Huechuraba para llegar a Renca. En febrero de 1604, trabajo en la región de Tango, siguiendo a Chiñigue y Pomaire. A mediados de marzo opero en Melipilla ty durante mayo, en el valle de Puenague, Curacaví y Mallarauco, concluyendo en la región de Ibcache. En junio mensuró las chacrás al sur de la Cañada de San Lázaro y a mediados de giosto estaba en pudahuel. En noviembrte midio las estancias del valle de Acuyo o casablanca y a principios de diciembre , Viña del mar, Reñaca, Colmo y Quillota, trabajo allí entre el 6 y el 8 de noviembre, terminándose aquí los datos de la mensura. Quedaron sin practicar mensuras los territorios ubicados al sur del río Maipo hasta Cauquenes y por el norte entre el río Aconcahua y el Choapa.(Silva:1962)

⁶⁵ (Silva 1962:107 –111)

⁶⁶ (Palma.1997:56-59) . La misma autora analiza el documento sobre litigio de tierras encabezado por los indios Chile en 1633 y 1642. A.N.R.A. vol. 2764, pieza 2.

⁶⁷ El texto de lo acordado por la Real Audiencia de Santiago para ordenar la mensura de lospueblos de indios de Itata fue el siguiente: “... que el corregidor de dicho partido de Itata mida y entere a los dichos caciques e indios de los pueblos de Punal y

pueblo de indios habían sido reducida constantemente y en 1642 se mandaron a medir con el fin de disponer del resto de los terrenos para la constitución de las mercedes de tierras. En dicha mensura a cada indígena en virtud de su posición socio económica se le asignaron cuadras de tierras “se mando que los caciques he indios tenían y poseían muchísimas tierras mas en dicho pueblo y su contorno”.⁶⁸

En 1642 una nueva instrucción de la Real Audiencia asociada a la Tasa de Esquilache, vino a complementar las Ordenanzas de Lillo, al considerar la entrega de tierras a los indígenas ausentes del pueblo de indios y que no se habían considerado en las mensuras efectuadas hasta ese año, lo que perjudicaba las estrechas tierras que se les dejaba a los mapuche en su poder. La instrucción de 1642 ordenaba entregar una legua de tierra en cuadro, (2.116 hectáreas aproximadamente), repartiendo a los cacique o Logko 10 cuadras, a cada indígena tributario o reservado 5 cuadras ausente o presente; 3 cuadras a las viudas y 24 a cada diez indios para su comunidad. Lo que sobrara quedaría para la comunidad y la crianza de ganados, majadas y porteros. Esta disposición se aplicara en muchos casos durante el siglo XVII y XVIII, y se verifica en los pueblos de Codegua en 1628 y en 1688, Chada en 1690⁶⁹, y en Malloa en 1700 a 1727, donde además de las tierras individuales se miden las tierras comunitarias.

Esta política cambia con ocasión de medirse las tierras del pueblo de indios de Rancagua a principios del siglo XIX, al que solo se le reconocen las tierras de tenencia individual y no se reconocen las tierras comunitarias de los mapuches de Rancagua. En efecto, “En 1806, el Fiscal de la Real Audiencia, como protector General de Indios, obtuvo que se entregasen a los naturales de Rancagua ciertas tierras de las que habían sido desposeídos. Para ello, se procedió a matricular a los indígenas de los pueblos de Codegua, Peumo y Rancagua, señalándoles diez cuadras al cacique, cinco a los indios, y tres a las indias viudas. No hay en este caso asignación de tierras de comunidad lo que, por lo demás, ocurre con frecuencia”.⁷⁰

4. Defensa y supervivencia de las tierras de los pueblos de indios

La situación de los pueblos de indios entre 1600 y fines del 1700 se caracteriza, por el masivo traslado de mano de obra mapuche desde sus tierras hasta las haciendas, quedando los pueblos de indios con poca población, en general la no tributaria, y con parte de las tierras abandonadas forzosamente, pero de acuerdo al mismo ordenamiento jurídico del dominador español, las tierras seguían siendo de propiedad de los indígenas, los que dispondrían de ellas cuando quisieran volver, como ocurrió en numerosos casos, sin que la recuperación de las tierras estuviese exenta de conflicto y juicios. Los mapuches recurrieron a defensa jurídica de sus tierras solicitando al Protector de indígenas que se les respetaran las tierras que ancestral o legalmente les pertenecían. De allí que existen numerosos juicios que se ventilan ante las autoridades españolas durante los siglos XVII y XVIII. La

demás de dicho partido así presentes como ausentes en el paraje y lugar que en sus tierras ellos eligieren, con intervención de su protector y encomenderos, dándoles a cada cacique para su labranza y sementera diez cuadras y a cada indio tributario o reservado cinco y cada viuda a tres y para comunidad de cada treinta indios, cincuenta cuadras y a este respecto más o menos ampare, defienda y conserve a los dichos caciques e indios en la posesión de dichas tierras en la dicha forma medidas y lance de ellas a cualquier persona que las tuviese detentando y ocupadas, las cuales ni otra persona alguna de ahora en adelante las ocupe ni les perturben ni inquieten en la posesión velcuasi de dichas tierras pena del interés de dichos indios y de mil pesos de a ocho Reales aplicados por mitad cámara y Reales estrados y si tuvieran que pedir en esta ración lo hagan en esta Real Audiencia”. Seguía el auto pidiendo el cumplimiento a lo señalado, lo siguiente: “y Para ello se despachare la probisión según la carta..., la cual guarde, cumpla y ejecute el dicho corregidor y de cuenta a esta Real Audiencia de haberlo hecho dentro de treinta días después que le fuere intimada so la dicha pena y que se enviara persona de esta corte con días y salarios a ejecutarlo y traerlo preso a su costa y así lo proveyeron y señalaron, Pronuncióse este auto ante los señores oidores de esta real Audiencia”. (Archivo R.A. vol.3033)

⁶⁸ (op.cit. Odone 1998:31)

⁶⁹ En 1690 la adjudicación de las tierras al pueblo de Chada correspondió a lo establecido en las ordenanzas, es decir se les medio “la legua de dicho pueblo para que dentro de sus términos fuesen enterados dichos indios en las tierras que por ordenanzas (está) dispuesto se les adjudique a su elección”.(RA, vol.857. pza.1 a fs.50. op. cit. Silva 1962)

⁷⁰ (Silva 1962: 114-115)

supervivencia de estos se mantiene durante estos siglos como lo atestiguan las numerosas visitas de autoridades del poder español y de la iglesia. Finalmente, los intentos por hacer desaparecer los pueblos de indios se procuran como última medida antes de la dictación de la extinción de la encomienda en 1789.

4.1. Defensa de las tierras mapuches en los pueblos de indios

Durante los siglos XVI, XVII y XVIII, los mapuches debieron defenderse de las usurpaciones realizadas por los hacendados a través de la acción judicial de defensa y reivindicación, recurriendo al protector de indígenas o directamente a las autoridades. Una revisión sumaria demuestra que en algunos casos los mapuche pierden sus tierras, pero en la mayoría logran mantenerlas a pesar de la situación de desmedro y dominación en la que se encontraban. Relatamos algunos casos:

En 1642, en el pueblo de Aculeo, los mapuche son arrinconados por los capitanes Francisco Ortiz y Domingo García Corbalán y por Francisco de Salinas. El Logko del pueblo de indios exige al protector de indígenas el respeto por las tierras que establecían las ordenanzas. De allí que la Real Audiencia el 31 de Enero, dictaminara que los acusados deberían esperar la entrega de las tierras faltantes a los mapuches, para luego ocupar las sobrantes.

En 1652 el cacique Cristóbal Guenumaque de Vichuquen, denuncia que los mapuches son despojados paulatinamente de sus tierras. Reclama ante las autoridades hispanas y solicita la restitución de las tierras de Llico (Yllo) que han sido usurpadas en los años pasados por los españoles, tomándose algunas de esta que pertenecían a la parcialidades indígenas del pueblo de indios. "Este pleito permite reconocer ciertos aspectos de la tendencia señalada sobre la constricción de la territorialidad indígena de Vichuquén. Claramente, a los indios se les están quitando sus tierras y además, se les ésta ordenando el espacio, pues se señala que en 1642 se había realizado la mensura del pueblo y que a cada indio, en función de categoría socio-económica, se le habían asignado las cuadras de tierra correspondientes".⁷¹

En Pomaire, los mapuche disponían desde 1604 de 320 cuadras de tierras dejadas por la mensura de Ginés de Lillo a 2 caciques y 48 tributarios, pero los conflictos de tierras con los hacendados vecinos, Mendoza y Agüero, y las usurpaciones habían reducido con el tiempo las cabidas territoriales, ya que en 1679 la remensura del pueblo de Pomaire arrojó un total de 196 cuadras; eran entonces 1 cacique, 24 tributarios y 3 viudas. Los mapuche renuevan la demanda de tierras, insistiendo en la recuperación de lo usurpado para lo que interponen a través del Protector de Indios el reclamo. La reivindicación fue rechazada por la Real Audiencia de Santiago, la que ordeno entregar a cada indígena las tierras de las ordenanzas (las mismas dada por Lillo es decir: 10 cuadras al cacique, 5 a cada tributario, 3 a las viudas, y 24 cuadras en común por cada 10 indios) incluyendo a los mapuches presentes y ausentes, como si fueran naturales; si faltaban tierras para cumplir con la distribución debían tomarse de las estancia vecinas y los españoles que habían recibido mercedes de tierras del pueblo debían seguir poseyendo, pero pagando un canon a la Caja de censos de indios.⁷²

En 1698, los mapuche de Rapel lograron hacer reconocer sus derechos a la tierra que se encontraba usurpada, al ser amparados en sus tierras y ordenada la repartición de estas de acuerdo a las ordenanzas que establecían una legua de largo por otra legua de ancho. Por esos años, en Tagua Tagua los mapuches se defendían de los intentos de usurpación por parte de propietarios españoles.

En 1710, en Malloa, los mapuche iniciaron juicio contra Santiago de Larraín y Vicuña, el que había comprado 1500 cuadras a Isabel de Reyes, la que a su vez había usurpado las tierras de Malloa, una vez que estos en el 1700 fueron trasladados a Aculeo como encomendados y al volver vieron que sus tierras

⁷¹ (Odone: 1998:31)

⁷² (Borde et.al 1956 :82)

vacantes estaban en manos de particulares, logrando que se les restituyeran las tierras en 1719 y a Larraín (la Ryan) solo le reconocerían las tierras sobrantes de la mensura.

En 1746 en Codegua, un largo juicio de tierras fue llevado por los mapuche en contra de la Hacienda de Rancagua, de propiedad de los Jesuitas del Colegio Máximo de San Miguel. El conflicto comenzó en 1628 cuando Catalina de los Ríos ganó la merced de tierras indígenas de Codegua en ausencia de los mapuches que habían sido trasladados encomendados a La Ligua. Las tierras después de largos años pasaron a formar parte de la Hacienda de los Jesuitas, pero el Protector de Indios, señaló que dichas tierras estaban a disposición de los mapuches para cuando volvieran de las encomiendas. Al no poder volver a recuperar las tierras, iniciaron el juicio reivindicativo en 1746 logrando que las tierras de Codegua se les restituyeran en virtud de las ordenanzas de Lillo y la Real Audiencia.

En 1750 en Coelemu los mapuche del pueblo de indios se trababan en juicio con los españoles respecto de las usurpaciones de tierras de que eran objeto por los hacendados vecinos. En dicha ocasión para que se respetaran las tierras los Jesuitas se invocaban el respeto de las ordenanzas de Lillo y de la Tasa de Esquilache en cuanto a respetar la cabida mínima de tierras..

En Peumo, la resistencia mapuche por la defensa de las escasas tierras que conservaban se expresó durante el siglo XVIII, con motivo de los intentos del párroco de apellido Zúñiga de establecer una villa en las tierras indígenas... “a pesar de estar casi extinguido el pueblo, tuvo la tenaz resistencia del cacique Catrileo y no consiguió cambiar la índole de su parroquia – doctrina”.⁷³ La insistencia por fundar la villa para avanzar en la evangelización y formar nuevas parroquias, llevaba a discutir acerca de la población mapuche de Peumo. “Único inconveniente que dicho terreno – para fundar la villa de Peumo- pertenece a la encomienda de indios del Pueblo de Peumo,... pero quedan sólo 11, fuera de mujeres y chicos... por lo que pudieran éstos agregarse al pueblo de Codeu, que dista tan solamente dos leguas o al pueblo de Copequén (Pelequén?) que dista diez, y hay muy pocos indios en él, o al de Tagua Tagua que dista diez”.⁷⁴ El Cacique de Peumo Cipriano Catileu se opuso al cura doctrinero y mantuvo su decisión de defensa de sus tierras, logrando que en 1763 se nombrara un defensor de indígenas. Años más tarde Ambrosio O’Higgins en 1793 oficiaba para que se informe de la oposición del Cacique de Peumo, Nicolás Catrileo⁷⁵. Peumo y otros pueblos de indios pervivieron en el tiempo, y a fines del período colonial aún mantenía las tierras de la primera mensura. El Dr. Zúñiga encargado de elaborar un informe acerca de los pueblos de indios de la de Codegua, Rancagua y Peumo decía un año antes de que llegara el el siglo XIX, el 13 de enero de 1799: “El pueblo de indios de esta mi doctrina de Peumo consta de 550 cuadras de tierras todas muy pingües, con abundancia de aguas. Los indios que son casados alcanzan a 23, los que tienen las tierras correspondientes, las que ocupan en siembras y algunos arriendan alguna parte recibiendo el precio correspondiente”.⁷⁶

4.2. Extinción y Supervivencia de los pueblos de indios

En 1614, la visita del licenciado español Hernando Machado de Chavez, contabilizó la existencia de 48 pueblos en el distrito de Santiago- Choapa a Cauquenes- y de los 2.345 indios de pueblo, solo 696 residían en ellos, el resto estaba arraigado en las estancias de los encomenderos o trabajando libremente. En esta misma zona, a mediados del siglo XVII se contabilizaban los pueblos de indios existentes. Fray Gaspar de Villarroel en informe al Gobernador don Marín de Mujica anotaba en las doctrinas de Choapa a Cauquenes, la existencia de los siguientes pueblos: *Choapa, La Ligua, Quillota y Mollaca, Curimon, Aconcagua, Putaendo, Apalta, Colina, Lampa, El Salto, Huechuraba, Quilicura, Melipilla, Guachún, Llopeo, Pico, Apoquindo, Macul, Guaycoche, Tango, Aculeo, Chada, Maypo, El*

⁷³ (Hanisch 1963:39).

⁷⁴ (Hanisch 1963:101)

⁷⁵ El linaje indígena de Peumo es relevante y es uno de los pocos documentados hasta la actualidad, aparece en los tomos 2953 y 2318 de Real Audiencia, (p.9, 13fs.) “En 1744 era cacique Diego Antipelay, que falleció ese año, y le sucedió José Catileu, hijo de Juana Arias, hermana de Antipelay, y de Juan Charagüilla. José Catileu fue cacique y se casó con Josefa Pérez, que también fue cacique y le sucedió en el cargo su hijo Nicolás Catileu, casado con Marta Salvatierra. (Hanisch 1963:105)

⁷⁶ (op.cit. Hanisch 1963:107).

Principal, Malloa, Tagua Tagua, Copequén, Rapel, Colchagua, Pichidegua, Peumo, Nancagua, Teno y Rauco, Peteroa, Lora, Gualemo, Mataquito, Gonza, Ponihue, Vichuquen, Huenchullami, Duao, Rauquén, Pocoa, Putagan, Cauquenes y Chanco. Posteriormente se incluye *Longomilla* donde existen numerosos asentamiento de indígenas.

En los corregimientos de Santiago y Melipilla, el 2 de diciembre de 1785 se informaba que los pueblos de indios eran en el corregimiento de Santiago: "Lampa con 9 familias y 143 cuadras de tierras; Macul, con 10 familias y 72 cuadras; Curamapu o Carrizal, con 6 familias y 250 cuadras y Talagante, 6 familias y 339 cuadras. En el corregimiento de Melipilla, estaban las cinco que se indicaban: Llopeo, con 8 familias y 203 cuadras; Chiñigüe, con 6 familias y 150 cuadras; el Bajo de Melipilla, con 6 familias y 400 cuadras; Pomaire, con 24 familias y 300 cuadras y Gallardo, con 20 familias y 200 cuadras."⁷⁷

En el mismo año, 1785, se nombraban los pueblos de indios de la zona del Maule; "Huenchullami, de más de 1.400 cuadras y 47 personas, de los cuales 14 eran indígenas puros y el resto mestizos; Lora con 1.900 cuadras de terreno, tenía 20 mapuches, 26 mestizos, y 52 familias clasificadas como inquilinos agregados al pueblo, con un total de 238 personas; Vichuquén, con más de 1.700 cuadras y 31 indios, de los que se catalogaban 19 mapuches, 22 familias de inquilinos con 85 personas y el pueblo de Gonza o la Huerta de Mataquito, de 146 cuadras que corrían a lo largo del río Mataquito, con 16 indios y 11 familias de inquilinos común total de 59 personas."⁷⁸

Más la sur del Maule, en el partido de Itata, en 1782, la visita del Corregidor José Santos Mascayano daba cuenta de los pueblos de indios que se encontraban repartido a orillas del río Itata y en la costa: Meipo (44 indígenas), Cobquecura,(44), Noneche (12), Colpuyado (36), Mela (52), Púaun (87), Pirumavida (107), Coelemu o Ranquil o Ranquilcahue (47), Pumaguil (104) Longuén o Puraligue (32) y Maitenco (25).

5. Algunos Pueblos de Indios Extinguidos

Los factores de extinción de algunos pueblos de indios durante el periodo de dominación español estuvieron asociados a la política de usurpación y enajenación territorial en los primeros años de la colonia que hicieron desaparecer importantes pueblos de indios o comunidades indígenas debido al traslado y despoamiento de territorios, como el caso de los pueblos de Huechun y Pico en el valle del Puangue, cuya suerte fue la desaparición, sin que las mensuras del siglo XVII llegaran a constituir la propiedad de sus tierras, y tampoco existieron reclamos reivindicativos en los años siguientes. El pueblo de Huechun corrió igual destino, en 1584 aparecía cercado por las tierras de su encomendero y en 1628 aparece extinguido por la usurpación de sus tierras y traslado de la mono de obra encomendada. El pueblo de indios de Pico, que recibe la mensura de Ginés de Lillo en 1602, reconociéndoles 200 cuadras, años después son despojados por Diego González Montero, su encomendero, a pesar de lo anterior hasta 1771 subsiste un núcleo indígena, sin saberse si estos son parte los antiguos mapuches asentados o de otros traídos por la hacienda.⁷⁹

Un segundo factor de desaparición de pueblos de indios fue la fundación de Santiago y la expansión posterior acompañado por el proceso presión y usurpación sobre las tierras indígenas inmediatas. Es así como al primer acto expropiatorio al Logko Huelen Huala, realizado en 1541 para la fundación de Santiago, le sigue el traslado de los indios Guaicoche desde La Dehesa a Apoquindo en el siglo XVI, estos a principios del siglo XVIII, iniciaron un proceso de reivindicación de tierras, volviendo las a ocupar y solicitando que se les restituyeran 80 cuadras de tierras que por herencia de sus antepasados les correspondían en Peñalolen, tierras que habían sido asignadas luego del traslado y que ahora estaban en poder del Convento de Santa Clara. La Congregación reclamó por la toma realizada por los indígenas y logro que la Real Audiencia decretara el desalojo de los indígenas en 1731.

⁷⁷ .(CG,vol.578, N°7076. op.cit. Silva 1962:161)

⁷⁸ (CG, vol.511, N° 6467. op.cit. Silva 1962:170)

⁷⁹ (Borde et.al 1956:79)

En los sectores cercanos a la ciudad de Santiago las tierras indígenas ya casi se habían extinguido o se encontraban ocupadas por los españoles durante los primeros años del siglo XVII. El pueblo de Tobalaba presentaba una situación precaria, ya que el encomendero Juan de Barros había trasladado a la población quedando solo el Cacique don Fernando o Apuncheme con 2 o 3 indígenas más. Estos conservaba solo un retazo de las tierras originales reconocidas por el español, pues el resto se las había apropiado Pedro de Lisperguer. En el caso de los pueblo de indios de Macul, el cacique Martín que poseía por derecho de radicación por un total de 200 varas⁸⁰ de cabezada (ancho) y 400 de largo, luego de su muerte su esposa e hija mantuvieron un pleito de tierras con el encomendero del pueblo y hacendado español Juan Jofré. En 1603 Gines de Lillo señala que en el Pueblo de Macul solo vivían en el Pueblo tres o cuatro indios y la viuda del cacique a la que dejó 3 cuadras de frente por 6 de ancho, mientras se fallaba el pleito. En el caso del Pueblo de Apoquindo, las tierras se encontraban ocupadas por el cacique Diego Guanaquero y 37 indígenas más, los que tenían una posesión reconocida de 427 cuadras (666,12 hectáreas), las que se encontraban enteramente ocupadas por el capitán Martín de Zamora. En el caso de lo pueblos de Ñuñoa y Vitacura a comienzos del siglo XVII han desaparecido como asentamientos de indios, probablemente por traslado de la población, y se han transformado en tierras de nadie, siguiendo ocupadas las tierras por españoles pobres y algunos descendientes de los indígenas que vuelven a sus antiguos asentamientos. En el siglo que viene los rancherios indígenas de Macul, Apoquindo, y Tobalaba, terminaran siendo aldeas mestizas con el mismo destino que Vitacura y Ñuñoa. Es así como en el siglo XVIII se produce la extinción de los retazos de pueblos que quedaban. Los indígenas del Pueblo de Tobalaba fueron trasladados en 1701 por el encomendero Antonio Carvajal y Saravia a su estancia de Quillota, recogiendo a varios otros que se encontraban en otros lugares, dejando despobladas las tierras de Tobalaba. En el caso del pueblo de Apoquindo, la extinción fue lenta debido a que la autoridad española no reconoció derecho de herencia a los indígenas que morían y al quedar las tierras vacantes las asignaba otros moradores concediéndose los retazos a otras personas y en 1739, parece extinguida la encomienda y en le año 1759 el Pueblo de Tobalaba ya no existía según informe de los Oficiales Reales al Presidente de Chile.⁸¹

La fundación de nuevas villas españolas durante el siglo XVIII fue otro factor de desaparición de pueblos de indios de sus asentamiento originales, aunque siguieron perviviendo en otros sectores de traslados, en ellos fueron sometidos a presión de los españoles por capturar sus nuevas tierras. En los traslados, de estos pueblos siempre se verifica una sensible reducción de tierras ya que solo se respetaban las tierras a cada mapuche presente y no a los ausentes como ocurrió con anterioridad.

En 1742, al fundarse la villa de Melipilla se mensuraron nuevamente las tierras señaladas por Ginés de Lillo a los mapuche en 1602 que alcanzaban a 400 cuadras en Melipilla y 380 cuadras en Pichidegua, pero la nueva mensura arrojó 392,75 y 332,72 cuadras respectivamente. En el caso de Melipilla estas tierras se redujeron al momento de ser trasladados al lugar llamado El Bajo cerca del río Maipo, donde se les asignó "una superficie de 111 cuadras, más 53 para ejido y tierras comunes, si bien éstos estaban atravesados por el camino que iba de la villa al río, lo que les quitaba seguridad para el pastaje de sus pocos animales."... "El Bajo, que a fines del XVIII carecía de encomendero, manifestaba en 1771 una tendencia al incremento de población: ese año tenía 32 indios adultos, 18 indias y 56 menores de ambos sexos. Pero en 1798 la población aparece ya muy dispada: son solamente un cacique, su hermano, 2 tributarios, 3 viudas, 2 solteras y 8 casadas"⁸².

La extinción de pueblos de indios fue parcial y se localizo principalmente en torno a Santiago, desaparecieron por abandono total de las tierras o por el traslado de la población a las encomiendas. Otros pueblos de indios desaparecieron por usurpación de tierras y cuando los mapuche no efectuaron acción de reivindicación de sus tierras. Aún así la mayoría de los pueblos conservaron sus tierras y el

⁸⁰ Vara: medida española de longitud equivalente a 3 pies o 84 centímetros. Vara Castellana es igual a 83,59 centímetros y una Vara de Aragón 77,2 centímetros.

⁸¹ (León Echaiz: 1976: 37-39/93-95).

⁸² (Borde et.al 1956:80)

dominio de ellas durante toda el periodo colonial, no estando exentos de procesos de reducción por usurpación o de acciones promovidas para confinarlos.

6. Los intentos de reducción y remates de tierras mapuche a fines de la colonia

La idea de reducir en número a los pueblos de indios, fue tomando fuerza a mitad del siglo XVIII, promovida por el corregidor José Santos Mascayano antes de 1750. Se pretendía reunir los pueblos de indios en unos pocos asentamientos. Alentaba esta propuesta la idea de ganar nuevas tierras cultivables para los españoles y a la vez de terminar con la presencia de comunidades mapuche en el pikunmapu, argumentado que los pueblos de indios tenían poca población presente y muchas tierras vacantes, sin señalar que la población se encontraba en las encomiendas y que la propiedad indígena constituida debía preservarse y respetarse como lo señalaban las propias disposiciones hispanas. De allí, que los interesados en la reducción y subasta de las tierras indígenas no llegaran tan lejos, a pesar de efectuar los intentos por acabar con gran parte de los pueblos de indios, e insistir en la década de 1780 con la misma proposición de Mascayano, para colocarse a resguardo de las mediadas que a fines de esa década se impondrían. Es decir, el termino de las encomiendas y la restitución de la mano de obra a sus pueblos originales, y por tanto la recuperación de las tierras vacantes por parte de los mapuche.

En 1785 el Presidente Benavides, trato de reducir los pueblos de Santiago a uno solo, proponiendo que se les llevara al lugar llamado San Antonio y que las tierras de los pueblos fuesen sacada a remate, cuestión que se ordeno el 25 de Agosto de 1786. Fue así como las tierras de los pueblos de Lampa, Carrizal o Curamapu y Chiñigüe fueron rematadas y después se dispuso que se les trasladara a las mapuche afectado a Pomaire, sin embargo el empeño por reducirlos y enajenar sus tierras quedo suspendido, luego de haberse rematado las tierras de los pueblos de indios de Lampa y Chiñigüe, y en Carrizal el remate no se llevo a efecto, pues la cacica se opuso a la medida. A pesar del remate de las tierras, los mapuches siguieron viviendo en ellas y el proyecto de traslado y reducción quedo inconcluso.

Pocos años después, el intento de reducción se trato de implementar en el partido de Itata. En 1789, el subdelegado del partido de Itata, pidió a la Intendencia de Concepción aprobar el proyecto de reunir todos los pueblos en el de Cobquecura, señalando que las tierras de los demás pueblos de indios deberían rematarse entregando lo recaudado a los indígenas. El proyecto tampoco prospero porque al pretender ocupar la misma disposición de lo hecho para los pueblo de Melipilla, esta no era aplicable a las subdelegaciones de Chillan, Itata y Cauquenes.

En el mismo año, 1789, un vecino de la villa de San Agustín de Talca, haciendo primar sus intereses particulares solicito al Gobierno, que se trasladaran a los mapuches del pueblo de Huenchullami al de Vichuquen. Las tierras de Huenchullami eran vecinas de su hacienda, y para promover el traslado argumentaba que con este cambio los indígenas contribuirían junto de a los de Vichuquen al abastecimiento de pescado del reino. Su interés era acceder a las 1.400 cuadras de tierras que poseía el pueblo de Huenchullami. Pero a pesar de haberse censado los pueblos de indios de la zona el proyecto quedo detenido en 1789, por Cedula de 8 de Agosto.

Los intentos de algunas autoridades y personas influyentes por reducir, aislar y terminar con los pueblos de indios del pikunmapu, quedaron frustrados a poco andar dejando a varios Lof mapuche sin tierras. El resto de los pueblos de indios subsistió, manteniendo la calidad jurídica de las tierras y su carácter indígena, a pasar de la ocupación parcial de algunas de estas debido al despoblamiento por traslado de los habitantes y durante todo el periodo de la encomienda constituyo siempre una reserva de tierras de los mapuches. Como señala Jean Borde, que: "... es importante hacer notar que, aunque los indios habían sido ocupados en las labores de la estancia, la propiedad jurídica de sus tierras no había desaparecido, y seguramente siempre subsistió allí un pequeño núcleo poblado por indios viejos ya reservados de servicio, aunque no faltaban las transgresiones de deslinde por los estancieros vecinos."⁸³

⁸³ (Borde et.al 1956 :80)

7. Termino de la Encomienda y repoblamiento de los pueblos de indios

Fue en 1789, cuando el presidente de Chile, Ambrosio Higgins dicto con fecha 7 de Febrero el edicto de termino de la encomienda, obligando a los encomenderos a terminar y liberar a los indígenas de Chile servicio personal en las haciendas establecidas en el norte, centro y sur de Chile, señalando que los mapuche encomendados debían volver a sus pueblos, prohibiendo que las tierras indígenas fueran ocupados bajo cualquier forma de tenencia por españoles, mestizos y otras castas. Esto significaba que los mapuche que servían en las terratenencias hispanas volverían a las tierras de sus Ayjarewe y Lof que aún conservaban, las que habían sido mensuradas en los siglo XVII y XVIII y constituían la propiedad indígena del Pikunmapu, entre los río Aconcagua y Bio Bio. El edicto de 7 de febrero de 1789 señalaba lo siguiente:

“que de hoy para en lo subcecibo, ningún Encomendero pueda por si, ni por medio de sus mayordomos, ni otros sirvientes, obligar a ningún indio al traxajo de Minas, Chacará, obrages, Ingenios, u otras granjerías de Encomendero.... Que en concecuencia de todo esto desde el precente día los susodichos Naturales que han estado reducidos a estos trabajos, quedan con entera libertad de restituirse a sus respectivos Pueblos, de donde han sido sacados contra su voluntad con aquel motivo, para que en las Tierras que les pertenecen por sus títulos puedan aplicarse a la labranza de ellos, y exercitarse en la crianza de ganado, y demás géneros de industrias que e notros tiempos han practicado....Qué de aquí adelante ninguno encomendero, ni otro persona española, Mestizo u otra persona cualquier casta, se introduzca a sembrar en las Tierras pertenecientes a dichos Naturales de orden de los Encomenderos, ni por arrendamientos que hagan a los mismos Indios, o sus principales, y mandones.... Que a más de esto... los expresados encomenderos no tienen mas derecho, ni pueden exigir de dichos Indios otro servicio que el Tributo señalado en las Leyes...⁸⁴.

La ordenanza de Ambrosio Higgins, fueron ratificadas por la Cedula Real de fecha 3 de abril de 1791 y la por cédula de 10 de Junio de 1791 se cancelaron las encomiendas particulares en Chile, ordenándose pasarlas al patrimonio real y que los mapuche desde sus pueblos directamente a la arcas reales de la corona.

Como Higgins dicto su edicto de termino de la encomienda estando en la ciudad de La Serena, el comisionado español, Ramón de Rozas comenzó su trabajo de visita de las encomiendas en esta zona del norte del país, que había formado parte del territorio del pueblo Diaguita y el que además poseía algunos ancestrales asentamientos mapuche. El 22 de febrero, Rozas inicio la visita de las haciendas Limarí enviando a los indígenas al pueblo de Sotaquí, Huamalata y El Tambo. En la encomienda de Huana, Valle del Limari, los indígenas eran del pueblo de Sotaqui. En caso de los indios de Choapa, se les indico que deberían asentarse en Chalinga, donde se creo una reducción indígena pues los ex encomendados no tenían tierras donde volver.

Sin embargo, no todos los indígenas se les restituyeron a sus antiguas tierras. Los hacendados terratenientes influyentes en el poder local idearon la política de entregar tierras de sus haciendas a los mismos mapuches para asentarlos y continuar contando para sus trabajo con la mano de obra liberada del servicio personal⁸⁵.

⁸⁴ (CG, vol.517, N° 6501, fs. 18 y ss. Op.cit Silva 1962:178)

⁸⁵ La medida de asentar población dentro de las haciendas no era nueva se había intentado realizar a fines del Siglo XVII cuando en la zona de Ibacache, Valle del Puangue, se promovió el establecimiento de pueblos de indios dentro de las estancias de los encomenderos. Se mensuraron tierras en 1692 a indígenas que venían trasladados desde los sectores de Colbindo y Collipenco al sur del Maule, concediéndoseles tierras en donaciones con carácter perpetuo. Esta política de radicación propiciada por el Oidor Juan del Corral Calvo de la Torre duro corto tiempo e iniciado el siglo XVIII, las radicaciones de indígenas en las haciendas fueron

Aunque se libero al mapuche del trabajo obligado en las haciendas se mantuvo la carga del tributo, que significaba que los habitantes del pikunmapu deberían pagar con productos u otras formas valorables, los impuestos al rey. Esta forma de explotación y el proceso de empobrecimiento sistemático al que habían sido sometidos por el sistema de dominación español, como no haber recibido salario en el trabajo de las haciendas, sino pago en ropa y algunos terrenos de cultivo y crianzas, obligo a los mapuche a arrendar parte de las tierras que tenían en los antiguos Lof y Ayjarewe para saldar el tributo exigido. Los españoles en virtud de sus intereses violaron la disposición que ordenaba no hacer uso de las tierras mapuche en los llamados Pueblos de Indios, buscando disposiciones legales anteriores que los favorecieran, para lo que hicieron uso de la Ordenanzas de Intendentes de 28 de enero de 1782, que se aplicaba en el Pikunmapu o Chile central desde 1786, con lo que consiguieron el arriendo de tierras por los pueblos de indios con el fin de hacer cancelación del tributo exigido.

Esta disposiciones fueron cumplidas en forma parcial, pues no todos los mapuche fueron liberados del trabajo encomendado por los españoles, ya que en varias haciendas se mantuvo la encomienda hasta muchos años después. Así en el año 1811, numerosos mapuche se encontraban entre las fuerza de trabajo en las encomiendas de Choapa, Combarbalá, Bajo de Melipilla y Agua Clara en Quillota.

En muchos casos el repoblamiento de los Ayjarewes originales o Pueblos Indios no fue fácil, en especial en la zona de mayor intervención española y constitución de la propiedad hacendal latifundiaría del territorio del Pikunmapu, como los valles de Aconcagua, Santiago, Rancagua, Mataquito y el Maule y donde las tierras de los Ayjarewes originales se encontraban en gran parte usurpadas por los hacendados, por ocupantes españoles pobres y mestizos, o por la expansión de ciudades y fundaciones de villas. Sin embargo, en algunos casos la larga defensa de tierras mapuche permitirá el repoblamiento de los Ayjarewes. Es el caso de las tierras del Ayjarewe de Codehua, en el sector de Rancagua, donde las tierras habían sido defendidas por los mapuche en numerosos juicios y a la fecha disponían de los terrenos de forma libre. Así, la población mapuche de Codegua que había sido trasladada a la hacienda El Ingenio en el sector La Ligua, pudo reasentarse en sus tierras originales.

El conflicto por la recuperación de tierras de los Ayjarewe siguió vigente durante este periodo, exigiendo los mapuche que se les restituyeran las tierras usurpadas. Fue el caso de la encomienda que se encontraba en la hacienda de Purutun de propiedad de Constanza Marín y Azua, donde los mapuches provenían del Pueblo de Indios de Ponigüe, y que se les había trasladado a la Hacienda Romeral y luego a Purutun donde se encontraban al momento de dictarse la liberación de la mano de obra. Esta hacienda se había formado sobre tierras del pueblo de indios y por tanto los mapuche exigieron tierras en mismo lugar, y aunque la propietaria señalo que no eran tierras indígenas, el Fiscal Protector de Indios, estimo que los mapuche tenían plenos derechos para establecer la reducción dentro de las tierras de la hacienda Purutun, restituyéndoles su patrimonio de acuerdo a las ordenanzas. El acuerdo entre el Presidente y propietario José Tomás de Azua, consistió en la entrega de tierras en lugar ubicado a tres cuadras de las casas patronales, radicación el que paso a llamarse Pueblo de Agua Clara.

También, se produjeron conflictos en otras encomiendas, debido a que la mano de obra mapuche que trabajaba en el servicio personal no tenía procedencia clara, debido a los constantes traslados y haber pasado a formar parte de los "indios de hacienda", trasladados desde lugares remotos. O donde los encomenderos – hacendados como repudio a las disposiciones que librarán la mano de obra simplemente negaron la información de su procedencia. Fue el caso de la encomienda de Codao cercana a la ciudad de Rancagua, en la que el Marqués de Villa Palma de Encalada, gozaba del prestación de

derogadas por Cedula de 1703 y ordenes posteriores de la Corona. (Borde et.al 1965: 79-80). La oposición a la radicación en las haciendas se fundo en las disposiciones de la Tasa de Esquilache, las ordenanzas de Lillo y el Auto acordado en 1642, que exigían el reconocimiento de los territorios indígenas, lo que llevo a que en 1696 se dictara la Real Cedula que ordenaba el cumplimiento fiel de las leyes sobre pueblos de indios. Sin embargo, esta voluntad duro poco años, pues en 1699, el Protector General, Juan del Corral Calvo de la Torre, era partidario de la reducción de los indígenas a las estancia de sus encomenderos, como forma de asociar definitivamente la población mapuche a los hacendados, cuestión que no prospero.

servicios de 200 mapuche, que se suponían originarios de los Ayjarewe de Aconcagua o de Concepción y que habían prestado servicio durante 90 años como encomendados. Este negó información y a la vez decreto la expulsión tal como lo señalaba la ordenanza de Higgins, y a la vez se opuso a la posibilidad de entregar tierras al interior de su hacienda de acuerdo a las ordenanzas para la radicación de los mapuche. De esta manera, el gobierno español debió intervenir y al no poder devolverlos a las tierras originales, los llevo al Ayjarewe de Rapel (Navidad) donde los asentó entregándole las tierras sobrantes del pueblo de indios. Otra versión señala que el presidente acepto el ofrecimiento de compra de tierras fuera de la hacienda, comprando en 1794 parte de las tierras del pueblo de Rapel, correspondiente a 160 cuadras en 800 pesos.⁸⁶

Estas radicaciones venían a repoblar los antiguos Ayjarewe, o a recuperar tierras perdidas, que habían sido apropiadas por los hacendados vecinos a los pueblos de indios. Además existieron casos donde los hacendados y encomenderos prefirieron mantener la mano de obra mapuche dentro de las haciendas, efectuando radicaciones de mapuche al interior de la hacienda, otorgándole propiedades pequeñas pero que los mapuche supieron exigir los derechos establecidos en las ordenanzas de constitución de la propiedad indígena.

8. Creación de Nuevos asentamientos Mapuche al término de las encomiendas

A parte del repoblamiento de los Ayjarewes y recuperación parcial o total de las tierras dejadas vacantes en los pueblos de indios, con posterioridad al término de la encomienda, decretado el 7 de enero de 1789 se formaron varias radicaciones de mapuche dentro de las mismas haciendas en que se encontraban encomendados. Esta política de ofrecimiento de tierras la impulso el gobierno al advertir que los encomenderos en respuesta al término del servicio personal de la encomienda comenzaron a lanzar a los mapuche fuera la terratenencia, sin hacerse cargo de restituirlo a sus Ayjarewes o pueblos de indios de los que habían sido sacados. La respuesta hacendal, llevo a la intervención del propio presidente de Chile, para hacer ver la injusticia que cometían los hacendados al lanzar a los indígenas y a la vez convencerlos de lo conveniente que les podría significar radicar a los mapuche dentro de sus extensas haciendas. Comentando en carta al Rey de fecha 15 de agosto de 1790, el presidente Higgins, señala sobre el asunto:

“...intentaron, algunos de los encomenderos, arrojarlos de los lugares en que los habían mantenido y que buscasen ellos sus matorrales o se arbitrarse el modo de darles tierras en que vivir. Esta pretensión que era general solo llegó a entablar por dos o tres de los encomenderos... aquietados todos y convencidos de la injusticia...(designaron) un canto de sus haciendas las tierras necesarias para acomodar los indios que no mantenían desocupados sus antiguos pueblos...”⁸⁷

En efecto, a fines del siglo XVIII en muchas de las haciendas donde los mapuche se encontraban encomendados, se efectuaron radicaciones entregándoles tierras dentro de la propiedad hacendal. Estos casos fueron a lo menos 14, donde se formaron nuevos pueblos de indios y propiedad mapuche. Entre estos se nombran los de las haciendas Illapel, Pullally y La Palma, en las que se otorgaron tierras a los mapuche formándose nuevos asentamientos indígenas, sobre las tierras que ancestralmente le pertenecían ancestrales y que le fueron usurpadas tres siglos atrás, durante la invasión hispana.

Uno de estos casoS fueron las encomiendas de las haciendas de Illapel y Pullally ubicadas en el Pikunmapu septentrional. Se encontraban encomendadas 142 familias en su mayoría mapuche que comprendían un total de 450 personas, provenientes de los Ayjarewe de Curimon, Apalta del valle de Aconcagua, La Ligua, Llopeo, Rapel y Paucoa. Allí, el Marques de la Pica, José Santiago Yrarrazabal, alegando que las familias indígenas no tenían tierras originarias donde regresar y con el fin de mantener la mano de obra en el lugar ofreció tierras para que se redujeran, radicarán y asentaran cerca de la hacienda. Entrego para el asentamiento mapuche los terrenos denominados Estancilla de Varas y Valle

⁸⁶ (Hanish 1963:107)

⁸⁷ (MM, tomo 201, N° 4947. op.cit. Silva 1962:187)

Hermoso y el presidente Higgins acepto esta reducción el 23 de marzo de 1789, midiéndose 120 cuadras regadas, 200 cuadras de montes planos y sin agua, lo que significaba que solo se entregaban 2 cuadras a cada persona. Los mapuche no aceptaron el asentamiento, y exigieron que se respetaran las ordenanzas de Gines Lillo, que correspondían a 10 cuadras al Logko, cinco cuadras a cada mapuche y un cuarto más, lo que implicaba un total de 800 cuadras de pan llevar (tierras de cultivo). No sabemos si se entregaron la totalidad de las tierras exigidas, pero si que se formo el asentamiento mapuche en las estancia de Valle Hermoso y Estancilla de Varas, ya que el 6 de Junio de 1789, el propietario de la hacienda cedió las tierras ante el escribano de Santiago⁸⁸.

En la hacienda La Palma, en el distrito de Santiago, el propietario de la encomienda ofreció a los mapuche 25 cuadras para la radicación. El Logko, no acepto el ofrecimiento solicitando que debería entregárseles el potrero de engorda de ganado de la hacienda, y luego de la disputa obtuvo que se le otorgaran un mejor y más amplio lugar dentro de la hacienda para su radicación.⁸⁹

El capitulo del termino de la encomienda y del repoblamiento de los ayllareghues y radicación de los mapuche dentro del Pikunmapu, fue aprobado por el Rey por la cédula de 10 de Junio de 1791, en la que declaro que los indios encomendados quedaban bajo la jurisdicción de la Corona y a los indígenas deberían entregárseles las tierras necesarias para la agricultura y ejidos con arreglo a las leyes del Libro 6 de Recopilación.

9. Las tierras mapuche del Pikun mapu a fines del periodo colonial

Después de la liberación de los mapuches del pikunmapu del trabajo obligatorio en las encomiendas, se decreto su reasentamiento en los pueblos de indios y la radicación dentro de las haciendas. A cambio del termino de trabajo obligado deberían pagar el tributo a la Corona, el que era imposible de ser sufragado por los mapuche, debido al largo proceso de expoliación sufrido durante todo el periodo de dominación colonial que ya comprendía los siglos XVI, XVII y XVIII, y que había significado a los Lof y Ayjarewes la perdida total o de importantes porciones territoriales debido a enajenaciones forzadas, usurpaciones y remates arbitrarios propiciados por la sistema de dominación español.

La capacidad económica de los mapuche se vio reducida a condiciones extremas, puesto que bajo el sistema de explotación de la fuerza de trabajo en las encomienda solo se les aseguro su reproducción mínima y en ningún caso se les permitió la acumulación de riqueza. La dominación española les impuso el obligado pauperismo, reduciéndoles las tierras, despojados de aperos de trabajo, herramientas, insumos de producción y animales, pero sometidos a la carga impositiva de la Corona, la que se debía pagar en dinero o producción de alimentos o bienes. Los Logkos de los Ayjarewes o pueblos de indios que subsistieron alegaron al español que no podían pagar los tributos, ante lo cual los españoles obligaron a los mapuche a que arrendaran las tierras para completar el pago de los impuestos, lo que a su vez violaba las disposiciones del presidente de Chile de 1789, pero resolvía la recaudación impositiva. El tributo constituía entonces una nueva modalidad de expoliación de los mapuche del pikunmapu.

De esta forma las estrategias de subsistencia de los mapuches de los Ayjarewes del pikunmapu a fines del siglo XVIII y XIX consistían en diversos modos de trabajo, arrendamiento y no pago de los impuestos. Los mapuches del pueblo de Melipilla, a los que se le habían quitado su tierras para la fundación de la villa y trasladados a El Bajo junto al río Maipo, debían arrendar las tierras sobrantes para pagar el tributo, llegando a tener 53 arrendatarios en 1792. El Logko de Llopeo, en 1796 señalaba que la pobreza de su pueblo se debía a la usurpación de tierras, a que debían arrendar bueyes para los cultivos y a que existía un política de los hacendados locales de no contratarlos mano de obra mapuche, impidiéndoles generar ingresos por la vía del trabajo fuera del pueblo. En Pomaire, los mapuches complementaban sus ingresos de sobrevivencia, trabajando los hombres en Santiago y las mujeres en la

⁸⁸ (Larráin 1952:118 y ss). Una transcripción completa de la cesión de tierras se encuentra del Márquez de Pica a los mapuche esta en Godoy (1991:89-92).

⁸⁹ (R.A., vol 2435,pza. 2ª., fs 35 vta. Opcit. Silva 1962:184)

fabrica de loza de greda. Los mapuche de Chiñigüe vivían como inquilinos de la hacienda formada sobre sus tierras desde el momento en que les fueron rematadas por la autoridad española en un acto de arbitrariedad extrema, cuando en 1787 pretendieron reducirla la población de varios pueblos de indios de Santiago a una sola reducción, cuestión que no se concreto, pero donde igualmente las tierras fueron rematadas a José Antonio Alcalde, viviendo hasta ese momento cómo inquilinos del adjudicatario del remate y años más tarde, en 1803, se les obligo a que desocupar las tierras y trasladarse a otro pueblo de indios, pero prefirieron quedarse como inquilinos de la hacienda Chiñigüe. Los mapuches de Gallardo, debían dedicarse a la pesca, debido a que gran parte de sus tierras se encontraban usurpadas y por lo pequeño de la extensión que poseían no les alcanzaba y para sostenerse debían arrendar parte de estas. El Logko de Talagante, en 1793 debía arrendar sus tierras para obtener rentas que le permitieran pagar los tributos. Los mapuches de Agua Clara, asentados en la hacienda La Palma, se declaraban insolventes para el pago del tributo por lo que fueron allanadas sus casas en busca de bienes, confiscándoseles pequeñas producciones de cañamo. En Rancagua, se ordenaba en 1796 el pago del tributo en trigo, maíz o cualquier efecto, pero los mapuche declaraban que aún así no lo podían cancelar.

En el caso de los pueblos de indios de Peumo y Coado, en 1799 debían los tributos desde el año 1793, que correspondía a 8 pesos y 4 reales al año. El encargado de la recaudación Juan José Martínez de Luco, efectuó el recorrido acompañado del Logko Catileu, pero no logro que los mapuche depositaran el tributo, a pesar de cobrarlo todos los años. En 1799, las 23 familias mapuche, debían arrendar parte de sus tierras que en total alcanzaban a 550 cuadras.⁹⁰

Aún así, los pueblos de indios mantuvieron parte importante de sus tierras y la larga resistencia anticolonial, permitía aún reconocer numerosos pueblos de indios en la geografía del norte chico y la zona central, que correspondió al pikunmapu mapuche.

10. Los pueblos de indios en los albores de la republica chilena

Durante la revolución independentista de los chilenos, la primera Junta de Gobierno constituida el 18 de Septiembre de 1811, estableció nuevas disposiciones respecto de los mapuche del pikunmapu, sin renunciar a la vieja idea de reducir aún sus tierras, trasladar y agrupar a la población a fin de hacer posible y más efectiva la asimilación cultural y terminar con la resistencia cultural imponiéndoles un modelo de vida que solo era atractivo para el legislador. Además, de la igualdad de derecho del indígena que no pasaba de ser una declaración formal, por que en la practica no los podía ejercer debido a la discriminación social y cultural que se había impuesto en la sociedad detentadora del poder, lo único que hacía era desamparalo de sus tierras y eliminar el régimen de protección de sus propiedad que aunque imperfecto se había mantenido durante la colonia, pero la igualdad de derecho, era para el resto de la sociedad pues se facultaba ¿para adquirir las tierras de indígenas y a estos para vender.

En 1813, la Junta de Gobierno formada por Francisco Antonio Pérez, José Miguel Infante y Agustín Eyzaguirre, dicta un reglamento para constituir nuevos pueblos de indios, rescatando iniciativas llevadas adelante en periodos pretéritos, en especial las del Proyecto colonial de Pérez de Uriondo, que se destaco por sacar a remate las tierras de los pueblos de indios. Estos nuevos pueblos de indios promovidos por los chilenos buscaban la reagrupación y reducción de todos los mapuches *“...en dos , tres o más de los mismos pueblos designados por una comisión”*. Promovía la formación de *“villa formales”* dentro de los mismo pueblos de indios y la construcción de una iglesia con su respectivo *“...cura, sotacura o capellán, una casa consistorial, una carcel, una escuela de primera letras, escritura i doctrina cristiana, i serán delineadas con la regularidad, aseo y policía convenientes. Para cada familia de indios se formara una casa de quinchá o rancho, con dos departamentos, a lo menos, i también su cocina i despensa, todo bien aseado”*.⁹¹

⁹⁰ (Hanish 1963:107)

⁹¹ (Anguita 1912: 39)

El reglamento legal chileno respecto de los mapuches del pikunmapu, refleja la ideología del nuevo Estado; terminar por la vía formal con la resistencia cultural que había permitido al mapuche sobrevivir a la dominación española, para ser asimilado por el poder civilizador del Estado, el que pretendía introducir en los pueblos de indios las instituciones de disciplinamiento social y adoctrinamiento, negando el reconocimiento de la identidad y cultura mapuche.

Tampoco, el reglamento se hace cargo de la restitución de derechos a las tierras que se les había usurpados y a la indemnización por usufructo de estas por tercero avalados por el estado español. Respecto, a la constitución de la propiedad se extendía en mismo modelo disciplinamiento y reducción, promoviendo la pequeña propiedad individual y descartando la entrega de tierras comunitarias y reconocimiento de las existentes en esta calidad, como si había ocurrido en las ordenanzas españolas; "Cada indio tendrá una propiedad rural ya sea unida a su casa, si es posible, i de no, en las inmediaciones de la villa. De ella podrán disponer con absoluto i libre dominio; pero sujetos a los estatutos de policía y nuevas poblaciones, que podrán añadir o modificarse por la comisión. ".⁹²

A la vez, se promovía abiertamente el mestizaje y la asimilación, al procurar que en las nuevas villas residieran también españoles, pudiendo mezclarse libremente las familias en matrimonios y demás actos de la vida natural y civil. "El objeto de esta medida era, ocioso parece decirlo, 'destruir por todos los modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos...' (Silva 1962:201), y terminar con las comunidades mapuches asentadas en Chile central, pues el mismo proyecto en su artículo V señalaba que la construcción de estas nuevas villas se financiaría con el remate de todas las tierras de los pueblos de indios de Chile central o territorio del pikunmapu, nombrándose para estos efectos una comisión formada por Juan Egaña. Joaquín Echeverría y Gabriel de Tocornal.

Favoreció la continuidad de las comunidades mapuche de pikunmapu, la inestabilidad política de la época, que llevo a que se restituyera en Chile el poder del Monarca español en 1814, dejándose de lado el reglamento de reducción y asimilación propuesto por los chilenos de la primera Junta de Gobierno. Al restablecerse el gobierno español, se retomó una política indígena de resguardo de las tierras mapuche, restableciendo el cargo de Protector de Indígenas, que en su ejercicio señala en 1816 que el pueblo de indios de Llopeo, cercano a Melipilla habían 18 familias mapuche que tenían 65 inquilinos españoles con 301 individuos y 204 animales, por lo que se pidió el desalojo de los españoles y la restitución de las tierras mapuches de acuerdo a como lo señalaban las ordenanzas españolas.⁹³ Esta disposición viene a restablecer el dominio mapuche sobre la propiedad, ya que se i bien los mapuche debieron arrendar las tierras para el pago del tributo a la corona entre 1789 y 1811, también al repoblar sus pueblos de indios encontraron a numerosos ocupantes que se habían ausentado en su ausencia.

Las instrucciones del Protector General de Indígenas español tampoco se cumplieron puesto que en 1818, se constituyó el nuevo Gobierno Republicano de Chile, con Bernardo O'Higgins como Director Supremo, en que nuevamente se dictaron disposiciones que afectarían el destino de los pueblos de indios y las tierras mapuche del pikunmapu.

Una de las primeras leyes dictadas por el Gobierno Chileno republicano fue el Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, por medio del cual se le otorgó la ciudadanía a los indígenas y se les eximió del tributo personal con el que la corona los había gravado desde el inicio del proceso de dominación: "...El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado."

⁹² (Anguita 1912: 39)

⁹³ (De Ramón 1960:277-285)

Esta disposición legislativa reconoce a los mapuche la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos, para la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, y ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. A la vez se les exonera del pago de contribuciones personales impuestas en condición a su clase, a consecuencia de su nueva calidad de ciudadanos libre e iguales a todos los habitantes de la República, dejando s de ser vasallos del rey.

La segunda disposición que afectaran las tierras de los mapuches del pikunmapu, las que habían logrado conservar desde el periodo colonial en los antiguos Ayjarewe llamados después por el español pueblos de indios, fue la Ley de 10 de Junio de 1823, dictada por el Director Supremo Ramón Freire, la que reconocía la existencia y subsistencia de los pueblos de indios en la zona central, norte y su del país y la necesidad de mensurarlos nuevamente no para respetar la propiedad indígena constituía en base alas ordenanzas del periodo el español, sino para medir dentro de estas las posesiones indígenas y el resto declararlo propiedad del Estado o fiscal, con lo cual decreta un acto arbitrario de usurpación de derechos territoriales que afectaban a los mapuche del pikunmapu, pues solo le sería reconocida una porción de las tierras y el resto las declarara fiscales para luego tasarlas, determinar sus deslindes y rematarlas a favor del Estado. Esta disposición en la practica significo que en solo decreto se contenía la reducción de las tierras mapuches de los pueblos de indios de la zona central y la apropiación por el Estado del resto de su patrimonio el que a la vez se beneficiaría de la venta de las tierras usurpadas legalmente, formando la pequeña propiedad dentro de los pueblos de indios con numerosos rematantes. En efecto esta ley ordenaba:

- 1°.- Que cada uno de los intendentes de las provincias nombre un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en su provincia.
- 2°.- Que midan i taseen las tierras sobrantes pertenecientes al Estado.
- 3° Que lo actual poseído según ley por los indígenas, se les declara en perpetua i segura propiedad.
- 4° Que las tierras sobrantes se sacarán a publica subasta, haciéndoles los pregones de la lei en las ciudades y villas cabeceras, i remitan sus respectivos expedientes a las capitales de provincias para que dando el último pregón i verificado su remate, se vendan de cuanta del Estado.
- 5°.- Que los remates se harán por porciones, desde una hasta diez cuabras, para dividir la propiedad, i proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.

En este último artículo el estado pretende resolver en parte el acceso ala tierras de los numerosas población rural, pero no dispone en ningún caso la obligación de la subdivisión de las haciendas y estancias que prácticamente mantenían ocupadas con dilatados territorios todo las tierras del pikunmapu.

Las disposiciones no se aplicaron en la zona de Chile central, como había comenzado a realizarse en Osorno y Chiloé, lo que obligo a dictar el Decreto de 28 de Junio de 1830, que ordena la ejecución de la Ley de 1823 y dispone la enajenación de los terrenos sobrantes del Estado a cargo de una comisión integrado por un vecino designado por el Intendente de la respectiva provincia y un agrimensor, de conformidad al artículo 1° de la Ley de 1823.

Los resultados de la aplicación fue la reducción de las tierras de disposición mapuche en la zona central, y la enajenación de parte de su patrimonio que habían logrado conservar durante el periodo de dominación colonial, para beneficiar a mestizos, españoles y otras castas, ahora todos chilenos, con las tierras indígenas. Un ejemplo de lo obrado por el Estado Chileno es lo ocurrido con las tierras del ayllarrehue de Peumo, donde los españoles formaron pueblo de indios del mismo nombre y los Logkos lograron conservar en un largo conflicto durante le periodo colonial. Es así como a fines del periodo colonial el Ayjarewe de Peumo y su Lof, eran dirigidos por el Logko Diego Antipelay gobernó hasta 1744, siendo sucedido por José Catileu, hijo de la hermano del Logko y Juan Charagüilla, luego su hijo Nicolas Catileu, asumió el cargo de Logko, que aparecía ejerciendo el cargo en 1795. Las tierras del ayjarewe de Peumo en 1799 alcanzaban a 550 cuabras, y sera esta superficie de tierras las que serán sometidas a la reducción decretada por el Estado chileno con la ley de 10 de Junio de 1823 y el Decreto de 28 de Junio de 1830.

En efecto, “En 1830 el agrimensor general, Francisco Tagle Echeverría, pasó a medir el 4 de diciembre el pueblo de indios de Peumo y a valorizar (avaluar) las tierras sobrantes pertenecientes al Fisco. Eran las del pueblo 582 cuadras y un cuarto de pan llevar y 141 de cerros. Las pertenencias de los indios eran 139 y las de la parroquia 5, del Fisco 438 y un cuarto, pero 220 litigiosas, por tanto 218 y un cuarto, que a 50 pesos cada una con agua y de pan llevar, dan 10.912 pesos. Las de cerros a 4 pesos cuadra son 546 pesos. Las tierras del Fisco quedaron formando un cuerpo” (Hanisch 1963:132). Estos resultados, significan que solo un 25% de las tierras originales se reconocieron como propiedad mapuche, el 1% de la parroquia y el 74% se declaró fiscal, de las que un 40 % se encontraba en litigio por estar ocupada por arrendatarios de los mapuche.

La situación de los demás pueblos de indios del pikunmapu, corrieron la misma suerte, al ser reducidas sus tierras por la acción del Estado Chileno. Aún así, esta reducción ostensible de la propiedad ancestral mapuche, no terminó, por lo menos durante todo el siglo XIX con la estructura social y cultural mapuche de estos pueblos, pues en 1874 las autoridades tradicionales aún pervivían, como lo atestiguo el Intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna en su visita a Pomaire, donde encontró que el pueblo de indios era gobernado por un Logko o cacique.⁹⁴

Hasta la actualidad se reconocen estos asentamientos mapuche en la geografía del valle central y el norte chico, aunque con su identidad escondida, en la medida que la historia de ellos ha sido negada y omitida, borrada por el paso del tiempo en su expresión étnica, pero viva la memoria su pasado mapuche. Estos asentamientos indígenas en la actualidad se reconocen como comunidades tradicionales o zonas de minifundio, localizados entre los ríos Limarí y Bio Bío y visibles en el mapa de la propiedad rural. En La Ligua, el pueblo de indios formado a fines del siglo XVIII por la donación de tierras del Márquez de Pica, entregadas a mapuches encomendados en las haciendas de Illapel y Pullally, hoy se le conoce como la Comunidad de Varas.⁹⁵ También, los recuerdos de viejos descendientes del pueblo de indios de Lampa, comentaban de la Cancha de Gijatun que existía en la planicie de un cerro inmediato al poblado.

3. Fütal mapu bafkehche o lafkenche, naüq che o naüqche y wenteche

3.1. Deslindes territoriales en el siglo XVI

A la llegada de los españoles, el territorio mapuche se encontraba encontrado densamente poblado, no obstante la dispersión de sus habitantes, asunto del que se sorprendieron los primeros visitantes quienes esperaban llegar a un vasto territorio despoblado y del que dan testimonio los cronistas, al señalar que los conquistadores “*quedaron admirados con la cantidad de población que encontraban en su marcha hacia el sur. Es lo que más impresionó a quienes incursionaban en la aventura de la fundación de ciudades, encabezada por Valdivia. La más alta concentración fue encontrada cruzando el río Itata. Había ciertas áreas, ciertamente, más pobladas que otras. Una de las mayores concentraciones estaba en lo que hoy es la provincia de Arauco, esto es, en la falda marítima de la Cordillera de Nahuelbuta, y también en su falda oriental, hacia los llanos centrales. Sin embargo, las planicies y llanos, generalmente cubiertos de bosques, eran de menor densidad.*”⁹⁶

Al respecto, estudios posteriores han señalado que “*La zona de Arauco junto con la vertiente oriental de Nahuelbuta (Angol y Puren) y el extremo sur de esta cadena montañosa (Imperial), parecieron haber sido los lugares más densamente poblados. El camino rodeaba al Lanalhue y cruzaba la cordillera*

⁹⁴ (Vicuña Mackenna 1874)

⁹⁵ (Godoy 1995: 89).

⁹⁶ Bengoa (1985): 16. Estima “*para la Región de la Araucanía, una población cercana al medio millón de habitantes. Entre el río Itata y el río Cruces (Loncoche), el territorio posee 5,4 millones de hectáreas, lo que significa una densidad de un habitante por cada 10,8 hectáreas, o 92,5 habitantes por cada 100 kilómetros cuadrados. Esta no es una concentración exagerada, y es adecuada al tipo de organización económica y política que poseían los mapuches*”

aproximadamente por el mismo sitio en que hoy se encuentra el boquete que une Contulmo con Puren”, estimándose para la Región de la Araucanía una población aproximada a los 500.000 habitantes.⁹⁷

Coincidente con ello el Capitán de Ejército, cronista y testigo desde los primeros días de conquista, Mariño de Lobera relata que la expedición de Pedro de Valdivia hacia el sur se encontraban multiplicidad de habitantes en su derrotero, ya pasando por Arauco, por Tucapel, por Puren, desde donde “pasaron a la Provincia de Tabon, no menos fértil y hermosa que las pasadas y tan poblada de gente que en un sólo lugar había catorce mil indios sin otros muchos que había en su comarca. Por todas estas tierras salían los indios así hombres como mujeres por los caminos a ver los españoles,... multitud de moradores hasta que finalmente llegaron a la provincia de Cauten, que era el fin de su designio.”⁹⁸

Del mismo modo, llegados a la provincia de Cautín, el cronista relata que -desde la altura- “no se ve otra cosa sino poblaciones. Verdad es que no son pueblos ordenados, ni tienen distinción uno de otro de suerte que se puedan contar tantos pueblos, mas solamente está una llanada de casas, algo apartadas unas de otras, con sus parcialidades distintas, de las cuales reconoce cada una a su cacique, sin tener que entender con el cacique de las otras”.⁹⁹

En cuanto a la distribución espacial, a la llegada del español el territorio mapuche se extendía, “Desde el río Itata por el norte hasta el golfo de Reloncaví y desde el mar a la cordillera se hallaban distribuidas las varias secciones indígenas que con nombres diferentes y disposiciones especiales, constituían la gran familia étnica llamada ‘araucana’ por los conquistadores.”¹⁰⁰

En dicho espacio, no obstante las diferencias que se podían encontrar a medida que se avanzaba al sur, y desde el mar hacia la cordillera, todas las parcialidades formaban parte de un mismo pueblo, el que se distribuía del modo siguiente, comenzando por el territorio Bafkehche:

“Desde el Biobio hasta el río Calle Calle se sucedían las comunidades más densas i escalonadas de araucanos de todo el territorio indígena. Al iniciarse la conquista, la rejión de la costa, lauquen-mapu, desde el Bio Bio hasta el Toltén, era la parte en que la población se apretaba en condiciones superiores a las otras secciones étnicas. Principiando por la Bahía de Arauco, se escalonaban para el sur los indios araucanos, que dieron nombre a todos los del territorio: los Mareguanos, los de Collico, de Quiapo, Curanilahue, Tucapel, Pilmaiquen, Paicaví, Ilicura, Lleulleu, Quidico y Tirúa. En la margen septentrional del curso inferior del río Imperial estaban los de Trovolhue y Nehuentúe, y en la orilla izquierda tuvieron su asiento las tribus de Puauchu, el Budí y el Toltén, donde aún se conservan en bastante número los descendientes de famosos caciques.”¹⁰¹

Luego, al describir las diferentes parcialidades que formaban parte del ser araucano, y a partir de los vivientes asentados al oriente de la Cordillera de Nahuelbuta, señala que éstos “tenían el nombre de nauqches, abajinos, que les daban los demás indios; los del valle de Nacimiento a Carahue, particularmente desde Angol hasta Traiguen, formaban el Ielvun-mapu o país de los llanos; los de las tierras altas pertenecían al huentu-mapu, donde habitaban los belicosos huenteches o arrivanos... Todos los indios de las rejiones enumeradas distinguían a los que habitaban en el sur del río Quepe, sin distinción de límites, con el nombre e Wijiches”¹⁰².

A diferencia de lo sostenido por Guevara, Ricardo Latcham -si bien se refiere al mismo territorio- distingue dos grupos humanos claramente diferenciados, señalando que “esta extensa zona consiste en dos regiones etnográficas distintas, separadas por el río Toltén. La primera la podemos llamar Araucanía

⁹⁷ Idem: 19

⁹⁸ Mariño de Lobera (1865: 123)

⁹⁹ Idem: 124

¹⁰⁰ Tomás Guevara, “Chile Prehispánico”, Tomo I, página 201; en Luis Carlos Parentini, “Introducción a la etnohistoria mapuche”, Colección Sociedad y Cultura, Dirección Biblioteca, Archivos y Museos, Dibam Centro de Investigaciones Barros Arana, Santiago, Chile, 1996, página 34

¹⁰¹ Idem, páginas 242-3

¹⁰² Idem, páginas 243

o tierra de los araucanos y la segunda, la región o tierras de los Wijiches, incluyendo en esta denominación, todas aquellas tribus que en tiempos de la dominación española, habitaban al sur del último río¹⁰³

Al respecto, Latcham hace un exhaustivo detalle de los habitantes de la Araucanía, de sus creencias y organización social, descripción de la cual rescatamos y sistematizamos “Las Divisiones Geográficas de la Araucanía en el Siglo XVI”.¹⁰⁴

FÜTALMAPU	AYJAREWE	LOF
ITATA A BIO BIO	COELEMU (Entre el río Itata y el estero Bureo)	Coelemu, Otohue, Coihueco
	PEGUCO (Penco) (Entre el río Bureo y el río Andalién)	Talcahuenu, Aquelpangue, Arana, Puchacay, Andalién
	RERE (ambos márgenes del Río Claro)	Huelén – Huelén, Cahuiñungue, Guachumávida, Talcamávida,
	HUALQUI O GUALQUE (entre el río Quilacoya y el mar)	Laleufu, Quilacoya, Yecutun, Hualqui o Gualque, Talcahuenu
	LLANCAMILLA (Entre el río Itata y la margen norte del río Bio Bio)	Tolmilla, Quelenmapuco
	RARINLEVU O RANRILEVU O RALINLEVU (Entre el río Laja y Bio Bio, al oriente de la actual ciudad de Los Angeles)	S/I
BAFKEH MAPU (Región costera entre los ríos Bio Bio y Toltén)	MARIHUENU o HUENUREHUE (Desde el río Bio Bio hasta el río Carampangue)	Neculhuenu, Pailahuenu, Tolpillanca, Antühuenu, Colcura, Marihuenu, Huenurehue, Chelchelevo, Coñilevo, Quiapeo, Cahuiñhuenu, Tuben
	ARAUCO (Entre el río Carampangue, la costa de Arauco, el río Lebu y la Cordillera Nahuelbuta)	Panguerehue, LlagWapi, Quidico, Quiapo, Levo, Colico, Arauco, Andalicán,
	TUCAPEL (Entre el río Lebu y el río Lleu Lleu, el mar y la Cordillera de Nahuelbuta)	Molhuilli, Lincoyán, Pilmaiquen, Tucapel, Paicavi, Ancalemo,

¹⁰³ Latcham: 1922

¹⁰⁴ Latcham (1922: 846-849)

		Tomelemu, Cayucupil, Ilicura, Vutalebu
	LICANIEVU (Entre el río Lleu Lleu y el río Tirúa y, el mar y la cordillera de Nahuelbuta)	Chamacodo o Chamaco, Lemolemo, Villoto, Colcuimo, Relemo, Pillurehue, Vilurehue, Povinco, Licanlebu, Tirúa
	RANQUILHUE O RANCÜLHUE (Entre el río Tirúa y el río Cautín)	Rancülhue, Quinahuel, Pellahuen, Clarao, Rangaloe, Trovohue, Moncolhue.
	CAUTEN (Entre el río Imperial y Cautín)	Pelulcura, Lamocavi, Coyamrehue, Celolebo, Budi
LELFÜN MAPU (Llanos del Valle Central, entre el río Bio Bio y Toltén)	CATIRAY (Entre el río Bio Bio, hasta Negrete y la Cordillera de la Costa)	Pirenmauida, Liucura, Pilumrehue, Coyamco, Geuche, Mayurehue, Ñamcurehue, Arümco, Tabolevo, Curalevo, Quilalemu, Chipino, Peterehue, Millapoa
	CHACAICO (Entre los ríos Huequen y Renaico)	Viluquén, Chacaico
	PUREN (Entre Angol, Traiguen, la Cordillera de Nahuelbuta y el río Rehue)	Guadaba, Puren, Coyamcahuin, Lumaco, Tomelemu, Coipolevu, Picoiquen, Engolmo, Leburüpu, Voquilemu
	REPOCURA (A ambos lados del río Chol Chol, desde el río Colpi o Pangueco hasta el río Cautín y desde la Cordillera de Nahuelbuta hasta los cerros de Nielol)	Nielol, Repocura, Colpillán, Voigüeco
	BOROA (Al sur del río Cautín , entre los ríos Boroa y Quepe)	Boroa
INA PIRE MAPU (Región Subandina, entre el BioBio y el Toltén)	MALVEN (Entre el río Bio Bio, los cerros de Pemehue y el río Renaico)	Malvén, Rucalhue, Quilaco.
	COLHUE (Entre los ríos Renaico y Malleco)	Colhue
	QUECHEREHUE O QUECHEREHUA (Entre los ríos Huequen y Traiguén)	Quechurehue, Adencul, Ñupangue, Quilahueque

	QUILLINCO (Entre los cursos superiores del río Cautín y Toltén)	
	MAQUEHUE (Entre los ríos Quepe y Cautín y al oriente los ríos Huichahue y Cautín)	Maquehue, Quincholco, Chumilemo, Puellocavi, Alihueco, Ailnhue, Purumen
PIREN MAPU (Región de la nieve, la Cordillera de Los Andes en los nacimientos de los ríos Itata y Toltén)	QUILCOLCO (Entre los ríos Duqueco y Bio Bio)	Mincoya Coquilpoco Atarachina Iguandeperén Millanahuel Maricaiveo Inaculicán Alcanrehue Calbulicán Chauquenahuel
	RUCALHUE (A orillas del río Bio Bio aguas arriba de Santa Bárbara)	Titilco Memocoiputongo Queuco
	CALLAQUI (Desde el río Callaqui, cercano al volcán Laja hasta el Volcán Callaqui)	S/I
	LOLCO (Entre los Volcanes Callaqui y el Volcán Lonquimay)	S/I
	LIUCURA	S/I
	HUENCHULAFQUEN (Alrededores del lago Riñihue)	S/I
WIJI MAPU (Tierra de la Gente del Sur, entre el río Toltén y el río Bueno)	MARICÜGA O MARIQUINA (A ambos lados del curso medio del río Cruces)	
	CHESQUE (Al norte del río Cruces)	
	HUENUHUE O GUANAHUE (Alrededores del lago Panguipulli)	
	NAGHTOLTEN (Río Toltén, río Donguil hasta el mar)	
	QUEULE (Al sur del anterior hasta la costa y al Este con Maricüga)	
	PIDHUINCO	
	HUADALAFQUEN (Margen norte del río Calle Calle, hasta la mar y con los Aillarehues de Queule y Maricüga).	
	REÑIHUE O RIÑIHUE (Contornos del lago Riñihue)	
	QUINCHILCA (Ocupaba ambos costados del río del mismo nombre).	
	CUDICO (Entre los ríos Futa y	

	Chaiguin hasta la mar)	
	COLLICO (Entre los ríos Futa y Calle Calle, al norte del Cudico).	
	DAGHLIPULLI (Al suroriente del Ayjarewe de Collico)	
	QUECHUREHUE (Entre los ríos Toltén y Allipen)	
	RANCO (Alrededores del lago Ranco).	
CHAWRA KAWIN (Río Bueno a Seno de Reloncavi)	COIHUECO (Al sur de Osorno y en las inmediaciones del río del mismo nombre).	
	CUNCO (Alrededor de La Unión)	
	QUILACAHUIN (Entre el río Bueno y el río Rahue, el estero Follilco y la mar)	
	TRUMAO (Entre el río Bueno y el río Chaiguin y la costa)	
	LIPIHUE (Entre los ríos Llico y Maullín)	
	LEPILMAPU (Probablemente en la costa al sur del estuario del río Maullín)	
	CARELMAPU (Entre el río Maullín , el río San José y la Costadle esturio Reloncavi).	
	CALBUQUEN (Al oriente del anterior)	

3.2. Rebelión Mapuche en la Araucanía: 1550 – 1604

Desde el momento en que se inauguran las relaciones entre el pueblo mapuche y las huestes, se da una permanente beligerancia entre las partes: es el choque entre el invasor y el invadido.

En los inicios, a partir del año 1492, las incursiones bélicas hispanas se dirigen hacia el área pichunche, quienes se refugian en los pukaras, a fin de proteger a los suyos e impedir el acceso de los invasores a los frutos de la tierra, lo que –en la práctica- redundó en que la sociedad indígena picunche se debilitara, ya que hubo que dedicar los esfuerzos a la defensa de la invasión y dejar de lado las labores de siembra y cosecha. De otro lado, se sucedieron los continuos asaltos de los españoles a los pukarás a fin de aprovisionarse de alimentos.

En cierto modo, la primera frontera entre el mundo araucano y el mundo hispano se fija en el río Maule, deslinde que se mantiene hasta la década de 1550, momento en que los españoles perciben que la conquista del área que se extiende entre Copiapó y dicho río se encuentra asentada y será permanente en el tiempo. Por otro lado, la población indígena había descendido a niveles tales que hacían imposible el tener mano de obra, fundamental para hacer realidad las ansias de riqueza del conquistador español.

A ello hace referencia Mariño de Lóbera, quien relata que *“Desde el primer día que los españoles entraron en esta tierra de Chile siempre fue su principal intento ganar los estados de Arauco y Tucapel,*

por ser los más principales de Chile, así por la hermosura y fertilidad de la tierra, como por la gran abundancia de oro que hay en sus minas, y aunque diversas veces lo habían intentado, siempre se volvían antes de llegar a donde deseaban por no ser menor la ferocidad y valentía de la gente araucana y tucafelina que su riqueza y abundancia.”

Del texto citado se induce que la zona situada al sur del río Maule contaba con dos elementos fundamentales que la hacían apetecible para el español: abundancia de oro y de población indígena.

A ello se sumaban las noticias de la belleza del lugar a conquistar y la variedad y multiplicidad de alimentos que en dichos parajes se cobijaban:

“Verdaderamente todas estas tierras de Arauco y Tucapel, y las demás circunvecinas son tan excelentes en todo que parecen un paraíso en la tierra; los mantenimientos son en tanta abundancia, que no hay que comprar ni vender cosa de ellas, sino tomar cada uno lo que quisiere de esos campos de Dios, los cuales están ricos de todas las cosas necesarias, como maíz y otros granos, frutas y legumbres; y no es menor la hermosura de los valles cerros y callados que no hay pie de tierra perdido, pues todo está lleno de mantenimientos de los hombres y cuando menos de pastos para los ganados, donde hay ovejas sin número, y otras muchas reces, fuera del ganado vacuno que después de la entrada de los españoles, es tan sin tasa, que se lo lleva de balde el que quiere.”¹⁰⁵

En dicho espíritu, de expansión territorial y de búsqueda de riquezas, una vez que Pedro de Valdivia concluyó haber dejado *“la ciudad de Santiago bien fortalecida con todos los vecinos y mineros y otros moradores, salió con más de trescientos hombres escogidos, y fue marchando hasta llegar a un puerto de la provincia de los paramocoes donde estaba un caudaloso río; el cual pasaron todos en balsas que hicieron de enea.”*

Así, Valdivia y sus trescientos hombres, acompañados de un contingente importante de indios auxiliares, parten desde Santiago a fines de 1549, para encontrarse con los conas mapuches en el paraje de Andalién, el día 24 de Febrero de 1550.

De acuerdo a los testimonios de la época, el contingente araucano no estaba ajeno a lo que estaba sucediendo con los pueblos indígenas asentados más al norte ni desconocía los objetivos de los invasores. Por el contrario, las tropas mapuches *“estaban prevenidas habiéndose comunicado y concertado todos los de aquellas provincias, como son la de Nube, Itata, Renoguelen, Guachimavida, Mareande, Gualqui, Penco y Talcahuano”¹⁰⁶*, se nombra como autoridad máxima a Aynabillo, a quien *“cometieron el plenario dominio, y potestad de mandar en toda la tierra sin aguardar parecer de nadie”¹⁰⁷*, y una vez elegido *“mandaron aviso de ello por toda la tierra, notificando a todos de su elección y ordenándoles que acudiesen a la guerra, y muy en particular a los bravos araucanos y tucafelinos, que estaban a veinte leguas del lugar donde él fue electo.”¹⁰⁸*

La batalla de Andalién significa el triunfo de los españoles, muriendo en ella alrededor de 10.000 indios y sólo 1 español (al decir de Mariño de Lóvera), influyendo en los guerreros araucanos la caída de un aerolito, en el que creyeron ver algún tipo de designio.

Pocos días después, el 1 de marzo de 1550, y a dos leguas del lugar en que se libró la batalla, Pedro de Valdivia funda la ciudad de *La Concepción Inmaculada de la Madre de Dios y Señora Nuestra*, a la que la sucede la fundación de los fuertes de Arauco, Tucapel y Purén, y la ciudad de Los Confines, actual Angol, Imperial, Valdivia y Villarrica.

¹⁰⁵ Mariño de Lóvera (1865: 123)

¹⁰⁶ Idem: 110

¹⁰⁷ Idem: 111

¹⁰⁸ Idem: 111

Con ello, el español no sólo pretende levantar poblaciones y hacer posesión en lugares estratégicos, el objetivo es extraer riquezas, oro principalmente, y hacerse de mano de obra indígena, sea a través de la encomienda o a través de la abierta esclavitud, bajo el subterfugio de tomar indios 'en guerra'.

Respecto a la extracción del preciado material, clarificadora es la imagen que nos entrega Alonso de Góngora y Marmolejo, quien presenta a Pedro de Valdivia ante *"800 indios sacando oro, y para seguridad de los españoles que en las minas andaban mando a hacer un fuerte donde pudieran estar seguros. Estando en esa prosperidad grande le trajeron una batea llena de oro. Este oro le sacaron sus indios en breves días. Valdivia habiéndolo visto no dijo más, según me dijeron los que se hallaron presentes de estas palabras: desde agora comienzo a ser señor."*¹⁰⁹ Así sucedió en Villarrica, que a la extracción de inimaginables cantidades de oro debe su nombre, en Talcamávida, Quilacoya, Marga Marga, Carelmapu, Las Cruces, entre otros.

Paralelamente, al fundar Concepción se estaba dando una señal política de gran trascendencia: sería el centro de la conquista española, allí residirían en buena parte del año los Gobernadores –hasta avanzado el siglo XVIII- y sería, junto con la ciudad de Valdivia, el centro de operaciones militares y comerciales de los representantes de la corona. Así, apenas fundada la villa de Concepción, se distribuyen los solares y se entregan indios en encomienda, y a medida que se va poblando se va cumpliendo con la otra vía de conquista, se irán levantando los conventos religiosos de Santo Domingo, San Francisco, La Merced, San Agustín.

En este contexto, y así como una vez dejó la ciudad de Santiago a resguardo del ataque de la gente de la tierra, Valdivia ahora lo haría con la villa de Concepción, y decide adentrarse en la Araucanía por el camino de la costa, por la vertiente oriental de la Cordillera de Nahuelbuta.

A poco andar, funda la ciudad de Imperial, en 1552; en Febrero de 1553 funda la ciudad de Valdivia, ordena fundar Villarrica, levanta los fuertes de Arauco, Tucapel y Puren; y a fines de 1553 funda la Ciudad de los Confines, Angol.

No obstante la relativamente fácil campaña de las huestes españolas, la que había tenido encuentros esporádicos con los indígenas, éstos estaban preparando un gran levantamiento, se estaba inaugurando la "Guerra de Arauco", la que con diferentes matices, intensidad e interpretaciones, será el escenario en que se desarrollarán los futuros encuentros.

Fundamental en esta etapa será el levantamiento indígena de Tucapel, en que los mapuches, dirigidos por Caupolicán, atacarán una y otra vez a 200 españoles, produciendo el agotamiento de las fuerzas invasoras y aprehendiendo a Pedro de Valdivia, a quien se le da muerte el 25 de Diciembre de 1553, a lo que siguió el devastamiento de los fuertes y pequeñas villas levantadas por los españoles, extendiendo luego los ataques hacia la zona central.

Pocos días después, el 26 de Febrero de 1554, el gentío mapuche ataca en Marihueñu a la tropa española, y lo hace de la misma forma como lo había hecho en Tucapel, a través de continuas oleadas de guerreros, para lo que utilizaban a su favor el cabal conocimiento del territorio.

Lo que quedaba del ejército español huía despavorido hacia el valle central, en cambio, los mapuches entraban victoriosos a Concepción, ciudad en la que no se encontraron con ningún habitante, y que una vez saqueada fue incendiada por completo.

Había sucedido a en su cargo a Pedro de Valdivia don Francisco de Villagra, quien atacó sorpresivamente a las fuerzas de Lautaro, que avanzaban hacia el norte, en las orillas del río Mataquito, en un lugar próximo a Peteroa, en la madrugada del 2 de abril de 1557, muriendo junto a Lautaro una cantidad cercana a los 700 combatientes mapuches.

¹⁰⁹ Vitale (2000: 25)

Mudo testimonio de la derrota de los hombres de la tierra y de la soberbia española, la cabeza de Lautaro es llevada a la ciudad de Santiago, donde es enterrada en una lanza y exhibida en la Plaza Mayor, como trofeo y como escarmiento.

A Villagra le sucede García Hurtado de Mendoza, hijo del Virrey del Perú y Marqués de Cañete, quien lo nombra Gobernador, y se embarca en Perú –en el verano de 1557- con un ejército de religiosos y 300 soldados, además de una flota de barcos cargados de municiones y alimentos.

García Hurtado de Mendoza recalca -luego de un largo periplo- en la Isla de Quiriquina, cercana a la destruida Concepción, donde ordena levantar un fuerte, el fuerte de San Luis, escenario del siguiente encuentro bélico, en el que la recién traída pólvora y un contingente nuevo le significarían una derrota para los Araucanos. No obstante la derrota, García Hurtado de Mendoza había conocido en carne propia el arrojo y valentía de la gente de la tierra, de los que hasta entonces sólo tenía noticias.

No obstante los efectos que tuvieron los arcabuces en los mapuches, se enfrentaron a poco andar con las renovadas fuerzas españolas, en el combate de Lagunillas, el 8 de Noviembre de 1557. Si bien ningún bando salió victorioso, García Hurtado de Mendoza hizo gala de un gran ejército, el que los cronistas describen como de unos 550 españoles fuertemente armados, unos 4.000 indios auxiliares y unos 1.000 caballos, y de una incomparable crueldad con los cautivos en combate, sometiendo a deleznales torturas a los caciques y coronando su actuar cortando los brazos a Galvarino.

A fines de mes, específicamente el 30 de Noviembre, se produce un nuevo combate, en Millarapue, donde las fuerzas mapuches son derrotadas, Galvarino y un número importante de caciques son ahorcados, y Caupolicán es apresado y llevado a Tucapel, lugar donde es condenado a morir empalado en una estaca.

A diferencia de lo que pensaban los estrategas españoles, las torturas y vejámenes a que eran sometidos los caciques cautivos, en conjunto con los abusos y explotación de que eran objeto los indios encomendados, iban produciendo un sentimiento unificador en un pueblo hasta entonces disperso.

En el año 1561 Francisco de Villagra sucede a Hurtado de Mendoza, encontrándose con una situación de guerra latente, lo que era agravado por que se comenzaron a dictar normas a fin de proteger a los indios encomendados, en forma de ordenanzas reales, las que señalaban el interés de la corona de que el encomendero cobrara al indígena una serie de tributos, reemplazando el antiguo y anhelado trabajo 'obligatorio' a que estos eran sometidos, órdenes a las que el hacendado español se negaba.

Los Gobernadores españoles se sucedían uno a otro, así como los encuentros bélicos, sin que se llegara a la imposición total de una parte sobre otra. Y así como continuaban los abusos, continuaban los combates. Los mapuches triunfan en Lincoyán, los españoles triunfan en Reinohuelén y Tolmillán.

Finalmente, en 1592 es nombrado Gobernador Martín García Oñez de Loyola, quien será partícipe de un hito en la historia del pueblo mapuche, y sobre todo, del desarrollo posterior de los hechos.

Si bien los combates y encuentros bélicos se sucedían, con mayor o menor intensidad, a fines de 1598 se acude a un suceso fundamental, suceso que marcará la Guerra de Arauco y las relaciones a futuro entre el pueblo mapuche y las huestes españolas.

Hasta entonces las intenciones hispanas de hacerse del territorio mapuche no se han amilanado, realizando para ello sucesivas incursiones, en una de las cuales Oñez de Loyola se dirigía a la ciudad de Los Confines, cuando es sorprendido por las tropas mapuches en las orillas del río Lumaco.

Dicho encuentro se produce el 23 de diciembre de 1598, en Curalaba, y significa la victoria de la gente de la tierra, dirigida por el hábil Toki Pelantaru, trayendo con ella a muerte del Gobernador Martín

García Oñez de Loyola y de unos 3.000 españoles, y la destrucción de toda presencia hispana al sur del BioBio.

El triunfo de Curalaba no era una victoria más, al contrario, era al inicio de un levantamiento general y con ello *“cambió el curso de la guerra de Arauco. Allí se demostró la superioridad militar de los mapuches. Pelantaru destruyó todas las ciudades al sur del BioBio; Valdivia fue incendiada, se despoblaron Angol e Imperial y Villarrica fue destruida y olvidada por doscientos ochenta y tres años. Las ciudades fundadas al interior del territorio no volvieron a construirse hasta la ocupación de la Araucanía en el siglo XIX.”*¹¹⁰

En conjunto con lo anterior, a la colonia española entra en una profunda crisis, obligando a la creación de un ejército profesional, el que será mantenido desde el extranjero a través del Real Situado; la colonia española se empobrece mucho al cerrarse los lavaderos de oro de Valdivia; y finalmente, los indígenas del norte se refugian en la Araucanía, despoblando el valle central.¹¹¹

Por otro lado, la agricultura, que a principios de siglo era muy modesta, con el pasar de los años, al igual que la ganadería, adquirió algún grado de desarrollo y a fines del siglo XVI era una actividad de importancia, en la medida que la minería la fue perdiendo, fruto de su temprano agotamiento.

Lo anterior era acrecentado por el aumento de la demanda de alimentos en Perú y Potosí, y en el ámbito interno, de la población. Los cronistas de la época le dan la categoría de importantes centros de producción agrícola a Santiago, Osorno y Valdivia.

En síntesis, con la rebelión de 1598, se produce una gran crisis alimentaria, de exportador se pasa a importador, y la economía colonial se recupera pero sólo a nivel interno, con el crecimiento del ejército español, ya que gran parte de la producción se consumía con los dineros del Real Situado.¹¹²

Finalmente, se ingresaba a otra etapa de la relación entre los españoles y los mapuches: se fija como frontera el río Bio Bio, y toma fuerza la idea de la “Guerra Defensiva”, ideal representado por el Misionero Jesuita Luis de Valdivia.

3.3. Reducción territorial y constitución de la fronteras:

De las Guerra Defensiva a la Frontera del Bio Bio

No obstante la ola de destrucción de ciudades en el sur de Chile, entre los años 1598 y 1602, fruto del levantamiento mapuche generado por la Victoria de Curalaba, habían otras razones que incidieron en el cambio político adoptado por la corona española, como fueron el arribo de barcos y navíos de piratas y corsarios holandeses en el Sur de Chile, específicamente en Chiloé. Ello ponía en peligro no sólo el dominio de dichos espacios territoriales, sino también llevaba en sí la posibilidad de alianzas entre elementos foráneos y las diferentes parcialidades indígenas.

Por otro lado, debe tenerse claro “las siete poblaciones que se fundaron durante el siglo XVI entre el río Maule y el territorio de Osorno, aunque eran las más florecientes del reino, albergaron sólo a un número reducido de conquistadores que, por lo general, no era superior al de 100 vecinos mal comunicados entre sí, establecidos en un territorio poblado de indígenas hostiles, cuyo número era varias veces superior.”¹¹³

Como fuere, es nombrado el veterano guerrero de Flandes Alonso de Ribera, y será quien llevará a cabo la propuesta de “Guerra Defensiva”, si bien su principal representante fue el Misionero Luis de

¹¹⁰ Bengoa (1985: 32)

¹¹¹ Idem.

¹¹² Jara (1971: 33-37)

¹¹³ Cerda – Hegerl (s/f: 13)

Valdivia, quien estaba tratando de evangelizar a los naturales desde el año 1593, ingresando libremente a la Araucanía y hablando con facilidad la lengua de la tierra.

En términos ideológicos, el concepto de Guerra Defensiva se fundaba en la Bula Papal "Sublimis Deus" (1537), la que entre sus preceptos ordenaba la que los indios no estaban privados de su libertad ni del dominio de sus cosas, como tampoco podían ser esclavizados, así como la propagación de la fe debía ser voluntaria, no impuesta por la fuerza.

En términos prácticos, el sacerdote Luis de Valdivia *"proponía que se prohibieran las malocas, que las ciudades y fuertes de la frontera se poblaran suficientemente para resistir al enemigo, sin que hubiese necesidad de más presidios y milicias; que se abrogara el servicio personal de los indígenas, dejándolos en libertad y reducidos a pueblos, donde pudieran ser adoctrinados y que no pudieran ser esclavizados"*¹¹⁴

No obstante las buenas intenciones del misionero, la política en cuestión era contradictoria con otras normas dictadas por la corona española, como es la Real Cédula de 26 de Mayo de 1608 que autoriza la esclavitud de indios hombres mayores de diez años y medio y mujeres mayores de nueve años y medio que fueren sorprendidos con armas en la mano, a fin de premiar con ellos a la soldadesca e incluso a los indios amigos, en la medida que a estos últimos se les extraería del trabajo forzado o persona. A ello se agregaba que los menores pasaba a formar parte del servicio personal de quienes los capturasen, hasta la edad de 20 años.

Paralelo a estas medidas se crea un ejército profesional, con 2.000 efectivos, financiado a través del Real Situado.

El hecho es desde 1610 en adelante se aplica en la Capitanía General de Chile el sistema de *Guerra Defensiva*, lo que implicó que se prohibieron las correrías españolas más allá de la línea de frontera del Bio Bio, se anuló la Real Cédula de 1608 que permitía la esclavitud indígena y se prohibió el servicio personal de indígenas, lo que fue reemplazado por una contribución en dinero. Felipe II delegó amplios poderes a Luis de Valdivia para dirigir la guerra defensiva, fundar misiones y enviar misioneros a la Araucanía. Sin embargo, en la práctica el sistema nunca pudo ser efectivamente aplicado en el conflicto con los mapuches, no obstante los esfuerzos desplegados por el Padre Valdivia.

En este contexto se encuentran los Parlamentos de Cateray y Paicaví. En el mes de mayo de 1612, en las Paces de Cateray participaron más de 500 asistentes, y el Padre Luis de Valdivia se dirigió a los ulmenes, capitanes y conas en representación del Rey de Castilla, señalando entre los beneficios de la paz el que *"vendrá la abundancia de todos los bienes y multiplicarán sus hijos y ganados, y se acabará este aborrecimiento y odio que hay entre Españoles e indios, y se convertirá en hermandad, en buena vecindad y compañía, en amor y amistad grande; y ellos vendrán a comprar lo que hubieren de menester"*, agregando los acuerdos que se lograron en la Asamblea: *"No hacer guerra a los españoles ni robarles animales. Devolver a los cautivos que hubieren en Cateray y aconsejar a otras provincias que hicieren lo mismo. Permitir la entrada de misioneros a su territorio. Consentir que mensajeros atravesasen la provincia. Avisar a los españoles la llegada de barcos ingleses"*.¹¹⁵

A cambio de ello, y ante las amenazas de los guerreros mapuches, el ejército español se vio obligado a dismantelar el Fuerte de San Jerónimo, como prueba irrefutable de que se llagaba a un 'momento de paz', haciendo innecesaria la presencia del enclave fortificado, así como la devolución de piezas (esclavos) y de dos caciques puestos en cautiverio. En los mismos términos, y sólo 6 meses después, el 26 de Noviembre de 1612, se desarrolla el Parlamento de Paicaví, al que asisten representantes de las parcialidades de Elicura y mensajeros de Puren, llegando a acuerdos de paz en los mismos términos que en Cateray.

¹¹⁴ *Idem*: 20

¹¹⁵ "Carta del padre Luis de Valdivia para el Padre Provincial Diego de Torres dando cuenta de cómo ajustó las paces con la Provincia de Cateray, Concepción, 2 de Junio de 1612", en Horacio Zapater: *Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco (1612-1626), Araucanía, Temas de Historia Fronteriza, página 70.*

Si bien entre 1616 y 1620 Felipe III prolongó la aplicación de este sistema de guerra en Chile, fueron los mismos gobernadores de la Capitanía General quienes seguían siendo partidarios de la guerra ofensiva y de hecho la practicaron al margen de las ordenanzas. Entre 1613 y 1616 Alonso de Ribera entró repetidas veces al territorio de la Araucanía y para simular que con estas expediciones, que se dirigían especialmente a la localidad de Purén, no se violaban las órdenes reales, expresó que se hacían con el pretexto de proteger a los indios amigos de las continuas ofensivas de los 'rebeldes', yendo las tropas españolas como 'auxiliares'¹¹⁶

A modo de ejemplo, en 1615 Alonso de Ribera organiza una expedición a Puren de 700 indios amigos y 500 españoles 'de resguardo', para luego informar "*pasé el río Bio Bio para entrar en Puren donde hice los mayores daños al enemigo, ...quitóseles mucha comida, matáronsele algunos y se prendieron otros*"¹¹⁷

En definitiva, ya sea porque la sociedad colonial dependía económicamente del Real Situado, que tendería a desaparecer si la Guerra Defensiva se asentaba, sea porque la soldadesca y encomenderos no estaban dispuestos a renunciar a sus intereses señoriales, sea porque las autoridades no tenían real voluntad política de llevar a cabo sus preceptos, sea porque la captura de indios continuó siendo una práctica común, o bien porque las incursiones mapuches a las villas españolas continuaron, la Guerra Defensiva tuvo una corta vida.

En ello también incide las continuas malocas realizadas al norte del Bio Bio por conas mapuches, ya sea para rescatar indios esclavos o capturar animales, especialmente caballos.

A las incursiones señaladas, se suma la presión que ejercen las autoridades españolas radicadas en Chile hacia sus superiores monárquicos, destacando entre ellas la carta que envían los vecinos del Cabildo de Santiago en 1616 al Rey, en la que solicitan "*...se haga la guerra a fuego y sangre.*"

De todo lo anterior se desprende que -a partir de Enero de 1626- vuelva en gloria y majestad la guerra ofensiva, lo que incide en que los encuentros bélicos se sucedan en el tiempo, y quedando en la memoria mapuche el triunfo en Las Cangrejas, en un memorable combate dirigidos por el intrépido Lientur y en el que es apresado -entre muchos otros españoles- el capitán y Maestre de Campo Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, autor de "El Cautiverio Feliz".

Sin embargo, poco tiempo después, el ejército de conas dirigido por Quempuante y Butapichón son vencidos en el año 1631 en La Albarrada. Todo ello da pie para instaurar una nueva política: Los Parlamentos

3.3. El sistema de los parlamentos

La importancia de los parlamentos de Cateray y Paicaví, radica en que son el antecedente inmediato del las Paces de Quillín, parlamento realizado en el año 1641, que ratificará solemnemente y en derecho la frontera del Bio Bio entre españoles y mapuches, además de reconocer entre dicho río y el Toltén un espacio territorial cuya jurisdicción no correspondía a las autoridades españolas, sino a las autoridades mapuches, los que se comienzan a relacionar como nación autónoma con los representantes de la corona española.

A instancias del Marqués de Baidés, don Luis López de Zúñiga, se desarrolla en los llanos de Quillín, en el mes de Enero de 1641, un concurrido Parlamento, del que participaron las más importantes y poderosas Logkos de la Araucanía: Chicaguala, de Maquehua, que contaba a la sazón con mil lanzas,

¹¹⁶ Cerda – Hegerl (s/f: 21)

¹¹⁷ Carta de Alonso de Ribera al Consejo de Indias, Concepción, 1616, Citada por Barros Arana (1931,5:132);

Loncopichón, con tres mil lanzas, Butapichón, quien representaba a los capitanes, generales y Logkos, y el intrépido Lientur, quien habló a nombre de los conas, de los guerreros de Arauco.

Una vez finalizados los discursos se firmaron las siguientes condiciones de paz: *“El Gobernador los dejaba libres en su territorio y sin que pudieran ser reducidos a esclavitud, obligándose además a no permitir que ningún español pisase sus tierras, a no ser los misioneros jesuitas, y a destruir el fuerte de Angol; todo lo cual equivalía a reconocer de hecho la independencia de Arauco y a declararse vencido e impotente el ejército español al retroceder la línea de sus fronteras con la destrucción de Angol, como en efecto se llevó a cabo luego después. He ahí pues reconocida por un acto oficial la soberanía de Arauco. En cambio, los Araucanos se obligaban a entregar los cautivos, a permitir la entrada de los misioneros a su territorio y a combatir a los enemigos de los españoles, como por ejemplo a los corsarios ingleses y holandeses que intentaban desembarcar en las costas de la Araucanía y hacer alianza con los araucanos para combatirlos a ellos”*¹¹⁸

En la práctica, los resultados del Parlamento serán los siguientes: reconocimiento de la independencia de los mapuches en el territorio que se extendía al sur del Biobío hasta el Toltén; desdoblamiento de Angol por parte de los españoles; permiso para la entrada de misioneros al territorio indígena para evangelizar; devolución y canje de prisioneros, entre los que se contaban un número importante de mujeres españolas cautivas. A ello se agregaba el dar fin a la encomienda, institución que era causa de la mayoría de los males indígenas.

Con el Parlamento de Quillín se inauguraba una nueva forma de relación entre los españoles y la gente de la tierra, por lo menos existe un compromiso formal de ambas partes respecto de hacer realidad los acuerdos convenidos. Mención aparte merece la esperanza de los misioneros jesuitas, quienes ven en ellos un fértil camino para realizar la evangelización.

A fin de dar a conocer los resultados del Parlamento de 1641, el Gobernador ordena celebrar en 1647 un nuevo Parlamento, también en los llanos de Quillín, y otro en 1651, en Boroa, el 24 de Enero, el que en palabras del Padre Diego de Rosales *“acabose con gran regocijo de todos el juramento de las paces y fue este día el más festivo que se ha visto en Chile, por no haberse visto jamás, sino es hoy, todo Chile de paz desde Copiapó a Chiloé, sin que hubiese en todo el reino indio, ni provincia ni guerra; que si bien muchas veces y en tiempos de estos gobernadores se han celebrado paces, siempre ha quedado alguna provincia de guerra, pero ahora no quedó provincia que no se hallase en este parlamento y diese la paz a Dios y al Rey”*¹¹⁹

No bien se firmaban las paces y se lograban acuerdos de sobrevivencia, la convivencia pacífica entre mapuches y españoles llegaba a su fin al poco tiempo, generalmente a causa de incursiones españolas en busca de indios esclavos, o bien a causa de malocas indígenas en busca de recuperar esclavos y capturar animales.

Sin embargo, aparte de dichas incursiones, hubieron momentos en que se produjeron levantamientos de importancia mayor, los que han sido conocidos como ‘rebeliones generales’, es el caso de la gran rebelión de 1654.¹²⁰

La historia nos enseña que corría el año 1654 cuando naufragó en las costas de Valdivia una embarcación, de la cual los indios cuncos extrajeron los bienes que llegaban a la costa y dieron muerte a los sobrevivientes. A causa de lo anterior, y con el argumento de vengar la afrenta (no obstante el tener como motivación tomar indios en guerra, y por tanto, esclavos), el maestro de campo Juan de Salazar realizó una expedición punitiva compuesta por 900 soldados y 1.500 indios amigos que salen desde el fuerte de Nacimiento. Muchos de ellos murieron al cruzar el Río Bueno, donde comenzaba la frontera

¹¹⁸ Lara (1889: 48-49)

¹¹⁹ Ferrando (1986: 212)

¹²⁰ Villalobos, Vida Fronteriza (1995: 60 y ss)

cunca. Fracasada la empresa, al año siguiente (1655) parte desde Concepción una nueva expedición española, estimulada por el mismo deseo de tomar indios en esclavitud.

Paralelamente, en Febrero de 1655 se levantaba la Araucanía entera, alcanzando hasta el río Maule, levantamiento del cual fue culpado el Gobernador Acuña y Cabrera, cuñado de Juan de Salazar, a quienes las autoridades españolas de la época los acusaron de sólo tener interés pecuniario, el que satisfacían con la captura de esclavos, y que esa habría sido precisamente la causa del levantamiento indígena.

Lo anterior implicó la eliminación de cualquier presencia española al sur del BioBio, la destrucción de todas las estancias hasta el Maule y el despoblamiento de Chillán. Asegurada nuevamente la frontera en el río Bio Bio, y ante la orden de la corona española de prohibir la esclavitud de indios, se desarrollará en adelante un período de relativa paz, no obstante que cada tanto hubieran encuentros bélicos menores y focalizados.

A fines del siglo XVII, en los llanos de Yumbel, se produce un nuevo encuentro entre las autoridades españolas, asentadas en la Capitanía General de Chile, y las autoridades locales representantes de una multiplicidad de Ajjarewes repartidos en *“cuatro Butanmapus según su modo están los tres en el hueco que hace a la cordillera nevada y en el mar y el otro pasada la cordillera nevada del lado del oriente, y están compuestos en cuatro líneas, de norte a sur, donde ellos residen, y por cada Butanmapu se siguen sus comunicaciones, de confidente a confidente, y tiene cada Butanmapu por su línea más de cien leguas de longitud y ocho a diez leguas de latitud.”*¹²¹

El Parlamento de Yumbel, que se desarrolla en Diciembre de 1692 y al que asisten más de 5.000 personas, 200 caciques y alrededor de 500 mocetones, el Gobernador y Capitán General del Reino de Chile Thomas Marín de Poveda había convocado a fin de comunicar *“el deseo que asiste a sus Majestad Católica de que gozasen el beneficio principal de la paz que tocaban y otras cosas tocantes a la religión”*.¹²²

La importancia territorial de dicho encuentro, que en definitiva se convocaba para tratar temas religiosos, radica en que la corona española, a través de sus representantes, reconocía la autoridad de los caciques, desistía de sus intentos por avanzar hacia la Araucanía, trataba a los habitantes al sur del Bio Bio como vasallos de la corona, ya no como bárbaros e incivilizados, levantaba la necesidad de una paz duradera y reconocía la autonomía de la gente de la tierra.

Por otro lado, se reconocía los constantes agravios de los que había sido objeto el pueblo mapuche y ahora sólo se les solicitará la autorización para que religiosos ingresen al territorio del que la corona española no tiene jurisdicción.

Al respecto, el intérprete relató que el gobernador había viajado a España, informando a su majestad, quien *“le mandó que viniese a gobernar a estas provincias y a solicitar el mayor bien de los indios, y mantenerlos en paz y justicia no permitiendo que se les hagan molestias ni agravios, finalmente a tratarlos y a que sean tenidos por Vasallos de su Majestad como lo son los demás sujetos a su corona gozando enteramente su libertad.”* En síntesis, se reconoce formalmente el ser vasallo del mismo rey, asunto que a los mapuches no les significaba dejar de lado sus autoridades, y que significaba el reconocimiento español como iguales a quienes había denostado y demonizado y, aún así, no había podido vencer.

A las autoridades indígenas se les ofrecía paz duradera, *“estar quietos en sus tierras gozando de sus haciendas, familias y ganados”* y éstos se debían comprometer a permitir la difusión de la doctrina católica en su territorio, a fin de poder lograr una comunión religiosa y *“vencer algunas dificultades que*

¹²¹ Ver Leon (1992/4).

¹²² Idem: 27 - 28

ocasiona el modo de vivir que tienen los indios”, para lo cual el Gobernador solicita a las autoridades indígenas admitan misioneros “que los instruyan y bauticen y los casen según orden de Nuestra Santa Madre Iglesia y esto solo aquellos que voluntariamente solo quisieren ser Cristianos”¹²³ (P.34)

A nombre de los mapuches, quien en primer lugar dirigió sus palabras a los asistentes al Parlamento fue Luis Guilipel, en cuya jurisdicción se realizaba el encuentro, lo que agradecía e invitaba a aceptar las propuestas del Gobernador “después de los errores pasados”. Lo anterior fue apoyado por el cacique Guenchunaguel, de Calbuco, consejero del Fütalmapu de Guilipel, quien luego de señalar las conveniencias de la paz y reconocer la voluntad real, plantea “que sólo ponía el reparo que en la ley Católica no se admitía mas que una mujer, y que en la que ellos vivían con multiplicidad de ellas, pues será el continuo vivir de su usanza, y mantenerlas las mujeres de chicha y vestuario en que fundaban su grandeza y ostentación”¹²⁴, alocución que contó con el apoyo de la multitudinaria asistencia.

A fin de salvar el entuerto, el Gobernador Marín de Poveda plantea que dicha objeción no era más que fruto del desconocimiento de la doctrina, y que ésta “no prohibía las criadas para el servicio y podían casarse con una mujer y que las demás se tratasen como sirvientes y de este modo no se impedían los ostentaciones de sus personas, y con esto tenían quien asistiese a las distribuciones de sus casas,... pues de ello resultaba apartarse solamente de la costumbre de dormir con ellas”¹²⁵.

Finalizó el encuentro con las palabras del cacique Anulabquen, del Fütalmapu Bafkehche, quien “cerró su discurso entregando al señor Capitán General los bastones que tenía en las manos de los caciques de cuatro Fütalmapus y quedó concluso el parlamento.”

Siguiendo a Leonardo León, sólo puede juzgarse las palabras e intenciones de los caciques asistentes al parlamento a al luz de los hechos siguientes, es decir, se entra a un período de respeto mutuo entre la Corona y el mundo mapuche, de crecimiento de las relaciones mercantiles fronterizas y, de una manera u otra, de relaciones pacíficas. Al respecto, León señala que a los caciques sólo “se les pedía la conversión paulatina al catolicismo. La propuesta del gobernador no incluía la instauración de la institucionalidad imperial, el cobro de tributos o impuestos, la construcción de fuertes o villas, la apertura de caminos ni el servicio del ejército; solamente se mencionó a los misioneros y a los capitanes de amigos como agentes exclusivos de la corona en la región. El río Bio Bio seguía siendo una frontera entre ambos mundos. Los caciques demostraron estar conscientes que el precio que se les pedía por la paz y la autonomía era relativamente menor, más todavía si ello significaba solamente autorizar la construcción de misiones en sus comarcas.”¹²⁶

A los antecedentes expuestos, que tendrán gran trascendencia en el desarrollo posterior de las relaciones entre el Estado español y el mundo mapuche, se suma la gran concurrencia de caciques y autoridades mapuches, como también la multiplicidad de espacios territoriales representados, que presentamos a continuación¹²⁷:

Lof (Reducción)	Logko (Cacique)
Colcura	Anteli, Guenual, Lleubalican
Arauco	Cheuquecan, Ancaguenu, Painemilla, Cheuquemilla
Carampangue	Labquemguere, Curipiden
La Albarrada	Guenchuguere, Conguebude

¹²³ Idem: 34

¹²⁴ Idem: 38

¹²⁵ Idem: 39

¹²⁶ Idem: 49

Yndes Rrepu	Quilipile, Melguamanque, Gualullanca
Lavapie	Ybunchen, Alcaman, Guiquili
Quidico	Penipillan, Categuaguelen
Quiapo	Curimal, Millanco, Togomacha
Rrampuel	Curelipi, Teiguepillan
Lebo	Yrib labquen, Paillan, Lienquen, Naguelgueche
Carammauida	Aigopillan, Millalonco, Liebuelican
Lincoia	Guentegueno, Biuchalab, Colocolo, Cambitar
Tucapel	Curian, Udaman, Pichuman, Chodque, Tagomal
Cayocupil	Anteni, Coliepi, Aucallanca, Marinaguel
Molguilla	Guilipel, Aigopillan, Colelan
Pangue	Loncoan, Painamun
Chan Leubu	Liempi, Puicon, Picuman
Danqueleo	Paillalican, Guenchupangui, Napoman, Nancupil, Colepi
Traboelboro	Cheuquene, Lienllanca, Maripel, Guerima
Antequina	Fogoante, Puicoante, Upallante, Guechucui, Guebiente, Pichunante
Lleulleu	Pillantur, Amali, Paillante, Caiancura
Egvide	Paiguigelu, Quilatur, Pillulai, Ancamenu
Raguelgue	Mannao, Naguelante, Guentequl, Maliguenu, Guenudane, Quinellanca, Ruguillanca, Neuclean
Coicomo y Relomo del Salado	Nebaltar, Lleubulican, Melillanca, Lloncollanca
Tirua	Caiamacra, Guaquinilo, Lincolab, Guichulap
Guenimavida	Amoibueno, Gueracan, Marilebu, Cincomalco, Guentelican, Lleubalican
Taleo	Curibanco, GuiriaToki, Guelevi
Quilligui	Llancabilo, Tanacal, Caiomari, Cuilipel
Curicuien	Poelpague, Quinchamengue, Pailaqueupu, Ygueipillan, Colepague, Curigualla
Budi	Quintelemu, Quenanaguel, Loncopangue, Talgacuidi, Guenupangui, Llecamanque, Leubapillan
Rucacura	Millanaguel, Paillaguere, Reuguigala, Peinenanco
Talcamavida	Curiñanco, Naguelgueno, Cheuquelile
Santa Juana	Chequecan, Guiracacheo, Gueicumilla, Guiricheo, Curellanca
Angol	Curemalin, Butapichun, Llanoaguena, Inacar, Naupiante
Mininco	Curipel, Aioquere, Eviqi, Suiq, Quinchaltur, Manquedebu, Mariguen, Millapi
Guadava	Marique, Anaquen, Marcollanca
Arquen	Reinanco, Pailacura, Tureman, Llancamal, Guicumilla
Yapaguere	Queputur, Caniunqueupu, Cadiburi, Antequero, Guaipquita
Puren	Guelene, Lilpulli, Millallanc, Ancamilla, Calleguere
Guepin	Paguianca, Yenepillan, Tanamai
Llopeoian	Minchellanca, Calbucan, Lincancura
Mantupulli	Millaguin
Lumaco	Chobquecura, Calbuleo, Mallalonco, Curipi, Guerapi
Renico	Calbuman, Carimanque, Gueiculupel, Nagpi, Tecaman, Guaniman
Didaico	Ancatur, Aigui, Guilipel
Colpi	Quelerman, Udalebe, Antetipai
Guellol	Catrillanca
Pubinco	Piutimella, Chiuea
Repocura	Guaiquimilla
Boroa	Gueiculep, Millananco, Ancallu, Guanquelonco, Cabrapagui, Pichintur, Reuqueante, Catellanca, Calbamanque, Tanamaico, Ranmanque
Cholchol	Guenubilo, Maripil, Guircananco, Quinelama, Nancamal, Pilcollanca, Quechambilu, Guenman, Naguelcura, Licancura, Licancura, Buchamalal, Caterupai, Guercapie, Reinaguel, Antecura
Tolten el Alto	Calbuquea, Reumaylabquen, Chiguicura, Mencollanca, Cariqueo
	Millaio, Llanqueman, Maribulo

La Imperial	Naguelguala, Antipal, Chaguegueno, Calbuquenu, Maribilu, Gunchullanca, Liqueque
Quechucaguin	Guilipel, Paioibilo
San Cristobal	Huilipel, Llancamali
Santa Fe	Lientur, Milaguala, Guiragueno, Tureupil, Paillacheo
Bureu	Quinchaleubu, Guaiquiguere, Guenopillan, Guanquepai, Reuqueiembe, Guaiquian, Elpuente, Reuqueante, Llanquemanque, Cambimante
Molchen	Guenullanca, Quedeante, Udalevi, Quentequen, Punalevi, Millachigue, Linculeubu, Millal, Paillachet, Lincota, Naguelguere, Querupichun, Paillacan, Ropian, Deumanguin, Quenteguere
Colgue	Curelama, Biemche, Ancalleo, Ybuinchet, Llancamilla
Monquico	Cheuquileu, Llanquelican, Millaguenin, Deanllanca, Yngaipillan, Calbulemu, Naguelguala, Raipilqui, Mariguala, Guentelabquen, Tanconpai, Lepipe, Anteleui, Caiomilla
Malleco	Paguinamon, Ayllapan, Catepillan, Naguelpan, Catelpan, Paguianca, Udaleui, Llancaño, Lepicalquin
Chacaico	Maloñanco, Lipaygueque, Menchelab, Tagomilla, Teimellin, Catheren, Yaupillanquen, Malolab
Choque Choque	Paillaguanque, Quetulevi, Painemal, Quechereguas, Paillalican, Colompillan, Camulevi
Adeuil	Colicheo, Pellucambi, Millalicar, Millaie, Cheuquelinco, Gueitalabquen
Requen	Guechapillan, Catheguer, Altigue, Meliguere, Millalicar, Huenchullanca, Pichuncura, Dugueleui
Birquen	Anteranai, Ancamilla, Leniguenu, Loncollanco
Pellamalin	Loncoñanco, Queligueno, Gueracan, Ninanco, Millarelmo, Guenucal, Paillalican
Llameco	Guenchunaguel, Loncotipai, Aielguen, Quelabichhun, Ricananco, Calbuñanco, Pichunante
Calbuco	Gauminaguel, Paguinamun, Butapichun, Caurapague
Maquehua	Catalbquen, Permanllanca, Painequeo
Chomui	Millapal, Millaguala, Antegueala, Caiopilqui
Champulle	Neipague, Liencura, Cadepoco
Quellaino	Lipicalquin
Lalguen	Codeguala
Rregue	Curaleb, Cheugdu, Lemullanca
Cura	Puitillanca, Guiquipagui
Guambalí	Raiguechun
Peulla	Ancachevo
Aquelen	Millachigue
Tempuelo	Calbunanco, Guenchuante
Cudeleubu	Malihueno, Biatipai
Chaguel	Guencullanca
Loncopitriu	Quedetur, Marillanca, Tenamante
Compudo	Millante, Ancaguala, Pucareo, Curequelebe
Quilacura	Colicheo, Pichanante, Millabende, Catemapo
La Villarrica	Picheguala, Luanchiun, Curenanque, Curenaguel
Pucon	Millamanque, Antetipai
Lolco	Loncotipai, Quilenpangui, Ligainanco, Butapi
Ranquel	Curiquien, Millaguenu
Anguaiecu	Chenquenaguel, Llallinguanque
Temenco	Lemunan, Anenaguel
Icalma	Talcapillan
Lolquinco	Millatipai
Rucachiroy	Lucanaquien
Guachipen	Peranaguel
TufTuf	Cadepague

Proquena	Rainecuelen
Malloe	Guenavilo, Guelmellanca

Fuente: "Expediente del Parlamento celebrado con los indios en la Plaza de San Carlos de Austria, llamado comúnmente Yumbel, fuera de las murallas, en el campo, en 16 de Diciembre de 1692"

En los mismos términos anteriores, y refrendando lo señalado en Yumbel, se desarrolla en Choque Choque un nuevo parlamento en 1693, cerrando un siglo que comenzó con la Victoria de Curalaba, con la fijación de la frontera en hispano – mapuche en el Bio Bio, continuó con la experiencia de la guerra defensiva, inauguró el sistema de Parlamentos y terminó con el reconocimiento formal de un extendido territorio jurisdiccional mapuche, entre el Bio Bio y el Toltén, el que se mantendrá incólume durante toda la colonia.

3.5. Autonomía territorial y Parlamentos en la Araucanía: de la Rebelión de 1723 al Parlamento de Tapihue

No obstante que fruto de los Parlamentos reseñados, y que en la línea de frontera se desarrollaban grados crecientes de relaciones comerciales, en la Araucanía de principios del siglo XVIII se vivía una paz inestable, sujeta en cualquier momento a resquebrajarse, y algunos momentos más álgidos, a quebrarse.

Como señaláramos, los encuentros bélicos entre españoles y mapuches no cesaban, pero no pasaban de ser encuentros esporádicos, focalizados, los que alcanzan niveles de enfrentamientos mayores durante el siglo XVIII en dos ocasiones: entre 1723 y 1726, y entre 1766 y 1771.

La primera de las rebeliones se produce entre la primavera de 1723 y el verano de 1724, momento en que se levantan todos los Ayjarewes de BioBio al sur, fruto de los múltiples abusos cometidos por los Capitanes de Amigos con los mapuches, al ser estos últimos obligados a trabajos forzados y al servicio personal, y por *“las especulaciones comerciales del maestro general del ejército, Manuel de Salamanca, que se sirvió de los capitanes de amigos y de la presión que podía ejercer sobre los mercachifles, para crear una especie de monopolio en el comercio con los naturales y que derivó en imposiciones abusivas y hasta maltrato. Según muchos testimonios de la época, los capitanes de amigos, respaldados por su jefe superior violentaron la voluntad de los indios y se acumuló un fuerte descontento.”*

En definitiva, el 9 de marzo de 1723, es asesinado el Capitán de Amigos de la parcialidad de Quechereguas Pascual Delgado, *quien “se había atraído el odio de los indios por la arrogante soberbia con que los trataba y por los castigos crueles y arbitrarios que les infligía”*¹²⁸

Con la muerte del Capitán de Amigos se inició la rebelión general. A ello le siguió el saqueo y destrucción de las haciendas cercanas, con el consiguiente robo de animales, y el paso a las inmediaciones de Purén, para luego avanzar a la Isla de la Laja, mientras en forma paralela se mantenían incomunicados los fuertes españoles, se sumaban a los llanistas los mapuches del lafquenmapu (costinos) y los Cuncos.

Finalmente, *“A causa de la rebelión, el gobernador Gabriel Cano y Aponte estimó que los fuertes avanzados al sur del Biobio no se justificaban, porque sólo eran puestos de vigilancia y que no habiendo plan de extender la dominación no prestaban utilidad real, originando gastos y preocupación innecesarios.”*¹²⁹

Con el despoblamiento de la Araucanía por parte de los españoles, se llega a un nuevo Parlamento, el que se realiza en Negrete el 13 de febrero de 1726, que se centró en regular las relaciones comerciales fronterizas y cuyo resultado principal fue el prohibir el monopolio comercial de los oficiales.

¹²⁸ Casanova (1987:17)

¹²⁹ Villalobos (1989: 23)

En los llanos de Negrete, el Gobernador Cano y Aponte propuso las condiciones de paz, entre las que se señalaba el que los mapuches debían deponer las armas, reconocerse vasallos del Rey de España y enemigo de sus enemigos, no oponerse a la reconstrucción de fuertes al sur del Bio Bio, y aceptar la evangelización de los misioneros. De ello se deduce que los intereses expansionistas españoles, si bien se congelaban, continuaban vivos.

En todo caso, las resoluciones más importantes tuvieron que ver con la regulación del comercio, el que es reglamentado ya que “por cuanto de los conchavos nacen los agravios que han dado motivo en todo tiempo a los alzamientos por hacerse éstos clandestinamente, sin autoridad pública, todo en contravención de las leyes que a favor de los indios deben guardarse, será conveniente que los tengan libremente pero reducidos... a tres o cuatro ferias al año o las más que juzgaren necesarias y pidieren...”¹³⁰

Fruto de la paz concertada, las hostilidades se reducen notablemente, si bien no totalmente, como era la costumbre, y la generalidad de las escaramuzas encontraban su causa en abusos de los españoles.

Como sea, el siglo transcurre en la Araucanía, espacio en el que se está incubando una nueva rebelión, que revienta en el año 1766, y en la que tiene mucho que ver una nueva política a desarrollar en el territorio jurisdiccional mapuche: la construcción de pueblos.

Lo anterior se desarrolla en el siguiente contexto. Antonio de Guill y Gonzaga es nombrado por Carlos III de Capitán General y Gobernador de Chile y a poco de tomar posesión del cargo (4 de Octubre de 1762) decide erigir poblados en la Araucanía, a fin de concentrar en ellos a la población indígena, asunto que desde inicios del siglo XVIII se venía realizando al norte del Bio Bio.

Los objetivos de la fundación de pueblos eran religiosos y políticos, ya que “concentrar a los mapuche era ponerlos al alcance de los misioneros para que éstos pudieran evangelizarlos. La dispersión dificultaba una comunicación permanente con los religiosos y, por lo tanto, la enseñanza de la doctrina. La reducción era dirigida, a demás, a controlar, vigilar y disciplinar a los naturales e impedir sus prácticas ancestrales. Era según Bartolomé Meliá, ‘el instrumento esencial para el cambio que se pretendía en los indios, que era hacerlos pasar de la infidelidad al cristianismo y de la barbarie a la vida política’.”¹³¹

A fin de llevar a cabo dicha política, en el Parlamento realizado en Nacimiento en 1764 Guill y Gonzaga plantea a las autoridades mapuches el “reunirse a pueblos en el paraje que quisiesen y en el número de familias que tuviesen por conveniente para cada uno”¹³², según lo señalara en carta al Rey. Además de sus intenciones, en dicha misiva señalaba al monarca la aceptación de los caciques de Angol, Mininco, Lucán, Cullén, Repocura y Maquehua. Según el encargado de las obras, el maestro de Campo Salvador Cabrito, a ellas se fueron sumando los indígenas de Requen, Malleco, Marben, Quechereguas, entre otros. Así, las autoridades hispanas centraban sus esfuerzos en convencer a las otras parcialidades mapuches, como también a enviar a cada nuevo pueblo herramientas, hachas, bueyes, con el objeto de llevar adelante los trabajos.

En conjunto con lo anterior, el Maestro de Campo decretaba autorizaciones para el levantamiento de pueblos a caciques que así lo solicitaren, como es el caso del cacique de Angol Juan Lebulabquen, a quien se le autorizó la construcción de pueblos en Ranco, Meseta, Albarrada, Melilupú, Llico, Quirico, Quiapo, Deunco y Lebu.

¹³⁰ Casanova (1987: 43)

¹³¹ Casanova (1996)

¹³² Casanova, (1987:60) Carta del Gobernador Guill y Gonzaga al Rey Carlos III, 1 de marzo de 1765

El maestro de campo, además de la autorización, entregaba al peticionario los elementos de trabajo y la orden de que, en definitiva, el nombre del nuevo poblado era prerrogativa del gobernador.

En definitiva, si bien no hay claridad respecto de la totalidad de villas realmente levantadas, y de cuantas quedaron sólo en el nombre o en la intención, el Gobernador Guill y Gonzaga informa de la fundación de las siguientes villas:

“En el partido de Angol las villas de San Carlos, San Miguel y San Julián, en el de Rocalgüe la de Nuestra señora de la Purísima concepción, en el partido de Marben San Ignacio de Marben, San Antonio de Burén, San Javier de Chacaico, San Juan de Dios de Requén, San Borja de Malleco y San Juan Evangelista de Quechereguas, en el partido de Tucapel hasta Tirúa, en distancia de veinticinco leguas la costa, la Asunción de Lleulleu, los Remedios de Caramavida, Belem de Marquilla, la Soledad de Pagne, Dolores de Tucapén, Natividad de Cuinco, Nieves de Yecumavida, Carmen del Alma, Candelaria de Collico, Tránsito de Hique, la Paz de Rimeguelme, Consolación de Guericó, Mercedes de Tenapegue, Guadalupe de Raihue, Atocha de Atokinga y Loreto de Paicalú. En la jurisdicción de Arauco, las villas de San Joaquín de la Mazeta, los Santos Reyes de Rauco, San Esteban de Melipulu, San Blas de Llico, San Nicolás de Tolentino de Guirico, San Benito de Quiapu, San Vicente Ferrer de Deunco, San Salvador de Lobu y San Rafael de la Alberrada”¹³³

No obstante los trabajos realizados, y el parecer de las autoridades hispanas respecto del acuerdo de los mapuches en cuanto a aceptar ser reducidos a pueblos de indios, el 25 de diciembre de 1766 se produce un importante levantamiento indígena, en el que se abalanzan en forma simultánea un gran número de indígenas sobre las villas levantadas o en construcción, quemando las casas y destruyendo las iglesias de las misiones, obligando a la mayoría –si no todos- los hispanocriollos a refugiarse en los fuertes aledaños al Biobío o a arrancar hacia el norte de dicha frontera fluvial.

Si bien la rebelión, conocida como el malón de Curiñanco, fue generalizada, su extensión en el tiempo no lo fue y llegó a su fin en la medida que la intención de fundar pueblos quedó sólo en eso, en intención.

De acuerdo a Villalobos, *“las alteraciones iniciadas en 1765 derivaron de la intensificación de las relaciones pacíficas,... que era factible agrupar a las reducciones en pueblos si se lograba convencer a los caciques y su gente”¹³⁴*, para lo cual se dispusieron los fondos, encargando la dirección a Capitanes de Amigos y Misioneros, y los caciques ordenaron trabajar la madera.

Sin embargo, continúa Villalobos, *“la vida en pueblos contrariaba completamente las costumbres y creencias de los nativos, cuya vida se organizaba en aldeas de rucas dispersas y relativamente alejadas. Además, los pueblos significarían el sometimiento a los blancos, controlarlos mejor y quizás obligarlos a trabajar para ellos. Por esas causas, comenzaron a resistir las órdenes y, finalmente, se alzaron, cayeron sobre las obras y obligaron a huir a los pobladores hispanocriollos que se habían establecido en ellas. No hubo matanzas, sin embargo.*

El levantamiento de los indígenas de los Llanos, que eran los más afectados, cesó inmediatamente que las autoridades dejaron sin efecto la fundación de los pueblos. Pero hasta 1770 hubo intranquilidad y se efectuaron operaciones en el sector costero de Arauco y en la Isla de la Laja para contener a los Pewenches...”¹³⁵

¹³³ Casanova (1987: 67) Carta de Guill y Gonzaga a Julián de Arriaga, 17 de febrero de 1766

¹³⁴ Villalobos (1989: 23)

¹³⁵ idem: 24

Las autoridades españolas reaccionaron ante la rebelión mapuche y plantean un cambio de la política a desarrollar para la sumisión de los naturales.

Así, el mismo Gobernador Guill y Gonzaga, que en carta al rey escrita en 1765 le relataba que le señalaba que a los caciques que eligieran dónde y cómo levantar las villas en pos de *“vivir como racionales con seguridad para sus casas, familias, haciendas y muebles”* escribía al monarca Carlos III, en 1767, la conveniencia de *“hacerles guerra hasta sujetarlos hasta perpetua obediencia o aniquilar a los rebeldes sacándolos a todos de sus tierras y distribuyéndolos por el Reino, especialmente por las Provincias de Coquimbo, Copiapó, Huasco y sus despoblados, y distribuyendo a las mujeres y párvulos por las haciendas del Reino, de modo que no llegue a unirse ni congregarse, ni quede familia de ellos en sus propias tierras, que siendo las más fértiles y ricas en minas, se pueblen inmediatamente de españoles para que no les permitan la entrada a los indios...para lo cual sólo se necesitan fusiles, pólvora y balas.”*¹³⁶

Situación especial ocurría con los Pewenches de ultracordillera, a quienes el Gobernador Guill y Gonzaga proyectó hacer extensivo el plan de erigir ciudades en su Fütalmapu, como también de desarrollar un proceso evangelizador. Para dicho fin, se realizó un encuentro entre el maestre de campo y el gran Logko Levian, quien fue acompañado de Pewenches de San Lorenzo y Villucura. Si bien los Pewenches en un principio aceptaron la idea, a desarrollar en Rucalhue, luego no mostraron interés ni compromiso, también en el interés de no cambiar su forma de vida.

Finalmente, entre el 21 y el 29 de diciembre de 1774, en los llanos de Tapihue, a 2 leguas de la Plaza de Yumbel, se lleva cabo un concurrido Parlamento, al que asisten *“los caciques e indios principales y mocetones de los cuatro Fütalmapus, o cantones de los indios que habitan desde la otra banda del río Biobio hasta la jurisdicción de Valdivia, y de mar a cordillera incluso los Pewenches”*¹³⁷

Con gran pompa y boato, se ungió como representante de los cuatro Fütalmapus al Cacique gobernador de Angol Agustín Curiñancu, siendo el máximo representante de la corona española el Capitán General, Gobernador y Presidente de la Real Audiencia Agustín de Jauregui, quien comenzó su discurso planteando su grave disconformidad con los hechos que se sucedieron en el levantamiento de 1769-70, haciendo una descarnada descripción de la sublevación de los Pewenches, naüqches y Bafkehches contra la autoridad militar apostada en la frontera, para luego agregar su satisfacción por el recobrado ambiente de paz que reinaba desde los Parlamentos de Negrete (1771) y de Santiago (1772). Como fuere, sus palabras, ya refiriéndose al Parlamento del que estaban formando parte comenzaban así: *“Les amonesto y requiero en nombre del rey la más debida y firme fidelidad a su Soberanía”*, queriendo con ello dejar claro el que si bien respetaba la autoridad indígena, ésta debía sujetarse a la voluntad de una autoridad superior: el Rey de España.

El conjunto de capitulaciones del presente Parlamento hablan de los intereses que guían la política de la Corona hacia la Araucanía, y se refieren, en lo principal, a lo que sigue¹³⁸:

Ratificar el nombramiento de Caciques embajadores¹³⁹, quienes residirán en la ciudad de Santiago, y tendrán plenos poderes y facultades, a fin de tratar y acordar todo lo relativo a la mantención de la paz, como objetivo común *“de sus mismas naciones y la de los españoles”*; reconocimiento de la soberanía de la Corona, obligación de obedecer sus ‘reales ‘ordenes’ y prestarle servicios en la medida que la autoridad real lo requiera; se reconoce al indígena como fiel vasallo del mismo Rey, con lo que se creaba un vínculo directo entre el mapuche y el rey; se encarga a los mapuches el no permitir en sus tierras españoles, mulatos, negros ni yanacona, a fin de no perturbar la paz mapuche; se encarga a los caciques castigar a aquellos miembros de sus reducciones que pasaren a robar a la Isla de la Laja, Arauco u otros ‘parajes de españoles’; que los indígenas son libres y no han de valer ni subsistir las ventas que se hicieren de cualquiera pieza porque la ha de perder el comprador.

¹³⁶ Casanova (1996: 65) Carta de Guill y Gonzaga al Rey Carlos III, 1 de mayo de 1767

¹³⁷ “Acta del Parlamento de Tapihue”, 1774

¹³⁸ Un análisis detallado del tema lo encontramos en “El Parlamento de Tapihue”, Leonardo Leon, Nüttram Nº32, 1993

¹³⁹ Institución originada en el Parlamento de Santiago, de 1772

La distribución de los asistentes al Parlamento, de acuerdo a los Fütalmapus y el lugar específico del que provienen es la siguiente:

LLANISTAS ARRIBANOS, INAPIREMAPU O FÜTALMAPU DE LA CORDILLERA				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
San Cristobal		Gobernador: Clemente Curilemu; Domingo Pilquileb, Cristobal Millaleb	1	12
Paylligüe		Domingo Necultipai		12
Santa Fe		Gobernador: Ignacio Levigüequé; Juan Guilleguangué, Julián Millanamun, Miguel Lebuepillan,	1	56
Marben		Gobernador: Juan Pyllaman	1	18
Bureu		Francisco Mariluan	1	12
Mulchen		Alonso Millabidi, Francisco Ydalevi	1	12
Colgue		Gobernador: Agustín Leguelemu; Juan Pichiñancu, Martín Guichulab, Martín Cunilemu, Lorenzo Caniulab, Francisco Cheuquemilla	1	38
Requen		Juan Painequir, Martín Calleñir, Lorenzo Minchequeupu, Ignacio Rañiqueupu	1	14
Reñaico		Gobernador: Cristobal Cheuquelemu; Francisco Talcapillanca	1	33
Malleco		Gobernador: Francisco Ayllapan; Felipe Panianca, Andrés Naipanguí	1	30
Chacaico		Gobernador: Domingo Llaubulemu, Juan Catrirupay	1	22
Quechereguas		Gobernador: Cristobal Traipilabquen; Domingo Naguelbur, Miguel Rucalab, José Colipichun, Francisco Guaiquilabquen	4	50
Llamuco		Gobernador: Juan Naminahuel; Juan Anenanul, Francisco Vilumilla, Francisco Guircañancu	1	18
Tuf Tuf		Gobernador: Curiguillin y Cordoba; Juan Sandoval, Pedro Rucalabad, Francisco Cayupil, Antonio Painecura, Domingo Casaquipo, José Leviguala, Diego Quidilabquen, Francisco Vilamilla, Juan Canilabquen, Francisco Lienlabquen, Mauricio Nincolav, Luis Marilapa, Marcelo Millagual		67

LLANISTAS DE ANGOL, FÜTALMAPU DE LOS LLANOS				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)

Talcamavida	Gobernador: Andrés Curipil; Francisco Llancamilla, Javier Ancalevi, Segundo Cheuquiанти	1	18
Santa Juana	Gobernador: Isidro Guaiquirri; Augustín Levilpan, Pedro Meliene, Ignacio Guechual	1	12
Angol	Gobernador: Augustín Curiñancu; Manuel Marihuenu, Ignacio Apelevi, Juan Guenupillan, Juan Guenupichun, Bartolo Millalevi, Pedro Quidalevi, Juan Calbeguenu, Juan Linconao, Sebastian Tramilla, Francisco Guaiquillanca		120
Puren el Viejo	Gobernador: Augustín Quintripillan; Ignacio Antelab, Francisco Yenepil, Pedro Guechuguro, Alonso Cariman, Juan Paillalay, Antonio Coyllipi		38
Minas	Gobernador: Juan Pilconanco; Juan Callelebi, Pedro Cheuquelepi		39
Lumaco	Francisco Quenonogal, Francisco Quilancun	20	
Canglo	Francisco Quichalipu, Juan Paillavi, Alonso Tragolab, Francisco Gualiquilabquen	1	26
Deuco	Juan Levique, Francisco Antemilla, Juan Maripil, Juan Antequieu, Antonio Guinaypillan		
Guadava	Gobernador: Juan Guichalab		
Maquegua	Gobernador: Juan Antumilla; Francisco Conancumilla, Alonso Lepiguala, Martín Quidilabquen, Francisco marivilu, Francisco Llancavilu, Jacisnto navarrete	2	34
Noguen	Fernando Guechuqueupe, Angel Pallanti	1	9

COSTINOS, LABQUENMAPU O FÚTALMAPU DE LA COSTA			
Reducción	Caciques	Capitanejos	Mocetones
Mochita	Gobernador: Joseph Reynancu; Juan Huentelemu, Pedro Udalevi	2	19
San Pedro	Miguel Ancalican		7
Colcura	Gobernador: Pascual Meliqueupu; Luis Chiguyallanca		14
Alberrada	Gobernador: Francisco Neculbud; Ignacio Reuqueant		12
Arauco el Viejo	Juan Mariñani		6
Meseta	Ignacio Callupichan		3
Casas Viejas	Felipe Guaiquiñir		8
Millatabu	Juan Llancahuel		4
Merilupú	Ramón Udalevi		7
Lavapie	Juan Guayquilican		4
Quidico	Juan Catricau		6
Yani	Matías Lienpi		9
Llico	Juan Ancalevi		6
Lacoy	Matías Millalabquen		5
Quiapo	Juan Marilevi		8
Lebu	Ramón Chichahuala, Juan Levilican		8
Molguilla	Gobernador: Ignacio Llancahuenu	16	
Yenico	Agustín Quilentaro		14
Tucapel	Gobernador: Antonio Catrileu; Miguel Antemanque, Juan Colipil, Ramón Lienan, Bernardo Llancahan		
Caramavida	Rafael Guenchuguala, Pedro Iloncoli	13	
Cayocopil	Juan Marinan		12
Traniboro	Juan Antillanca, Martín Pormollanca		12
Linguehue	Francisco Guenulabquen, Bartolo Melien		15
Panilhue	Gobernador: Marcos Guenchunau; Joseph Pillantu, Francisco Millaleb		19
Choque	Pedro Huentecol, Jacinto Millanau	7	
Cura	Francisco Lipillanca		7
Llencan	Juan Antiman		2
Lleuler	Agustín Yaupi, Francisco Caniuli		3
Tranaquepe	Francisco Marileb		3
Quidico	Juan Curilabquen		3
Tirua	Gobernador: Martín Curimilla; Francisco Guentelemu, Martín Liencoanti, Pedro Millacaniu, Juan Pilquiant, Francisco Ybuencheu, Lorenzo Tokillanca	2	28
Yecumahuida	Gobernador: Felipe Ynalican; Felipe Ynalican, Alonso Guenumancu, Joseph Calbullanca, Pedro Calbuñir, Luis Puiñancu		
Peaicho	Gobernador: Francisco Ymilqueu		

Rucacura	Gobernador: Juan Pilquiant		
----------	----------------------------	--	--

LLANISTAS MERIDIONALES				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
	Boca de Imperial	Gobernador: Juan Cheuquecoyan; Francisco Guenuvilu, Ignacio Painecura, Francisco Canihuante, Ignacio Pichunmanque, Antonio Liencura, Antonio Guechuguala, Bartolo Guirirlevi, Francisco Naguelvilu, Tomás Guenchupan, Felipe Collamanti, Francisco Buricoyan, Pascual Mochaguala, Ignacio Cuyupichun, Juan Buricoyan, Ignacio Calbulemu, Francisco Calvumaque, Bartolo Guelquenav, Ignacio Naguelpil, Francisco Pañipil, Asencio Payllaquen		98
	Imperial	Felipe Caullaman		11
	Imperial Alta	Gobernador: Lorenzo Caniuleumu; Toki General: Juan Painelebu; Gabriel Catrillanca, Luis Cariñancu, Francisco Quinteguer, Martín Marilab, Juan Antifñir, Martín Quintreque, Alonso Calbulemu, Felipe Quedecoyan, Juan Trunecoy, Francisco Manqueguala, Cristobal Malillanca, Joseph Nacuenti, Nicolás Millagual, Martín Marinau, Pedro Cuyubileun, Jacinto Imiguala, Ignacio Nahuelpillan		44
	Boroa	Gobernador: Pedro Ignaitaru; Alonso Utaman, Pedro Payllableu, Alonso Colimilla, Alonso Gamillanca	1	55
	Cholchol	Gobernador: Antonio Trabollanca; Felipe Navarrete, Juan Navarrete, Bartolo Navarrete, Juan Ychanvilo, Ramón Quilanquinque, Juan Chiguailab	1	33
	Repocura	Gobernador: Pedro Guaquiguenu; Juan Guircolao, Nicolás Nahuelpillan, Antonio Coñuepan, Juan Dehunleo, Juan Mariant		46
REDUCCIONES SOMETIDAS				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
	Partido de Itata	Bartolo Rogolpan, Nicolás Lepimanque, José Maripillan, Alejo Alcamen, Juan Payllapoco, Pablo Unumancu, Pedro Chacon, Manuel Pichiantu,	42	

	Miguel Cachillanca, Juan Piseco, Pedro Corovilo, Pablo Vircapichun, Juan Turuante		
Partido de Chillan	Lucas Quinchamal, Pablo Lopabidi, Manuel Catrillanca	23	

FÜTALMAPU PEWENCHE				
Lof	Reducción	Logko (Caciques)	Capitanejos	Koha (Mocetones)
Villucura		Gobernador: Juan Levian; Pascual Guillaquiñin, Pedro Curilepi, Llanquelevi, Coviante,	2	63
Quieco		Andrés Curiñancu	2	38
Quilaco		Gobernador: Lorenzo Colgueman		
Cule		Matel Malean		
Lolco		Gobernador: Ignacio Pailabquen; Manuel Manquelevi, Francisco Tokilevi	1	13
Antuco		Gobernador: Juan Manquelab; Francisco Catrihuenu, Ignacio Levimanque	2	66
Neuquen		Andrés Curripil	1	18
Alico		Narciso Cheuinun	1	6

Fuente: División realizada por Leonardo Leon en Nüttram N°32, 1993, Ediciones Rehue Ltda., "Acta del Parlamento de Tapihue"

3.6. Situación del territorio mapuche en los albores de las Repúblicas de Chile: el Parlamento de Negrete de 1803

En términos espaciales, la distribución territorial y poblacional de la Araucanía, en los inicios del siglo XIX, es recogida por el Fraile Francisco Xavier Ramírez, quien en el año 1805 informa a los Reyes Católicos de la siguiente distribución:

División política de los fütalmapus

FÜTAL MAPU	DESCRIPCION	AYJAREWE	REWE	HBTS.	HOMBRES	MUJERES
BAFKEH MAPU	De la costa o marítimo	Arauco, Tucapel, Lleulleu o Ranquilhue, Tirua, Cautín o Ymperial, Collico, Boroa, NagTolten o Tolten el Bajo	100	40.000	13.000	27.000
LELFÜN MAPU	De Angol o de los Llanos	Encol, Puren, Repocura, Maquehue, Ymperial Alta	50	30.000	10.000	20.000
INA PIRE MAPU	Corre por el pie, o faldas occidentales de Los Andes	Marven, Colhue, Chacaico, Quecheregue, Guenague	43	20.000	6.000	4.000
PIRE MAPU	Andino, tierra de los Pewenches	Quilaco, Rucalgüe, Callaqui y Lolco	29	10.000	3.000	7.000
WIJI MAPU	Del sur	Tolten, La Mariquina, Ganigue, Niebla, Valdivia, Arique, Quinchilca, Rio Bueno, Cudico, Dagllupulli, Osorno	sobre 150	12.000	5.000	7.000

Fuente: FR. FRANCISCO XAVIER RAMIREZ, "Cronicon Sacro- Imperial de Chile", Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1994, páginas 67 -71

El cuadro transcrito da luces sobre la distribución espacial en la Araucanía, el que se mantiene incólume desde aquel lejano Parlamento de 1641, momento en que se reconoce la frontera entre la sociedad española y la sociedad mapuche en el río Bio Bio.

Al respecto, es también fundamental analizar la importancia que tuvo políticamente el último Parlamento entre las autoridades mapuches y las autoridades coloniales españolas. Nos referimos al Parlamento de Negrete, celebrado los días 3,4 y 5 de marzo de 1803.¹⁴⁰

En el campo de Negrete, comparecieron "los Gobernadores de los cuatro Fütalmapus con doscientos treinta y nueve caciques y cantidad de capitanejos y respetados hasta el número de mil y tantas personas, colocándose en lugar y asiento que les estaban preparados", a quienes se dirigió don Pedro Quijada, Brigadier de los ales Ejércitos y Comandante del Batallón de Infantería de Frontera, quien presidió el parlamento en la forma siguiente: *Tengo la mayor complacencia, caciques principales, mis amigos, de veros hoy congregados en este campamento para celebrar el Parlamento*

¹⁴⁰ Parlamento General celebrado en el Campo de negrete en los días 3,4 y 5 de mil ochocientos tres años.

General con los cuatro Fütalmapus que comprende la tierra desde el río Bío-Bío al sur, hasta los países más meridionales del continente, y desde el mar a la cordillera”, para luego pasar a exponer las capitulaciones. En su Artículo 1º, las partes reconocen por “Rey y Señor Natural al poderoso Soberano Señor Don Carlos Cuarto,” del cual son vasallos, y como tales “amigos de sus amigos y enemigos de sus enemigos”

Luego, en términos territoriales, tienen vital importancia los artículos 2º y 6º, que en síntesis plantean: *“Libre comercio que podrían hacer los naturales en todas las plazas, villas y ciudades del Reino transitando libremente por todos nuestros caminos y tierras, con las especies que conduzcan, y del mismo modo los españoles por las suyas, franqueándose los caminos recíprocamente libres” (art 2º);*

6º.- Que hallándose esta mar llena de embarcaciones extranjeras con pretexto de pescar Ballena, se introducen sagazmente en sus costas, como ya sucedió en las de Tirúa en los últimos años durante la guerra con la nación Británica, que no deben permitir de ningún modo el cumplimiento de las ordenes del Rey y también por los graves perjuicios que les resultarían de tratar con unas naciones que solo aspiran a introducirse en sus tierras haciéndose dueños de ellas con destrucción de sus habitantes, como ya tiene acreditada la experiencia, añadiendo que para el caso de guerra con cualesquiera nación extranjera, deben por obligación de buenos vasallos concurrir personalmente a la defensa de estos dominios de S.M. siempre que se hallen atacados, conforme lo tienen prometido y jurado los cuatro Fütalmapus, cuya obligación se les recuerda ahora, a fin de que cuando llegue el caso ocurran armados y bien montados a unirse con las tropas del Rey a las órdenes de sus jefes, y embarazar cualesquiera desembarco que se intente en las costas de este Reino manteniéndose mientras duren estas expediciones, con las raciones que se asiste en tales casos a todas las tropas, cuerpos y milicias de españoles.”

El primer día se eligió como representante de los cuatro Fütalmapus al Gobernador de la Reducción de Angol Don Francisco Curinagüel, y a continuación hablaron el Logko Tranamilla de la Reducción de Temulemu, al que le siguieron *“Ciento y tantos caciques se explicaron en los mismos términos poco más o menos con expresiones tan vivas de reconocimiento que acreditaban la nueva disposición de sus corazones para observar todo lo prevenido, y siendo ya las cuatro de la tarde suplicaron cesase la Parla, que se continuaría en el día siguiente”*

El día siguiente *“continuó el Gobernador Curinagüel en los mismos términos que el día antecedente con los que aún restaban y no habían recibido sus palabras, cuya Parla y contestación de ciento veintisiete Caciques, duró hasta las cuatro y media de la tarde”.*

Finalmente, el día 5 se dirigieron a la asamblea el cacique Gobernador de Maquegua Vilumilla, su hermano Coygüenjir, Chicaguala y Pichuman; los caciques Pewenches de Callaqui, Quilaco y Huinquién, llamados Coliman, Liupay y Coygüemán; el Cacique de Cura Millalem, por consejo de sus parciales Gúgñir, Pagitur; los caciques de Angol, Maquegua, Lobcoyán; los caciques Gobernadores de Arauco, Tucapel, Tirúa, Boroa, de la Imperial, y lo mismo los de Angol, Repocura, Maquegua, Chacayco, y generalmente todos lo Llanos, dijeron que los tratados del libre comercio estaban en su fuerza e *“Igualmente dijeron los Gobernadores de los cuatro Fütalmapus, generalmente todos los Caciques congregados, que de ningún modo permitirían en sus costas, embarcaciones ni gentes extranjeras como ya lo tenían ofrecido en otros Parlamentos, pues no ignoraban sus designios depravados, y que los caciques de Arauco, Tucapel, Boroa, de la Imperial y de toda la ribera del mar hasta Valdivia debían de ser los más celosos, como más interesados y que el resto de los Fütalmapus ayudaría gustoso a cualesquier caso de esta naturaleza para lo sucesivo añadiendo que*

por lo que hace el comercio y escrupulosa conducta en las pampas y provincias de Buenos Aires tienen acreditada su buena fe en estos últimos años”

Reproducimos casi en su totalidad los artículos 2º y 6º, en la medida que éstos son esenciales para entender la autonomía política y la jurisdicción territorial mapuche en los Fütalmapus emplazados en el Wijimapu.

Así entendido, el artículo 2 no es otra cosa que un Tratado de Libre Comercio entre las partes contratantes, y el artículo 6 es un tratado de defensa recíproca, artículos que por sí solos, o los dos en conjunto, hablan de una nación independiente o soberana, no se entiende de otra manera la posibilidad de que un Estado puede celebrar tratados de libre comercio con otro Estado y tratados de defensa recíproca.

En definitiva, y siguiendo a Leonardo Leon, *“En la Araucanía, hasta fines del siglo XIX, no hay historia de los vencidos. En realidad, lo que ocurrió en esta historia fue que los araucanos lucharon y triunfaron. El triunfo fue reconocido cuando la corona de España abandonó definitivamente los planes de expansión y conquista, desistió de sus planes de abastecer de mano de obra esclava a las estancias de Chile central...La guerra terminó cuando el rey y sus representantes, finalmente expresaron su respeto por los guerreros de Arauco, que a costa de tanta sangre y sacrificios consiguieron que la política del despojo y el abuso se transformara en una propuesta de coexistencia pacífica.”*¹⁴¹

4. Pwel mapu

La articulación del pwel mapu y el gulumapu: siglo XVI a XVIII

1. Antecedentes preliminares

La invasión de la Araucanía por el conquistador generó un duro enfrentamiento que se tradujo en una fuerte resistencia indígena, que se conoce como la épica guerra de Arauco que se desarrolló entre el Siglo XVI y XVII.

En una primera etapa el principal objetivo perseguido por el conquistador con la invasión del territorio mapuche, era obtener mano de obra indígena que le permita potenciar la economía colonial, basada en la explotación minera, y articularla con la metrópoli. El interés territorial de los hispanos por el Wajonmapu, se expresaba más que en la apropiación de la tierra como recurso en si misma en la búsqueda de yacimientos minerales, particularmente de oro. Por esta razón, algunos autores han señalado con énfasis que la guerra de Arauco, al menos en sus inicios, era más bien una guerra por el hombre más que por el territorio.¹⁴²

La búsqueda del oro hizo más cruenta la Guerra de Arauco. La resistencia indígena sólo podía ser interpretada en el ideario del conquistador como un incoado intento por evitar el descubrimiento del preciado metal. Sin embargo, a medida que se exacerbaba la ambición del conquistador se refortalecía la resistencia mapuche, que culminó en 1593 con la gran victoria de Curalaba donde las fuerzas Mapuches al mando del Pelantaru se impusieron sobre el conquistador consolidando la frontera al Sur del Bío Bío

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida en el siglo XVIII con la integración del Gulumapu y el Pwel Mapu.

¹⁴¹ Leon (1992/4: 50)

¹⁴² Pinto (1996): 13

2. Los Factores que incidieron en la articulación del Gulumapu con el Pwel Mapu, son los siguientes

1) Cambios en la economía del Siglo XVII:

El surgimiento del polo económico de Potosí, alentó una producción especializada en varias regiones del continente, una de las cuales fue el Valle Central de Chile, que corresponde al Pikunmapu, bajo dominación española a partir de fines del siglo XVI.¹⁴³ La actividad económica del Valle Central, antes bastante deprimida por el agotamiento de las exiguas fuentes de minerales, se concentró en la explotación de sebos, cordones, cueros y cereales.

Este hecho hizo cesar la presión hispana sobre el territorio mapuche al sur del Bío Bío, toda vez que el proyecto económico colonial podía prescindir de las potencialidades económicas de ese territorio y aprovechar las ventajas inexploradas del fértil Valle Central del Pikunmapu.

En este nuevo escenario, el invasor abandona la Araucanía y favorece una convivencia más armónica entre Mapuches y Españoles.

Los Mapuches, por su parte, liberados de la demanda inminente de la guerra, dirigen su mirada hacia las pampas orientales, donde una creciente masa ganadera que crece y se desarrolla como ganado cimarrón en la estepa pampeana, comienza a concitar su interés.

Se inicia el período de los maloqueros, que concurrían a las pampas en busca de ganado cimarrón libremente reproducido en dichas latitudes, los que comercializaban en la Araucanía con mercaderes provenientes del Valle Central, transformándose en una importante fuente de abastecimiento de los mercados mineros y un eje articulador del tráfico comercial entre el Valle Central de Chile y las Pampas.

FLUJOS ECONOMICOS DE LA FRONTERA S. XVII	
TERRITORIO (de – hacia)	PRODUCTOS
Pwel Mapu (Pampa)– Araucanía	Ganado, hierro y sal
Araucanía – Pwel Mapu (Pampa)	Textiles, azúcar, alcohol, yerba mate, etc.
Araucanía – Pikunmapu (Valle Central)	Ganado y ponchos
Pikunmpau (Valle Central) – Araucanía	Añil, hierro, azúcar, alcohol, yerba mate, etc.
Pikunmapu (Valle Central) – Polos Mineros	Charqui, sebo, etc.

Fuente: Pinto (1996): 23; León (1991).

2) El surgimiento de un mecanismo del diálogo y entendimiento, como fueron los parlamentos:

La incidencia mapuche en el florecimiento de la economía colonial del reino de Chile fue determinante en la celebración de los parlamentos, los que tuvieron lugar desde mediados del siglo XVII (1640 Parlamento de Quillin) y particularmente en el siglo XVIII. La regularidad con que se celebraron estos parlamentos permite sustentar la hipótesis de que estos acuerdos fueron la fuente jurídica a través de la cual se definió la relación conquistador – Pueblo Mapuche.

Sobre los parlamentos y su relevancia en el siglo XVIII, escribe Leonardo León: “El parlamento era un congreso masivo atendido por las mas altas autoridades del reino y la jefatura tribal araucana, además de conchavadores, comerciantes, soldados y mozetones.”¹⁴⁴ Según los datos proporcionados por León el promedio de asistentes a los parlamentos del siglo XVIII fue de 4.000 personas, los que eran mantenidos

¹⁴³ *idem*: 21

¹⁴⁴ León (1991): 144

por todo el tiempo que durara el parlamento, 4 o 5 días, con fondos reales, y en los cuales las partes involucradas hacían despliegue de su poderío militar, económico y político para agasajarse recíprocamente.¹⁴⁵

El parlamento aseguró la paz en la frontera y constituyó un mecanismo recurrente cuando la inestabilidad amenazaba el territorio. Como acertadamente concluye Jorge Pinto, el parlamento resguardaba un cúmulo de intereses, que lo transformaron en una instancia clave para normar las relaciones interétnicas en la Araucanía, garantizando la paz, generando las bases para que la economía funcionara y promoviendo acuerdos que favorecieran las alianzas interétnicas en función de objetivos comunes¹⁴⁶.

3) Cambios estructurales en la sociedad indígena:

En este territorio fronterizo también resurge una sociedad indígena distinta que se transforma, readecuándose a los nuevos requerimientos de la economía indígena – antes cazadora recolectora – y que se transforma en una economía complementaria y dependiente de la economía colonial, proveedora de ganado y sus sub - productos , sal y textiles y consumidora de productos del conquistador como añil, azúcar, yerba mate, alcohol, entre otros.

Una sociedad indígena que modifica su estructuras políticas sociales y económicas. Surgen los Ulmenes, líderes cuyo prestigio depende de la acumulación de bienes y se modifican las estructuras productivas, fundamentalmente en el ámbito de los productos textiles (ponchos), donde se reemplaza la economía de excedentes por una economía a escala.

Lo expuesto no significa que la frontera esté libre de tensiones. La tranquilidad de la frontera se ve afectada por diversas hostilidades durante el S. XVIII, dando origen a una prolífica sucesión de parlamentos, talvez las situaciones de conflicto más relevantes en dicho período histórico fueron el Malon de Curiñamku y la guerra de 1770. No obstante, al sur del Bío Bío reina cierta estabilidad. Las relaciones fronterizas en términos generales se desarrollan con la estabilidad que exige un territorio libre donde convergen los intereses políticos y económicos de indígenas y conquistadores. No ocurre lo mismo en la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes, en el territorio conocido en la lengua de los cronistas como “La Pampa”, “el Desierto” o “Tierra Adentro”. Allí, resurge el enfrentamiento, y el Pueblo Mapuche libera una nueva gesta: la guerra de maloca conquistando el territorio que conformará el Pwel Mapu Mapuche.

3. La ocupación Mapuche del Pwel Mapu en los S. XVI a XVIII

La ocupación mapuche del Pwel Mapu durante los Siglos XVI a XVIII, se desarrolla en el marco de una multiplicidad de relaciones interétnicas de alta complejidad que se desarrollan en las Pampas trasandinas y que concluyen con la hegemonía cultural de la lengua y formas de vida de origen Araucano o Mapuche, que termina imponiéndose a todos los grupos étnicos que habitan el territorio en dicho período histórico.

Los fundamentos que impulsaron la expansión territorial mapuche hacia el Pwel Mapu fueron al menos dos y corresponden a períodos históricos diferenciados. En un inicio, comienzo del S. XVII, las incursiones mapuches al Pwel Mapu tenía por objeto cerrar alianzas militares con los indígenas de la zona trasandina y a mediados del siglo procurarse ganado cimarrón para la manutención de los conas que guerreaban en la guerra de Arauco y sus respectivas familias, es decir, obedecía a una estrategia militar que buscaba la defensa del Gulumapu al Sur del Bío Bío. Durante el S. XVIII, período en que se consolida el Pwel Mapu, la ocupación tiene un fundamento principalmente económico. El período comienza con la incursiones mapuche en procura de ganado cimarrón para su comercialización y, una

¹⁴⁵ *idem*: 144 a 159

¹⁴⁶ Pinto (1996): 31

vez exterminado este recurso, continúa con los malones organizados contra las estancias hispano – criollas de Buenos Aires, Córdoba, San Luis y Mendoza.

4. Delimitación Geográfica del Pwel Mapu

A mediados del S. XVIII, época en la cual se consolida la ocupación Mapuche del territorio, la delimitación geográfica del Pwel Mapu correspondía a todo lo que hoy conforman las provincias de Buenos Aires, Sur de Santa Fé, de Córdoba, de San Luis y Mendoza¹⁴⁷.

La frontera entre el Pwel Mapu y la actual provincia de Buenos Aires era a 1750 los fortines y guardias situados en la línea conformada por los villorrios de San Nicolás, San Antonio de Areco – Luján y Merlo, continuando la línea de frontera hacia la costa del río de la Plata pasando por el pueblo de Magdalena. Posteriormente, esta frontera se desplazó hasta el río Salado, la que permaneció hasta las primeras décadas del S. XIX.¹⁴⁸

Por el norte, en las provincias de Córdoba y Mendoza, la frontera estaba determinada por el río IV y Diamante.

Por el Sur, el río Colloncura y Limay, también conocidos como río Negro.

La ocupación del Pwel Mapu se efectuó a través de la utilización de una red propia de caminos indígenas, denominada en la época como “caminos de los chilenos”, pues todos convergían en los pasos cordilleranos y eran utilizados por los mapuches para arrear ganado hacia el Gulumapu, trasladarse entre las tolderías apostadas en las pampas o ejecutar malones.

Las sendas más importantes eran:

Desde Carmen de Patagones, por el valle del río Negro hacia las provincias chilenas de Concepción, Arauco, Valdivia y Llanquihue.

Desde Bahía Blanca, por el valle del río Colorado hacia Malbarco, Antuco, cordillera de Pichachen y del Viento, hacia las provincias de Linares, Maule, Concepción y Arauco.

Desde la zona de las lagunas Carhué y Puan en dirección a Salinas Grandes, Trarú Lauquen y Lihuel Calel, hacia el valle del río Colorado.

Desde el norte y oeste de la provincia de Buenos Aires, zonas de 9 de Julio, Melincué, Junín y Blanca Grande, hacia Trenque Lauquén, Juan – Naincó, Poitahue, Meucó (sobre el río Salado), Cerro Chachahuén y Cerro Payén llegaban a la cordillera por las nacientes de los ríos Atuel, Grande y Barrancas, para desembocar en dirección a Colchagua, Curicó, Talca, Linares, Ñuble y Maule.¹⁴⁹

¹⁴⁷ Walther (1980): 23

¹⁴⁸ *idem*: 24

¹⁴⁹ *idem*: 33

5. Características Demográficas

Lo impenetrable del territorio pampeano impide contar con información que de cuenta exhaustiva de los indígenas que poblaban la Pampa antes que se constituyera el Pwel Mapu. Sin embargo, las crónicas dan cuenta exacta de los pueblos indígenas que habitaban la periferia pampeana en el S. XVI y los identifica como: Huarpes, Pwelche Cuyanos o Algarroberos (también llamados genéricamente Pampas Serranos) y Pampas del Sur de Córdoba Estos grupos ocupaban terrenos aledaños a la Pampa Central y pudieron haber habitado este territorio en algún período de su historia.¹⁵⁰

Hacia el Sur, en dirección a los Valles del Neuquen, se localizaban los Pewenches y los Wijiches Serranos, quienes habitaban indistintamente la vertiente oriental y occidental de la Cordillera de Los Andes, dando cuenta de una presencia muy temprana del Pueblo Mapuche en esas latitudes.

A continuación haremos una breve Reseña de los Indígenas de la Pampa antes de la consolidación del Pwel Mapu y de sus principales características etnográficas:

5.1. Los algarroberos o Pwelche de Cuyo (Pampas Serranos)

Estos pueblos habitaban la zona de Cuyo – Mendoza. Los antecedentes documentales del Siglo XVI, registran que en la zona de Cuyo habitaban una serie de agrupaciones a quienes se les denominaba con el nombre genérico de Pwelche, lo que lengua mapuche significa gente del Este.

A esta nominación respondían grupos como los Oscopyanes, Chiquiyanes y Morcoyanes.

Algunos autores, destacan que estos grupos hablaban una lengua probablemente emparentada con la lengua Huarpe, sus más inmediatos vecinos, a la que se le conocía como “lengua de la tierra”¹⁵¹, “*alentiac*” o “*millcayac*”¹⁵² y de la que proviene la voz *yan* que significa gente.

Estos pueblos Pwelche de Cuyo limitaban por el Norte con Los Huarpes y por el Sur con los Pewenches. Más que la cordillera misma ocupaban las laderas orientales y el pie de montaña situado entre el río Barrancas – Colorado, que los separa de los Pewenches, y el río Diamante que constituían el límite entre ellos y los Huarpes.¹⁵³

Es probable que la denominación de Pwelche, haya provenido de su relación con los Pewenches y hayan tenido que ver con la forma utilizada por estos últimos para denominarlos, la que alude a su ubicación geográfica pues en lengua mapuche significa “gente del Este”.

5.2. Los Pampas del Sur de Córdoba

Las crónicas proveen de una gran cantidad de nombres para identificar a los habitantes de la Pampa, al parecer dichos nombres no dan cuenta de grupos étnicamente diferenciado, sino que aluden al nombre del Cacique principal y a su localización geográfica.¹⁵⁴ Surgen denominaciones como Querandíes, Pampas e incluso Aucaes, cada una de las cuales habría surgido en épocas diferentes, lo que demuestra los procesos de transformación de los grupos pampinos producto de las relaciones interétnicas que se van desarrollando en ese territorio hasta su homogenización por la presencia Mapuche, proceso al que deben su denominación de Aucaes.

¹⁵⁰ Fernández (1998): 25

¹⁵¹ Fernández (1998): 26

¹⁵² León (1996):23

¹⁵³ Alvarez (1981) op. cit: 44.

¹⁵⁴ Fernández (1998): 29

Los cronista identificaron estos grupos indígenas en el Siglo XVI y XVII, y según los relatos estaban localizados en las regiones de Carcarañá y Buenos Aires. En principio les llamaron Querandíes (S. XVI) y luego simplemente Pampas (S. XVII). Conforme a la tesis de Tomas Falkner, habrían estado emparentados con grupos conocidos como Taluhet, Dihuihet, Chechehet y Leuvuches¹⁵⁵ y, por lo tanto, su lengua parece haber sido el Het, de cual sólo se conocen algunos vocables.

Casamiquela, refiriéndose más expresamente al origen étnico de estos pueblos resalta la filiación Tehuelche de los Indios Querandíes, argumentando que los primeros en el Siglo XVI habrían poblado los alrededores de Buenos Aires.¹⁵⁶

Existe amplio consenso sobre la multiplicidad de relaciones interétnicas que se produjeron en las pampas en los Siglos XVI y XVII. Sin embargo, también hay consenso, que en los comienzos del S. XVIII, una continua corriente de inmigrantes Mapuches de "Chile", portadores de una cultura distinta a la de los Pampas Het, se fueron adueñando de estos territorios. Hacia 1750, ya dominaban las sierras y las llanuras, de manera que en el último tercio del S. XVIII y hasta la campaña de Roca en 1879, los habitantes indígenas de toda la Pampa eran sin excepción mapuches parlantes.¹⁵⁷

De la relación entre los indios Pampas y los Mapuches o Araucanos ya da cuenta un proceso criminal de 1680 – 1681 seguido por don José Cabrera y Velazco, hijo y sucesor de Jerónimo Luis III, seguido contra Los Indios Pampas de su jurisdicción. En dicho proceso, uno de los testigos del juicio manifiesta que:

*"... en ocasión de haber salido a vaquear vacas cimarronas lo embistieron 200 bárbaros de los indios que llaman Pampas ... Dichos indios, expresa el querellante daban "grandísimo fomento a la guerra de Chile", ya que intercambiaban con los indios aucas (alzados) y canjeaban con ellos gran cantidad de ganado, caballos y yeguas. Dichos indios, "guerreros o alzados" (aucas) pagaban a los pampas las provisiones dichas en esclavos, y en virtud de dicho comercio se hallaban en su poder mas de trescientos esclavos y chinas que les vendían los indios chilenos."*¹⁵⁸

5.3. Los Pewenches

Al parecer los Pewenches eran de un origen étnico distinto a los mapuche y hablaban una lengua diversa. Los investigadores se refieren a estos grupos Pewenches como *Pewenches Primitivos*. No obstante, Latcham, sin desvirtuar las diferencias étnicas que se observaron por los cronista entre estos Pueblos a la época de los primeros contactos, sostiene la tesis de que parte de la raza Mapuche fue formada por *primitivos Pewenches* y pampéanos que en tiempos portohistóricos se infiltraron paulatinamente en los Valles transcordilleranos.¹⁵⁹

Posteriormente, estos *Pewenches Primitivos* en una fecha no determinada asimilaron la cultura y lengua Mapuche, producto probablemente de las características exogámicas de su cultura o de la intensa interacción con grupos mapuches que circulaban hacia las pampas trasandinas a través de los boquetes cordilleranos ocupados por los Pewenches.

Bengoa refiriéndose a este proceso de integración cultural señala que a mediados del S. XVII, los Pewenches fueron "araucanizados", y a comienzos del S. XIX no se diferenciaban casi de los mapuches del valle, salvo por algunas costumbres particulares y ciertos rasgos fenotípicos como su tamaño, además de las características propias del lugar donde vivían¹⁶⁰.

¹⁵⁵ Alvarez, (1981): 42

¹⁵⁶ Casamiquela, (1969)

¹⁵⁷ Canals Frau (1935): 221- 232.

¹⁵⁸ Fernández (1998): 33

¹⁵⁹ Latcham, (1929-1930)

¹⁶⁰ Bengoa (2000): 94 .

Los primeros contactos:

Mariño de Lofera hacia 1563 en una incursión a la cordillera nevada describe a los Pewenches como:

“Son indios de diferentes talles y aspectos de los demás indios de Chile, porque todos sin excepción son delgados y sueltos, aunque no menos dispuestos y hermosos, por tener los ojos grandes y rasgados, y los cuerpos muy bien hechos y altos. El mantenimiento de esta gente casi de ordinario es: piñones sacados de unas piñas de diferentes hechuras y calidad así ellas como sus árboles.”¹⁶¹

La localización geográfica de los Pewenches era la Cordillera de Los Andes entre los nevados de Chillán por el Norte y Lonquimay, alto Bío Bío por el Sur. En la vertiente oriental del macizo Andino, se localizaban al Oeste de la cuenca del Aluminé y en la región de la pampa de Ñorquín .

Según referencias de Vicente Carvallo y Goyeneche, se dice que Martín Ruíz de Gamboa de hallaba en Concepción, pero que no pudo descansar en ella porque los Pewenches *infestaban la provincia de Chillán*¹⁶², lo que lo obligó a mover su ejército hacia la cordillera, donde batió a los Pewenches y fundó la ciudad de Bartolomé de Gamboa.¹⁶³

Su presencia en la vertiente oriental de la Cordillera de Los Andes es constatada en 1563 en las crónicas de Pedro Mariño de Lofera.

Mariño de Lofera en su camino hacia el mar del norte en 1563, menciona haber encontrado Indios muy bravos que se interpusieron en su andar:

- a) Uno de estos núcleos tenía su habitat en la región del amplio valle del Alto Neuquen y su subsidiario el río Varvarco.
- b) Un segundo grupo, el más numeroso y guerrero, era el de la región de los ríos Trocomán y Reñileuvú.
- c) Un tercer grupo ocupaba el cajón de Trolope y la región de Caviahue.
- d) Un cuarto núcleo se hallaba establecido en la región de las salinas de Pichí Neuquen, Huitrin, Chorriaca y Truiquico.
- e) Un quinto grupo, es el de la pampa de ñorquin, regiones adyacentes de Ranquilón y costa del río Mocún o Agrio
- f) Un sexto grupo, estaría localizado en Vuta Cuyún, lugar actual de Pulmarí y veranada, en su tiempo, de Reuquecura.

Además, existían grupos en la zona de los lagos del Sur trasandino, esto es: Lago Moquehue, lago Aluminé, el de Ruca Choroy, el de Quillé, el de las Caballadas, el del Lanin y sus contornos, el del Rincón de los Pinos y el de la Cordillera de Catan Lil, incluido el valle del Rahue.¹⁶⁴

Morla Vicuña dice: “Desde el año 1593, en el primer parlamento celebrado por el gobernador don Martín García Oñez de Loyola, toman parte los Pewenches, indios que se extendían hasta más allá de la falda oriental de la Cordillera”¹⁶⁵

En 1594, según Miguel de Olaverría, y en 1627, según el Capitán Juan Fernández, ya se les observaba en los valles interandinos, con predominio en el Neuquen.

¹⁶¹ Mariño de Lofera (1865)

¹⁶² Las cursivas son nuestras

¹⁶³ Alvarez (1981): 66

¹⁶⁴ Alvarez (1981): 48

¹⁶⁵ Idem: 68

En 1641, año de la primera expedición del Padre Rosales por vía de Villa Rica y paso de Paimún a Epu Lafquén, anota que al norte de esta región se han ubicado algunos Pewenches.

En 1653 Rosales los encuentra también en NahuelWapi, lo que quiere decir que hubo un proceso de expansión Pewenche desde Pichachén al Sur, unas ciento treinta leguas en longitud, pero una anchura de legua y media sobre la cordillera¹⁶⁶.

La senda Pewenche

Para sus incursiones por allende y aquende Los Andes, los Pewenches utilizaban principalmente el denominado sendero de los Pewenches o boquete del Antuco, este paso cordillerano, posteriormente, será ocupado por mapuches y comerciantes hispanos – criollos (conchavadores), transformándose en el principal paso trasandino a través del cual se articula el Gulumapu con el Pwel Mapu. Este sendero, describe Bengoa, se dirigía desde la Argentina al lago Laja y bajaba al río Trubunleo por un portezuelo situado entre el Volcán Antuco y la Sierra Velluda, para continuar a la Isla de la Laja por el Valle del río Laja, al lado del fortín Antuco, situado en este punto precisamente para cortar el paso trasandino.¹⁶⁷

Conforme a estos antecedentes habrían sido Los Pewenche, quienes iniciaron el proceso migratorio hacia Las Pampas muy tempranamente, dedicados principalmente al comercio de la sal, que extraían de los ríos salobres existentes en la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes (hoy Argentina), desde donde sacaban bloques de sal que comercializaban en la zona austral y centro de Chile. En este intercambio comercial los Pewenches, fueron pioneros en trasladar las costumbres y lengua mapuche al territorio pampeano.¹⁶⁸

Algunos autores llaman la atención sobre el hecho de que los Pewenches a pesar de su temprana “mapuchización” no estaban integrados políticamente, socialmente, económicamente y/o militarmente con Los Mapuches. Así, se señala que ocasionalmente, y bastante adentrado el S. XIX, Los Mapuches hicieron con los Pewenches algunas alianzas estratégicas, que se fundaron en la importancia de estos últimos en controlar los pasos fronterizos hacia las Pampas¹⁶⁹.

Sobre el punto argumenta Latcham: “... los Pewenches muy raras veces se aliaron con los araucanos contra los españoles y si es verdad que a menudo hacían incursiones en las estancias era más por pillaje y robo de animales que en guerra formal...” Prosigue “... aún después de formar el cuarto butalmapu, que incluía a todos los indios cordilleranos orientales, no tomaban parte en las reuniones y convenios de los araucanos, y en los parlamentos no fueron recibidos por los gobernadores en el mismo día con aquellos, sino en un día especial. En la misma línea de argumentación se cita el parlamento de Lonquilmo de 1784 donde tras detallar la participación de los Fütalmapus mapuches se describe la participación Pewenche como sigue:

“al tercer día se repitieron las mismas formalidades y ceremonias, y reproduce el orador la misma arenga al butal mapu subandino y escuchado y traducido por el intérprete, pasa el mismo cacique a saludar brevemente a los Pewenches, que no asisten al congreso en calidad de votantes sino en clase de convidados, y es el cuarto parlamento en que se apersonan porque no tienen un Fütalmapu y si son capaces de alianza la tienen con el marítimo.”¹⁷⁰

Por su parte, Carvallo y Goyeneche, quién se refiere a los tres Fütalmapus Mapuche, especifica que el cuarto Fütalmapu llamado Pire Mapu (tierra nevada en lengua Mapuche) y que correspondería precisamente al territorio Pewenche se agrega solamente en el S. XVIII. No obstante prosigue:

¹⁶⁶ Alvarez (1981): 74

¹⁶⁷ Bengoa (2000): 95

¹⁶⁸ Casanova (1996): 77

¹⁶⁹ Idem: 96

¹⁷⁰ Fernández (1998): 40

“Jamás fueron comprendidos en ellos (en aquellos butalmpaus), los serranos, Pwelche, Pewenches, Wijiches y Tewelche; y que los residentes del Toltén no concurrieron nunca a los parlamentos celebrados con gobernadores, ni tomaron parte en las guerras internas ni contra los establecimientos de frontera. Esta división ha sido muy antigua y si los habitantes de los Andes hubieran constituido parte de esta nación, debieron concurrir a los parlamentos y nunca se presentaron fueron convocados a ellos, siendo así que los Pwelche, Pewenches y Wijiches serranos salían a comerciar con los españoles y traficaban por las provincias de Colchagua, Maule Chillán y plaza de la frontera.”¹⁷¹

Sobre estas apreciaciones nos parece consignar que la conducta Pewenche se inscribe en las características autonómicas que son propios de la estructura socio política del Pueblo Mapuche, donde cada Lof, ayllarewe y fütal Mapu goza de la independencia jurisdiccional para definir sus propias alianzas estratégicas, en función de consideraciones circunstanciales respecto de las cuales los caciques son soberanos en la toma de decisiones. Por lo que resulta aventurada la conclusión de que este actuar determina la no integración Pewenche a la Nación Mapuche cuando es reconocido incluso por los mismos tratadistas citados la inclusión de esta identidad territorial al cuarto Fütal Mapu Mapuche.

El Padre Francisco Ramírez, se refiere al butalmpau Pewenche conocido como Pire Mapu, indicando que constaba de los Ayjarewes de Quilolco, Rucalhue, Callaqui y Lolco, agregando que se emplazaban sobre territorio en el que antiguamente vivían los Chiquillanes, lo que denota que este asentamiento es posterior al desplazamiento de los Pewenche hacia el Norte por la expansión de Wijiches Serranos, según veremos en el próximo párrafo dedicado a estos últimos.

5.4. Los Wijiches Serranos

Los Wijiches serranos –posteriormente llamados manzaneros- habitaban al igual que los Pewenches la vertiente oriente de la cordillera, se les denominaba “serranos” para distinguirlos de las agrupaciones Wijiches que conformaban el Fütal Mapu del mismo nombre en pleno corazón del Gulu Mapu. Sobre sus orígenes se especula que son producto de la fusión de Tewelche con mapuches. También se señala que por su localización en la franja oriental de la Cordillera de Los Andes debiera escudriñarse sus potenciales vínculos de origen con los Pwelche del norte, los cuyanos o algarroberos (oscoyanes, chiquiyanes, morcoyanes etc.) de ascendencia Huarpe.¹⁷² También se les vincula con los Pewenches y hay quienes sostienen que son de origen Pewenche pero que se denominan Wijiches por su localización al Sur del Territorio.¹⁷³

Sobre su identidad cultural Mapuche nadie discute. Se trataba de un pueblo guerrero en claro proceso de expansión hacia el Norte, sobre territorio Pewenche, a quienes desplazaron hasta apropiarse de la casi totalidad de su territorio, obligándolos a replegarse a las Montañas de Malalhue, las que debieron ser disputadas por los Pewenches a sus poseedores Goicos, los Oscocyanes y Chiquiyanes¹⁷⁴.

Los Wijiches Serranos confinaban con los Pewenches por el norte, hasta una línea imaginaria que, desde la porción transversal del Agrio, se extendía hasta Lonquimay, en las cercanías del actual paso de Pino Hachado. El río Picún Leufu (río del Norte), lo que denota una toponimia propia del pueblo Wijiche ya que este río se encontraba al norte de su territorio. Por el Sur se extienden hasta el río Limay o Negro.

5.5. Los Tewelche

¹⁷¹ Alvarez (1981): 69

¹⁷² Fernández (1998): 47

¹⁷³ Alvarez (1981): 78

¹⁷⁴ idem: 47

Tal y como revela Mateo Martinic, los Tewelche vivieron confinados a sus territorios ancestrales desde tiempos inmemoriales en la Patagonia, pero alcanzaron la norpatagonia donde tuvieron contacto con los habitantes de la Pampa, con quienes tuvieron alianzas y enfrentamiento en diversas épocas de la historia.

En este proceso de alianzas y enfrentamientos, incursionaron hasta los alrededores de la provincia de Buenos Aires. Las crónicas y relatos de época dan cuenta de duros enfrentamientos interétnicos entre Tewelches y Wijiches a fines del S. XVIII y comienzos del S.XIX, así como de algunas alianzas maloqueras con Indios Aucaes.

Producto de estas contiendas interétnicas, fundamentalmente con los Wijiches, es posible que se haya generado una rápida extinción numérica de los Tewelche, desapareciendo totalmente de distritos como San Julián y Puerto Deseado, donde habían sido avistados entre los S. XVI y XVIII.¹⁷⁵

6. Los Procesos Migratorios Mapuches al Pwel Mapu en el Siglo XVIII

6.1. La Migración de los Ragkúlche hacia la Pampa

Una de las principales migraciones a fines del S. XVIII y comienzos del S. XIX hacia la Pampa habría sido la de Los Ragkúlche, quienes se asentaron en el territorio pampeano y, en el parecer de la mayoría de los autores, serían uno de los principales agentes araucanizadores o mapuchizadores de la Pampa Argentina.

Que los Ragkúlche eran portadores de la cultura y lengua Mapuche es una verdad irrefutable. Sin embargo, respecto a los orígenes de los Ragkúlche existe mayor cuestionamiento. Para algunos éstos son grupos de origen mapuche que deben el gentilicio de Ragkúlche a la presencia en el río Chadileuvú de carrizos o cañaverales. Para otros autores, los Ragkúlche son de origen Pewenche y deben esta denominación al hecho de provenir de Rankel o Ranquil, una de las tres facciones Pewenches, junto a Malalhue y Vavarco, localizada a los pies del Volcán Copahue, que estaba gobernada por el cacique Carripilun.

La consolidación del Pwel Mapu corresponde a la época del asentamiento en la Pampa de los Ragkúlche Pampeanos, los cuales según la mayoría de los autores eran indios mapuches originarios del Gulu Mapu, que dominaron a los Pueblos pampeanos y peripampeanos preexistentes, imponiendo su lengua y su cultura.

Otras teorías, sugieren que Los Ragkúlche se originan de la unión de grupos Tewelche de origen patagónico, los que fueron en su etapa final invadidos y transculturizados por los Araucanos o Mapuches en el proceso de Araucanización.

Jorge Fernández, desarrolla una teoría alternativa según la cual los Ragkúlche pampeanos fueron Pewenches del Neuquen, habitantes de un lugar denominado Rankil Lom, quienes alrededor de 1770 emigran al Mamüj Mapu, donde se fusionan con Pwelche y Winkas.

El Mamüj Mapu, sufrió varias expansiones y contracciones. Sin embargo, la generalidad de los autores localizan su escenario histórico en la región noreste central de la actual provincia de La Pampa, en la República Argentina, habiéndose extendido al extremo meridional de las provincias de San Luis y Córdoba.

El límite norte, correspondía a la línea que unía los parajes de Lelep, Agustinillo, el Monte de la Vieja y la Laguna del Cuero. En lagunas épocas el límite se extendió hasta las Pulgas, sobre el río quinto

¹⁷⁵ Martinic (1995): 79

(V), e incluso hay testimonio que lo localizan en las riberas del río cuarto (IV). Hacia el sur se extendió sobre el sector de Las Salinas. Oeste el límite de era el Chazi bewfú o río salmuera.

Principales Recursos: La zona en el sector oriente estaba poblada de Calden, lo que determinó que los Indios Ragkúlche, sus principales habitantes, le asignaran el nombre al territorio de Mamüj Mapu (país de leña o país arbolado).

El geógrafo Lallement describía el Caldenal, a fines del S. XIX, señalando que abarcaba una amplia superficie, pudiendo observarse hermosos bosques de Caldenes a ambos lados el río quinto el que transitó en 1881, desde Villa Mercedes por un camino de Indios.¹⁷⁶

Otra especie que se observaba en el territorio, aun cuando no con la misma densidad que los Caldenes, eran los Algarrobos, de cuya baya los Indios hacían una valiosa utilización. La baya era utilizada como alimento, bebida alcohólica mediante su fermentación y/o para servir de forraje a los animales.¹⁷⁷

La presencia Ranquel en la pampa data de 1775. Por esos años, la documentación colonial comienza a dar cuenta de la presencia de un nuevo grupo aborigen en la Pampa, los que en principio eran confundidos con los Pewenches, pero que pronto comienzan a imponer su identidad étnica, es la casta de Los Ragkúlche.

Los primeros contactos entre españoles y ragkúlche

El coronel de milicias José Benito Acosta, al frente de mil hombre organizó y ejecutó en 1776 la primera expedición a la Pampa Central, partiendo desde un lugar denominado La Carlota (Punta del Sauce), siguiendo el denominado camino de las Víboras (Marivilú).

Sobre esta expedición da cuenta el siguiente relato:

“Otra salida se hizo en el año pasado en 1776, por el mes de Marzo, de la ciudad de Córdoba del Tucumán, que fue a emprender su viaje por la punta del Sauce, que dista sesenta leguas de dicha ciudad, con mil y cincuenta hombres, nativos del país bajo el comando del coronel de milicias D. José Benito de Acosta y otros oficiales subalternos ... Dicha gente padeció muchas incomodidades por falta de bastimentos y por ignorar el terreno, por no haber llevado más que dos prácticos, y el uno de ellos haber salido falso... por lo que procedieron bastantes atrasos, y una disparada de más de dos mil caballos en el sitio nombrado la segunda Laguna de Arrascaeta; por lo que no teniendo en qué conducirse le fue preciso dejar cuatrocientos sesenta y siete hombres y seguir con quinientos ochenta y tres, hasta la ranchería de Telen, que dista ciento y cuatro leguas de la Punta del Sauce. Dicha todería estaba bajo las ordenes del Cacique Lipian, quien dio noticia de que en aquellas inmediaciones se hallaban otros caciques... A las 3 de la mañana del día 23, sorprendió Acosta con su gente la todería del expresado Lipian, que se componía de 300 hombres, que quitaron la vida a 6 indios y le aprisionaron 33, en los que se incluían algunos cautivos que en el año antecedente de 1775 había llevado de las fronteras de la ciudad de Córdoba, que dieron bastantes noticias de los establecimientos y gobierno de los indios, particularmente una cautiva de la provincia de Mendoza o Cuyo que había estado muchos años entre ellos, que le servía de intérprete a los españoles, y por su medio hizo llamar a dicho comandante a los seis caciques nominados, quienes comparecieron, y trataron de Paces, y se obligaron a entregar todos los cautivos ...”

¹⁷⁶ Fernández (1998):19.

¹⁷⁷ Idem.: 20

Por su parte, el Maestre de Campo José Francisco de Amigorena, en su segunda expedición a la Pampa Central de seis que efectuará, cuenta con el informe preparado por José Antonio Guajardo, un personaje de origen hispano – criollo y oriundo de Chile, que le servirá de vaqueano y lenguaraz, quién expone sobre la distribución de los territorios indígenas en la zona de Neuquen y la Pampa Central, en un informe fechado el 24 de Marzo de 1779 en Mendoza dirigido al señalado Amigorena:

“Ruca Choroy, que significa casas de catitas, está distante a 12 leguas, aunque en el camino hay algunas aguadas pequeñas. Nilliu, cerro de Los Pinares, está distante 40 leguas, aunque hay algunas aguadas por el camino y Montes de Arboles, pero ningún frutal, sino los pinos que dan unas piñas comestibles.

Desde el río de Los Sauces hasta el mencionado lugar todo es perteneciente a los Indios Pewenches y todos los lugares citados son habitaciones de ellos, variando de habitaciones y viviendo en trozos unos en una parte y otros en otra, y aunque era mucha la indiana, pero a dos años a esta parte han fallecido muchos por las incesantes pestes y enfermedades de calor que los han arruinado y poco ante los Indios Huilichis que son de los Montes tuvieron unas fuertes Malocas o batallas con estos que les mataron la mejor y mayor parte de ellos, de tal modo que hoy habrán quedado cosa de 900 infieles.

*Mamell Mapo, que significa tierra de las leñas, está distante de Mendoza 170 leguas caminando al Sure, en esos Montes hay más de 2000 indios de armas, pues éstos son los que hacen las mayores atrocidades en Las Pampas y caminos de ésta para Buenos Aires, y su Gov*or se llama Paillatur y éste manda más de 50 caciques que tiene para el comando de esa Indiana y tienen muchas haciendas de todo género de animales y mucha plata, oro y alhajas de las que han robado de continuo. Este paraje está en paralelo con la Punta del Sauce en distancia de 100 leguas, para llegar al lugar se toma la ruta desde el Fuerte de San Carlos caminando a las Leñas que hay 20 leguas, en este lugar hay buenos pastos pero mal agua. Carrizalito está a 5 leguas con buena agua y buenos pastos.*

El río del Diamante está a 8 leguas, es caudaloso. Atué está a 4 leguas, muy caudaloso con malos pastos y mal agua.

Ocopal está 60 leguas, costeano el río se va por tierra guadalosa por tierra de buenos pastos. Desde Ocopal hasta que principian Los Montes, donde ya se encuentran las aguadas y habitaciones de indios, hay 30 leguas de travesía, deste lugar para Mamuel Mapu hay 17 leguas.”

El cuadro que exponemos a continuación se basa en dos documentos escritos por el Maestre de Campo de Río Tercero don Diego de las Casas, durante su incursión a los territorios indígenas en 1779. Estos documentos contienen una detallada exposición de los asentamientos indígenas ubicado inmediatamente al sur de las fronteras de la Punta del Sauce, Tercero y Saladillo, jurisdicción de la ciudad de Córdoba, y a la de Pergamino, Rayos y Pontezuela, de Buenos Aires y Santa Fé, dando cuenta del número de indios que gobierna cada cacique, de los lugares y aguadas que ocupan y las distancias entre sus respectivas tolderías, las cuales se hallaban situadas sobre dos caminos principales, el de las víboras, descubierto en 1776, y el de Las Tunas, descubierto en 1779.

La lista que se adjunta determina la existencia de un núcleo de población indígena muy importante en Tenel, en Noalmapu (Nahuel Mapu), en la región mendanosa del Este (Renancó) y un cuarto sobre el río Chadileuvú.

Respecto a los Caciques localizados en la ribera del río Chadilé, no se indica el número de indios que gobierna cada cacique, pero las crónicas dan a entender que tienen más indios que los que habitan la zona de Tenel, Nahuel Mapu y Renancó.

Los más relevante de esta documentación es que da cuenta de la relevancia de la infiltración Mapuche en la Pampa hacia fines del Siglo XVIII y la presencia en la misma con asentamientos permanentes de muchos caciques, entre ellos el gran Yanquetur o Llanquetruz El Rebelde y su hermano Paillatur, ambos de origen Wijihe.

Cacique	Edad	Localización	Indios y familias	Toldos	Aguadas y Pozos	Distancia recorrida
Puñaleph	Anciano	Camino a las Viboras, Colchague	10 indios con sus familias	10	7 pozos cavados	100 leguas de Punta de Sauce
Lepian	Anciano	Tenel	20	10	2 aguadas cavadas y cercadas	1 día de camino de Colchague
Yanquelemus	Anciano	Tenel	20	10	2 pozos cavados y cercados	1 día de camino de Colchague
Curruguilí		Antorue	10	6	Laguna llofediza y pozo cavado	1 día de camino de Tenel
Culucalquin		Maripil	16	10	5 pozos pequeños	1/2 día de camino de Antorue
Ancapichui ¹⁷⁸	Mediana edad	Chadelanguen	15	10	5 pozos	1 día de camino de Maripil
Tumuillemi ¹⁷⁹		Metrenquel	6	6	4 pozos cavados	1 día de camino de Chadelanguen
Maripol		Teguas	10	5	Médano grande que se llama Teguas	3 días de camino de Metrenquel
Llancan		Colulanquen	30	10	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Rainao		Colulanquen	30	15	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Aygopillan		Colulanquen	20	10	Laguna grande con tres ojos de agua	5 leguas de Teguas
Catruen			8	4	2 pozos cavados	A la vista de las tolderías de Colulanquen
Painemanque		Quilquil	14 indios, incluidos cuatro hijos	7	4 pozos cavados y cercados	2 leguas de Colulanquen, tras un cerro pequeño
Guaiquiente	anciano	Arpiel	15 indios, incluidos 5 hermanos	10	6 pozos cavados	2 leguas de Quilquil

¹⁷⁸ Nota: Cuñado de Curruguilí.

¹⁷⁹ Nota: Hermano de Curruguilí

Canipayu	mediana edad	Chin	15 indios, incluidos 5 hermanos	7	2 pozos grandes y cercados	2 leguas de Arpiel
Carimangué		Mamucanan	10 soldados	7	1 pozo cercado y tres lagunas I Lofedizas	A la vista de Chin
Atuanque		Canquái	20 soldados	16	2 pozos cavados y tres lagunas grandes I Lofedizas	½ día de camino de Mamucanan
Picuimanque		Chaquilqué	10 soldados	6	3 pozos cavados	½ día de camino de Canquái. Sobre el camino de las nUevas Tunas, rumbo al sur.
Mariñanco		Chadí	10	6		A la vista de Chaquilqué
Naliguenu		Chadí	10	6	3 pozos cavados	A la vista de Chaquilqué
Antemanque		Chadí	11	6	3 pozos cavados	A la vista de Chaquilqué
Nancopillan	anciano	Checau	20 soldados	10	1 pozo cavado y cercado bastante grande	3 leguas de Chadí
Curripilquí	anciano	Checau	18	10	Pozos cavados	3 leguas de Chadí
Lanquenerri		Caichiguá	20	9	Pozos cavados y pequeños	1 día de camino de Checau
Chañal		Relanquen	30	20	Pozos cavados y pequeños	½ día de camino de Caichiguá
Maripí		Caichiguá	26	14	10 pozos cavados	1 día de camino de Caichiguá
Creyu		Rarrín	20	10	Pozos cavados	1 día de camino de Colulanquen
Painequeo		Meuco	17	8	8 pozos cavados pequeños	1 día de Camino, sin agua, de Meuco
Cheuquel		Checalgo (Chicalco)	20	10	Pozos cavados	1 día de camino de Meuco
Caipí		Colcó	10	6		1 día y ½ de Checalgo
Caripí		Trobalanquen	20	10	7 pozos cavados	2 días de camino de Colcó
Calloani		Checalgo	17	10	Pozos cavados	1 día de camino de Trobalanquen
Puiñanco		Currumán	30	20	Pozos cavados	
Antemano		Trola	20	10	Laguna salada	1 día de camino de Currumán
Labangenri		Caichigoa	20	10	Agua de cerro que forma una	1 día y ½ de camino de Trola

					laguna permanente	
Canigurri		Renancó	10	8		1 día de camino de Caichigoa
Catrinaoel		Renancó	30	20		1 día de camino de Caichigoa
Colomilla		Gualameo	24 soldados	11	Pozos cavados	1 día de camino de Renanco
Curuante		Remeloo	10 soldados	5	Pozos cavados	1 día de camino de Gualameo
Cauchuante		Cunloo	30	10	Pozos cavados	½ día de camino de Remeloo
Tipayante		Intimeu	10 soldados	6	Pozos cavados	1 día de camino de Cunloo
Rapimanqui		Noalmapu	8 soldados	4	Pozos cavados	1 día de camino de Intimeu
Runcapayú		Noalmapu	8 soldados	4		
Viscalanxen		Chadiolanquen	8 soldados	4	Pozos cavados	½ día de camino de Noalmapu
Panemanque		Río Chadilé	60			
Ancaloan		Río Chadilé				
Guaiquillan		Río Chadilé				
Guanchupan		Río Chadilé				
Nobolenui		Río Chadilé				
Yanquetur		Río Chadilé				
Buénomilla		Río Chadilé				
Umiguanqui		Río Chadilé				
Antemanqui		Río Chadilé				
Llanquel		Río Chadilé – Poto				
Colomanin		Río Chadilé				
Cologoan		Río Chadilé				

Fuente: Fernández (1998): 59 a 64.

6.2. Los Procesos bélicos y el intercambio económico en el Pwel Mapu

6.2.1. Las Malocas en las Fronteras de Buenos Aires, Cuyo y Chile

Las primera malocas fueron de tipo militar y tuvieron lugar en la frontera de Buenos Aires, Cuyo y Chile a partir del siglo XVI hasta fines del Siglo XVII. Su principal objetivo era proveer de recursos humanos y apoyo material a los caciques que resistían contra el expansionismo español durante la guerra de Arauco. Estas incursiones precedieron a las de tipo económico y permitieron proveer de guerreros originarios de las Pampas y la Norpatagonia a los fuertes y malales localizados en la Araucanía tradicional, en la ladera occidental de la Cordillera de Los Andes.¹⁸⁰

El desplazamiento de guerreros fue recíproco. A los guerreros Pwelche que se desplazaban hacia Chile le sucedían un movimiento similar de conas araucanos hacia las pampas, proceso que produjo una temprana militarización de las localidades fronterizas de Buenos Aires y Cuyo.¹⁸¹

Sobre este primer período de la malocas es esclarecedor el relato de León: “El flujo de guerreros a través de los paso andinos y la estrecha colaboración militar que se estableció entre las tribus de la Araucanía y Las Pampas, constituyeron por más de un siglo una de las bases sobre las cuales descansó la resistencia anti - española en el cono sur de América. No obstante, a medida que la guerra palidecía en Chile y se consolidaba las fronteras del territorio indígena, el tráfico a través de los Andes comenzó a perder su carácter puramente militar y adquirió una faz principalmente económica. Si bien los aborígenes continuaban cruzando las montañas, el objetivo de sus ataques ya no eran los fuertes sino las estancias; lo que buscaban no eran glorias militares sino ganados, cautivos y manufacturas europeas.”¹⁸²

En principio, la misma guerra de Arauco generó un proceso migratorio al Este en busca de recursos económicos para mantener a los guerreros y sus familias. Posteriormente, al término de la guerra, se observa un creciente aumento demográfico en la población Mapuche que exigió mantener una casta de cazadores dentro de la sociedad Mapuche que proveyera de alimentos, manteniéndose el tráfico hacia la Pampa trasandina. Otro factor sustentador del tráfico fue el surgimiento de Los Ulmenes al interior de la estructura social Mapuche, hombres ricos que fundaban su poder en la acumulación de ganado, cautivos y objetos europeos y que dependía de la actividad maloquera.

En principio, las expediciones de caza mapuche hacia la pampa se focalizaban en el arreo del ganado cimarrón que crecía y se desarrollaba libremente y en grandes volúmenes en ese territorio. Posteriormente, cuando este ganado comenzó a escasear las incursiones mapuches se dirigieron directamente contra las estancias hispano – criollas de Buenos Aires, San Luis, Córdoba y Mendoza.

Las causas del cambio estratégico fue la extinción del ganado Cimarrón. Sobre las causas de extinción de este último, León entrega importante información. La autoridades coloniales, edilicias y eclesiásticas, juzgaron que el principal factor de desaparición del ganado cimarrón eran el derroche y la matanza indiscriminada de animales que hacían los españoles que comerciaban con cuero, sebos y grasas.¹⁸³

Pero, la señalada no era la única causa, la excesiva demanda que generaban los nuevos polos comerciales contribuyeron en gran medida a esta extinción. Nos referimos, a la exportación de ganados para proveer la concesión del Asiento de Negros entregada en 1795 a los Británicos y para proveer el asentamiento metalúrgico de Potosí.

¹⁸⁰ León (1991): 22

¹⁸¹ Idem: 23

¹⁸² Idem: 25

¹⁸³ Idem: 27

Terminado este período de los cazadores, surge el período de Las Malocas. Estas comienzan a desarrollarse con regularidad en las inmediaciones de Mendoza y Buenos Aires, en las postrimerías del S. XVII y comienzos del S. XVIII, adquiriendo su mayor fuerza y periodicidad a partir del año 1750.¹⁸⁴

Las primeras referencias a las malocas protagonizadas por Mapuche o Indios Aucaes como también se les denominaba datan de 1711. El Cabildo de Buenos Aires notificó al Gobernador de la Provincia que *“Los Indios Aucaces confederados avían pazado a despojar una tropa que se hallaba en las campañas de esta ciudad.”*¹⁸⁵

La sucesión de estos hechos determinó que el cabildo de Buenos Aires en 1714 exigiera al Gobernador la inmediata represión de los indios. El comunicado pedía que: *“... se contengan los Yndios Aucas... que lastimosamente han ocasionado y ocasionan, y anualmente están excutando los Yndios de la jurisdicción del Reino de Chile, en las tierras realengas de esta ciudad. En 1715 se reitera una demanda similar, el Cabildo nuevamente exige que se repela “a los Yndios Aucas que han invadido la jurisdicción de la provincia y asolado los campos.”*¹⁸⁶

La guerra de Arauco es reemplazada por la guerra de Maloca. Para caracterizar este proceso invasivo es importante analizar los distintos períodos en la historia de las malocas, sus características específicas y sus protagonistas.

6.2.2. Las Malocas en el Período comprendido entre los años 1711– 1750

Durante este período los Indios Aucaes o Indios de Chile fueron los principales protagonistas de las Malocas. Los testimonios dan cuenta de que al correr el año 1738 los Indios Pampas convocaron dos mil Aucaces, probablemente en demanda de apoyo militar, los que atacaron Areco y Arrecifes.

El grueso de la represión hispana se dejó caer sobre Los Pampas, específicamente contra los toldos del cacique Calelián, lo que provocó la reacción del hijo de Calelián, quién vengando a su padre lideró un ataque en contra de las estancias de Luján, que arrojó como resultados la muerte de una gran número de españoles, la toma de algunos cautivos y el robo de miles de cabezas de ganado.¹⁸⁷

La reacción hispana a la Maloca de Luján no se hizo esperar, los vecinos de la provincia de Buenos Aires organizaron una milicia compuesta de 600 hombres para vengar el ataque y castigar a Los Pampas de Calelián sin éxito.

Después de los hechos de Luján, se forma una confederación maloquera en la Pampa central integrada por guerreros provenientes de todas las etnias que habitan el territorio, y que corresponden de Sur a Norte a: Tewelche, Wijiches, Pewenches, Araucanos y Pampas. La confederación habría estado formada por 4.000 guerreros que obedecían al Cacique de origen Pampa Cangapol. La confederación inició una seguidilla de malocas que tuvieron como objetivos las haciendas de Córdoba, Santa Fe, Arrecifes, Luján y el pago de Magdalena. Las acciones culminan con un acuerdo de Paz suscrito entre las autoridades bonaerenses y el Cacique Cangapol.

En 1750, Cangapol pone fin al acuerdo de Paz y en conjunto con el cacique Felipe Yahati ataca las reducciones jesuita fundadas en territorio Pampa, destruyendo las misiones de Nuestra Señora de los Desamparados y Nuestra Señora de la Concepción.

La modalidad que caracterizó la guerra de Maloca en este período era la alianza interétnica entre grupos asentados y migrantes (Pampas y Aucaes), la represión contra las poblaciones asentadas más

¹⁸⁴ *Idem:* 32

¹⁸⁵ *Idem:* 32

¹⁸⁶ *Idem:* 33

¹⁸⁷ *Idem:* 35

cercanas a las haciendas y la organización de milicias defensivas, a petición de las autoridades hispana integradas por los mismos hacendados.

La alianza maloquera comenzó a fracturarse. Las poblaciones pampas comenzaron a quedar en la línea de fuego entre los hispanos y los maloqueros del Sur, que hacían incursiones transitoria en la pampas, tomaban el botín y regresaban a sus rehues. La represión hispana, por tanto, se hacía sentir sólo en los asentamientos Pampas sin que los aliados sufrieran ninguna pérdida. El cacique Cangapol conciente de esta situación decide aliarse con los españoles y en conjunto detener el avance de los maloqueros Mapuches, Pewenches y/o Wijiches hacia la pampas (1753).¹⁸⁸

Malocas Indígenas 1700 – 1750		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1711	Aucaces	Buenos Aires
1714	Aucas	Buenos Aires
1716	Aucas	Buenos Aires
1723	Aucaces	Mendoza
1737	Serranos	Arrecifes (Buenos Aires)
1738	Aucas y Pampas, al mando del Cacique Pampa Calelián	Areco, Arrecifes (Buenos Aires)
1739	Pampas, al mando del hijo de Calelián	Luján (Buenos Aires)
1740	Tewelche, Wijiches, Pewenches, Araucanos y Pampas, confederación al mando del Cacique Pampa Cangapol	Arrecifes, Luján, Magdalena
1745	Pampas	Luján (Buenos Aires)

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág 66

6.2.3. Las Malocas en el Período comprendido entre los años 1750 – 1769

La alianza Pampa – Españoles no detiene el ímpetu maloquero. Entre los años 1750 y 1769 se registran diversas incursiones de distintos grupos étnicos contra las fronteras de Buenos Aires, pero se observa una disminución de las alianzas interétnicas.

¹⁸⁸ *Idem*: 35 a 37.

Invasiones Indígenas contra las fronteras bonaerenses 1750 – 1769		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1750	Pampas	Misiones Jesuitas en las Pampas
Agosto 1750	Serranos	Sanjón y Magdalena
Abril 1751	Serranos	Pergamino
Agosto 1751	Serranos	Pergamino
Diciembre 1751	Serranos	Magdalena
1752	Pwelche y Pewenches	La Laja (Bío Bío)
1752	Serranos	Magdalena
Julio 1753	Pewenches	Fronteras de Buenos Aires
Noviembre 1754	Pewenches	Salto, Arrecifes
1758	Serranos	Fronteras de Buenos Aires
1758	Indios de Chile	Fronteras de Buenos Aires
1760	Teguelches	Fronteras de Buenos Aires

Fuentes: Acuerdos, Serie 2, vols. 8 y 9, y serie 3, vol. 1; Nellar, op. cit., vol 1, pp. 124 y ss. ; Enrique Barba, op. cit., p. 132. Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 39 y 67

6.2.4. El Malon de Kurüñamku (Curiñamcu) y la guerra de 1770 en Arauco

En este período los malones estaban dirigidos a diezmar las Haciendas de Cuyo. Sus protagonistas eran Pewenches y ranquelches o Ragkülche asentados en las Pampas, al sur de Mendoza y Córdoba y comenzaron con el gran malon efectuado por el Cacique Curiñamku. El contexto histórico en el que se desarrolló este período coincidió con la guerra de 1770 entre Mapuche y Españoles en Arauco. El objetivo de la empresa maloquera volvió a ser proveer de recursos económicos y bélicos a los guerreros. A diferencia del período anterior, el área afectada alcanza haciendas localizadas territorio chileno, en las localidades de Rancagua, Colchagua y Maule.

Las Malocas y la guerra de 1766 – 1770		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1766	Llanistas, costinos y Pewenches, al mando del cacique Curiñamku	Concepción
1769	Llanistas, costinos y Pewenches Meridionales, al mando del cacique Curiñamku 2ª fase	Concepción
1769	Pewenches y Ragkülche	Mendoza
Febrero 1770	Pewenches	Mendoza
Marzo 1770	Pewenches	Rancagua, Colchagua y Maule
Febrero 1770	Pewenches	Bebedero
Diciembre 1770	Pewenches	Fuente de San Carlos (Mendoza)
Diciembre 1770	Wijiches	Corocorto y Uco

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 40.

6.2.5. Las Malocas entre los años 1770 – 1785: apogeo y fin

Con posterioridad a la guerra de 1770, las malocas se hicieron más cruentas y se extendieron geográficamente. Su característica más relevante es que se trató de empresas cuidadosamente planificadas y dirigidas contra los emplazamientos ganaderos más ricos del Virreinato del Río de la Plata. Tras las incursiones Aucaes a dichas haciendas se encontraba el cacique Llanista Juan Antivilú. A principios de 1779, estas malocas alcanzaron también el Valle central de Chile.

Las Malocas 1770 – 1785		
Fecha	Grupo étnico	Area atacada
1773	Wijiches y Llanistas	Buenos Aires
1775	Llanistas	La Laja
Agosto 1776	Aucaes, al mando de los Caciques Guelacol y Guilletun	Fuerte de San Carlos (Mendoza)
1777	Indios Bárbaros	Estancia Juan Martínez de Rozas (Mendoza)
1777	Pewenches, Pampas y Aucaes, al mando del Cacique gobernador Pinalefi, acompañado de los Caciques Curruibilu y Guenocal, quienes cuentan con el apoyo estratégico del Cacique Yanquelemus	Saladillo
1778	Wijiches	Potrerillos, Capri y Zapata (Frontera Mendocina)
1779	Pewenches, Wijiches y Pampas	Amenaza de invasión contra Chile Central
Marzo 1780	Ragkülche y Aucas	Río Cuarto
Agosto 1780	Aucas y Tewelche, unidos con el Cacique Negro	Chascomus
Agosto 1780	Aucas y Tewelche, unidos con el Cacique Negro	Luján
Diciembre 1780	Aucas y Pampas, al mando de los caciques Chahuen, Calboner, Álcali y Guchilapen	Luján
Septiembre 1785	Infieles	Zapallar y Cruz Alta (Fronteras de Buenos Aires)

Fuentes: Leonardo León Solís. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700 – 1800. Ediciones Universidad de La Frontera. Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991, pág. 40 y ss.

A partir del año 1786 las noticias de malocas son vagas e imprecisas. Estas prácticamente se extinguen en los años siguientes y resurgen incipientemente a partir del S. XIX, como estrategia de alianza militar para apoyar a los indígenas Mapuches que resisten el avance republicano al sur del Río Bío Bío.¹⁸⁹

En este remanso maloquero probablemente incidió el Congreso de Lonquilmo de 1784 donde se trató acerca de la demarcación de todos los Fütalmapus haciendo expresa mención que ello debiera incluir los tres Fütalmapus mapuches, el Fütalmapu Pewenche y todos los pueblos que a la época habitaban la Pampa.

El artículo 2º, senala: “*Que el actual Congreso debía ser comprensivo no solo a los tres Fütalmapus y Pewenches, sino tambien al Fütalmapu ausente y a los pueblos Wijiches serranos.*”

El artículo 3º, manifiesta: “*Que los de las fronteras de la ciudad de Mendoza, Malalhue, Mamey Mapu, Pwelche, Wijiches Serranos y demás habitantes de las Pampas de Buenos Aires habían de formar una parcialidad con los Pewenches de Maule, Chillán, Antuco y Villucura.*”

En el mismo artículo tercero de este parlamento se trató expresamente de la demarcación de cada Fütalmapu, señalando sus distritos. Se declararon perteneciente al de la cordillera los Wijiches de Changolo, de Goyaltué y Rucachoroy hacia el sur; los Pwelche e indios pampas que caen al Septentrión, desde Malalhue y fronteras de Mendoza hasta el Mamüjmapu en las pampas de Buenos Aires, formando todos un Cuerpo con los Pewenches de Maule, Chillán, Antuco y Villucura.

En el mismo año Ambrosio O'higgins refiriéndose a los Pueblos que habitaban el Pwel Mapu, contestando una Real Orden sobre el Gobierno de Chile e indios del contienete en frente de esta gobernación, señala que está: “*procurando extender hacia las jurisdicciones y parcialidades de Indios que*

¹⁸⁹ *Idem*: 61

confinan con Valdivia y Chiloé, la dependencia que desde muchos años ha, habíamos de haber exigido a las Naciones ulteriores situadas a la parte oriental de Chiloé y Valdivia con el nombre de Wijiches, Pewenches, Aucaes y Pampas; los que no reconocen todavía sujeción a los Presidentes de Chile”

A fines del S. XVIII la articulación del Gulumapu y el Pwel Mapu es evidente, como también el carácter de independientes de ambos territorios.

7. Las relaciones comerciales fronterizas

La maloca favoreció la migración de linajes mapuches hacia las Pampas y la Patagonia, los que se desplazan a estos territorios para tomar posesión permanente de los paraderos provisionales y garantizar el flujo comercial de los productos adquiridos a través de la maloca. En la ruta de los maloqueros se iban instalando los rehues e infiltrando la Pampa.

Las relaciones comerciales fronterizas en principio espontáneas y casuales, pasaron a echar raíces, estableciéndose como medio de intercambio el “conchavo” o trueque de bienes. El crecimiento del tráfico comercial también generó una expansión del centro de intercambio y de los flujos comerciales. Así, el comercio - en principio reducido a las fronteras de Concepción al norte del Bío y Valdivia al sur del Toltén - se extendió a la Pampa y Patagonia.

A fines del S. XVII acota León, el comercio de las Pampas no sólo aumentó en magnitud, sino que contaba con una amplia red de contactos que permitía la adquisición de los más diversos productos, generándose redes de dependencia infranqueables entre conquistadores e indígenas.¹⁹⁰

Una de las formas especializadas de intercambio era el comercio de la sal y el monopolio de su comercialización lo mantuvieron por muchos años los Pewenches. Por lo demás, habrían sido los Pewenches los que mejor se adaptaron a las exigencias del comercio fronterizo, transformándose como dice León en el arquetipo de los conchavadores indígenas.¹⁹¹

También el mercado fronterizo se articuló en torno a la producción de mantas y ponchos por parte de los indígenas, que fue ganando en importancia hasta transformarse en una actividad productiva relevante dentro de la sociedad mapuche, dejando atrás la época en que estas prendas eran parte del intercambio de excedentes. Junto a estos productos también se trocaban artículos de cestería y madera. De parte del español, los indígenas adquirían añil para su producción textil, azúcar, yerba mate etc. El intercambio se efectuaba en los fuertes y villorrios fronterizos.

Paralelamente, se desarrollaba un importante comercio ilegal de bebidas alcohólicas, cautivos apresados en las malocas, tráfico de armas y herramientas de hierro. El tráfico de estos últimos elementos pudo haber significado un cambio cualitativo en la guerra de conquista y posteriormente de malocas, sin embargo, ello no fue así pues este comercio no se tradujo en la incorporación masiva de armas de fuego en los ejércitos indígenas.¹⁹²

¹⁹⁰ *Idem: 108 y 109*

¹⁹¹ *Idem: 112*

¹⁹² *Idem: 119*

8. Las guerras intestinas

Las llamadas guerras intestinas comprometieron en serios conflictos internos a grupos de indígenas de la Araucanía, las Pampas y la Norpatagonia, durante el proceso de Araucanización. La complejidad de las relaciones interétnicas en la frontera a mediados del S. XVIII, agudizó los conflictos entre los distintos grupos étnicos que la habitaban, en los que cada cual estuvo determinado por sus propias circunstancias.

La localización geográfica de Los Pewenches, contrario a lo que se pueda suponer, determinó una existencia insegura para este grupo. Rodeados de poblaciones hostiles, generaron alianzas estratégicas indistintamente con mapuche y españoles. En la guerra de malocas, también en ocasiones generaron alianzas con su más acérrimos enemigos los Wijiches o con Tewelche y Pampas para invadir las haciendas fronterizas.

Sin embargo, el mayor conflicto de los Pewenches fue con los Wijiches, aquellos que hemos denominado Serranos en los párrafos anteriores, quiénes en su proceso de expansión hacia el norte fueron disputando territorios Pewenches. Esta guerra fue tan cruenta que amenazó con extinción de los Pewenches y con su arrinconamiento hacia los territorios Chiquyanes.

Las incursiones Wijiches caracterizadas por su violencia, afectaban no sólo el interés Pewenche, sino que también el interés de la corona: Las autoridades coloniales se vieron, entonces, obligados a celebrar acuerdos con los Pewenches los que se materializaron en el parlamento de La Laja de Diciembre de 1756 donde las autoridades del Reino de Chile y la Nación Pewenche hicieron votos de mutua cooperación. En la práctica la alianza se tradujo en el apoyo Pewenche a las huestes reales para sofocar la rebelión mapuche de 1766. Los caciques Pewenches Colignir, Leviant y Peiqueipil acudieron el apoyo de las autoridades españolas sitiadas por los mapuches en Angol. Durante la cruzada, los asentamientos Pewenches fueron asaltados por huestes Wijiches, por lo que los oficiales españoles estuvieron prestos a proporcionar apoyo militar al Cacique Pewenche Penaipil para atacar a sus enemigos Wijiches.¹⁹³

En Cuyo la alianza estratégica entre Pewenches y Españoles se concretó más tardíamente, tras el ataque de José Francisco de Amigorena contra las tolderías Pewenches en 1780, lo Pewenches ofrecieron su apoyo a las milicias españolas para atacar a los Wijiches y atacar a su temido líder el gran Cacique Yanquetur El Rebelde.

Muerto Yanquetur en 1788, en manos de los caciques Pewenches Currilipi y Pinchintur, apoyados por soldados chilenos premunidos de armas de fuego, las hostilidades no cesaron, sino que recrudecieron. A Yanquetur lo sucedió al cacique Comepayu o Caneu Payun, quién avanzó en pleno invierno sobre las tolderías del Pewenche Currilipi robándole toda su hacienda y dándole muerte

Mientras duró la amistad Pewenche – Hispana, hubo un intento de reducir a los Pewenche transformándolos en un Pueblo de Indio. Allí se quebrantó el pacto. En 1766, los Pewenches se unieron a los Llanistas destruyendo las Misiones religiosas asentadas en sus territorios en el levantamiento de Curiñamku.

No obstante, en los años posteriores se restituirá la alianza¹⁹⁴.

El 30 de Junio de 1799 se reunieron en el Fuerte de San Carlos el cacique Carripilon, Jefe de los Ranquelches, el Cacique Gobernador Pewenche Pichicolimilla con su gente, la cacica María Josefa Goico y Jose Goico, en representación de los Oscoyanes, numerosos Caciques y capitanejos y 344 indios lanzas y el Maestre de Campo Amigorena. En esa oportunidad Amigorena reconoció a Carripilon, Cacique Gobernador y principal caudillo de la Nación Ranquelche, poniendo en sus manos un bastón con

¹⁹³ Casanova: 89

¹⁹⁴ *idem*: 91

mango dorado. Carripilón prometió allí ser fiel aliado de españoles y de los Pewenches y avisar de los movimientos del enemigo común: Los Wijiches.¹⁹⁵

Este acuerdo de Paz regirá las relaciones hispano – indígenas en la Pampa en lo que resta del período colonial hasta el advenimiento de la República.

9. La consolidación de Cuarto Fütal Mapu Mapuche y su reconocimiento a través del Parlamento de Lonquilmo, 1784

En 1784 las autoridades coloniales el Reino de Chile, convocan a una Parlamento en los Llanos de Lonquilmo al que asisten todos los Fütal Mapu que integran el Gulu Mapu y los Caciques Pewenches representando el Pwel Mapu. El parlamento convocó a aproximadamente 10.000 personas lo que demuestra su legitimidad.

En el acta parlamentaria fue establecido que los Pewenches integran el cuarto Fütal Mapu Mapuche y serán comprendidos en este mismo Fütalmapu los Pwelche e Indios Pampas, desde Malalque y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, los que forman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco e insta a incorporar a los pampeanos al proceso de negociación de los Parlamentos que rigen las relaciones fronterizas en el Gulu Mapu.

En Lonquilmo las autoridades coloniales chilenas dan cuenta de un hecho que es una realidad en las relaciones fronterizas a lo largo de todo el siglo XVIII. La consolidación del cuarto Fütal Mapu Mapuche en el Pwel Mapu y su articulación con el Gulu Mapu integrando un solo territorio libre, es un hecho incuestionable a 1784 y esto se mantendrá en lo que resta del período colonial y los inicios republicanos. El advenimiento de la República en Chile y Argentina se encontrarán con que los territorios mapuches independientes correspondían a una sola unidad territorial formada por el Gulu Mapu y el Pwel Mapu, unidas por el Pire Mapu, que abarcaba por el Norte el río Bío Bío, la Cordillera de Los Andes, el río Diamante, por el Este el río Salado, por el Sur el río Limay o Río Negro, la Cordillera de Los Andes y una línea que unía Panguipulli hasta Mehuin – Queule, y, por el Oeste, el Océano Pacífico.

10. Mapunche Wajontu Wijimapu:¹⁹⁶ Del toltén al seno de reloncavi (siglos xvi al xix)

10.1. El territorio wijiche

El Wijimapu comprende los territorios entre el río Toltén y la Isla de Chiloé y dentro de este se han reconocido denominaciones locales para referirse a los diversas agrupaciones territoriales indígenas. A fines de la Colonia, en 1793, en un mapa confeccionado por Andrés de Baleato, se podía identificar en Valdivia, Chiloé y las pampas argentinas, a "Los Indios Cunchos" (cuncos) que se localizaban entre el río Calle-Calle, el Canal de Chacao y el seno de Reloncaví, y una línea que bordeaba los lagos hasta cerca de las nacientes del río Calle Calle y la Costa Pacífica. "Los Wijiches", inmediatamente al oriente de los Cuncos, ocupaban los lagos y el sector de la Cordillera de Los Andes hasta NahuelWapi, y en la zona de las pampas argentinas se encontraban los indios Pwelche y los poyas.

En el Wijimapu, se reconocía la existencia de un Fütalmapu extendido en la "Región entre el Río Bueno y el seno de Reloncaví", el cual habría estado conformado por los Aillarehues denominados Coihueco, Cunco, Quilacahuin, Trumao, Lipihue, Lepilmapu, Carelmapu y Calbuquén.¹⁹⁷ En cuanto a

¹⁹⁵ Fernández(1998): 85

¹⁹⁶ Antecedentes basados en el estudio "Las Tierras Wijiches de San Juan de La Costa", Raúl Molina y Martín Correa, Colección la Propiedad Indígena en Chile, 1996

¹⁹⁷ Ver Guillermo Krumm S., "División Territorial de la Araucanía" RChHG Nº 140, Santiago 1972, págs. 68-71.

estos Aillarehues, se ubica a Coihueco al sur de la ciudad de Osorno, en las inmediaciones del río Coihueco, y comprendía aparentemente la llamada Isla de Coihueco; Cunco habría comprendido desde Valdivia hasta más al sur de La Unión; Quilacahuin, estaba entre los ríos Rahue y Bueno, y por el sur alcanzaba, más o menos, hasta el estero Folilco, y por el poniente hasta el mar; Trumao limitaba con la costa al poniente, con el río Bueno por el sur y por el norte con el río Chaihuín; Lipihue estuvo entre los ríos Llico y Maullín; Lepilmapu, al parecer se encontraba al sur y al oriente de Lipihue, siguiendo la línea de la costa; Carelmapu se habría extendido desde la costa norte del canal de Chacao hasta el río Maullín y el río San José; Calbuquén habría comprendido la isla de Calbuco y zonas aledañas.

El Wijimapu era conocido localmente como Cunco, desde el inicio de la colonización militar española. San Juan de la Costa formaba parte de lo que los españoles llamaron a fines del siglo XVI el "repartimiento o comarca" de Cunco y sus límites habrían estado "al norte con Valdivia, al oeste con Osorno y al sur con Chiloé, separándolos de ellas tres fronteras hídricas: El Río Valdivia, el Río Rahue y el Canal de Chacao. El mundo contenido entre estos límites es el mundo de Cunco".¹⁹⁸ A los indígenas de Osorno, en cambio, se les conocía con el nombre de "Chauracahuines", y habitaban al oriente del río Rahue, entre el río Bueno y el seno de Reloncaví hasta la cordillera. Por su parte, la denominación de "indios costinos" para referirse a los cuncos aparece en 1760, denominándoseles como indios "Costinos y Bárbaros".

10.2. Pérdida y recuperación del territorio (1558-1604)

Los españoles ingresaron por primera vez al Wijimapu en 1544, primero en misión de reconocimiento y luego de asentamiento. Jerónimo de Alderete y Juan Bautista Pastene luego de atravesar los Fütalmapus de más al norte, llegó hasta el río Calle Calle, buscando los caminos al sur. Le sigue Pedro de Valdivia quién llega en 1551 a la región, y funda la ciudad del mismo nombre el 12 de Febrero de 1552, desde donde efectuó expediciones al sur. No está claro si llegó al seno de Reloncaví, pero se asegura que si lo hizo Francisco de Villagra, a fines de 1553. La expedición de García Hurtado de Mendoza, llegó en Febrero de 1558 al Canal de Chacao, acompañado de Alonso de Ercilla. A su regreso a Valdivia, en el mes de Marzo, fundó la ciudad de Osorno. "Poblé la ciudad de Osorno, que es una de las buenas de toda aquella tierra, por ser villa de más de 80 mil indios y tener ochenta vecinos y ser muy fértil de comida y muy más de oro".¹⁹⁹

Las expediciones buscaban el asentamiento de la población hispana en el Wijimapu, para imponer el sistema de dominación basado en el reparto encomienda y la obligación del trabajo e iniciar el ciclo de explotación minero. Las expresiones de García Hurtado de Mendoza son elocuentes: Osorno permitía el asentamiento y subsistencia del hispano y contaba con abundante mano de obra para ser sometida a la encomienda (80 mil indios), con el objeto de explotar el oro, puesto que esta zona era "la mejor, más rica y de mayor contratación de todo el reino de Chile, porque demás de la abundancia que había de todos los frutos de la tierra, era riquísima en oro de subida ley, que en cualquier parte se sacaba, y de las minas conocidas sacaban los indios cada día 25 y 30 pesos de oro".²⁰⁰

Durante el siglo XVI, se establece un ciclo de explotación minera, que impone el sometimiento de los indígenas a la encomienda, y conjuntamente la ocupación de su territorio. Las condiciones de explotación de la mano de obra en las famosas minas de Ponzuelo en Osorno, Madre de Dios y Corral en Valdivia

¹⁹⁸. Daniel Quiroz L. y Juan C. Olivares T. "Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa". *Boletín. Museo Mapuche (Cañete)* N° 3. 1987. pág. 18. Estos autores plantean que la primera noticia del territorio Cunco, correspondería al "Expediente de Servicios de Juan de Arostegui" del año 1602 (Colección Documentos Inéditos Para la Historia de Chile. Tomo XXV 423-491. Santiago 1901 en que hace una referencia al área de Cunco con el nombre de "un repartimiento, un río, un paraje y un valle" que extendía su influencia sobre toda la Cordillera del mar.

¹⁹⁹. Víctor Sánchez Aguilera. "El Pasado de Osorno, La gran ciudad del Porvenir". Imprenta Cervantes. Osorno 1948. (Cit. J. Vergara: 1991).

²⁰⁰. Antonio Vásquez de Espinoza. "Descripción del Reino de Chile". Ediciones Instituto Blas Cañas. Santiago 1986. (Cit. J. Vergara 1991).

implicaba un trabajo extenuante en los lavaderos, y el sometimiento del indígena, además de la prestación del servicio doméstico.²⁰¹

La liberación territorial y del sistema de explotación se presenta con ocasión de la segunda rebelión mapuche, iniciada en 1598 en Curalaba, y que terminó con todos los enclaves hispanos desde el Bío Bío al seno de Reloncaví. Las fuerzas dirigidas por Pelentaro se aliaron al cacique Wijiche Paillamacha para atacar y destruir Valdivia el 24 de Noviembre de 1559. Desde allí, continuaron las operaciones de liberación hacia Osorno, enclave que fue atacado el 20 de Enero de 1600. La ciudad fue recobrada por el español en 1602, pero fue sitiada por los mapuche -Wijiche, quienes lograron que fuera abandonada el 15 de Marzo de 1604, huyendo los españoles -con algunos indígenas amigos- hacia Chiloé, donde fundan el fuerte Calbuco.²⁰² Terminaban así las operaciones de liberación del Wijimapu hasta el Seno de Reloncaví.

10.3. Defensa del territorio indígena (1604-1793)

Durante el siglo XVII, en el territorio del Wijimapu, los mapuche-Wijiche comienzan un periodo de autonomía que durara hasta fines del siglo XVIII. Sin embargo, luego de la destrucción de Valdivia y Osorno, en la frontera sur con Chiloé, se inaugura una guerra esclavista que abarcara todo el siglo XVII y que significará el despoblamiento indígena de la zona comprendida entre el río Maipue, cerca de Purranque, por el norte y el río Maullín por el sur. Durante el siglo XVIII, los mapuche-Wijiche, deberán enfrentar una guerra intermitente en en la frontera sur y la penetración misional, militar desde Valdivia, refundada en 1645, que implicara que en los territorios se comienza a formar la propiedad agraria hispana.

A fines del siglo XVIII, se verificaran dos procesos, la oposición permanente para impedir la apertura del camino de Chiloé a Valdivia, y el avance de la ocupación hispana desde Valdivia hasta la banda norte del río Bueno. Este período concluye con la rebelión mapuche de río Bueno en 1792 y el sometimiento militar que siguió a la derrota mapuche-Wijiche, lo que obligo a efectuar el Parlamento de las Canoas en 1793, que tuvo como consecuencia la pérdida de la autonomía indígena en el Wijimapu.

10.3.a. La guerra en Esclavista en la frontera Sur y el despoblamiento de parte del territorio.

El abandono de Osorno en 1604 y el repliegue a Chiloé de los españoles, implicó que se formara una línea fortificada compuesta por Calbuco y Carelmapu. Desde estas posiciones los españoles implementaron la guerra esclavista contra los indios Cuncos (mapuche-Wijiches).²⁰³ Esta guerra tenía un doble fin; hostilizar y castigar a los indígenas rebeldes, sin intentar la recuperación de territorios perdidos y hacerse de mano de obra o piezas, amparándose en las disposiciones que establecieron la esclavitud del indígena y que estuvo vigente entre 1608 y 1683.²⁰⁴ Según Mariño de Lobera, se sostenía esta guerra porque los indios de Osorno y Cunco "nunca quisieron dar la paz " y eran consideradas provincias rebeldes, cada una con un Toki general -hacia 1650 eran Culapillán y Naucopillán respectivamente-, y según el padre Rosales, en 1674, las fortificaciones de San Miguel de Calbuco y San Antonio de

²⁰¹ *En las minas, el trato degradante y cruel adquiría como forma de castigo la amputación de miembros del cuerpo (narices, orejas y dedos de los pies)*

²⁰² *A los Wijiches que acompañaron a los españoles en su huida de Osorno se les asignó para vivir las Islas de Calbuco y Abtao, quedando al margen del sistema de encomienda, otorgándoseles un pago de trescientos pesos, a cambio de servir como centinelas y apoyo militar de la parte norte de Chiloé contra las sublevaciones de los Cuncos. (Véase: Molina O. Raúl) "Mapas de Chile Colonial". Santiago. 1993.*

²⁰³ *"Las campañas que los españoles de Chiloé emprendían en el siglo XVII, contra los indios Juncos y Poyas -Malocas, campeadas, corredurías, trasnochadas y reencuentros- tenían como objetivo castigar a los rebeldes, talar sus sementeras y tomar prisioneros. El escenario más frecuentado era el espacio comprendido entre los fuertes chilotos de tierra firme y las comarcas de la destruida ciudad de Osorno, extendiéndose en ocasiones hasta el lago Puyehue y el río Bueno. Por el noreste se maloqueaba hasta NahuelWapi [poyas]". Rodolfo Urbina B. "Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII". B.A.CH.H. Nº 98. Santiago 1987.*

²⁰⁴ *"...la esclavitud del indígena cogido en guerra se decretó en 1608 y duró hasta 1683, es decir prácticamente todo el siglo XVII. Sin embargo, para Chiloé la esclavitud del indígena se derogó en 1620, una ordenanza estableció que todos los indios cogidos en guerra de malocas de Chiloé quedan libres". Ver Raúl Molina O. "El Pueblo Wijiche de Chiloé". Opdech. Chonchi, 1987.*

Caremapu, en el continente",²⁰⁵ tenían como objeto "hacer desde allí la guerra a los rebeldes de Osorno y Cunco, como se les ha hecho desde entonces".

El resultado que tuvo esta larga guerra de malocas que concluyó a fines del siglo XVII, al parecer producto de las paces de 1692, fue la pérdida y despoblamiento de la meridional del Wijimapu: "...el territorio que se extendía desde los fuertes de Maullín y Calbuco hasta el río Maypué, presentaba el aspecto de *tierra de nadie*, despoblada de españoles e indios como consecuencia de aquellas malocas".²⁰⁶ En 1787 el territorio ubicado entre el río Maypué y Caremapu era descrito "sin gente y haciendas [...] Está despoblado de indios desde lo del Cacique Rupullán, Catrihuala y Eñil, hasta la provincia de Chiloé".²⁰⁷

En el siglo XVII, terminadas las beligerancias la frontera del Maypué se mantendrá en calma. Este clima sólo fue interrumpido por los intentos de penetración para abrir el antiguo camino de Chiloé a Valdivia.

10.3.b. La penetración hispana hasta el Río Bueno

La ciudad de Valdivia permaneció deshabitada y destruida desde Noviembre de 1569 hasta que los Wijiches permitieron el paso de víveres y la refundación de la ciudad y su repoblación en 1645, quedando hasta 1740 bajo la tutela de Virreinato del Perú, con carácter de ciudad presidio y de plaza fuerte.

A mediados del siglo XVIII, desde Valdivia se inició un proceso de ocupación del Wijimapu al interior de Valdivia, hasta el río Bueno. Esta penetración tuvo tres vías que se desarrollaron coordinadamente: la misionera, la militar y la formación de propiedades agrícolas. Esta última, la de mayor importancia en cuanto al asentamiento y consolidación de la población y la explotación del territorio ocupado, posibilitada la penetración hispana por el contexto de no beligerancia con los Logkos gobernadores del territorio indígena.

El avance territorial desde Valdivia sobre el Wijimapu hasta la 1750 se encontraba circunscrito "Sólo las inmediaciones de la ciudad, las riberas apropiadas de los ríos transitados, sus pequeñas islas,[...] es propio del período comprendido entre 1645 y 1750 la explotación de terrenos inmediatos a la ciudad".²⁰⁸

La ocupación hacia el interior del Wijimapu fue promovida por los Jesuitas, quienes a partir de 1740 "comenzaron la explotación de las primeras estancias grandes en la Jurisdicción de Valdivia: San José de la Mariquina, Mulpún y Tomén",²⁰⁹ todas ellas se ubicaban en el valle del río Calle Calle hasta el río Quinchilca, desde donde se expanden hacia sectores cordilleranos "entre los lagos Riñihue y Ranco" expansión realizada en base a la compra de tierras a indígenas, como la estancia de Goyenete, comprada al cacique Michalebún y la de Albarrán, comprada al cacique de Antilhue.²¹⁰ "La otra línea de penetración estaba ubicada más al norte. Se formó a partir de la hacienda San José, en el valle de Mariquina, contándose además otras estancias como la de Bellavista, Pidey, Pichoy, etc. Sin embargo, las tierras más ricas de la región, ubicadas en los llanos y en Osorno, permanecían en manos de los Wijiches. La ocupación de esta zona habría de tardar varias décadas más, puesto que los intentos militares de conquistarla no habían tenido éxito".²¹¹ Los intentos de penetración militar a los llanos de La Unión y Osorno no se consumaron y sólo las avanzadas misionales lograron asentarse en esos sectores.

²⁰⁵. *Idem cita 1.*

²⁰⁶. *Id. cit. 15*

²⁰⁷. *Carta de Miguel Pérez Cabrero a Hurtado. Valdivia 26 de Diciembre de 1787. AGI. Chile. 218 (Cit. R. Urbina: 1987).*

²⁰⁸. *Gabriel Guarda OSB. "La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana". 1645-1850. Univ. Austral de Chile - Valdivia 1973.*

²⁰⁹. *Id. cit. 21*

²¹⁰. *Id. cit. 21*

²¹¹. *Jorge Vergara: "La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral-Valdivia 1991.*

Tampoco tuvieron éxito los proyectos de apertura del camino de Valdivia a Chiloé, fracasaron en dos oportunidades. "Ni el proyecto de 1741 ni el de 1753 se pudieron llevar a cabo por no otorgarse los medios y por desacuerdos entre gobernadores".²¹² El proyecto de ocupación consistía en una doble avanzada. Las tropas de Valdivia debían llegar hasta el río Bueno mientras que los de Chiloé entrarían a la tierra de los juncos con 300 hombres de infantería y 100 de caballería, quemando o apropiándose de las cosechas de los indígenas, para someterlos por el hambre.

En 1756, el Gobernador Amat y Junient plantea desde Valdivia una estrategia de penetración militar, considerando que los indígenas "nunca han admitido misioneros ni la más leve comunicación con nosotros desde que arruinaron la ciudad de Osorno".²¹³ Estas consideraciones permiten dar inicio a una ofensiva bélica contra los Wijiches, estableciendo contacto con algunos caciques de los llanos que se mostraban aliados, como el cacique Inacayan, explotando las diferencias entre agrupaciones indígenas, pues los mapuches del margen norte del río Bueno eran enemigos de los Juncos de la La Unión y éstos de los Chauracagüines, "cuyas tres naciones se han hecho siempre y se hacen continua guerra, impidiéndose el paso de unos y otros por sus tierras [...] Entonces Amat aprovechó que hacia 1758 había libre comunicación entre la Plaza y las comarcas septentrionales del río Bueno, pobladas de indios amigos que habían admitido misioneros y mantenían un cierto comercio con los vecinos de Valdivia".²¹⁴

El inicio de las operaciones militares se consumó en 1758, saliendo desde Valdivia destacamentos a cargo de Juan Antonio Garretón y compuesta por cien soldados, treinta milicianos y trescientos indios amigos, estableciéndose a orillas del río Bueno en tierras del cacique Inacayan, con la intención de fundar el fuerte de San Fernando. Pero el 27 de Enero de 1759 fueron atacados por 6 mil indígenas de la parte Sur del río Bueno, comandados por los caciques Painil y Catillanca: "nuestro ejército que intentaba pasar de dicho río, lo pasaron ellos la noche antes y atacaron con tal ímpetu y fuerza [...] en la costa septentrional [...] que lo derrotaron". Después de una larga batalla nocturna los indígenas se pusieron en retirada, cuando el capellán de la expedición lanzó fuegos artificiales que desconcertaron a los Wijiches atribuyéndolos a "espíritus y cosas de la otra vida".²¹⁵

El ataque a los destacamentos españoles fue ejecutado por un conjunto de fuerzas indígenas compuesto de "Juncos Costinos y de la Cordillera, y entre ellos muchos Pwelche, y otros que viven tras la serranía, que no usan caballos y a pie son muy ligeros, llamados Taruches, que vinieron auxiliar a los Juncos, y todos juntos asaltaron al Fuerte en una noche hasta que al amanecer se retiraron con una pérdida de 300 hombres".²¹⁶ Los resultados en vidas humanas de estos enfrentamientos fueron 300 indígenas atacantes y el cacique Inacayan y los suyos muertos; en términos político-militares, los ataques resultaron en el rechazo a la penetración hispana al sur del río Bueno y el retiro de las tropas a Valdivia.²¹⁷

Una segunda expedición militar se desarrolla en 1767, esta vez con el objeto de encontrar la "Ciudad de los Césares", especie de espejismo mitológico de riqueza y abundancia, supuestamente situado en alguna parte del territorio austral al otro lado de la cordillera de Los Andes. La expedición -encabezada por el Capitán de Amigos de Valdivia, Ignacio Pinner- contaba con 80 hombres de tropa; para su ejecución se pide autorización a los caciques para transitar por sus jurisdicciones, agasajándolos con regalos. La expedición llegó al río Bueno y se internó en la cordillera atravesando las tierras de los caciques Yurín de Paillaco, Nelguru, Thuichagurú, Theguigurú, Paillihuala, y Queipul de Río Bueno; lo

²¹². *Id. cit.* 15.

²¹³. "Parecer de Amat sobre los proyectos de sujeción de los Indios de los Llanos". *S/f. AGI Chile, 344 (Op. cit. Urbina R. 1987).*

²¹⁴. *Id. cit.* 15.

²¹⁵. José Toribio Medina. "Biblioteca hispano-chilena": 1523-1817 Tomo II. pp. 589. (*Op. cit. Urbina; 1987.*)

²¹⁶. *Id. cit.* 10.

²¹⁷ La importancia de estos sucesos radica en que a partir de este momento -y hasta 1787- los cunco-Wijiche establecerán como frontera bélica el río Bueno, sin permitir la penetración de los hispanos, en su forma misional, militar o económica. En cambio, la parte norte del río Bueno será sujeto de un proceso de asentamiento hispano, con el beneplácito de los Wijiches de la zona.

mismo se hizo con las tierras de los caciques Thlorollanca y Manquemilla, que residían a orillas del río Pilmaiquén.²¹⁸

Con posterioridad, en 1778, los españoles armaron una estrategia de avance al Wijimapu, instalando puestos misionales en Cudico y Daglhpulli [Rapaco] en el sector de La Unión, y en 1787 instalan la misión de Río Bueno, a los que se adosaron fuertes militares. La labor misionera cambia la táctica de sometimiento violento por una de persuasión y amistad con los caciques. Desde estos enclaves misionales-militares ubicados al norte del río Bueno, se inicia la constitución de la propiedad española que dan paso a las grandes haciendas. La frontera del Wijimapu, entonces se encontraba infiltrada hasta el río Bueno, sin poder ingresar los españoles a la banda sur del río, debido a la resistencia de los Wijiches de Chauracahuin.

10.3.c.- Apertura del Camino de Valdivia a Chijwe Mapu (Chiloé)

Los españoles no habían abandonado la idea de la habilitación para el tránsito del camino de Valdivia a Chiloé, los avances de las fronteras en el Wijimapu, hasta el río Bueno por el norte y el río Maipue por el sur, implicaban que solo faltaba el tramo intermedio. El afán de la reconstrucción era restablecer la comunicación por tierra, que en términos estratégicos permitiría asegurar el "antemural del Pacífico", formado por las fortificaciones de Valdivia y Chiloé, y asegura las posesiones australes del imperio español de las incursiones extranjeras y enemigas de la Corona. Para ello, era imprescindible alcanzar la paz o el sometimiento de los mapuche-Wijiches.

La posición militarista de los españoles de Chiloé, los llevo a impulsar campañas de ocupación bélicas, en desacuerdo con los españoles de Valdivia que privilegiaban el vía política. Desde Chiloé se inicio de manera autónoma la avanzada militar del Gobernador: "La empresa de Hurtado se inició sin comunicar al gobierno central de Chile ni al Virrey del Perú. Las autoridades del Reino se enteraron cuando la operación estaba en marcha y manifestaron su temor porque la guerra podía extenderse hasta la Frontera y frustrar los esfuerzos desplegados para mantener la paz y el tráfico recientemente abierto por tierra entre Concepción y Valdivia".²¹⁹

El efecto de esta penetración fue que no encontraron resistencia en el territorio cunco del Wijimapu: "Los indios observaban los movimientos y juzgaban imposible hacer frente a los chilotes, por lo que, según versión de Hurtado, los caciques Tangol y Cathehuala acudieron apresuradamente a Valdivia a tratar con [el Gobernador] Pusterla para que intercediera ante el gobierno de Chiloé para que no se les hiciera la guerra. Acto seguido, ambos caciques ofrecieron a Pusterla las ruinas de Osorno y sus terrenos, sin exigir otra cosa que la suspensión de las operaciones y el retiro de las tropas insulares. Pusterla aceptó el inesperado ofrecimiento y comunicó la novedad a Hurtado [...] Más tarde, los caciques pidieron diez soldados a Pusterla para que los defendieran de los indios vecinos porque temían que se atentara contra sus vidas por haber entregado las minas de Osorno".²²⁰

Las tratativas dieron como resultado que en 1787 se iniciara la búsqueda de la huella del antiguo camino a Osorno desde Chiloé, que continúa con una segunda búsqueda en Marzo de 1788; finalmente, "allanada, en parte, la amistad de los indios por obra de los franciscanos y por la mejor disposición del jefe indio Cathehuala hacia Valdivia [...] Pusterla quedaba en condiciones de organizar una expedición de reconocimiento del territorio, que verificó en Enero de 1789 con la aprobación de Ambrosio O'Higgins, con el fin de estudiar el posible trazado del camino. La expedición a la que se agregaron también indios Juncos, logró unir Valdivia con el fuerte fronterizo de Maullín".²²¹

Abierto el camino y existiendo condiciones para efectuar un parlamento, los españoles se dieron a la tarea de efectuarla. Así, el 2 y 12 de Febrero de 1789 se efectuaron dos Juntas de Caciques, en

²¹⁸. *Id. cit.* 25.

²¹⁹. *Id. cit.* 15.

²²⁰. *Id. cit.* 15.

²²¹. *Id. cit.* 15.

Quilacahuin y Rahue, al interior del territorio Mapuche –Wijiche del sur del río Bueno, logrando que las parcialidades mapuche iniciaran un proceso de paz entre sí y autorizaran la apertura del camino por sus tierras. La ratificación del Tratado se efectuó el 24 de febrero durante una reunión entre el Gobernador Pusterla y todos los Logkos del área ubicada a ambos costados del río Bueno. A esta reunión asistieron "los caciques de las parcialidades de Quilacahuin; Calfungir, gobernador de Los Llanos, con los caciques Colin, Guayquipán [ambos de Quilacahuin]; Rumullanca, cacique de Catalán, y algunos guilmenes de la parcialidad de Dagllipulli, hasta el río de Las Canoas [Rahue]. Por otra parte asisten los caciques Queypul, Tangol y Catheguala y sus guilmenes Naguil, Guenchupan, [de Pincado avenida de los indios Pewenches] Guentallay, Ancagún, Lefanquir, Guenupangue [hijo del cacique Mancu, dueño de las tierras del camino, desde Pilmaiquen a Rahue], Quinchahuala, Cañiu, Lignamún, Callilef y Ancapichun [estos dos últimos hijos del cacique Nagpi, dueño de las tierras del camino abierto en Tarupil, así como de las tierras del camino abierto en la montaña] y muchos de los mocetones. Todos reiteran el acuerdo de auxiliar a los españoles [...] y de mantener la paz entre ambas parcialidades [...] y [la] cesión del camino".²²² En la reunión el Gobernador de Valdivia entrega banderas blancas, "una a los caciques Colin y Guayquipán, y otra al cacique Catheguala que aún no los tenían, en señal de paz y alianza con la Plaza, cuya bandera tocaron las parcialidades una con otra en señal de amistad".²²³ Con estos acuerdos quedaba abierto el camino de Valdivia a Chiloé, el que sería transitado por los españoles; sin embargo, su apertura duraría poco tiempo debido a que estos últimos comienzan a acaparar tierras indígenas y a establecer relaciones de sometimiento y maltrato que no serán aceptadas por los indígenas del río Bueno.

10.3.d. Formación de grandes haciendas españolas entre Valdivia y el río Bueno

La primera expansión de la propiedad hacendal española había comenzado a partir de 1750 desde Valdivia, dirigiéndose hacia el interior del río Calle Calle hasta la cordillera, entre los lagos Ríñihue y Ranco.²²⁴ Pero las más ricas tierras se encontraban en los Llanos de Valdivia y Osorno, gobernadas por Logkos, los que ceden paso a la formación de grandes haciendas españolas al norte del río Bueno, una vez que el trabajo misional y los acuerdos de paz dan sus frutos²²⁵. Hasta 1792, "...prácticamente la totalidad de los territorios establecidos en los Llanos al norte del Río Bueno habían sido ya vendido a los vecinos españoles de Valdivia".²²⁶ Entre los mapuche—Wijiche que aparecen vendiendo sus tierras se encuentran los Logkos Calfungir y Queypul, bajo el procedimiento en que el español daba cuenta de los tratos con los mapuches-Wijiche, solicitando autorización al Gobernador de Valdivia, quien ordenaba al Capitán o Comisario de Naciones, para que verifique la enajenación junto al escribano, se realice la escritura y se entregue la posesión²²⁷. Estas compras de tierras indígenas se reproducen en todos los

²²² Id. cit. 15.

²²³ Informe de Pusterla sobre visita de los indios a Valdivia. Valdivia 24 de Febrero de 1789. AGI Chile 212 (op. cit. Urbina. 1987).

²²⁴ Las haciendas y poteros españoles firmados en esta área serían: Huellelhue, San Javier, Calle Calle o Arique, Pishuínco y Pupunalhue. En el sector de Mulpán y Tomén a lo largo del río Quinchilca, continuaban los de Follilco, Huidif, Penco, Quilgueto, Guillinco, Dollinco y Huiti, con sus proyecciones en la reducción Fritonhue, en los sectores comprendidos entre el Volcán Choshuenco y Futrono con una extensión de 40.000 mil hectáreas (op. cit. Gabriel Guarda; 1973).

²²⁵ "Los llamados Llanos de Valdivia, que se extendían al norte y sur del río Bueno, entre los ríos Huequecura y Pilmaiquen, las estribaciones orientales de la Cordillera de la Costa y la margen poniente de los lagos Ranco y Puyehue [...] [se distinguían] de las otras fertilísimas tierras de más al sur, pertenecientes entonces a la activa ciudad de Osorno" (Id. cit. 21)

²²⁶ Id. cit. 21.

²²⁷ Venta del Calfungir y otros a Ventura Carvallo

"Señor Gobernador. Dn. Ventura Carvallo Capitán de Infantería de este Batallón ante Ud. en la mejor forma dice: Que teniendo tratadas unas tierras en el paraje nombrado Dallipulli, al Cacique Calfungir, y los Indios Geyevil, Parronquiles, Comiluma; solicita a Ud. el permiso necesario para verificar la compra de lo Ud. pida y suplico se sirva concederme lo que llevo insinuando, mandando se me dé posesión por quien Ud hallare por más conveniente. A Ud. Valdivia quince mil setecientos noventa y uno= Ventura Carvallo".

"Valdivia y Mayo cinco de mil setecientos noventa y uno, por presentado se comete al teniente de Comisario Bernardo Montecino quien justificando ser legítima la venta de convencimiento del Cacique y voluntad de los indios que se expresan ser dueños de la tierra, dará la posesión a esta parte sin perjuicios de vecinos expresando en el documento que forme su valor lindero y demás circunstancias que hayan legítimas la venta para lo que se le da Comisión en virtud de este decreto= Mariano Pusterla=Manuel Ayeando Oscura escribano fiel de folios".

"Notaría y Enero once de mil setecientos noventa y dos, Respecto a este Gobierno ocupado al Teniente de Indios Bernardo Montecinos se comete al Sargento Alférez Teodoro Negron=Molina".

llanos de Valdivia al norte de Río Bueno, teniendo como consecuencia el acaparamiento de tierras y el arrinconamiento del mapuche-Wijiche.

La situación al sur del río Bueno es distinta: "Por más que han visto la franquicia y la facilidad de los indios de esa parte del río en vender sus tierras vacías a los españoles, jamás se pudo conseguir que ellos vendiesen a español alguno ningún palmo de tierra de la otra banda del río, no obstante haber muchos terrenos desiertos, y hacer los españoles las tentativas más eficaces para su consecución".²²⁸ Los caciques del territorio del Wijimapu de Osorno y la costa mantienen íntegramente su territorio, sin enajenar un palmo de tierra desde al sur del río Bueno.

10.3.e. Rebelión y Derrota de Río Bueno de 1792 y la ocupación del Wijimapu

Las condiciones para el último levantamiento mapuche- Wijiche en la región de Río Bueno y Osorno se fueron configurando por el accionar de los españoles en los llanos de Valdivia empañados en la compra y usurpación de las tierras indígenas. El recelo mapuche hacia el español, persistía después del tratado de libre tránsito y apertura del camino en 1789, verificándose en 1790 que las relaciones "estaban aún tan débiles en nuestra amistad y tan de mala fe en ella, que sólo parece esperaban el momento favorable para sacudir el yugo que suavemente se les iba imponiendo".²²⁹

Ayudo a crear las condiciones de una rebelión anticolonial, los abusos cometidos por el hispano al norte del río Bueno, que se traducían en el asalto "a mujeres y niños" y el robo "de las haciendas"²³⁰ y "la codicia de los bienes y haciendas de los españoles que había de esta parte del río"²³¹, despojo que dejaba sin tierra a los Logkos y sus familias. Al sur del río Bueno no habían misiones, fuertes o haciendas españolas, solo permanecían capitanes y tenientes de amigos en el sector de Rahue hasta Maipue, los que vigilaban los movimientos indígenas y el buen tránsito del camino de Valdivia a Chiloé.

Los agravios sufridos por los Logkos amigos del Gobierno de Valdivia debilitaron los lazos políticos. Las denuncias del maltrato del español eran denunciadas: "ultrajando al cacique gobernador Calvuguru [de Dagllipulli] y a los caciques sus dependientes Colum, Huayquipagi, Rupuyan, Dollun y otros. En primer lugar, hubo un español tan atrevido que a dicho cacique gobernador Callvuguru le botó del caballo y le arrastró sin más motivo que el haberle preguntado en un encuentro casual que qué andaba haciendo"²³².

Los planes de liberación comenzaron a ser urdidos por los Logkos Queypul, Tangol de Río Bueno y el Cacique Catrihuala, que establecieron alianzas con Ayjarewes cordilleranos, con el objetivo de "destruir las misiones y asaltar la Plaza de Valdivia en las pascuas, al tiempo que estuviesen divertidos en las carreras y acabar con todos los españoles de las campiñas".²³³ Concluidos los planes militares, se desató la rebelión en Septiembre de 1792 en la misión de Río Bueno, pero no alcanzó a comprometer a todos los Ayjarewes por iniciarse antes de la fecha prevista. En el asalto a Río Bueno dieron muerte al padre Antonio Cuzco, a algunos capitanes de amigos -entre ellos el asignado al Cacique Catrihuala- y a un correo que iba a Chiloé. "Asaltaron las haciendas de la banda norte del Río Bueno matando a cinco cruelmente y llevándose cuanto pudieron acarrear". Sin embargo, fracasaron en su intento de destruir la misión de Cudico "porque aquellos indios se pusieron en armas", y la de Dagllipulli "por haberlos atajado el Capitán y Teniente de Amigos con cuatro indios en el río Llollehue, matando dos o tres", así como en Quinchilca, por haber sido repelidos por los hacendados vecinos".²³⁴

²²⁸. "Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas". (1792) Fco. Javier Alday. Archivo Franciscano de Chillán. Doc. Vol. VII (Op. cit. J. Vergara: 1991).

²²⁹. Informe de Avilés sobre el estado de Osorno. Valdivia, 21 Marzo 1797. AGI. Chile 316. (Op. cit. Urbina, 1987).

²³⁰. Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

²³¹. Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

²³². Id. cit. 41

²³³. Id. cit. 15.

²³⁴. Fr. Benito Delgado al P. Comisario Gral. de Indios Manuel María Trujillo. Chillán, 30 Noviembre 1792. AGI Lima 1498. (op. cit. Urbina; 1987).

La contraofensiva española fue violenta y estuvo a cargo de Capitán Tomás de Figueroa, quien arrasó con las haciendas mapuche-Wijiche, quemo sementeras, confisco el ganado y ejecuto a numerosos indígenas. "En el distrito de Cudico [cerca de La Unión] se hizo ahorcar al cacique Manquepán, a dos de sus hijos y a 17 mocetones, apresó a niños y mujeres y confiscó el ganado".²³⁵ En Dagllipulli, el 5 de Diciembre, Figueroa entró en las tierras del Cacique Calvugur, donde incendió la ruca, hirió al cacique y dio muerte a un niño, los demás indígenas huyeron y se refugiaron en los montes. Los soldados "cogieron a tres mujeres del cacique con sus hijos, mataron a algunos y los más, salieron heridos, de los cuales, se ahogaron varios en el río".²³⁶ Además fueron incendiados los poblados indígenas de Ranco, Cham Cham, Copihue y Trumao, logrando pasar a la banda sur del río Bueno, donde "...prosiguió arrasando todo cuanto hay entre el río Bueno y el Rahue, acabando con todos los cómplices, de siete años para arriba. Como medida preventiva en esta zona mataron a veinte Pewenches y Wijiches a pesar que no constaba su participación en la revuelta. También fueron decapitadas cuatro mujeres y dos niños".²³⁷

El paso de las tropas españolas al sur del río Bueno significó el descubrimiento de las ruinas de Osorno, ruinas que los mapuche-Wijiche escondieron con recelo: "Yo conociendo lo proporcionado de la ocasión, les hice una corta insinuación sobre la antigua ciudad de Osorno, decía Figueroa al Coronel Gobernador de la Plaza de Valdivia don Lucas de Molina, en nota del 22 de Noviembre de 1792, la que recibieron muy atentos que sin poner al menos obstáculos la cedieron voluntariamente al Rey, con todo su demás terreno, la que recibí y tome posesión en el día de esta fecha a nombre del soberano con la solemnidad que proporcionaron las presentes circunstancias".²³⁸ La campaña punitiva española concluyó con el redescubrimiento de las ruinas de Osorno, y aniquiló la resistencia Wijiche, terminando con la independencia y autonomía del territorio entre el río Bueno y el Maipue.

10.3.f. El Parlamento de Paz de las Canoas (1793)

La ocupación militar de Osorno da paso a los Parlamentos de Quilacahuin y Rahue, en los cuales los hispanos aseguran el repoblamiento de la región al alcanzar la cesión de territorios, y el beneplácito para la instalación de misiones. Para llegar a los acuerdos, se suspendieron las acciones militares, y se invito a los Logkos a dirigirse a Negrete, donde se efectuaría un parlamento con los Fütalmapus mapuches del norte del Toltén, dirigido por Ambrosio O'Higgins.

Ante la imposibilidad de concurrir a Negrete, los españoles propiciaron un Parlamento en Osorno, el cual tuvo lugar el 8 de Septiembre de 1793 a orillas del río de las Canoas. Concurrieron los Logkos de todo el Wijimapu, con excepción de Juan Queipul del Cantón de Río Bueno²³⁹. En el Tratado de Paz se suscribieron seis acuerdos fundamentales: la cesión de territorios a los españoles, la repoblación de Osorno, la amistad duradera, el auxilio y libre tránsito, el sometimiento a la justicia hispana, y la aceptación de los misioneros y la evangelización; así quedaban subordinados en su territorio y su autonomía al gobierno español.²⁴⁰

²³⁵ Diego Barros Arana "Historia General de Chile", Tomo VII. Santiago 1886.

²³⁶ Anónimo "Informe sobre actividades administrativas en el territorio de Osorno". 2 de Enero de 1793; Archivo Franciscano de Chillán. Volumen VIII (op. cit. Vergara 991).

²³⁷ Id. cit. 42

²³⁸ Op. cit. Donoso R. y Velasco, F. "La Propiedad Austral". ICIRA. Santiago 1970.

²³⁹ Estuvieron presentes los caciques de Rahue fueron Catrhuwala, Iñil y Canihu, junto a los guilmenes o cabezas de sus parcialidades; Calfunguir, Cacique de Dagllipulli, y Ancaguir de Cudico [ambos al norte de Río Bueno]; Colin, Cacique de Quilacahuin; Naquinquir y Pichi-Huaquipan, Comisionados de Pailapán, cacique de Los Juncos [la Costa], acompañados de sus principales y comunidades. Por los españoles asistieron Julián, Primer Comandante del nuevo destacamento de Osorno; Fray Francisco Javier de Alday, misionero de Dagllipulli; Fray Manuel Ortiz, misionero de Río Bueno; Francisco Aburto, Comisario de Naciones; Lucas de Molina de Bermundo, Gobernador interino de Valdivia; y tropa, oficiales de amigos y lenguaraces.

²⁴⁰ Con respecto a las tierras de Osorno y La Costa el Tratado de Paz estableció: "Que tomasen los españoles todas las tierras que hay entre los dos ríos, de Las Canoas [Rahue] y Las Damas, desde las juntas de éstos en cuya inmediación están las ruinas de Osorno, hasta la Cordillera, para lo cual cedían desde ahora para siempre a favor del Rey nuestro señor cualesquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento". Tratado de Las Canoas (Rahue): 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

La cesión perpetua de los territorios donde se ubican las ruinas de Osorno, establecida en el Tratado, correspondía al área de los llanos de Osorno a la cordillera, no involucrando territorio Cunco o de la Costa al poniente del río Rahue, en que solo se autorizó la instalación de misiones.²⁴¹

Disposiciones posteriores buscaron consolidar el dominio territorial y la repoblación de Osorno, procurando el "restablecimiento del camino de Valdivia a Chiloé por las inmediaciones de dicha ciudad nuevamente descubierta, estableciendo fuertes, poblaciones y misioneras en parajes convenientes para la conservación del camino, seguridad de la costa y completa reducción de los indios infieles que ocupan aquel territorio".²⁴²

En Diciembre de 1794 se publicó la Real Orden para el repoblamiento de Osorno en los terrenos cedidos al Rey, evitando otorgar por el momento títulos de propiedad, pues los "naturales son supersticiosamente celosos sobre lo que llaman sus tierras, por vacías e inútiles que éstas les sean".²⁴³ para que el "adelantamiento de aquella población proceda sin aparatos y cuidado a los indios" y "que no se soliciten Minas ni se ejecute por ahora el repartimiento de Tierras en propiedad cultivándose las que puedan los soldados, y pocos pobladores que hubiere al presente sin desviarse mucho del fuerte ni formar Haciendas grandes, o de crianza de ganados al sur de Río Bueno, suspendiendo los preparativos para la fundación de una villa en este Valle".²⁴⁴

En 1795, Osorno comenzaba a ser definitivamente repoblada otorgándose lotes de tierras a familias provenientes de Chiloé, Valdivia, Concepción y otras partes de Chile. Sin embargo, la propiedad hacendal española estaba a punto de constituirse en el territorio Wijiche al sur de Río Bueno.

10.4. La situación del Wijimapu en los albores de la República

Desde 1795, concluido el proceso de ocupación militar del territorio del Wijimapu y hasta las primeras décadas del siglo XIX se inició un proceso de acaparamientos de tierras mapuche-Wijiche que dieron origen a las haciendas españolas, en los llanos de Valdivia y Osorno. También grandes propiedades se formaron en los territorios de Llanquihue, que habían sido despoblados por la guerra esclavista.

El Wijimapu a fines del periodo colonial se encontraba sustraído el dominio mapuche-Wijiche. Las haciendas españolas cubrían todo el valle central y parte de la cordillera. Las ocupaciones mapuches ubicadas en la zona de Valdivia se encontraban formando un mosaico en la Costa de Corral y Mariquina, Lanco, La Unión y Río Bueno, formando un mosaico de pequeños retazos de tierras que conservaban de sus antiguas jurisdicciones. En Panguipulli, la situación era distinta, pues los territorios mapuches aún mantenían cierta integridad, debido a la baja penetración hacendal y haber mantenido la autonomía. En la zona de Osorno, las tierras Wijiches se conservaban como un territorio en el sector de la Costa, desde Quilacahuín a Río Negro, y en la zona del Lago Ranco, aún quedaban grandes porciones de tierras en poder de los mapuche. Solo en torno al Pilmaiquen existían pequeñas propiedades mapuches. El territorio autónomo Wijiche había sucumbido a fines de la colonia, y la larga resistencia antiespañola, se había transformado después de 1793 en la dominación colonial.

²⁴¹. Las misiones que se establecen luego del tratado de paz son las siguientes: San Cipriano de Cuyunco, en tierras del Cacique Cuñiu, en Cuinco al norte de Osorno, el 23 de Octubre de 1794; Quilacahuín, en tierras del cacique Colín, el 22 de Octubre del mismo año; San Juan de La Costa, Antigua Conversión de Los Juncos en tierras del cacique Maipag el 24 de Mayo de 1805; Pilmayquen, iniciada como conversión de Tramalhue al norte de San Pablo, en tierras del Cacique Pangui-Namun el 28 de Mayo de 1805; y Rahue, al poniente de Osorno en tierras de Antonio Lefigual y el cacique Juan CumianRodrigo Rodríguez. "Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno" en Actas I. Seminario Taller de Historia Regional. Osorno, Octubre de 1991.

²⁴². Carta del Duque de Alcudía al Gobernador de Valdivia, 7 de Diciembre de 1793. (op. cit. Donoso y Velasco; 1970).

²⁴³. Real Orden para el repoblamiento de Osorno dictada por Ambrosio O'Higgins. AGI. Vol. 783. pág. 438.

²⁴⁴. Carta del Gobernador de Concepción, Ambrosio O'Higgins al Gobernador de Valdivia. 3 de Diciembre de 1794. AGI. Vol. 783. pág. 453-454.

Síntesis Parte I

Pikun Mapu

El territorio del Pikun mapu fue ocupado tempranamente por los españoles, quienes lo repartieron en mercedes de tierra, reduciendo a sus habitantes a los denominados Pueblos de Indios.

Este proceso de reducción a Pueblos de Indios no fue proporcional a los asentamientos pre - existentes, representando sólo una parte de los numerosos Lof y Ayjarewe que existían al momento de la irrupción hispana.

Sin embargo, hubo cierta coincidencia entre el área de radicación de los Pueblos de Indios y el área de ocupación ancestral de los Lof y Ayjarewe, a pesar de la reducción, perviviendo la distribución en los espacios locales y formando una red de asentamientos mapuches que comenzaban en el Limarí y terminaba en el río Bío Bío.

Otra forma de sometimiento fue la encomienda, que generó el traslado de población Indígena desde sus asentamientos tradicionales hacia centros de producción fuera de estos espacios, tales como las haciendas y las minas. Así, la encomienda se transformó en una forma de explotación de la mano de obra indígena que provocó el abandono parcial de los Pueblos de Indios producto de dichos desplazamientos. Esta constatación ha fundado la apreciación generalizada de los autores chilenos de que la encomienda generó la extinción de los Pueblos de Indios, lo que no es efectivo debido a que la legislación española se preocupó expresamente en proteger las tierras indígenas de los Pueblos de Indios, e incluso a fines del período colonial - desde el año 1789 en adelante - en promover su repoblamiento y la constitución de nuevos asentamientos mapuches, mediante la constitución de propiedad indígena al interior de las haciendas, habiéndose detectado al menos 14 casos.

Cabe consignar que la radicación en Pueblos de Indios y la constitución de propiedad indígena al interior de las haciendas se hizo con la misma normativa, que correspondía a las ordenanzas de Gines de Lillo (1603) y la Tasa de Esquilache (1641).

No obstante, fueron diversos los intentos de los hacendados por usurpar las tierras de los pueblos de indios a través de distintas modalidades, siendo las más comunes las siguientes: superposición de deslindes; ocupación material de tierras indígenas con cultivos y ganados; infiltración de población española en tierras indígenas; y, algunos intentos de las autoridades coloniales por concentrar la población en unos pocos Pueblos de Indios.

Los Mapuches, desplegaron durante todo el período colonial iniciativas destinadas a la defensa y reivindicación de sus tierras amparándose en la legislación hispana. Así, lograron mantener la propiedad indígena y en muchos casos la integridad de la superficie de la radicación originaria.

La pervivencia a fines de la Colonia de los Pueblos de Indios, fue producto de la resistencia de los mapuches al proceso de usurpación, quienes hicieron uso de las garantías que le otorgó el sistema jurídico del derecho indiano. Con ocasión del término de la encomienda se originaron dos situaciones, la primera, el repoblamiento mapuche de los Pueblos de Indios y, la segunda, la constitución de propiedad indígena con las nuevas radicaciones al interior de las haciendas. Ello originó que a fines de la Colonia se reconociera la existencia de al menos unos cincuenta Pueblos de Indios entre Limarí y el Bío Bío.

En los inicios de la República, se constató expresamente la existencia de Pueblos de Indios, de tierras de indígena y de población mapuche, en la zona central de Chile y Norte Chico, correspondiente al Pikun Mapu, generándose una política tendiente a su desaparición. Esto se explicitó a través de la legislación de 1813, 1823 y 1830 las que ordenaron la reducción de las tierras de los Pueblos de Indios, efectuando un proceso de usurpación legal al decretar que las tierras sobrantes pasaban a poder del Fisco y ordenar su remate.

Además, la legislación republicana en 1819 negó la identidad indígena al imponer sobre los Mapuches del Pikun Mapu la categoría de chilenos, aplicando los criterios liberales de que todos los ciudadanos de la República eran iguales en libertades y derecho como estrategia para la consolidación del Estado nacional. Aún así, durante el Siglo XIX, en algunos Pueblos de Indios aún persistía la autoridad tradicional Mapuche y su organización social. Posteriormente, las tierras indígenas derivadas de los ancestrales Lof y Ayjarewe, de los Pueblos de Indios coloniales, se transformaron bajo la República en parte de la geografía rural del Norte Chico y Chile Central, reconocibles muchos de ellos en el minifundio y en las comunidades agrícolas tradicionales, algunas de las cuales subsisten hasta hoy día y que son parte de los pueblos que en la actualidad conservan cierta tradición cultural alfarera, textil, topónimos indígenas y cultivos tradicionales.

Fütal Mapu Bafkeh Che o Lafkenche, Naüq Che o Naüqche y Wente Che

A la llegada de los españoles el Mapunche Wajontun Mapu, se encontraba densamente poblado y distribuido en espacios e identidades territoriales conocidos como Fütal Mapu o Butal Mapu. Entre el río Bío Bío y el Toltén se distinguían las identidades territoriales de los Bafkehche o Lafkenche, Naüqche o Naüqche y Wenteche. De su presencia dan detallada cuenta los cronistas, los misioneros y, a partir del siglo XVII, las actas de los Parlamentos.

Desde los inicios se da una relación de conflicto entre Mapuches e invasores. A estos últimos, los guiaba la búsqueda y explotación de minas de oro y la captura de esclavos para servir en las faenas mineras y en las haciendas. La reacción Mapuche se traducirá en permanentes levantamientos indígenas contra estas incursiones que se conoce como la épica Guerra de Arauco.

La frontera del territorio Mapuche perteneciente a los Fütal Mapu e identidades territoriales en análisis se fija en forma temprana, a fines del siglo XVI. Los hitos que determinan la delimitación de frontera en el río Bío Bío serán la victoria de Curalaba, en que los Conas mapuches al mando del gran Toki Pelantaru vencen a los españoles, y la necesidad de establecer condiciones de Paz que permitan desarrollar las relaciones de comercio que cien años de contactos habían establecido espontáneamente y que se traducen en la celebración del Parlamento de Quillin en 1641. La delimitación de la frontera, por lo demás, satisfacía el interés español de mantener y asegurar el dominio al norte del Bío Bío y de los Fütal Mapu Mapuche de conservar la jurisdicción y autonomía al Sur del Bío Bío.

Los efectos de la invasión hispana en la población mapuche fueron los siguientes: Desplazamiento de población afectada por el proceso de reducción territorial, encomienda y trabajos forzados que afectó a los habitantes del Pikun Mapu, quienes se trasladaron hacia el territorio autónomo Mapuche situado entre el río Bío Bío y el Toltén; Reducción masiva de población producto de la guerra y las pestes introducidas por los invasores; Articulación del territorio correspondiente al Gulu Mapu y el Pwel Mapu, con el fin de sellar alianzas militares y generar apoyos estratégicos para la Guerra de Arauco.

Fijada la frontera al Sur del Bío Bío - en 1641- se desarrolla un territorio de frontera que da lugar a permanentes intercambios comerciales entre Mapuches y españoles, el que se desarrolla bajo ciertas condiciones de estabilidad entre los siglos XVII y XVIII. Sin embargo, este territorio no está exento de tensiones y conflictos entre los que destacan el levantamiento general de 1723, que comienza en Quchereguas y se extiende por todos los Fütalmapus más allá del Toltén y el de 1766, que corresponde al levantamiento de Curiñamku.

Para apaciguar las tensiones, garantizar las condiciones de paz que exige el comercio de fronteras y la independencia de los territorios, tanto al Norte como al Sur del Bío Bío, las partes – Mapuches y Españoles – celebraron continuos y múltiples parlamentos de Paz. Entre los años 1605 y 1803 se celebraron 19 parlamentos. El primero de ellos corresponde al parlamento de Paicaví de 1605, y el último corresponde al Parlamento realizado en los Llanos de Negrete en 1803.

En los parlamentos se distinguen dos tipos, los de implicancia local y los parlamentos generales. Los primeros, contaban con la participación de los Ayjarewe de frontera y estaban destinados a generar un sistema de convivencia pacífica y regular las relaciones de trabajo en los territorios fronterizos ubicados inmediatamente al norte del Bío Bío.

En los parlamentos generales se establecía una relación de Estado a Estado, en ellos participaban todos los Fütal Mapu representados por sus máximas autoridades, los representantes de la Corona y de la Iglesia, todos con sus respectivas comitivas, capitanes de amigos y lenguaraces. Los parlamentos convocaban un promedio de 4.000 personas y hay algunos, como el de Lonquilmo, que convocó a 10.000, lo que da cuenta de la legitimidad de estos instrumentos que regulaban las relaciones entre las naciones Mapuches y la Corona Española. Estos verdaderos tratados versaban sobre acuerdos de libre comercio, de defensa recíproca, reconocimientos jurisdiccionales, acuerdos de paz, regulación de procesos migratorios y reglamentaban la presencia de Misioneros y acciones evangelizadoras en los territorios. El hecho que las autoridades Mapuches se hubieran reconocido en los Parlamentos como vasallos del rey no significaba cesión de autonomía: los Fütal Mapu mantenían su jurisdicción territorial íntegra, la autonomía de sus instituciones sociales, políticas y religiosas, no dependían de la institucionalidad imperial, no tributaban y sólo aceptaron la presencia de misioneros, la conversión a la fe católica y el defender el territorio para evitar incursiones de otras potencias extranjeras.

A los albores de las República este territorio mantenía su integridad territorial y la jurisdicción de sus autoridades tradicionales y separaba al territorio de la naciente República por el río Bío Bío.

Wiji Mapu o Wijimapu

El Wiji Mapu o Wijimapu, en el territorio comprendido entre el Río Toltén y el seno de Reloncaví, estuvo sometido a un proceso de ocupación español durante el siglo XVI. Posteriormente, le sucedió un proceso de liberación del territorio liderado por Pelantaru entre 1600 y 1604, época en la que fueron destruidas las ciudades de Valdivia y Osorno construidas por el invasor a mediados del siglo XVI.

Este proceso de liberación significó abrir una frontera de guerra en la parte Sur del territorio Mapuche durante todo el siglo XVII. La característica de este proceso bélicos fue una guerra de tipo esclavista, el móvil de los hispanos era capturar piezas humanas en guerras de malocas para enviarlas a trabajar como Indios de servicio personal en Chile central y Perú. Esta guerra de maloca, también denominadas trasnochadas o corridas para denotar su carácter sorpresivo, terminaron por despoblar todo el territorio comprendido entre el río Maullín y Maipué en las cercanías de Purranque, actual provincia de Llanquihue, donde fueron totalmente exterminados los Ayjarewe mapuches.

Con la refundación de Valdivia en 1645, se produce un proceso inicial que se caracteriza por las avanzadas misioneras entre el Toltén y el Río Bueno, y la constitución de haciendas ganaderas junto a las misiones jesuíticas.

Durante el siglo XVIII, el Wiji Mapu enfrenta dos fronteras: La primera, una frontera de avance desde Valdivia que a partir de 1750 o de mediados del siglo, comienza a avanzar hacia el río Bueno combinando la constitución de puestos misionales acompañados de fuertes, los que sustentaban la expansión de la propiedad hacendal española hasta el río Bueno. Los Logkos de los Ayjarewe al Norte de este río establecen relaciones políticas con el Gobierno de Valdivia, en cambio al Sur del Río Bueno Los Mapuches Wijiches resisten cualquier acuerdo con los españoles y mantienen intacto su territorio. La segunda frontera, con Chiloé, representada por los fuertes de Calbuco, Maullín y Carelmapu significa durante este siglo resistir algunas escaramuzas militares y los intentos de abrir el camino que pasa por sus territorios hacia Valdivia.

En 1792, se produce la rebelión Mapuche Wijiche en el río Bueno, la que es derrotada por el español. Esta derrota Wijiche permite que el hispano traspase la frontera hacia el Sur y se redescubran las ruinas de Osorno. A través del Parlamento de Las Canoas de 1793 los españoles alcanzan la capitulación

indígena, la cesión de parte de sus territorios para la refundación de Osorno y la instalación de Misiones. Esta capitulación favoreció la apertura del camino entre Chiloé y Valdivia y la dimisión de la jurisdicción política y territorial de los Fütal Mapu Wiji Che al someterse a las leyes hispanas.

A partir de este proceso comienza a operar la constitución de la propiedad hacendal española en Los Llanos de la Unión y Chauracahuín, ocupando las mejores tierras y fragmentando el territorio del Wiji Mapu, separándolo en dos parcialidades. Uno, en la costa y, el otro, en las tierras altas del Pilmaiquén y Ranco. En Valdivia el resultado de la expansión española significa la ocupación del valle del Calle Calle hasta Quinchilca, quedando las tierras Mapuches autónomas replegadas hacia la cordillera en la zona de Panguipulli y al Norte de San José de la Mariquina.

La situación al comienzo de la República se caracteriza porque el Wiji Mapu se encuentra bajo jurisdicción del estado nacional entre Valdivia y Osorno. Existiendo una frontera que separa los territorios autónomos Mapuches, en el eje formado por el sector de Queule – Mehuín, Mariquina, Panguipulli y Riñihue.

La situación en los territorios Mapuches del Wiji Mapu en la zona de Río Bueno hasta el río Maipué se caracterizaba por la existencia en los Llanos de la propiedad española y una zona de refugio territorial en el sector denominado La Costa y la Cordillera Costera. Al sur de Maipué se mantenía el desdoblamiento Mapuche de Llanquihue.

Pwel Mapu

El Pwel mapu corresponde al territorio comprendido entre el río IV y Diamante por el Norte, el Río Salado por el Este, el Río Colloncura y Limay por el Sur conocido como río Negro y la Cordillera de Los Andes por el Este, actualmente sometido a la soberanía de la República Argentina.

La ocupación mapuche del Pwel Mapu durante los siglos XVI a XVIII, se desarrolla en el marco de una multiplicidad de relaciones interétnicas de alta complejidad que concluye con la hegemonía cultural de la lengua y formas de vida Mapuche, que es adoptada por todos los grupos indígenas que habitan este territorio.

Concluida la guerra de Arauco, comienza a constituirse un espacio fronterizo que se consolida con la integración del Gulu Mapu y el Pwel Mapu y que favorecieron desde fines del siglo XVI la migración Mapuche a este territorio. La presencia mapuche más temprana corresponde a la localización desde tiempos ancestrales de Ayjarewe de origen Pewenche y Wijiches en la vertiente oriental de la cordillera de Los Andes, prosigue con las incursiones fundamentalmente Pewenches al corazón de las pampas en busca de sal para su comercialización y se consolida con las incursiones de mapuches provenientes del Gulu Mapu en el siglo XVII y XVIII.

Los factores que incidieron en la articulación del Gulu Mapu y el Pwel Mapu, fueron los cambios en la economía del siglo XVII producto del surgimiento de nuevos polos de desarrollo económico que demandaron productos agrícolas y ganaderos; condiciones de paz que favorecieron el comercio fronterizo producto de los parlamentos que mantuvieron cierta estabilidad en el Gulu Mapu; y los cambios estructurales en la sociedad indígena que propició la acumulación de riquezas, particularmente de ganado.

Las incursiones de Conas mapuches provenientes del Gulu Mapu al Pwel Mapu data del siglo XVII y XVIII. Inicialmente, siglo XVII, estas avanzadas tenía por objeto sellar alianzas militares y proveerse de ganado cimarrón que vivía libremente en la pampas para surtir a los guerreros que peleaban en la Guerra de Arauco, constituyendo un apoyo estratégico en la defensa del Gulu Mapu. En un segundo período, siglo XVIII, el objeto de dichas empresas era de tipo económico para proveerse de bienes de intercambio, ganado, sal, armas y cautivos. La modalidad estratégica de estas incursiones era el malón, una vez

terminado el ganado cimarrón en el Pwel mapu estas acciones maloqueras se dirigieron contra las haciendas españolas de las provincias de Buenos Aires, San Luis y Mendoza.

La presencia primero esporádica de los Mapuches del Gulu Mapu en el Pwel Mapu se consolidó en el S. XVIII. Diversas expediciones españolas en los años 1776 y 1779 dan cuenta de la existencia de asentamientos permanentes de Ayjarewe Mapuches en tenel, en Noal Mapu, en la Región Mendanosa de Renancó y sobre las riberas del río Chadileuvú y el sector de salinas grandes. Estos Ayjarewe forman parte del territorio identificado como el Mamüj Mapu, imperio de los Raqueles o Ranquelches, dotados de una gran cantidad de tolderías, población y aguadas, según los relatos.

La violencia Maloquera asoló a las haciendas del Virreinato de la Plata poniendo en jaque la estabilidad política y económica del gobierno colonial. Estas malocas se desarrollaron con gran regularidad entre los años 1711 a 1785. A ellas les pone termino el Maestre de Campo Amigorena en un parlamento celebrado en 1799 al que concurren todas las identidades territoriales del Pwel Mapu, con excepción de los Wiji Che, allí será instituido gran Cacique del Pwel Mapu el Cacique Carripilón de los Ragkülche.

El reconocimiento del Pwelmapu y de los Ayjarewe Mapuches como parte integrante del cuarto Fütal Mapu Mapuche fue reconocido expresamente por las autoridades del reino de Chile en el Parlamento de Lonquilmo en 1784. Allí, fue establecido que los indios Pwelche y pampas, desde Malalque y fronteras de Mendoza hasta el Mamüj Mapu, situados en las Pampas de Buenos Aires, forman un cuerpo y parcialidad con Pwelche y Pewenches de Maule, Chillán y Antuco y que es interés de la corona integrarlos al proceso de negociación parlamentaria que tiene lugar en la vertiente occidental de la Cordillera de Los Andes, es decir en el Gulu Mapu.

Este territorio mapuche del Pwel Mapu, consolida su independencia territorial teniendo como frontera al momento de la constitución del Estado Nación Argentino en 1820 el río Salado en la provincia de Buenos Aires y por el norte el río Diamante.

Finalmente, el Mapunche Wajontu Mapu, a fines de la colonia española y la constitución de los Estados nacionales de Chile y Argentina se caracteriza por conservar territorios independientes y territorios sometidos, siendo claras las delimitaciones geográficas de unos y otros. En el caso de los territorios sometidos a la jurisdicción hispana, se encontraban todos en el Gulu Mapu y correspondían a las zonas comprendidas entre el río Limarí y el río Bío Bío y entre Valdivia y Chiloé. Los territorios mapuches independientes correspondían a una sola unidad territorial formada por el Gulu Mapu y el Pwel Mapu, unidas por el Pire Mapu, que abarcaba por el Norte el río Bío Bío, la Cordillera de Los Andes, el río Diamante, por el Este el río Salado, por el Sur el río Limay o Río Negro, la Cordillera de Los Andes y una línea que unía Panguipulli hasta Mehuin – Queule, y, por el Oeste, el Océano Pacífico.

PARTE II

El Territorio y las Tierras Mapuche bajo la Republica

I. El territorio y las tierras mapuche a inicios de la república

El territorio mapuche, al momento del nacimiento de la República de Chile, en 1810, presenta dos realidades: un territorio mapuche independiente-autónomo, que se extendía entre el río Bio Bio y las inmediaciones del río Laja por el Norte y el eje formado por San José de la Mariquina y Panguipulli, este último ubicado más al sur del río Tolten; y territorios mapuche sometidos, correspondientes a la zona de Chile Central y parte del Norte Chico, y a la zona de Valdivia, Osorno y Llanquihue, que ya fueron ocupados por el hispano entre los siglos XVI y el XIX, siendo heredados en esta calidad por el Estado Chileno. Para el caso de los territorios de Chiloé, ubicados entre el Seno de Reloncaví – Canal de Chacao, por el Norte, y el Golfo Corcovado, por el sur, presentan una realidad especial, pues este espacio geográfico continuó bajo el poder de la Corona Española hasta el año 1826 y, con ello, las comunidades mapuche wijiche del archipiélago sometidas a las autoridades hispanas.

Como señalamos, en los territorios mapuche sometidos durante el período colonial hispano se distinguen tres realidades territoriales, al inicio de la república chilena; La zona central y parte del norte chico, o Pikunmapu; La zona sur austral, que comprende los territorios al sur de San José de la Mariquina-Panguipulli hasta el Seno de Reloncaví o Wijimapu; y el archipiélago de Chiloé, o Fūta Wapi Chijwe, los dos últimos parte del Fūta Wiji Mapu.

El sometimiento de los territorios mapuche en Chile Central y de los asentamientos ubicados en parte del Norte Chico, o territorio denominado Pikunmapu, comprendido entre las inmediaciones del río Límari y el río Bio Bio, presentaban al momento de la invasión hispana un panorama étnico caracterizado por la existencia de asentamientos de población mapuche entre el Limarí y el Aconcagua, en espacios territoriales compartidos con el Pueblo Diaguita. Dichos asentamientos correspondían a colonización mapuche y probablemente a traslados de población como mitimaes del inka. Al sur de Aconcagua el territorio mapuche presentaba un aspecto compacto entre la precordillera de los Andes y la costa, compartiendo la Cordillera Central con el Pueblo Huarpe - Chiquillan. Estos territorios luego del sometimiento militar pasaron a poder de la Corona Hispana en virtud de la Bula Intercaetera, y se constituye la propiedad hacendal española a partir de los repartimientos de las mercedes sobre el territorio del Pikunmapu. Muchos de los Ayjarewes y Lof mapuche que originalmente se encontraban en esta zona subsistieron y, en virtud de la Tasa de Gamboa de 1580, las ordenanzas de Ginés de Lillo de 1603 y la Tasa de Esquilache de 1621, se transformaron en “Pueblos de Indios”.

Esta fue la primera radicación de indígenas, o establecimiento de población indígena en un territorio delimitado, sobre los que se constituyen derechos de propiedad regidos por las leyes hispanas especiales y sometidas al resguardo del protectorado de indígenas. A pesar de que en los siglos XVII y XVIII desaparecen algunos pueblos de indios, otros nuevos se crean a fines del período colonial con el término de la encomienda. Un centenar de estos pueblos subsistieron hasta fines del período colonial y el Estado chileno se hizo cargo de ellos al legislar para regular la propiedad indígena.

En el caso de los territorios mapuche sometidos en el Wijimapu, al sur de San José de la Mariquina – Panguipulli y hasta el Seno de Reloncaví, éstos fueron ocupados paulatinamente por el poder español durante los siglos XVI, XVII y XVIII, constituyéndose sucesivas líneas de deslindes territoriales hispano-mapuche. La ocupación inicial del territorio de Valdivia y Osorno por los españoles tuvo su término con el segundo levantamiento general mapuche de 1598. Valdivia fue destruida en 1600 y Osorno despoblado en 1604, replegándose las fuerzas hispanas a Calbuco y Carelmapu en la Canal de Chacao. Desde estas posiciones los españoles desarrollaron -a lo largo de todo el siglo XVII- la guerra esclavista contra los mapuche, lo que significó el despoblamiento de indígenas en todo el territorio comprendido entre el río

Maypue (cerca de Purranque) por el norte y el seno de Reloncaví-Canal de Chacao por el sur. Estos terrenos corresponden a la actual provincia de Llanquihue, los que en su mayoría corresponden a espacios de colonización de los siglos XIX y XX.

El territorio del Wijimapu comenzó a ser reocupado por los hispanos a partir de 1645, cuando se refunda Valdivia, y luego a mediados del siglo XVIII, cuando se retoma la expansión territorial hacia el río Bueno. El aplastamiento de la rebelión mapuche - wijiche del Río Bueno en 1792, redundó en que los españoles cruzaran dicho río hacia el sur, redescubrieran las ruinas de Osorno, celebraran el Tratado de Paz de las Canoas (1793) y, en definitiva, se somete el territorio a las autoridades hispanas. Desde estas nuevas posiciones los españoles ocuparon la zona del lago Ranco, Pilmaiquen, los Llanos de Valdivia, La Unión y Osorno, y la parte del camino que une Osorno con Chiloé, donde tempranamente se constituye la propiedad hacendal española. Este territorio bajo dominio hispano, le es heredado a la República chilena, la que con sus tropas ocupa Valdivia, en 1820, y Osorno, en 1822. La frontera con los territorios independientes mapuche queda establecida en el eje formado por San José de la Mariquina y la parte sur de Panguipulli, la que se mantendrá hasta avanzada la segunda mitad del Siglo XIX.

En esta zona del Wijimapu la república chilena no recibe como legado ningún tipo de propiedad indígena constituida durante el período hispano, pero si hereda un conjunto de territorios de indígenas bajo jurisdicción de los mapuche-wijiche, los que fueron reconocidos en el Tratado de las Canoas de 1793. Estos territorios quedaron bajo el influjo de la expansión hacendal española entre Valdivia y el Seno de Reloncaví que se verificó a fines del siglo XVIII y principios del siglo XIX.

En el caso de Chiloé, la república chilena toma posesión del archipiélago en el año 1826, momento en que se firma el Tratado de Tantauco. A partir de ese momento comienzan a operar las políticas territoriales dictadas para la regulación de la propiedad indígena. El Estado chileno hereda también la propiedad mapuche constituida por el hispano a través del reconocimiento de los "Pueblos de Indios", de la costa del archipiélago, y la propiedad indígena de los "Potreros Realengos", constituida por los españoles en 1823, como reconocimiento de las tierras que ocupan los caciques al sur de Quellón hasta Quellón.

En resumen, la naciente república chilena -en el período comprendido entre los años 1818 y 1826- alcanza el dominio y jurisdicción territorial sobre los antiguos territorios indígenas en el Norte Chico y la Zona Central (espacio geográfico en el que subsiste la propiedad indígena a través de los Pueblos de Indios existentes entre el río Limari y el río Bio Bio) y en la zona que se extiende al sur de San José de la Mariquina y Panguipulli hasta la Isla Grande de Chiloé.

El Territorio mapuche autónomo del Gulumapu, comprende la parte que va desde la Cordillera de los Andes hasta el Mar Pacífico, y el río Bio Bio y la zona cordillerana más al norte de Antuco por el norte y el eje Mariquina - Panguipulli por el sur. Del mismo modo, la independencia mapuche se extiende hacia las pampas de ultra cordillera, denominado Pwel Mapu, el que quedara fracturado con el Tratado de Límites chileno - argentino del año 1881.

El proceso de pérdida del territorio y de las tierras mapuches es el que se describe a continuación.

Cuadro N° 1
Territorio mapuche y propiedad indígena heredada por la república chilena del período hispano. (1818)

TERRITORIO MAPUCHE AUTÓNOMO	TERRITORIO MAPUCHE SOMETIDO	TIPO DE PROPIEDAD INDÍGENA CONSTITUIDA
	Pikunmapu Zona Central y Norte Chico. Norte: Río Limari. Sur : Río Bio Bio Oeste : Mar Pacífico, Este: Pre y Cordillera de los Andes.	Pueblos de Indios
Norte: Río Bio Bio y parte norte de Antuco en la cordillera. Sur: Mariquina a Panguipulli. Oeste: Mar Pacífico. Este Cordillera de los Andes. Al Poniente continua el territorio mapuche en Pwel mapu		
	Wijimapu: Zona Valdivia y Osorno. Norte: Mariquina-Panguipulli Sur: Río Maypue Oeste Mar Pacifico Este: Cordillera de los Andes	Reconocimiento territorial de las jurisdicciones cacicales por el Tratado de Paz de 1793.
	Wijimapu: Zona de Llanquihue, Norte: Río Maypue Sur: Seno de Reloncavi y Canal de Chacao. Oeste: Mar pacífico Este : Cordillera de los Andes	Zona de despoblamiento mapuche por Guerra Esclavista durante el siglo XVII.
	Wijimapu (Füta Wapi Chijwe): Zona Chiloé. Norte: Canal de Chacao Sur: Golfo Corcavado Oeste: Cordillera de los Andes. Chiloé continental. Este: Mar Pacífico	Pueblos de Indios. Potreros Realengos

Elaborado en base a antecedentes históricos-geográficos.

II. El Pikunmapu

1. El intento de exterminio de los pueblos de indios

Durante la revolución independentista de Chile, la primera Junta de Gobierno -constituida el 18 de Septiembre de 1810- estableció nuevas disposiciones respecto de los mapuche del pikunmapu, sin renunciar a la vieja idea de reducir aún más sus tierras, trasladar y agrupar a la población a fin de hacer posible y más efectiva la asimilación cultural.

En 1813, la Junta de Gobierno formada por Francisco Antonio Pérez, José Miguel Infante y Agustín Eyzaguirre, dicta un reglamento para constituir nuevos pueblos de indios, rescatando iniciativas llevadas adelante en períodos pretéritos, en especial las del proyecto colonial de Pérez de Uriondo, cuyo principal móvil fue sacar a remate las tierras de los pueblos de indios. Estos nuevos pueblos de indios, promovidos por los patriotas, buscaban la reagrupación y reducción de todos los mapuches "...en dos, tres o más de los mismos pueblos designados por una comisión". Promovía la formación de "villas formales" dentro de

los mismos pueblos de indios y la construcción de una iglesia con su respectivo "...cura, sotacura o capellán, una casa consistorial, una cárcel, una escuela de primera letras, escritura i doctrina cristiana, i serán delineadas con la regularidad, aseo y policía convenientes. Para cada familia de indios se formará una casa de quincha o rancho, con dos departamentos, a lo menos, i también su cocina i despensa, todo bien aseado".²⁴⁵

El reglamento legal chileno, respecto de los mapuches del pikunmapu, refleja la ideología del nuevo Estado: terminar por la vía formal con la resistencia cultural que había permitido al mapuche sobrevivir a la dominación española, para ser asimilado por el poder "civilizador", el que pretendía introducir en los pueblos de indios las instituciones de disciplinamiento social y adoctrinamiento, negando el reconocimiento de la identidad y cultura mapuche.

Dicho Reglamento de 1813 no se hace cargo de la restitución de derechos territoriales ni de la indemnización por usufructo de éstos por extraños. Respecto a la constitución de la propiedad se extendía en pequeña propiedad individual, descartando la entrega de tierras comunitarias y desconociendo las existentes en esta calidad. Terminaba señalando el reglamento que: "Cada indio tendrá una propiedad rural, ya sea unida a su casa, si es posible, i de no, en las inmediaciones de la villa. De ella podrán disponer con absoluto i libre dominio; pero sujetos a los estatutos de policía y nuevas poblaciones, que podrán añadir o modificarse por la comisión."²⁴⁶

A la vez, se promovía abiertamente el mestizaje y la asimilación, al procurar que en las nuevas villas residieran también españoles, pudiendo mezclarse libremente las familias en matrimonios y demás actos de la vida natural y civil: "El objeto de esta medida era, ocioso parece decirlo, destruir por todos los modos la diferencia de castas en un pueblo de hermanos..."²⁴⁷, y terminar con las comunidades mapuches asentadas en Chile central, pues el mismo proyecto en su artículo V señalaba que la construcción de estas nuevas villas se financiaría con el remate de todas las tierras de los pueblos de indios de Chile central o territorio del pikunmapu, nombrándose para estos efectos una comisión formada por Juan Egaña, Joaquín Echeverría y Gabriel de Tocornal.

No obstante lo anterior, favoreció la continuidad de las comunidades mapuche del pikunmapu la inestabilidad política de la época, que llevó a que se restituyera en Chile el poder del Monarca español en 1814, dejándose de lado el reglamento de reducción y asimilación propuesto por la primera Junta de Gobierno. Al restablecerse el gobierno español, se retomó una política indígena de resguardo de las tierras mapuche, restableciéndose el cargo de Protector de Indígenas, quien en su ejercicio señala, en 1816, que el pueblo de indios de Llopeo, cercano a Melipilla, habían 18 familias mapuche que tenían 65 inquilinos españoles, por lo que se pidió el desalojo de los españoles y la restitución de las tierras mapuches de acuerdo a como lo señalaban las ordenanzas españolas.²⁴⁸ Esta disposición viene a restablecer el dominio indígena sobre la propiedad, ya que si bien éstos debieron arrendar las tierras para el pago del tributo a la corona entre 1789 y 1811, al repoblarlas encontraron a numerosos ocupantes que se habían instalado en ellas durante su ausencia.

Sin embargo, en 1818 se constituyó el nuevo Gobierno Republicano de Chile, con Bernardo O'Higgins como Director Supremo, momento en que nuevamente se dictaron disposiciones que afectarían el destino de los pueblos de indios y las tierras mapuche del pikunmapu.

Una de las primeras leyes dictadas por el Gobierno Chileno republicano fue el Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, por medio del cual se le otorgó la ciudadanía a los indígenas y se les eximió del tributo personal con el que la corona los había gravado desde el inicio del proceso de dominación en los términos siguientes: "... El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción

²⁴⁵ Anguita (1912: 39)

²⁴⁶ Anguita (1912: 39)

²⁴⁷ Silva, Fernando (1962:201)

²⁴⁸ De Ramón (1960:277-285)

preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado.”

Esta disposición legislativa reconoce a los mapuche la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos, para la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, ejercer la carrera de las letras y las armas, y obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud. A la vez se les exonera del pago de contribuciones personales impuestas en condición a su clase, a consecuencia de su nueva calidad de ciudadanos libre e iguales a todos los habitantes de la República, dejando de ser vasallos del rey.

La segunda disposición que afectará las tierras de los mapuches del pikunmapu, las que habían logrado conservar desde el período colonial en los antiguos Ayjarewe, fue la Ley de 10 de Junio de 1823, dictada por el Director Supremo Ramón Freire, la que reconocía la existencia y subsistencia de los pueblos de indios en la zona central, norte y sur del país y la necesidad de mensurarlos nuevamente, no para respetar la propiedad indígena constituida en base a las ordenanzas del período español, sino para medir lo ocupado por cada familia y el resto declararlo propiedad del Estado o fiscal, lo que constituye uno de los primeros actos de usurpación de los derechos territoriales que afectan a los mapuche del pikunmapu, ya que sólo se reconocía una porción de las tierras y el resto serán declaradas fiscales, para luego tasarlas, determinar sus deslindes y rematarlas a favor del Estado. Esta disposición, en la práctica, significó que en un solo decreto se contenía la reducción de las tierras mapuches de los pueblos de indios de la zona central y la apropiación por el Estado del resto de su patrimonio, el que a la vez se beneficiaría de la venta de las tierras usurpadas legalmente formando la pequeña propiedad dentro de los pueblos de indios con numerosos rematantes.

2. Las mensuras de los pueblos de indios

Consolidada la república chilena, luego del término de la Guerra a Muerte y la realización del Parlamento de Tapihue, en la zona central o Pikunmapu el naciente Estado estaba en plena capacidad para aplicar sus leyes indígenas a la centuria de “Pueblos de Indios” compuestos de población mapuche que habían subsistido -desde tiempos de la colonia- entre el río Limarí y Bio Bio en la Colonia. Las disposiciones del Decreto Supremo de 10 de Julio de 1823 señalaban:

- “1°.- Que cada uno de los Intendentes de las Provincias nombre un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos de indígenas que existan, o hayan existido en su provincia.
- 2°.- Que midan i tasen las tierras sobrantes pertenecientes al Estado.
- 3° Que lo actual poseído según ley por los indígenas, se les declara en perpetua i segura propiedad.
- 4° Que las tierras sobrantes se sacarán a publica subasta, haciéndoles los pregones de la lei en las ciudades y villas cabeceras, i remitan sus respectivos expedientes a las capitales de provincias para que, dando el último pregón i verificado su remate, se vendan de cuanta del Estado.
- 5°.- Que los remates se harán por porciones, desde una hasta diez cuabras, para dividir la propiedad i proporcionar a muchos el que puedan ser propietarios.”

En este último artículo el Estado pretende resolver, en parte, el acceso a las tierras de las numerosas poblaciones rurales, pero no dispone en ningún caso la obligación de la subdivisión de las haciendas y estancias que prácticamente mantenían ocupadas con dilatados territorios todos las tierras del pikunmapu.

Con estas ley, las tierras indígenas de los aproximadamente cien Pueblos de Indios que subsistían en la zona central serán mensuradas y las tierras sobrantes serán reamtadas constituyendo este el primer acto de usurpación de tierras promovido por el Estado, cuyo resultado será insospechado y en su

mayoría desconocidos hasta la actualidad. Sin embargo, al parecer en el Pikunmapu las tierras de los pueblos de indios no fueron mensuradas durante los primeros años, lo que obligó a que se dictara un nuevo decreto complementario, de fecha 28 de Junio de 1830, el que ordena la ejecución de la Ley de 1823 y dispone la enajenación de los terrenos sobrantes del Estado a cargo de una comisión integrado por un vecino designado por el Intendente de la respectiva provincia y un agrimensor, de conformidad al artículo 1° de la Ley de 1823.

El resultado de la aplicación de ambos decretos leyes fue la reducción de las tierras indígenas en la zona central, y la enajenación de parte importante del patrimonio que habían logrado conservar durante el período de dominación colonial. Los remates de las tierras "sobrantes" de los pueblos de indios vendrían a beneficiar a mestizos, españoles y otras castas, ahora considerados todos chilenos. Un ejemplo de lo obrado por el Estado Chileno es lo ocurrido con las tierras del ayllarrehue de Peumo, donde los españoles formaron el pueblo de indios del mismo nombre y sus tierras fueron defendidas por sus Logkos, los que lograron conservarlas a través de un largo conflicto durante el período colonial. Es así como a fines de dicho período el Ayjarewe de Peumo y su Lof eran dirigidos por el Logko Diego Antipelay, quien gobernó hasta 1744 siendo sucedido por José Catileu, hijo de la hermano del Logko y Juan Charagüilla, luego su hijo Nicolas Catileu asumió el cargo de Logko, que aparecía ejerciendo el cargo en 1795. Las tierras del ayllarrehue de Peumo, en 1799, alcanzaban a 550 cuadras, superficie que fue reducida por el Estado chileno con la aplicación de la ley de 10 de Junio de 1823 y el Decreto de 28 de Junio de 1830.

En efecto, "en 1830 el agrimensor general, Francisco Tagle Echeverría, pasó a medir el 4 de diciembre el pueblo de indios de Peumo y a valorizar (avaluar) las tierras sobrantes pertenecientes al Fisco. Eran las del pueblo 582 cuadras y un cuarto de pan llevar y 141 de cerros. Las pertenencias de los indios eran 139 y las de la parroquia 5, del Fisco 438 y un cuarto, pero 220 litigiosas, por tanto 218 y un cuarto, que a 50 pesos cada una con agua y de pan llevar, dan 10.912 pesos. Las de cerros a 4 pesos cuadra son 546 pesos. Las tierras del Fisco quedaron formando un cuerpo".²⁴⁹ Lo anterior significó que sólo un 25% de las tierras originales se reconocieron como propiedad mapuche, el 1% se le entregó a la parroquia y el 74% se declaró fiscal, de las que un 40 % se encontraba en litigio por estar ocupada por arrendatarios de los mapuche.

La situación de los demás pueblos de indios del pikunmapu corrieron la misma suerte, al ser reducidas sus tierras por la acción del Estado Chileno. Aún así, esta reducción ostensible de la propiedad ancestral mapuche no terminó, por lo menos durante todo el siglo XIX, con la estructura social y cultural mapuche de estos pueblos, pues en 1874 las autoridades tradicionales aún pervivían, como lo atestiguó el Intendente de Santiago, Benjamín Vicuña Mackenna, en su visita a Pomaire, donde encontró que el pueblo de indios era gobernado por un Logko o cacique.²⁵⁰

Hasta la actualidad se reconocen estos asentamientos mapuche en la geografía del valle central y el norte chico, aunque con su identidad escondida, en la medida que la historia de ellos ha sido negada y omitida, borrada por el paso del tiempo en su expresión étnica pero viva en la memoria su pasado mapuche. Estos asentamientos indígenas hoy se reconocen como comunidades tradicionales o zonas de minifundio, localizados entre los ríos Limarí y Bio Bío y visibles en el mapa de la propiedad rural. A modo de ejemplo, en La Ligua el pueblo de indios formado a fines del siglo XVIII por la donación de tierras del Márquez de Pica, y entregadas a mapuches encomendados en las haciendas de Illapel y Pullally, hoy se le conoce como la Comunidad de Varas.²⁵¹

El destino de las tierras de los Pueblos de Indios en la zona central y el norte chico, así como la suerte de sus habitantes, es una tarea histórica pendiente y necesaria de abordar para hacer luz sobre lo ocurrido con ellos durante la República.

²⁴⁹ Hanisch (1963:132)

²⁵⁰ *op.cit* Hanisch (1963:132)

²⁵¹ Godoy (1995: 89).

III.- Los Fütalmapus de la Araucanía

1. La guerra a muerte y el parlamento de tapihue de 1825

La constitución de la Primera Junta de Gobierno -que tuvo lugar el 18 de Septiembre de 1810- no consolidó la independencia de Chile, como ha pretendido imponer el ideario republicano, lo que queda demostrado al analizar la situación del territorio Mapuche en los albores de la República.

En el territorio correspondiente al Wallmapu, la sociedad colonial se mantuvo casi incólume luego de los actos independentistas de la primera década de 1810, tanto en términos jurisdiccionales como territoriales.

Así, y a pesar que se comienzan a dictar leyes que se refieren a dicho espacio territorial, la jurisdicción en aquel vasto espacio continuaba radicada en las autoridades tradicionales mapuches, los Logkos.

Las características del proceso aparecen con claridad al analizar los sucesos de la “Guerra a Muerte”, que marcaron la historia de Chile entre los años 1919 y 1924. Este fenómeno, así llamado por al historiografía tradicional a fin de descalificar un movimiento que guardaba tras de sí otros elementos, ha demostrado tener mayor valía y persistencia en el tiempo.

Efectivamente, los escritos tradicionales hablan de un puñado de “facinerosos y maleantes”, que en su afán destructivo se aliaron con las huestes mapuches, “aficionadas al pillaje”, y destruyeron toda la obra civilizadora de la naciente República de Chile.

Sin embargo, escritos más recientes se refieren a “la actitud de una sociedad regional que se opuso a los cambios que anunciaba el proyecto político de quienes encabezaban la Emancipación. Esta resistencia incluyó a parte del ejército realista que escapó hacia el sur después de Chacabuco (12 de febrero de 1817) y Maipú (5 de abril de 1818), a sectores de la sociedad criolla de Concepción, a miembros de la iglesia y a casi todas las parcialidades mapuches, cuya lealtad al monarca, comprometida en los numerosos parlamentos que se celebraron durante la Colonia, fue permanentemente invocada para combatir el ejército que la misma historiografía liberal denominó ‘patriota’²⁵²

Así entendido, el proyecto de consolidación de la República chilena presenta dos etapas: una primera, hasta la década de 1830, en que las autoridades centrales pretenden integrar el territorio y la población mapuche al proyecto nacional, sumándolos a la lucha por la independencia; y una segunda, hasta avanzada la década de 1850, en la que se vuelven a poner en práctica instituciones heredadas del período colonial: los Parlamentos y las Misiones.

En la primera etapa, de *‘integración’*, se levanta al pueblo mapuche como el bastión contra la invasión hispana, “el lustre de la América combatiendo por su libertad” diría en 1817 Bernardo O’Higgins en su ‘Proclama a los Habitantes de Arauco’²⁵³, sosteniendo años después que “todos los habitantes de los valles del Este, así como del Oeste de Los Andes, son chilenos. Yo considero a los Pewenches, Pwelche y patagones por tan paisanos nuestros como los demás nacidos al norte del Bío Bío; y después de la Independencia de nuestra patria ningún acontecimiento favorable podría darme mayor satisfacción que presenciar la civilización de todos los hijos de Chile de ambas bandas de la gran cordillera y su unión en una gran familia.”²⁵⁴

²⁵² Pinto (2000 : 45)

²⁵³ Archivo Bernardo O’Higgins (1960). Tomo XXI, página 16.

²⁵⁴ Carta de Bernardo O’Higgins a Joaquín Prieto, Lima, 24 de Octubre de 1830; En:Pinto (2000:47)

No obstante ello, la sociedad regional -incluido el mundo mapuche- no adhería a los planteamientos emancipadores, lo que se explica en gran medida, para los mapuches, por el reconocimiento formal que la corona española había hecho a través de los Parlamentos de la soberanía territorial más allá de la frontera del Bio Bio y de la jurisdicción que sobre dicho espacio territorial tenían las autoridades mapuches. Para la sociedad regional no mapuche le significaba romper con intereses comerciales de no menor rango.

No estamos, entonces, ante una horda de bandidos que contrariaban los intereses superiores de la República –como los calificara Vicuña Mackenna- sino ante sectores de una sociedad diversa que defendían sus derechos.

Como señaláramos, parte importante de las huestes realistas derrotadas en 1818 se traslada a la zona de Concepción, desde donde se organizan los frentes que cubrirían toda la región, encabezados por Vicente Benavides, y cuyos seguidores señalamos a continuación a fin de reconocer la amplitud de quienes formaban el movimiento en cuestión:

“Acompañaban a Benavides en esta guerra a muerte, como jefes de montoneras, los caudillos Juan de Dios y Dionisio Seguel en Yumbel; José María Zapata y Jervasio Alarcón, Lantaño, Vicente Elizondo (hermano del que fue Obispo de Concepción del Mismo apellido) y otros jefes de montoneras de Chillán. En Rere figuraban también como jefes de montoneras el cura Ferrabú de aquel lugar y el coronel don Vicente Antonio Boccoardo de Santa María, quien gozaba de grandísima influencia entre las tribus Pewenches. Ambos caudillos pertenecían a conocidas familias de Concepción. Y por fin, en la Laja, figuraba Juan Ruiz, de Nacimiento.”²⁵⁵

No obstante la importancia de los poderes locales, escribe Horacio Lara en su Crónica de la Araucanía, “el centro y la base de la fuerza del bandolero de Arauco estaba en la misma Araucanía... Estaba allí pues su cuartel general y el centro de sus recursos y el antemural de su resistencia. Como de tiempos inmemoriales distinguiose en esta época la Araucanía en indios costinos, llanistas, Wijiches y Pewenches, moradores los primeros de la costa desde Nahuelbuta al Mar y desde el Bio Bio al Tolten; los segundos comprendidos en el valle central desde el Bio Bio al Tolten y desde Nahuelbuta a las primeras serranías de Los Andes; los Wijiches habitantes de estas mismas serranías; por último, los Pewenches encerrados en los fértiles valles transversales en el interior de Los Andes.

Los costinos obedecían a los caciques Güerchiquir, Lencapí y Martín Cheuquemilla; los llanistas al terrible y célebre Mariluan, a Juan Colipí, Venancio Coihuepan, Catrileo, dueño de Purén, y Curiqueo, jefe de los Boroanos. Los Wijiches prestaban obediencia a MañilHuenu, que se decía era hermano del general José María de la Cruz; y por fin, los Pewenches que reconocían por jefes a Martín Toriano, Juan Neculman, Chuica y Melican. De estos indígenas sólo Juan Colipí, dueño de los llanos de Angol, Venancio Coihuepan, dueño de las comarcas de Lumaco, y Melican, jefe de algunas tribus de Pewenches eran los únicos que protegían con sus lanzas las armas de la República. Los demás pertenecían a Vicente Benavides.”²⁵⁶

Así, en Octubre de 1820 la ciudad de Concepción es sitiada y tomada por las fuerzas de Benavides, quien dominaba entonces desde el río Maule al sur. Sin embargo, en Noviembre de 1820, las fuerzas patriotas -encabezadas por Freire- y sus aliados dirigidos por el cacique Colipí, vencen a Benavides en Concepción, el que se refugia en Arauco, y ordena a su lugarteniente, Juan Manuel Picó, “que se hallaba en Santa Juana, que en unión de los jefes montoneros y de los indios costinos, llanistas y Pewenches incendiaron todos los pueblos del sur desde San Pedro a Chillán. Picó había reunido más de dos mil indios. Con estas hordas se arrojó Picó sobre las poblaciones indefensas; y fue incendiando una tras otras las poblaciones, saqueando, degollando, violando las mujeres, cometiendo, en fin, cuanto crimen es imaginable.

²⁵⁵ Lara (1889:143)

²⁵⁶ Idem, página 144-145

Así quemaron en Diciembre (1820) a San Pedro, Santa Juana, Nacimiento, Talcamávida, San Carlos de Purén, Santa Bárbara, Yumbel y Tucapel nuevo.²⁵⁷

Benavides ordenó luego avanzar hacia el sur del Bio Bio, y el 20 de septiembre de 1821 cruza el gran cauce con 1.500 hombres por el Vado de Monterey. Sin embargo, es sorprendido en las Vegas de Saldías por Joaquín Prieto, por lo que huyó hacia Arauco, de ahí a Lebu, y en vela hacia el norte, hasta la costa de San Fernando, donde pretende surtirse de víveres y es entregado por sus mismos marinos a las autoridades. Una vez preso, es ahorcado en Santiago el 23 de Febrero de 1822, para luego ser enviados sus brazos y cabeza a Concepción, en donde fueron expuestos en la plaza pública.

Los combates continuaron, si bien sus líderes no eran los mismos. Muerto luego -en Octubre de 1822- el cura Ferrabú, el caudillo de la Costa, encabeza las filas rebeldes Juan Manuel Picó. Decide Picó atacar Santiago, en 1823, y en su ausencia "fue conquistado de parte de los patriotas su más fiel y último aliado, el poderoso cacique Mariluan, que equivalía a un verdadero rey de la Araucanía. Al regreso de su campaña, negose Mariluan a acompañarlo en nuevas correrías en 1824; y desde aquel día derrumbóse de súbito el edificio del poder del que se ha llamado el último jefe español en Arauco"²⁵⁸. Poco tiempo después, Picó era entregado por dos de sus soldados, cuya cabeza también fue expuesta en la Plaza de Concepción.

En concordancia con lo anterior, y pretendida la idea de haber sofocado los aires autonomistas, las autoridades de la República citan a las autoridades mapuches a un Parlamento en los llanos de Tapihue, el que se lleva a cabo el 7 de Enero de 1825, en donde se celebraron las primeras Paes Generales entre la República y la Araucanía:

"Desde entonces comenzó a llamarse también oficialmente Chile a nuestra República, pues en las guerras de la independencia se designaba con el nombre de Patria al país, dándose el nombre de Chile únicamente a la sección del territorio comprendida desde el Maule al Norte, o más propiamente, al Valle de Aconcagua. La región del sur era considerada por sus habitantes casi como un país independiente de la región del norte; y con mayor razón desde que la Araucanía, el gran centro del sur, permanecía completamente libre desde el siglo anterior."²⁵⁹

El texto del Parlamento de Tapihue, celebrado "para tratar con los naturales de ultra Bio Bio y D. Francisco Mariluan Gobernador de 14 reducciones", señala, en algunas de sus partes, lo que sigue:

"El Estado se compone desde el despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la provincia de Chiloé (art.2)-. "Todos los que existen entre ambas líneas serán tratados como ciudadanos chilenos con goce de todas las prerrogativas, gracias y privilegios que les corresponden (art.3). "Queda obligado de ultra Bio-Bio entregar a todo oficial o soldado enemigo y que, casualmente se abrigue en sus territorios, persiguiéndolos hasta su total exterminio...(art.8). "Siendo ya una sola familia nuestros comerciantes serán tratados fraternalmente cuando se internen en sus terrenos... (art.17). "Los gobernadores o caciques desde la ratificación de estos tratados no permitirán que ningún chileno exista en los terrenos de su dominio por convenir así al mejor establecimiento de la paz y unión, seguridad general y particular de estos nuevos hermanos (art.18). "Haciendo memoria de los robos escandalosos que antiguamente se hacían una y otra parte, queda desde luego establecido, que el chileno que pase a robar a la tierra, y sea aprehendido, será castigado por el cacique bajo cuyo poder cayere; así como lo será con arreglo a las leyes del país el natural que se pillase en robos de este lado del BioBio que es la línea divisoria de estos nuevos aliados hermanos (art.19). "No obstante que la línea divisoria es el BioBio el gobierno mantendrá en orden y fortificadas las piezas existentes, o arruinadas al otro lado de este río, como también a sus pobladores en los terrenos adyacentes del modo que antes lo estaban. (art.20); "Se declaran por boquetes habilitados para el pase al otro y este lado de la cordillera los del Llaima, Lonquimay, Cunco,

²⁵⁷ *Ibidem*, página 163.

²⁵⁸ *Ibidem*, página 180

²⁵⁹ *Ibidem*, página 182

Villucura y Antuco; y por inhabilitados todos los que desde el último hubiesen hasta el río Maule (art.23); “Hecha la paz, y no siendo necesario destacamentos de línea en lo interior de la tierra, ordenará el Gobierno se retiren a incorporarse a sus respectivos regimientos (art.32)”²⁶⁰

De acuerdo a lo señalado por Tomás Guevara, “En Enero de 1825 se reunieron los mapuches y el ejército chileno en Parlamento en la localidad de Tapihue, lugar donde se realizaban parlamentos desde el tiempo de los españoles. Mariluan aceptaba la tregua i reconocía el nuevo sistema de Gobierno i Barnechea (capitán chileno) reconocía a los araucanos a nombre del gobierno, los mismos derechos de los demás chilenos”²⁶¹

De acuerdo a ello, por el parlamento de Tapihue, señala Bengoa,

“... los Mapuches aceptaron las paces pero no se sometieron al ejército chileno, se mantuvo el statu quo tradicional. La frontera seguía siendo -en general- el Bío Bío, se mantenía un ejército de línea acantonado en Concepción y Chillán, se refundó el fuerte de Arauco, y posteriormente Los Angeles y otras poblaciones al sur del Río Laja. El camino entre Concepción y Valdivia bordeaba la costa y era de mucha peligrosidad ya que no siempre los costinos, Tiruanos y del Budi estaban dispuestos a otorgar paso libre.”²⁶²

El efecto más relevante del Tratado de Tapihue, en cuanto a la legitimación de los actos de ocupación del territorio indígena, se da en dos perspectivas. Los mapuches, por una parte, reconocen que al norte del Bío Bío se ha constituido un nuevo Estado Nacional del que ellos no forman parte, y que sus aliados hispanos han sido derrotados. A la vez, el Estado Chileno reconoce a los mapuches los mismos derechos ciudadanos que al resto de los chilenos. Los hechos posteriores darán cuenta que este reconocimiento no será útil al Pueblo Mapuche en ningún ámbito su reproducción económica, social, política y cultural.

En efecto, este reconocimiento se constituye en la principal amenaza para la integridad territorial de los Fütal Mapu Mapuche, pues los derechos reconocidos son carta blanca para los chilenos que deseen apropiarse de tierras indígenas. Al reconocerse a los mapuches el derecho a celebrar contratos – arrendar, prestar, vender y comprar tierras- este “derecho ciudadano” sólo beneficiará al usurpador de tierras ante el Estado Chileno, el que acreditará de múltiples formulas fraudulentas la adquisición de tierras de indígenas como segura propiedad.

En conclusión, el Tratado de Tapihue es el camino inicial de una de las formas de usurpación de tierras en la zona de frontera, pues el reconocimiento de los derechos ciudadanos se inspira en lo consagrado en la legislación de 1819 referida al reconocimiento de la plena capacidad para celebrar toda clase de contratos²⁶³, y éstos serán casi exclusivamente contratos de arriendos, compraventas fraudulentas y otros métodos que terminan despojando a los mapuches de sus tierras. Estas adquisiciones fraudulentas se verificarán en el área de Arauco, Nacimiento, Mulchen y Angol ubicadas al sur del Bio Bio.

²⁶⁰ Ver “Tratado o Parlamento de Tapihue del 7 de Enero de 1825”, en *Parlamento y Territorio Mapuche*, Pablo Mariman (compilador); Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 2002, páginas 103 y siguientes.

²⁶¹ Bengoa (2000:149) En relación a los contenidos del tratado de Tapihue se debe establecer que lo indicado como “... Barnechea (capitán chileno) reconocía a los araucanos a nombre del gobierno, los mismos derechos de los demás chilenos”. Significa que la igualdad de derechos que aquí se reconoce se funda en el Decreto Supremo de 4 de Marzo de 1819, que hasta antes del parlamento de Tapihue de 1825 no había tenido aplicabilidad en territorio Mapuche. El Bando Supremo de 4 de Marzo de 1819, otorga la ciudadanía a los indígenas y los exime del tributo personal. “... El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libre como los demás habitantes del Estado.”

²⁶² *Idem*, página 150.

²⁶³ Los demás derechos ciudadanos como la defensa de sus causas, contraer matrimonio, comerciar, elegir las artes que tengan inclinación, y ejercer la carrera de las letras y las armas, para obtener los empleos políticos y militares correspondientes a su aptitud, serán una ficción o tendrán una deficiente, incompleta y parcial aplicación.

La aplicación y el imperio de la norma de igualdad de derechos significó, en la práctica, que durante toda la primera mitad del siglo XIX la llamada “Alta Frontera” -que correspondía al territorio entre la Cordillera de los Andes y la Cordillera de Nahuelbuta- y la “Baja Frontera” -que abarcaba el espacio entre la Cordillera de Nahuelbuta y el Mar- fueran objeto de ocupación y usurpación de tierras por parte de los chilenos.

Fundamental es en este punto lo señalado en el Parlamento de Tapihue, en el que se acordó que “Desde el Despoblado de Atacama hasta los últimos límites de la Provincia de Chiloé ... todos serán tratados como ciudadanos chilenos en el goce de las gracias y privilegios correspondientes y con las obligaciones respectivas.”

No obstante el triunfo ‘patriota’ y la celebración del Parlamento de Tapihue de 1825, otro frente de importancia se levantaría en contra de los afanes independentistas, su centro será la Cordillera de los Andes y sus protagonistas los hermanos Pincheira y un importante número de conas Pewenches.

El 25 de Diciembre de 1825, Pablo Pincheira, a la sazón con más de 200 soldados y 300 Pewenches, emprendía el asalto a Chillán, descendiendo de la Montaña. Luego, y “alentado por este triunfo Pablo Pincheira, lanzó sus montoneras al norte, hasta Cauquenes y la Villa de San José, a corta distancia de Santiago, recorriendo por las fragosidades de la cordillera más de ciento cincuenta leguas.”²⁶⁴

El gobierno central, advertido de la fuerza que tomaba el movimiento rebelde y consciente de que aún no sentaba soberanía en el sur mapuche, y con ello las fuerzas de la resistencia podían crecer, decide actuar, y será la persecución a los Pincheiras una de las primeras políticas adoptadas por el gobierno del General Joaquín Prieto, en 1831. Este encomendó dicha misión al General Ramón Bulnes, quien organizó un verdadero ejército y el “10 de enero de 1832 púsose en marcha esta división en dirección de la guarida de los terribles Pincheira en medio de la cordillera.”

Dos días después de emprender la marcha, parte de la misión se cumple. Por un azar del destino descansarán en el mismo lugar, Roble Huacho, las tropas de Bulnes y Pablo Pincheira, acompañado de sólo 3 criados, el que fue fusilado en el acto, el 12 de Enero de 1832.

La búsqueda del menor de los Pincheira, José Antonio, se dirigió hacia la cordillera, hacia el refugio de los montoneros, las lagunas de Palauquin, donde a la llegada del Ejército se da una rendición casi general de las fuerzas de los Pincheira, casi general por que José Antonio Pincheira logra huir y porque sus aliados Pewenches resisten al ejército, sufriendo la pérdida importante de los caciques Neculman, Coletto y Triqueman. Finalmente, el menor de los Pincheira se rinde el 11 de marzo de 1832.

Instalada la paz en la región, los ojos se dirigirán ahora a la Araucanía. Al respecto, la Memoria del Ministerio de Guerra de 1835 ya plantea la ocupación militar de la Araucanía, aprovechando la presencia de las fuerzas del general Bulnes y lo exitoso de su misión anterior.

Sin embargo, también existía conciencia de que las incursiones del Ejército en el territorio mapuche eran menores, que no habían conseguido reprimir las malocas que realizaban los conas a la Isla de La Laja, las que recrudecen a partir de 1834, y que la única posición de la naciente República Chilena al sur del Bio Bio era Negrete²⁶⁵, por lo que la situación era bastante frágil como para hacerse de un territorio que había sobrevivido tres siglos de invasión.

A lo anterior se agrega que en 1839 se declara la guerra contra la Confederación Perú Boliviana, quedando la frontera a cargo de una pequeña fracción del ejército, siendo muchos de sus miembros (que alcanzaban a 150 efectivos) menores de 15 años. Durante la década de 1840 el plan de ocupación de la

²⁶⁴ Lara (1889:190-191)

²⁶⁵ Fortaleza heredada del parlamento de 1793, realizado en los llanos de Negrete a instancias del entonces Gobernador Ambrosio O’Higgins

Araucanía queda en poder de las misiones evengelizadoras instaladas en territorio mapuche y la zona comprendida entre el río Bio Bio y el río Malleco, y la zona de la costa entre el río Bio Bio y el río Lebu queda sometida a la llamada infiltración de chilenos, que se instalan en tierras indígenas bajo formas de arrendamientos, compras fraudulentas y ocupación espontánea de tierras mapuche.

Esta situación de ocupación espontánea de chilenos que comenzaban a establecer haciendas en territorios de ultrabiobio, no fue tolerada por los mapuche y la oportunidad de expulsar a los intrusos que ocupaban los campos fue otorgada por las Guerras Civiles de 1851 y 1859, conflicto en que los mapuche tomaron parte en alianzas políticas con los liberales, con el fin de recuperar las tierras que le habían sido sustraídas de sus dominios.

Durante la Guerra Civil de 1851, "Las tribus de la costa eran encabezadas por el Comisario General de Indígenas, el antiguo montonero de Benavides y Pincheira, José Antonio Zúñiga. Mañil, Catrileo y Colipí, dueños casi absolutos de la Araucanía, eran los cabecillas 'crucistas' principales allende el Bio Bio, quienes aportaron a las fuerzas rebelde 200 lanzas,²⁶⁶ significando su participación despejar extensas áreas ocupadas por chilenos en la costa de Arauco y en las márgenes del Bio Bio.

En la Guerra Civil de 1859, los mapuche tomaron activa participación y llamaron a toda la tierra, desde Bio Bio hasta las cercanías de Valdivia, a sublevarse: "los indios aprovechándose de este estado de cosas, habíanse sublevado, invadiendo los campos y poblaciones del sur y norte del Bio Bio, originando la pérdida de valiosos intereses, el espanto y alarma en los pueblos fronterizos, y la destrucción e incendio de Negrete que contaba con más de mil quinientos habitantes, y cerca de catorce mil pobladores rurales en los campos de los alrededores, ocupados en cultivar extensos fundos y en propagar la crianza de ganado en grande escala. Toda esta obra de largos años de sacrificios y trabajo fue destruida y desaparecida al paso de las hordas sublevadas allende el Bio Bio, guiadas por el espíritu de pillaje, que era lo que únicamente imperaba en la ya degenerada raza de la antes heroica y patriota Araucanía", señala con desparpajo el cronista Horacio Lara.²⁶⁷

La historia da testimonio que a orillas del río Laja, en el fundo Picul, son muertos alrededor de 200 conas mapuches, en Abril de 1859. Los mapuches sobrevivientes, alrededor de 200 también, retornaron hacia el sur del Bio Bio, al territorio propio. Sin embargo, en esta fecha ocurren dos situaciones que trascenderán en el tiempo.

La primera, tranquilizados los ánimos, apaciguada la guerra civil y sin amenaza real de los países vecinos, los ojos del Gobierno de Santiago se vuelven hacia el hasta ahora indómito territorio Mapuche, y con ellos los ojos de los poderosos de la región y del Ejército; y la segunda, aparece en escena el Coronel Cornelio Saavedra, quien acaba con las revueltas en el sur en los campos de Maipon, y tomará a su cargo la ocupación militar de la Araucanía, a partir de la década de 1860.

La frontera territorial después de los sucesos de la Guerra a Muerte y hasta fines de la década de 1850, seguirá siendo el río Bio Bio, no obstante los intereses expansionistas del poder central y de los caudillos locales, para quienes la Araucanía constituía un vasto espacio a apropiarse. Por tanto, había que esperar otro momento para integrar el territorio mapuche a la jurisdicción central, y sus tierras al comercio. Pero las ideas ya estaban lanzadas y la dirección decidida: la Araucanía.

²⁶⁶ Lara (1889:199)

²⁶⁷ Idem, página 202.

2. El desplazamiento de fronteras en el territorio mapuche

A partir de la década de 1850, se desarrolla en la Araucanía una invasión de chilenos sobre las tierras mapuches. Dicho fenómeno ha sido calificado por la historiografía como '*Colonización Espontánea*', proceso de infiltración informal en virtud del cual hordas de chilenos cruzaban el Bio Bio –la frontera mapuche- apropiándose de las tierras indígenas, cometiendo todo tipo de abusos y atropellos, y contando con el silencio y complicidad de las autoridades civiles y militares locales.

Quienes se internan en la Araucanía lo hacen en forma particular, movidos por el afán de establecerse, de hacerse de tierras indígenas a cómo diera lugar. De acuerdo a testimonios de la época, "el movimiento había tomado tal amplitud, que en una extensión de territorio que medía alrededor de doce leguas cuadradas, entre el Bio Bio por el norte, el Malleco por el sur, la cordillera de Los Andes por el oriente y de Nahuelbuta por el poniente, se habían establecido hacia el año 1856, según la Memoria del Intendente, como trece mil personas no araucanas: tres mil quinientos centralizados en las poblaciones de Nacimiento y Negrete, y los restantes esparcidos en el territorio, ya como dueños de alrededor de 130 propiedades compradas a indígenas; ya como arrendatarios de los terrenos de indígenas que aún quedan por enajenarse, y últimamente, ya como inquilinos de los indios mismos."²⁶⁸

Como fuere, estamos en presencia de una oleada de personajes extraños a la Araucanía, que, la mayor de las veces, se hicieron dueños de amplias extensiones territoriales en forma fraudulenta. El Intendente Bascañán Guerrero, en carta enviada al Ministerio de Interior en mayo de 1854, señala que "los Indígenas, como vendedores, reclamaban ahora que no había venta ninguna, sino sólo un simple arriendo; en otros casos, que el terreno vendido no había pertenecido en realidad al vendedor; también sobre la mayor o menor extensión del terreno enajenado y últimamente reclamando lesión enorme y enormísima en cuanto al precio de la propiedad enajenada".²⁶⁹

Conjuntamente con lo anterior, el informe citado denuncia la falta de formalidades en los contratos de compraventa y la ilegitimidad de los mismos, especialmente en Nacimiento y Arauco; lo vago de las superficies compradas, muchas de las cuales se refieren a un *potrero* o *retazo*, y la inusitada extensión de cada compra venta hecha a indígenas; la presencia de una caterva de especuladores, acompañados de un séquito de compradores fraudulentos; a ello se suma la complicidad de los funcionarios y la concentración de hijuelas mapuches en pocas manos; y finalmente, el que muchas veces los compradores coinciden con las máximas autoridades civiles y militares de la Frontera, como es el caso de Domingo de la Maza, Rafael Anguita, Aníbal Pinto, Rafael Sotomayor, Domingo Salvo, Nicolás Tirapegui y, destacado especialmente, Cornelio Saavedra. Junto a ellos, los 'grandes', entraban a la Araucanía un sinnúmero de propietarios pequeños, o bien simples campesinos.

Dicha invasión, informal o espontánea, no dirigida, es percibida como contraproducente para los intereses del Estado chileno, pero no por que reconociera los derechos territoriales indígenas y la ilegitimidad de origen de los derechos de los colonos. El problema, para el Estado Chileno, radica en la 'calidad' de los colonos. Al respecto es clarificadora la sentencia del Teniente coronel Cornelio Saavedra, quien en la Memoria del Comandante en Jefe del Ejército de Operaciones en la Costa de Arauco, fechada en Santiago el 1 de Junio de 1869, señala, con respecto a la propiedades Indígenas, "no cesaré de repetir anualmente la imperiosa necesidad de poner término a los escandalosos abusos que se cometen por los particulares con el fin de apropiarse los terrenos que quedan protegidos con el avance de nuestras fronteras... El Estado pierde anualmente muchos miles de pesos por los contratos ficticios que, vecinos de aquellas localidades, ponen en ejercicio para despojar al Estado de propiedades a que solo él tiene derecho.

Las diversas leyes que sobre este punto se han dictado no son suficientes; pues la mala fe encuentra siempre expedientes como burlarlas. Entre otros, los más comunes son: ejecuciones por supuestas

²⁶⁸ Leiva (1984: 30)

²⁶⁹ Idem, página 37.

deudas y supuestos dueños de la propiedad que tratan de adquirir, daciones en pago, testamentos, reconocimiento de derechos hereditarios a favor de individuos extraños, etc., etc.²⁷⁰

Así entendido, el problema radica, entonces, en la calidad de los colonos, quienes despojan de sus derechos al Fisco, y no a sus legítimos y ancestrales dueños, los mapuches, a quienes el Estado les declara sus terrenos como *'baldíos o sobrantes'*, para luego hacerse de ellos.

La propuesta, entonces, es mejorar la calidad de los colonos, por lo menos así se desprende de las palabras del mismo Cornelio Saavedra:

"Al avance de nuestras fronteras debe seguirse inmediatamente la colonización. La colonización nacional, tal como se está efectuando, no satisface esta necesidad, tanto por que es escasa, cuanto porque generalmente solicitan hijuelas individuos de mala fama, que con su conducta perjudican a los habitantes honrados y principalmente a los indígenas.

Esos colonos despojan a los indios de todas sus propiedades, y como entran en frecuentes relaciones con los criminales escapados a la acción de la justicia, ahuyentando así a la población laboriosa y honrada.

Por consiguiente, conviene llevar al territorio indígena personas de mejores costumbres, que tengan hábitos de trabajo e interés en el progreso de la industria. Esta clase de colonos debe ser en su mayor parte extranjeros."²⁷¹

A partir de 1862, el combate a la infiltración o colonización espontánea se transforma en política estatal con la fundación de Angol y el inicio del proceso de avance y ocupación de la Araucanía por parte del Ejército chileno. En términos territoriales, la autonomía mapuche al sur del Bio Bio daba paso a una nueva etapa: "la etapa de la plena desintegración de un espacio fronterizo que había resistido por casi dos siglos".²⁷²

De la conquista se pasaba a la invasión. A partir de mediados del siglo XIX el cambio que se produce es el siguiente: de la conquista de sujetos, a través de la evangelización o a través de la captura de indígenas como mano de obra, ejes de la política colonial de los siglos XVI y XVII, se pasa a la invasión, a la ocupación y usurpación territorial.

Para ello, entre 1850 y 1860 se conjugan otros factores que harán apetecible el territorio allende el Bio Bio. Hasta entonces la resistencia mapuche al español había sido considerada un símbolo del Estado en formación, por lo que fue necesario crear una imagen que no hiriera la sensibilidad de los chilenos, a la vez que legitimara la invasión al territorio indígena: se necesitaba levantar una ideología de la ocupación, para lo cual serán fundamentales dos vías de propaganda, el periódico El Ferrocarril de Santiago y El Mercurio de Valparaíso.

Al respecto, seguimos el análisis que hace Jorge Pinto al señalar que la ideología de la ocupación y el anti-indigenismo se basó en 4 conceptos fundamentales:

- Extender al territorio indígena la soberanía nacional, integrando al naciente Estado Nacional un extenso espacio que hasta entonces gozaba de autonomía y jurisdicción mapuche;
- La idea de la inferioridad mapuche como raza, sentenciando que "los hombres no nacieron para vivir inútilmente y como los animales selváticos, sin provecho del género humano; y una asociación de bárbaros, tan bárbaros como los pampas o los araucanos, no es más que una horda de fieras, que es urgente encadenar o destruir en el interés de la humanidad y en bien de la civilización."(El Mercurio, 25 de Junio de 1859);

²⁷⁰ Saavedra (1870: 159-160)

²⁷¹ Idem, página 164

²⁷² Pinto (1996: 106)

- El enfrentamiento entre civilización y barbarie, un país habitado por el bien y el mal, el saber y la ignorancia, chilenos trabajadores y mapuches flojos, siendo los virtuosos chilenos víctimas de los salvajes mapuches, lo que daba pie para el uso de la fuerza en defensa de los verdaderos valores; y,
- Finalmente, una vez asentada la soberanía del Estado chileno sobre dichos territorios se debía aprovechar la riqueza de los mismos, y para ello, ante la escasa mano de obra apta, nada mejor que una raza superior: inmigrantes europeos, quienes no sólo ocuparían eficazmente la Araucanía y civilizarían al mapuche sino también mejorarían la raza chilena, cada vez más cerca de la raza blanca, superior a la mestiza y la indígena, escribía la prensa de entonces.²⁷³

Ante ello se levanta la Revista Católica, que en contrario sostiene: “Las ideas del Mercurio sólo pueden hallar favorable acogida en almas ofuscadas por la codicia y que han dado un triste adiós a los principios eternos de lo justo, lo bueno, de lo honesto; sólo puede refugiarse en los corazones fríos, sanguinarios, crueles, que palpitan de alegría cuando presencian las últimas convulsiones de una víctima”²⁷⁴.

Al referirse a la planteada Civilización del mapuche, la revista Católica expone, en el año 1859, que: “El hombre civilizado se presenta al salvaje con espada en mano y le dice: yo te debo hacer partícipe de los favores de la civilización; debo ilustrar tu ignorancia, y aunque no comprendas cuales son las ventajas que te vengo a proporcionar, ten entendido que una de ellas es perder la independencia de tu patria; pero, con todo, elije esta disyuntiva: te civilizo o te mato: Tal es en buenos términos la civilización a mano armada.”²⁷⁵

Las acciones emprendidas por el Estado para ocupar el territorio mapuche consistieron en la refundación de la ciudad de Angol en 1862 y la fortificación del río Malleco en 1864, con lo que se corrió al sur la antigua la frontera del río Bio Bio, estrechándose el país mapuche. Iniciada la ocupación utilizando el pretexto de la guerra con España y las posibles alianzas mapuche-hispanas se fortificó la costa entre Lebu y Queule en 1866.

La ocupación militar se intensifica y se prolonga hasta 1883, y durante los 21 años de acciones militares se va incorporando sistemáticamente el territorio del Wallmapu mediante el desplazamiento de las líneas de frontera, a través de los ríos donde se instalan los fuertes que defienden el avance de la ocupación hasta someter definitivamente el territorio mapuche a la jurisdicción chilena.

Las acciones efectuadas por el Estado Chileno para la ocupación militar del territorio mapuche fueron las siguientes:

- 1862: Refundación de la ciudad de Angol, destruida por los mapuches en 1598.
- 1868: Fortificación y creación de la línea del Malleco. Establece el control a lo largo de los ríos Malleco, Vergara y Puren - Lumaco.
- 1867-1868: Ocupación de Puren y Lumaco y de la Costa de Arauco hasta Tirúa. Línea del Toltén en 1870. Constituida por el avance desde Valdivia, que incorpora la Costa hasta Queule y la desembocadura del Tolten, subiendo por el río San José hasta Mariquina.
- 1874: Línea del Traiguén. Se constituye por el avance hacia el río Traiguén del ejército, desde las posiciones de Lumaco-Traiguén y Los Sauces.

²⁷³ *Idem*, pp. 89-90

²⁷⁴ *Idem*, pp 96

²⁷⁵ *Idem*, pp 97.

1881 y 1882: Línea del Cautín. Constituida a lo largo del río desde la cordillera de Curacautín o Sierra Nevada hasta la desembocadura del río en el mar. Línea de la Cordillera. Constituida en 1883 que comprende Villarrica-Pucon, Lonquimay y Alto Bio Bio.

Con estos avances se incorporaron a manos del Estado casi 5 millones de hectáreas correspondientes a las actuales provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, de las cuales 3,2 millones de hectáreas pertenecen a la actual Araucanía, comprendida por las provincias de Malleco y Cautín.

Estas tierras ocupadas por la acción militar del ejército Chileno dieron origen a la propiedad estatal, a la propiedad particular y, posteriormente, a la propiedad mapuche por medio de la radicación de indígenas y la constitución de comunidades a las que se les otorgó Título de Merced sobre una pequeña porción de sus posesiones. Las autoridades chilenas dispusieron del territorio Mapuche para la constitución de la propiedad privada que se llevó a cabo a través de la subasta del territorio y el otorgamiento de concesiones para colonización.

Para constituir la propiedad en la Araucanía, se dictaron las leyes indígenas de radicación y reparto del territorio ocupado, las que darán origen al latifundio, la mediana y pequeña propiedad. Numerosos cuerpos legales dictados entre 1862 y 1866 se encargaron de especificar por áreas de ocupación la distribución del territorio mapuche. Entre éstas se cuentan las leyes indígenas de 1866, 1874 y 1883, las que complementadas por algunos decretos regularon la constitución de la propiedad indígena y particular según veremos en el capítulo siguiente.

3. Reducción y usurpación de tierras mapuches en los siglos XIX y XX

Para entender el proceso de constitución de la propiedad en el territorio mapuche es indispensable comprender las distintas formas de ocupación que se dan en el Wallmapu y los espacios territoriales en que operan.

En la primera área, aquella comprendida en las provincias de Bio Bio y Arauco, hasta 1862 los territorios indígenas se encontraban bajo infiltración de chilenos y en donde se habían constituido numerosas propiedades privadas, adquiridas fraudulentamente por particulares y reguladas en su favor mediante la intervención del Estado que dictó numerosas leyes y decretos para la regulación del dominio; y en una segunda área, que comprende las provincias de Malleco y Cautín, la constitución de la propiedad tiene su origen en la distribución que hace el Estado Chileno de las tierras ocupada en campañas militares entre 1862 y 1883.

Así, en forma paralela a la ocupación militar, y a medida que ésta avanza y se consolida, la Araucanía será objeto de un conjunto de normas legales. La primera de ella fue la ley que crea, en el año 1852, la Provincia de Arauco, área que comprendía los territorios de indígenas ubicados entre el río Bio Bio y el Toltén, que autoriza al Presidente de la República, para reglamentar el gobierno de las Fronteras y dar Protección de los Indígenas sometiéndolos a las autoridades chilenas.

Esta es la primera legislación que norma la intervención del Estado chileno en el territorio indígena, localizado entre el río Bio Bio y Valdivia, anexándolo a la administración del Estado chileno.

Este decreto fue modificado en 1866, momento en que el concepto "*territorio de indígenas*" es cambiado por el de "*territorio de Colonización*", haciendo clara alusión a que las tierras ocupadas comenzarían a ser repartidas a colonos chilenos y extranjeros. Dicha distribución se hace en virtud de las disposiciones contenidas en la ley de 4 de diciembre de 1866, la que ordena el reparto del territorio mapuche y los mecanismos de constitución de la propiedad indígena y particular por medio de remates de tierras, concesiones de colonización, formación de colonias con extranjeros y nacionales y la reserva

de terrenos -que se entregarían como título de merced- a las familias mapuches, radicándolas en comunidad.

La ley de 4 de Diciembre de 1866 ordena la fundación de poblaciones en el territorio indígena y determina cuáles son las tierras del Estado en territorio indígena, disponiendo que ellas se componen de los terrenos comprados a particulares y los terrenos baldíos.

Junto a lo anterior, establece que –para su enajenación- los terrenos del Estado serán subastados públicamente, en lotes que no excederán las quinientas hectáreas.

Asimismo, dispone que una parte de estos “*terrenos del Estado*” se destinarán al establecimiento de colonias de nacionales o extranjeros.

Del mismo modo, la Ley ordena deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas y encarga esta labor a una comisión formada de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, con facultades de resolver todas las situaciones que se susciten en relación al deslinde de la propiedad. Junto a ello, la ley ordena levantar un plano en el que se marcarán las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción.

Así entendido, todas aquellas tierras no asignadas a los indígenas se reputarán como *terrenos baldíos*, y por consiguiente propiedad del Estado, ordenando que caen en dicha categoría todos aquellos terrenos respecto de los cuales no haya probado posesión efectiva y continuada de un año por lo menos.²⁷⁶

Una vez definido el retazo de terreno a entregar y las familias adjudicatarias, se extiende el documento que da cuenta de ello, señalando textualmente cada Título de Merced “Que de la inspección ocular practicada por la Comisión se ha cerciorado ésta que el solicitante y demás indígenas carecen de medios de trabajo...; que dado el número de individuos que componen esta familia no han podido ocupar efectivamente sino la extensión de terreno que se les concede”.

En virtud de ello sólo se reconoció como ‘*efectivamente ocupado*’ la ruca, los huertos familiares y lo cercado, no reconociendo territorios de pastoreo, ramoneo, extracción de leña y de recolección de frutos, es decir, los territorios antiguos, aquellos que permitían la supervivencia material y cultural de las familias. Las más de las veces no se respetó los deslindes naturales que separaban a las comunidades entre sí, no obstante exigirlo la ley dictada para tales efectos, trazando líneas imaginarias en los planos y creando figuras geométricas absolutamente alejadas de la ocupación real.

²⁷⁶ Las reglas para la asignación de títulos de merced a los poseedores indígenas están establecidas en el artículo 7° de la Ley que dispone que los ingenieros deberán proceder de acuerdo a las siguientes reglas:

1° Ocupación efectiva y continuada por el tiempo que designe el inciso 2° (un año) del artículo será título bastante para que el indígena sea considerado dueño;

2° Cuando varios indígenas pretendan derecho a un mismo terreno, se considerará como dueño el que lo haya poseído los últimos cinco años;

3° Si varios indígenas poseyesen un terreno sin que ninguno de ellos pueda establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les considerará como comuneros, y se les subdividirá por partes iguales;

4° Los derechos de propiedad que deberán reconocerse a favor de los indígenas se extenderá siempre a favor del que sea cabeza de familia, sea varón o mujer;

5° Cuando los indígenas que ocupan un terreno posean como individuos de una reducción dependiente de un cacique, se les tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común a todos ellos;

6° Si una octava parte de los indígenas cabezas de familia de la reducción reconocida como propietaria de un terreno pidiese que se le asigne determinadamente lo que le corresponda, los ingenieros procederán a hacer la división y demarcación de límites, asignando al cacique el triple de la parte de terreno que se asigne a las cabezas de familia;

7° Al fijar los linderos, sea en las posesiones de indígenas particulares, sean en las de una reducción, se preferirán los límites naturales, cuando los poseedores no presenten los límites precisos; y a fin de adoptar esos límites se podrán establecer compensaciones de los terrenos colindantes, pero en ningún caso de aquellos en que los indígenas tuvieran planteles o que destinaren a siembras.”

Lo anterior incidirá, además, en que las comunidades dejen de colindar entre sí, quedando en la categoría de 'baldíos o sobrantes', por tanto fiscales y rematables por el Estado, parte importante de los territorios antiguos.

La ley de 4 de Agosto de 1874, vino a ratificar los preceptos de la ley de 1866, ordenando la enajenación -en subasta pública y por cuenta del Estado- de los terrenos comprendidos entre los ríos Renaico por el norte, Malleco por el sur, Vergara por el oeste, y la cordillera de los Andes por el este. Dispone, además, que se rematarán los terrenos del Estado comprendidos entre los Ríos Bío Bío, Vergara y Renaico y la Cordillera de los Andes.

Si bien esta normativa en principio prohibía que los particulares adquirieran por cualquier medio terrenos de indígenas entre el río Malleco y el límite norte de la provincia de Valdivia, en la práctica validó todas las usurpaciones de tierras indígenas efectuadas por los particulares mediante el reconocimiento de los derechos de todos aquellos fundos cuyos títulos estuvieran inscritos en forma legal.

Además, dispuso la ley de 1874, que las funciones atribuidas por la ley de 1866 a una comisión de ingenieros encargada de la radicación de indígenas, fueran desempeñadas por un ministro de la Corte de Apelaciones de Concepción.

El proceso de radicación comenzó efectivamente con la Ley 1874, ya que con anterioridad a ella no se había sido otorgado ningún título de merced²⁷⁷, no obstante que en virtud de este cuerpo legal sólo se evacuaron 5 títulos de merced.

La ley de 20 de Enero de 1880 estableció la prohibición de los indígenas de enajenar sus propiedades por un plazo de 10 años, modificó la integración de la Comisión Radicadora de Indígenas, disponiendo que la integren un abogado, quién la presidirá, y dos ingenieros nombrados por el Presidente de la República, y restableció el cargo de protector de Indígenas.

Esta normativa, siguiendo la lógica reductora de sus predecesoras, dispuso que si el título que la comisión otorgare a un indígena o a una reducción excediera de 300 hectáreas debiera ser elevado en consulta al Gobierno. Recordemos que la ley de 1866 dispone el remate a favor de particulares de predios cuyas superficies son de 500 hectáreas para un solo beneficiario, sin consulta al gobierno, pudiendo adjudicarse varios lotes un individuo sin restricción alguna.

Las normas antes reseñadas dejan claro que el único derecho de propiedad que en lo sucesivo se le reconocerá a los indígenas es el que se les otorgue en merced, entendiendo por tales solo aquellos terrenos respecto de los cuales el indígena pueda acreditar ocupación efectiva, los demás serán considerados "terrenos baldíos" de propiedad del Fisco. Cualquier otro derecho de propiedad que invoque el indígena deberá constar en un título inscrito, registrado competentemente y otorgado conforme a las solemnidades prescritas por decreto de 14 de marzo de 1853, lo que equivale a negarle cualquier derecho. Contrariamente, este legalismo permitirá que los usurpadores y especuladores de tierras consoliden sus derechos. Así ocurrió en la práctica, analizados los juicios en virtud de los cuales los indígenas se opusieron a las inscripciones fiscales de los denominados "terrenos baldíos", poseídos por los indígenas desde tiempos inmemoriales, observamos que el concepto de "posesión efectiva" se aplicó arbitrariamente y que las pruebas de posesión fueron desechadas sin fundamento alguno.²⁷⁸

²⁷⁷ Ormeño, Hugo y Jorge Osses (1972: pp 15-45)

²⁷⁸ Un ejemplo de lo señalado aparece en la causa Francisco Maribil con el Fisco, sobre oposición a inscripción, Gaceta de los Tribunales año 1892, N° 2392. Don Francisco Maribil, cacique de Tralbulhue, invocando los derechos que le fueran transmitidos por los caciques Lázaro Maribil y Bartolo Paillacura, se opone a la inscripción fiscal por la cual se pretende inscribir a favor del Fisco todos los terrenos comprendidos entre el río Paicaví e Imperial, la cordillera de Nahuelbuta, el río Reimalhue y el mar, ubicados en el departamento de Cañete, toda vez que dicha inscripción incluye una heredad de su propiedad que comprende dos retazos de terrenos denominados el uno Ruca Diuca y el otro que abraza los potreros llamados Canchicahuín, Tarbulhue, Perales y Tranco, cuyos deslindes especiales son los siguientes: al norte, el estero Cubin, que baja de la cordillera, encerrando a Perales y Tranco; al este, terrenos de Antonio Cayupi; al sur unos barrancos que llegan a las montañas; y, al oeste, terrenos de Ignacio Zebul,

Con posterioridad surgen una serie de normas que, complementando la Ley de 4 de Diciembre de 1866 y/o la de 4 de Agosto de 1874, legislan sobre las formalidades que deben observarse para la enajenaciones de tierras en territorio indígena. El Decreto de 11 de Febrero de 1868 dispone que las adquisiciones de tierras que haga el Estado en territorio de indígenas deberán ser otorgadas ante el Secretario de la Intendencia de Arauco con la presencia del protector de indígenas. Los Decretos de 6 de Julio de 1872, 2 de Marzo de 1873 y 30 de Noviembre de 1876, establecen normas respecto a las formalidades que se deben adoptar para el otorgamiento de escrituras por escribanos de Nacimiento, Angol, Lebu, Imperial y Arauco sobre terrenos de indígenas.

Si bien estas normativas dan cuenta -en sus respectivos considerandos- de los abusos que se están cometiendo en contra de los indígenas, una vez más reaccionan no en defensa del interés indígena, sino del interés fiscal que se encontraría -según el legislador- lesionado por los actos de disposición efectuados por indígenas en terrenos fiscales.²⁷⁹

separados por el estero Machoco; Por su parte, Ruca Diuca, posee los siguiente deslindes: al norte, la cordillera de Taquihue; al este, el estero Colico; al sur, la montaña Trumacai; y, al poniente, el riachuelo Cullinco.

Por sentencia de 22 de Agosto de 1889 el Tribunal del Cuentas de Cañete desestimó la demanda fundado en que el demandante no ha probado los hechos que fundan su demanda pues los documentos que acompañó carecen de valor legal.

El cacique Maribil acompañó los siguiente documentos según se consigna en la sentencia: " Por el documento número 1, verá el juzgado que el reverendo padre misionero don Juan Esteban Huffman acredita haber sido recibido por su abuelo Bartolo Paillacura con la deferencia correspondiente en sus tierras de Ruca Diuca y recomienda a los oficiales del ejército español que miren con mucho afecto a él y los suyos, siendo este documento extendido en Ruca Diuca el 28 de Enero de 1765; que por el documento número 2 se ve que el ilustre capitán de infantería, comandante de la guarnición del Callao y gobernador de la plaza de Valdivia don Francisco Alvarado y Perales, que precisamente dió el nombre a uno de los potreros, hace constar que el cacique Lázaro Maribil, padre de su abuelo Alonso Negüel, fue fiel, leal y seguro vasallo de su Majestad el Rey de España, le da las gracias en nombre de su alteza y lo hace saber para dejar constancia de todo tiempo de la buena fé del expresado cacique; lleva este documento la fecha de 25 de marzo de 1748, siendo firmado en la Imperial; que en el documento número 3 el Excmo. Presidente Gobernador don José Manzo Velasco, de la Orden de Santiago, brigadier de los reales ejércitos, del Consejo de su Majestad, en su pragmática fechada en Concepción de Chile, capital entonces del Reino, el año 1738, ordena a todos los oficiales mayores y menores de su ejército atiendan al Cacique don Lázaro Maribil... ; que en el documento 4 el Excmo, don Domingo Ortiz de Rosas de la Orden de Santiago, del Consejo de su Majestad, Teniente General de sus Reales Ejércitos, Capitán General de este Reino, Presidente de la Real Audiencia, en su pragmática expedida en el memorable Tapihue por sus departamentos el 22 de diciembre de 1746 ordenó a todos los oficiales los mayores y menores del ejército atendieran al cacique don Lázaro Maribil e hicieran de su persona toda estimación por su fidelidad y servicios en la edificación de plazas y puentes."

No obstante la contundencia de los documentos citados, la sentencia consignó que no se había deducido objeción contra el título fiscal y fundada en la ley de 4 de Diciembre de 1866, 4 de Agosto de 1874, 1ª., tít. 14, part. 3ª y artículo 1698 del Código Civil absolvió al Fisco de la demanda interpuesta por Lázaro Francisco Maribil. Esta sentencia fue aprobada en iguales términos por la Corte Suprema con fecha 15 de Noviembre de 1892.

²⁷⁹ Decreto de 6 de Julio de 1872: "Con lo expuesto en el oficio de fecha 1º de Julio, dirigido al Ministro de Colonización y considerando:

Que según lo dispuesto en el artículo 5º de la Suprema Ley de 14 de Marzo de 1853 en lo que no sea contrario a la de 4 de diciembre de 1866 que lo declaró vigente, son nulos todos los contratos de venta, empeños y arriendos, por mas de cinco años, de terrenos de indígenas, cuando en dichos contratos no se observasen las formalidades prescritas en aquella disposición;

Que con el fin de evitar los abusos a que daba lugar la inobservancia de tales formalidades se prohibió a los escribanos de la provincia de Arauco el que extendieran escrituras referentes a terrenos de indígenas, según lo dispuesto en el Supremo Decreto de 16 de Octubre de 1863;

Que no obstante estas medidas tendientes a evitar los fraudes y abusos que se cometen en la enajenación y demás actos que celebran los indígenas para transmitir o gravar la propiedad del territorio en que se encuentran, ha llegado a noticias del Gobierno que estos abusos continúan con perjuicio de la propiedad del Estado, que es la que de ordinario sirve de materia para estas transacciones." Decretándose en el numerando 2º "Sin son indígenas los que enajenan o pretenden gravar la propiedad, los escribanos no extenderán el respectivo instrumento, si no se le presenta la copia legalizada de la escritura que previamente ha debido otorgarse en conformidad al artículo 6º del Supremos Decreto de 11 de Marzo de 1853 y los artículos 4 y 5 de la Ley de 4 de Diciembre de 1866; cuya copia se insertará íntegramente en el respectivo instrumento."

Decreto de 2 Marzo de 1873:

"Considerando que al prescribir el artículo 8º de la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que haya un letrado con el título de protector de indígenas que ejerza las funciones que atribuye al Intendente y Gobernador el Decreto de 14 de Marzo de 1853 y represente los derechos de los indígenas en todas las circunstancias que se ofreciesen, ha tenido por objeto asegurarse que los indígenas comprenden los contratos que intentan otorgar, que consienten en ellos y en general que las obligaciones que contraen son efectivas por haber concurrido las circunstancias dispuestas por la ley para la validez de un acto o declaración de voluntad;

Que no obstante las prescripciones del citado artículo 8º los escribanos públicos de la provincia de Arauco otorgan escrituras en que los indígenas, sin la intervención del expresado Protector, se confiesan deudores a favor de terceros por cuantiosas sumas

Toda la normativa con posterioridad a 1866 tenderá a consolidar la propiedad de Estado y, en su defecto, de los particulares sobre el territorio indígena y en contra de los derechos indígenas, favoreciendo una usurpación que se consolida a través de la legislación.

Es importante también consignar que junto con lesionar el interés indígena las normas citadas a pie de página dan cuenta de cómo los especuladores lesionan el interés del Fisco y con eso el interés de todos los chilenos. No está demás acotar que sobre la base de tales ignominiosos actos de especulación se constituyó gran parte de la propiedad particular en Chile y muchos latifundios.

El proceso de radicación concluye con la dictación de la ley 4.169, de 29 de Agosto de 1927, que inicia el proceso de división de los títulos de merced, aunque legalmente termina con la ley 4.802 de 24 de Enero de 1930 que suprime la Comisión Radicadora de Indígenas.

4. Los resultados de la ocupación del territorio mapuche

En la ocupación del territorio mapuche que se inicia a mediados del siglo XIX y concluye en 1883 distinguimos de modo analítico dos situaciones, una referida a la infiltración de chilenos de la frontera mapuche, apoyada por puestos militares fronterizos y que comprende la zona comprendida entre el río Bio Bio y el río Malleco en la llanos y el Bío Bio hasta el Lebu en la costa, además del Alto Bio Bio hasta Guayali y una zona de ocupación militar sistemática del territorio mapuche que se expresa entre los río Malleco y Tiruá por el norte y el eje Mariquina –Panguipulli por el Sur y desde la Costa hasta la Cordillera de los Andes. Ambos procesos fueron impulsados y regulados por el estado Chileno desde la década de 1830, cuando intento apoderarse del territorio mapuche autónomo.

A continuación analizamos estos procesos de manera específica, para comprender como se produce la reducción de las tierras mapuche y el arrinconamiento y desplazamiento de población indígena, que configuran el actual mapa del territorio mapuche.

4.1. Ocupación del Territorio Mapuche bajo Infiltración entre el río Bio Bio y el Malleco - Lebu (1860 – 1930)

que, atendidas sus facultades, sin ninguna versación en los negocios, sus faltas de hábitos industriales, ofrece fundadas dudas de la efectividad de los préstamos;

Que el estado de los pleitos pendientes sobre terrenos situados en territorio indígena, remitidos por el juez de letras de Arauco, y de datos fidedignos que sobre el particular se ha obtenido, se ha venido en conocimiento de la frecuencia con que los indígenas se constituyen deudores en breve plazo, de que son numerosas las ejecuciones que se ejecutan de ordinario en predios pertenecientes al Estado o en terrenos que los deudores no tienen dominio legal por no habérseles discernido título de merced de conformidad a la citada ley, resultando de esta manera de proceder perturbaciones que son orígenes de reclamos y pleitos...

Decreto: Los escribanos públicos de la provincia de Arauco se abstendrán de otorgar en lo sucesivo escritura alguna en que los indígenas contraigan obligaciones personales o confieran algún derecho real, sin que concurra al acto, declaración o contrato el Protector de Indígenas..."

Decreto 30 de Noviembre de 1876.

"Considerando: que estando determinado de un modo claro y preciso en el artículo 6° de la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que es lo que se considera como terrenos baldíos o de propiedad del Estado, no es lícito a los indígenas pretender otra parte de estos terrenos sino la que determina el artículo 8° de la Ley de 4 de Agosto de 1874;

Considerando: que es indispensable reivindicar los derechos del Estado en todos aquellos terrenos que se hayan enajenado indebidamente a los particulares por los indígenas durante esta última década;

Decreto:

1° En la celebración de los contratos de venta, permuta, hipoteca, arriendo u otros de análoga naturaleza que intenten hacer los indígenas y en los poderes que confieren para litigar, será menester que se acredite previamente, por medio de una información rendida ante el juez de letras o ante el juez de primera instancia, la existencia del derecho que los indígenas tengan sobre el terreno a que se refiere el contrato o el poder, con especificación de los linderos, extensión y demás circunstancias que permitan formar una idea clara del terreno..."

2° A los indígenas que pretendan derecho sobre los terrenos poseídos por el Estado y que no tengan otro campo que cultivar, se les concederá en los terrenos fiscales una hijuela, conforme a lo dispuesto en el artículo 8° de la Ley de 4 de Agosto de 1874."

4.1.a. El Alto Bio Bio

El territorio Pewenche al año 1860 se extendía a ambos lados de la Cordillera de Los Andes, en el sector occidental desde Antuco a Lonquimay y los primeros valles cordilleranos del Alto Bio Bio y en el área oriental desde el río Azul al río Limay.

El Alto Bio Bio comprende los territorios de la margen norte del río Bio Bio hasta Antuco. Dentro de este territorio se emplazan los valles del Queuco y de Trapa Trapa, con las agrupaciones Pewenches de Trapa Trapa, Malla Malla, Cauñicu, Pitiril y Callaqui.²⁸⁰ Subiendo por el Bio Bio pasado el río Pangué, se encontraban las agrupaciones de Ralco, Guayali y Nitrito, los que poseían una territorialidad que a través de Lof se distribuían las tierras deslindadas por ríos esteros y filos de cumbres.

La territorialidad mapuche Pewenche se mantiene intacta hasta la década de 1870, momento en que desde Angol, Los Angeles y Santa Bárbara llegaron los especuladores y usurpadores de tierras que se introdujeron al Valle del Queuco y al Alto Bio Bio para obtener las tierras y pastizales de veranadas, ocupando diversos métodos entre los que se cuentan, los arrendamientos, las hipotecas de tierras por préstamos de dinero, la compra de acciones y derechos, todas las que le permiten formar grandes fundos y apropiarse en pocos años de todo el territorio Pewenche.

A 1870 la propiedad agraria en poder de los chilenos alcanzaba las tierras del valle de Duqueco, Antuco y Santa Bárbara hasta Huequecura, lugares desde los que los mapuche habían sido desplazado en la década de 1850. Desde aquí los especuladores y usurpadores de tierras se introducen al Alto Bio Bio, para obtener unas pocas "acciones y derechos" de algunos indígenas, las que son inscritas en los Conservadores de Bienes Raíces de Los Angeles y Mulchen constituyendo grandes propiedades, las que sólo podrán ser reivindicadas materialmente cuando el Estado chileno ocupe militarmente aquellos territorios, en el año 1883. Los fundos que forman los especuladores, son: Queuco, entre 1870-1877; Lengas de Campamento, en 1874, Trapa, en 1881 y otros, como el Rañihueno, en la década de 1870. En la zona del Bio Bio se forman, en 1880, el fundo Guayaly, y, en 1881, el fundo Ralco, comprendiendo estos latifundios cordilleranos todas las tierras Pewenches.

La apropiación de las tierras por particulares significó que las comunidades Pewenche a fines del siglo XIX quedaran en precarias condiciones de tenencia de la tierra, a pesar de hacer uso ancestral de los terrenos ocupados, debido a que los grandes propietarios impedían cualquier acto legal de radicación definitiva y presionaban por la expulsión de los Pewenches de sus territorios²⁸¹.

La Comisión Radicadora de Indígenas que otorgaba los títulos de merced, sólo logró actuar en 1919 y 1920 en el valle del Queuco, otorgando títulos a las comunidades Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa, reconociendo parte de las tierras demandadas. La entrega de título de merced a indígenas sobre tierras inscritas a nombre de particulares fue posible -al parecer- por el estado de abandono en que se encontraba

²⁸⁰ Estas alianzas territoriales, basadas en el acceso a pinalerías y pastizales, a su vez de relaciones políticas y de linaje se daban entre agrupaciones Pewenches: "A fines del siglo XVIII los Pewenches de Balcarco, en Neuquen a la altura de Chillán, (concurrían) a los pinares de este lado de la Cordillera en el sector situado al interior de Santa Bárbara y Villacura..." Traslado que obedecía a las alianzas establecidas entre agrupaciones del Arauco y ultra cordillera, que funcionaban no sólo en el ámbito económico territorial sino también en conflictos entre agrupaciones. Como el provocado en 1797 entre los indígenas del Queuco, ante lo cual los españoles nombraron al comandante Pedro Nolasco del Río para que convocara a los caciques de Villucura, Queuco y Malla Malla a fin de "...que se mantuvieran tranquilos y no solidarizaran con los de Balcarco en la venganza de sus agravios". (Op. cit. Villalobos; 1989 en : Los Pewenches en la Vida Fronteriza. Edic. Pontificia Universidad Católica de Chile, Santiago.).

²⁸¹ Por ejemplo en la comunidad de Ralco desde 1897, Octavio Anguita acosa a los Pewenches con pleitos en los tribunales y en reiteradas ocasiones exigió la fuerza pública para desalojar a la comunidad dirigida por el cacique Lepimán. Incluso, amenazó a Enrique Evans, encargado de la radicación de indígenas para que se abstuviera de concurrir a Ralco por que tenía orden de impedir su entrada. En 1939, los Pewenches de Ralco dirigidos por el Cacique Antonio Ancanao, reanudaron en el Juzgado de Indios de Victoria de radicación esta vez contra la sucesión Bunster, logrando que se decretaran los terrenos de 35.000 hectáreas fiscales y disponibles para radicación, pero la Corte Suprema de Santiago revoco el fallo, señalando que el juez se había extralimitado en sus funciones al tratar causas al norte del Bio Bio.

el fundo Queuco y la inconclusa constitución del fundo Trapa, lo que favoreció a los Pewenche para que la Comisión Radicadora no encontrara impedimento para otorgar los títulos o bien la radicación se produjo invocando el Decreto de 19 de Mayo de 1910, que señala que serán radicados los indígenas cuando hubieren perdido la tenencia material del suelo por la ocupación de terceros, siempre que acredite que esta ocupación es violenta o clandestina²⁸².

Las demás comunidades Pewenche de Pitril, Callaqui, Ralco y Guayali, al no obtener títulos de merced quedaron en calidad de ocupantes de fundos particulares hasta la década de 1980.

4.1.b. La zona del Bio Bio al Malleco

En esta zona el Estado chileno inició el proceso de ocupación militar de la Araucanía al decretar la refundación de Angol en 1862 y la instalación de la Frontera en el río Malleco, fortificando todo su curso. La nueva frontera en el Malleco vino a deslindar un territorio ocupado de otro independiente.

La situación territorial de la "Alta Frontera" entre el Bio Bio y el Malleco un año después de refundado Angol, en 1863, es relatada por Manuel T. Thompson:

"Los araucanos son poseedores hoy día de todos los terrenos que están al Sur del Bio Bio, con excepción de los siguientes: Los comprendidos: entre el Bio Bio y Bureo; los de la isla de Vergara, limitados por el Renaico, Bio-Bio, Vergara y estero de Malven, y finalmente los ocupados por las colonias de Mulchen y Angol"²⁸³.

La propiedad chilena se ha constituido en las zonas de infiltración en base al despojo y el abuso, lo que es denunciado por el Teniente Coronel Cornelio Saavedra, quien en la "Memoria del Comandante en Jefe del Ejército de Operaciones en la Costa de Arauco", fechada en Santiago el 1 de Junio de 1869, señala:

"...no cesaré de repetir anualmente la imperiosa necesidad de poner término a los escandalosos abusos que se cometen por los particulares con el fin de apropiarse los terrenos que quedan protegidos con el avance de nuestras fronteras... El Estado pierde anualmente muchos miles de pesos por los contratos ficticios que, vecinos de aquellas localidades, ponen en ejercicios para despojar al Estado de propiedades a que solo él tiene derecho".

Continúa Saavedra denunciando los métodos de usurpación de tierras que emplean los chilenos para apoderarse de las tierras mapuche:

"Las diversas leyes que sobre este punto se han dictado no son suficientes; pues la mala fe encuentra siempre expedientes como burlarlas. Entre otros, los más comunes son: ejecuciones por supuestas deudas y supuestos dueños de la propiedad que tratan de adquirir, daciones en pago, testamentos, reconocimiento de derechos hereditarios a favor de individuos extraños".²⁸⁴

²⁸² Entre 1919 y 1920 se produce la radicación de las comunidades de Cauñicu, Malla Malla y Trapa Trapa, localizadas al interior del valle del Queuco, donde la comisión entregó parte de los terrenos que demandaban las comunidades Pewenches, quedando fuera de los títulos de merced, numerosos bosques de araucarias y veranadas. No ocurre lo mismo en Callaqui, las gestiones de radicación quedaron en los tramites iniciales, debido a que la comisión radicadora levanto un plano de las tierras que aún conservaban los indígenas, localizadas en el sector de la juntura del río Queuco y con el Bio Bio, pero no entregó el título de merced. En cambio en Pitril, las tierras se encontraban inscritas en el sistema común de propiedad a nombre de los indígenas, y ha 1920 una parte de ellas quedaban en poder de particulares y otra se conservaba como terreno comunitario del grupo de indígenas de apellido Gallina.

²⁸³ "Jeografía de Chile, Informe de la comisión exploradora del río Bio Bio i sus afluentes, pasados al Gobierno por don Manuel T. Thompson, jefe de la expedición, el 20 de junio de 1863". Anales de la Universidad de Chile. N° Tomo XXIII, Agosto de 1863. Santiago, Chile.

²⁸⁴ "Ocupación de Arauco", Cornelio Saavedra, Imprenta de la Libertad, Santiago, 1870, páginas 159-160

Se sumarán a los colonos chilenos de mala reputación, los hacendados de Los Angeles y de los otros pueblos fronterizos, los que acaparan tierras por los mismos métodos, apoyados en los Notarios que autorizan las ventas de tierras y legalizan las usurpaciones.

La política del Estado fue legalizar las usurpaciones de tierras en la zona del Bio Bio al Malleco, sin dejar de disponer de las tierras fiscales para remate y la instalación de Colonias con extranjeros y la radicación de mapuches con antelación 1883. Los remates que el Estado chileno dispuso para subastar las tierras mapuche se efectuaron en el área de Nacimiento en 1868, en la zona del Malleco en 1873, Las montañas de Curaco en 1874, 1875 y 1878 y en Angol en 1886.

Cuadro N° 2
Remates de tierras en el territorio mapuche entre los ríos biobío y malleco 1868 – 1886

NOMBRE	FECHA DECRETO	AREA REMATADA
1.- Remate en Nacimiento	Santiago, 10 de Enero de 1868	Terrenos fiscales del Departamento de Nacimiento
2.- Remates de frontera de Malleco	Santiago, 5 de Agosto de 1873	Norte: Río Renaico y estero Liñico; Oriente, ceja de montaña, señalando como tal la línea meridiana que pasa a 1000 metros más al oriente del puente Curaco a orillas del río Malleco; Sur, el río Malleco; Oeste, camino que va de Angol a Maitenrehue.
3.- Remates de montaña de Curaco	Santiago, 16 de Noviembre de 1874	Montaña comprendida entre los ríos Renaico y Malleco.
4.- Remates de Rucapillán	Colchagua, 4 de Febrero de 1875	De acuerdo a plano levantado por Ingenieros de Arauco del fundo Rucapillán. Remanentes de tierras del remate de Curaco
5.- Remates de Montaña de Curaco	Santiago. 6 de abril de 1878	Se rematan hijuelas N° 57, 75, 76, 77, 78, 79, 8,9,10 y 11 del plano de la Montaña de Curaco, hasta el río Mininco
6.- Remates de Angol	Santiago, 15 de julio de 1886	Diversos lotes fiscales que comprenden 50.000 hectáreas.

Elaborado en base datos tomados de Julio Zenteno Barros (1896): Recopilaciones de Leyes y Decretos Supremos sobre de Colonización 1810-1896. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.

Después de la década de 1870, la radicación de los mapuche adquirió su primera forma en las "Colonias de Indígenas", las que se formaron en este territorio bajo infiltración y dominio del Estado chileno. Estas Colonias de Indígenas se constituyeron en los años 1873 y 1880 en virtud de la Ley de 18 de Noviembre de 1845 y la Ley de 4 de Diciembre de 1866 que autorizan la formación de Colonias con Naturales.

La primera colonia de indígenas se constituyó en la zona formada por los ríos Bio Bio y Malleco, en la que se radicó al Cacique Manquelipe, por decreto de 1873, en 3.500 hectáreas de las 5.000 que le dejó el Fisco en años anteriores, en las tierras ubicadas entre Mulchen y Renaico. La segunda Colonia de Indígenas se forma el mismo año en Angol y sus tierras sirvieron para radicar la población mapuche desplazada de las zonas de remates de tierras efectuadas en el mismo departamento de Angol y el de Nacimiento. El destino de las Colonias de Indígenas era desconocido en 1912, según el Informe de la Comisión Parlamentaria de Colonización:

"Al norte de Collipulli, cerca de Renaico, se fundó una colonia de indígenas, según las bases establecidas en decreto de 29 de Octubre de 1873, que se llamó "Esperanza"; y por decreto de 14 de

Octubre de 1873 se ordenó la formación de colonias de indígenas en Traiguén y Tirúa. No hay antecedentes sobre estas colonias²⁸⁵.

En la zona de Angol, se realizaron las diez primeras radicaciones con Título de Merced otorgados por la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol, en virtud de la Ley de 4 de Diciembre de 1866, entre los años 1875 y 1882, otorgándose una superficie mayor a las 1.500 hectáreas. Estos títulos fueron remensurados por la Comisión Radicadora de Indígenas otorgando nuevos títulos de merced.

El Estado, en el espacio territorial que se extiende entre el río Bio Bio y Malleco, regularizó y saneó la propiedad particular constituida en tierras indígenas, declaró algunos terrenos de propiedad Fiscal y otros los adquirió de los mapuches. La radicación con Títulos de Merced se dio en dos fases, la primera a través de Sentencias Judiciales, antes de 1882, y la segunda, a través de la acción de la Comisión Radicadora de Indígenas, a partir de 1884.

La Comisión Radicadora de Indígenas en la zona de infiltración chilena, entre el Bio Bio y el río Malleco, entregó 20 Títulos de Merced, la mayoría de estos ubicados en la inmediaciones de Angol, y los demás en Mulchen y Renaico. Resultado del proceso de usurpación es la desaparición de muchas comunidades mapuche de la región fronteriza al río Bio Bio, como Nacimiento, Negrete y Santa Juana.

Cuadro N° 3

Radicación de comunidades mapuche con títulos de merced en la zona de infiltración bio bio – malleco.

PROVINCIA	COMUNA	N ° de T. M.	SUPERFICIE HAS.
BIO BIO	MULCHEN	3	659
MALLECO	RENAICO	1	1.304
	ANGOL	16	2.778,5
TOTAL		20	3.567,5

4.1.c. La situación de Arauco entre 1860 y 1930

El territorio de la costa de Arauco o Lafquenmapu, quedó a merced de los especuladores de tierras, entre el río Bio Bio y el río Tirúa, a través de las sucesivas corridas de deslindes decretadas por las leyes del Estado chileno, que ampliaron la disponibilidad de tierras dejadas a los particulares para que intentaran apropiarse de éstas, como efectivamente lo hicieron.

Al momento de constituirse la República de Chile, las tierras al sur del Bio Bio eran gobernadas por Logkos que mantenían sus jurisdicciones. La ocupación del lafquenmapu por parte de los chilenos se inicia en el espacio territorial de las jurisdicciones de Logkos entre San Pedro y río Carampangue²⁸⁶. La infiltración de chilenos sin tierras y antiguos hispanos-criollos, se hace sentir en toda el área y provoca la disminución de la población mapuche que se repliega al sur del fuerte de Arauco (Carampangue), quedando en la década de 1840 la frontera del territorio indígena en el río Lebu.

Hacia 1860 se reconocían las jurisdicciones territoriales de Logkos desde el río Lebu hasta Tirúa, siendo cacique principal o Ñizol Logko, Porma, de Huentelolen. En estas jurisdicciones existían

²⁸⁵ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:240)

²⁸⁶ Guevara, Tomás. (1911)

numerosos lugares de asentamiento de población mapuche, cuyos deslindes territoriales se demarcaban por ríos que bajaban de la Cordillera de Nahuelbuta al mar.

También en la década de 1860 el Estado chileno inicia la ocupación militar de la Araucanía y en la “Baja Frontera” o lafquenmapu, para lo cual funda en primer lugar el fuerte de Lebu y los puestos militares de Quidico y Tirúa, y en 1866 el fuerte Cañete. En 1869 todo el territorio Bafkehche se encuentra aislado por fuertes del resto de la Araucanía por la instalación de fortines en los pasos de Contulmo, Cayucupil y Elicura, en la Cordillera de Nahuelbuta, los que se comunicaban con Nacimiento, Angol y Puren. El fuerte Tirúa controlaba el tránsito por la costa y por la cordillera a La Imperial, la primera ruta denominada de los riscos y la segunda de los pinales, ya que esta última atravezaba bosques de araucarias²⁸⁷.

Por otro lado, la ley de radicación de 1866 reconoce como territorio indígena en la zona de Arauco el espacio ubicado al sur del río Paicavi o desaguadero del lago Contulmo, y es por tanto, el único protegido por el Estado prohibiéndose la compraventa de tierras. En cambio, las tierras ubicadas al norte de Paicavi quedan sometidas a la legislación común, lo que provoca que entre Arauco y el río Paicavi los especuladores de tierras constituyan rápidamente la propiedad particular, utilizando los más variados métodos de usurpación, dejando pequeñas porciones de tierras indígenas. El avance expoliador era avalado por las autoridades del Gobierno de Chile, como se desprende de lo señalado por el Gobernador de Lebu, H. Perez de Arce, en 1874:

“Los indios han de llegar precisamente a quedar sin propiedad, es decir, bajo la superioridad de la raza europea, ésta es una condición total de la inferioridad de su raza; y esto ha de cumplirse por más leyes benéficas que se dicten para favorecerlos”.²⁸⁸

En 1875, un nuevo decreto del Estado traslada la frontera desde el Paicavi hasta el río Tirúa, con lo cual quedan desprotegidas las tierras mapuches entre ambos ríos, ingresando un nuevo contingente de usurpadores que avanza rápidamente para apropiarse de las tierras mapuche, cuestión que logran en 1880. El veloz avance conspira con los planes del Gobierno de Chile de instalar colonos extranjeros en Arauco, quedando como único retazo fiscal disponible los terrenos inmediatos al fuerte de Contulmo.²⁸⁹

La ley de radicación de 1883 declara terrenos del Estado a los ubicados al sur de Tirúa, territorio vedado para los usurpadores de tierras y que se ha constituido en refugio de familias mapuches expulsadas de las tierras de más al norte.

Al norte de Tirúa el panorama, una vez terminada la ocupación de la Araucanía, se caracteriza por la persecución de los particulares a las comunidades mapuches con la finalidad de que abandonen las tierras. A partir de la década de 1890 se inaugura el “ciclo de violencia” contra el mapuche en Arauco, con el fin de hacerlos abandonar las tierras ocupadas y que se encuentran inscritas a favor de chilenos. Esto ocurre porque muchos de especuladores de tierras han vendido sus títulos de dominio a descendientes de colonos extranjeros, los que para tomar posesión material de los predios utilizan diversos métodos de violencia, siendo los más comunes las quemas de rucas y el desalojo por la presión de las armas y la acción directa.

A principios del siglo XX las tierras Bafkehche emplazadas entre Lebu y Tirúa se encuentran prácticamente en su totalidad en poder de particulares, lo que hace más difícil la radicación de los mapuche, situación agravada porque la Comisión Radicadora de Indígenas llegó a Arauco en 1899, momento en que inicia sus mensuras en Tirúa, y termina en 1916, quedando un solo título que se entrega en 1923 en forma excepcional. Característica de la radicación en esta zona son los pequeños retazos de terrenos que se les reconocen a los mapuches, constituyendo un ejemplo de ello lo ocurrido en los valles

²⁸⁷ Saavedra, Cornelio (1870).

²⁸⁸ Informe al Ministro de Colonización. Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización de 1874.

²⁸⁹ Ministerio de Relaciones Exteriores Culto y Colonización (1870 –1880)

de Cayucupil y Elicura, donde se otorgan pequeños títulos de merced. En el Lago Lleu Lleu, la radicación de mapuche se hace en los cerros junto al lago y después de haber sido desalojados por la familia Ebensperguer, propietaria de la Hacienda Tranaquepe, Cura y Hospital, espacios que hasta 1878 eran jurisdicción de los Logkos de Lleu Lleu. Las cuatro comunidades desalojadas fueron radicadas sobre el fundo denominado "Choque Afuera" de un propietario ausentista y cuyas tierras habían sido usurpadas ya en el año 1878. Al sur de Tirúa la situación no era distinta, pues el Estado procedía a radicar a mapuches en terrenos escasos y de mala calidad, junto a la línea del acantilado costero y cercano al antiguo camino a La Imperial llamado "de los riscos". El resto del territorio hacia la Cordillera de Nahuelbuta era rematado a favor de personalidades del Gobierno y colaboradores de la ocupación de Arauco.

La radicación en Arauco termina en 1923 con la entrega del último título de merced en la zona de Pangué, cerca de Cañete. En total, en el área de radicación que se extiende desde Pangué a Casa de Lata se entregan 77 títulos de merced, todos de reducida extensión y lejanos a la ocupación real de las familias mapuches.

5. La ocupación de los territorios de malleco a mariquina - panguipulli

La ocupación chilena del territorio mapuche que se extendía entre el río Bio Bio y el eje Mariquina - Panguipulli se caracteriza por dos procesos: el primero, de infiltración, llevado a cabo por particulares entre 1830 y 1860; y el segundo, por la ocupación militar, desarrollado por el Ejército, entre 1862 y 1883.

La infiltración de los territorios mapuches por particulares se efectuó en los siguientes espacios territoriales:

- entre el río Bio Bio y el Malleco, en el valle central, y el río Lebu, en la costa, entre 1830 y 1862;
- entre Antuco y el Alto Bio Bio, en la Cordillera del Los Andes, entre los años 1860 y 1880;
- entre el río Toltén y el eje Mariquina – Panguipulli, entre 1860 y 1890.

La ocupación militar de la Araucanía, decidida por el poder central a inicios de la década de 1860, se divide en fases. La primera de ellas concluye con la refundación de la ciudad de Angol en 1862 y la posterior instalación de una línea de fuertes en el Lafquenmapu (costa de Arauco y Valdivia). Es así como en Arauco se levantan los fuertes de Lebu y Tirúa, mientras en Valdivia se avanza por la costa, fundando los fuertes de Queule y Tolten en 1862. Como acciones complementarias a la primera fase de ocupación se fortifican el río Malleco, en 1868, con la instalación de los fuertes Huequen, Lolenco, Chihuaihue, Collipulli, Perasco y Curaco, con lo que se consolida la ocupación militar en el área que se emplaza entre el río Bio Bio y el río Malleco.

Los avances de la ocupación a través de líneas de fuertes continúan con la ocupación de Puren y Lumaco y de la Costa de Arauco, hasta Tirúa, entre 1867 y 1868. Por el Sur se constituye la línea del río Toltén, en 1870, caracterizada por el avance desde Valdivia y la incorporación de la Costa de Queule hasta la desembocadura del Tolten.

Por el norte del territorio, después de varias campañas militares y una ardua resistencia mapuche, el Estado chileno en 1874 forma la denominada línea del Traiguén, incorporando los territorios de Lumaco y Los Sauces.

Una operación de gran envergadura se desarrolla entre 1881 y 1882, cuando se establece la Línea del Cautín, la que se extiende a lo largo del río desde la cordillera de Curacautin o Sierra Nevada hasta su desembocadura en el mar. Esta línea se consolida una vez que la insurrección general mapuche de 1881 no logra frenar el avance chileno y recuperar los territorios de más al norte.

Finalmente, la ocupación militar del territorio mapuche se completa con el último avance hacia la Cordillera de los Andes, que a fines de 1882 y principios de 1883 logra establecer la fortificación de Villarrica, Pucon, Lonquimay y Alto Bio Bio.

Con esta último avance, el Estado chileno logró la ocupación de la totalidad del territorio autónomo mapuche entre la Cordillera de los Andes hasta la Costa Pacífica. El Pwel Mapu, o territorio mapuche de las pampas, fue ocupado al unísono por las tropas argentinas, lo que permitió que se concretara el Tratado Internacional de Límites entre Chile y Argentina de 1881, separando el territorio mapuche en dos a través de la línea de altas cumbres divisorias de las aguas en la Cordillera de los Andes, quedando definido el límite internacional en la parte que corre desde Antuco hasta Panguipulli.

A continuación presentamos un cuadro estadístico que muestra la superficie total estimada del territorio mapuche a 1818, comprendido el espacio territorial que se extiende entre el río Bio Bio y Antuco por el Norte, el eje Mariquina – Panguipulli por el Sur, la Cordillera de Los Andes por el Este, y el océano Pacífico por el Oeste. Sumadas las superficies de las diferentes comunas que integran este espacio, se ha llegado a la suma total de 5.279.772,4 hectáreas, las que representan el territorio mapuche autónomo original. A dicha superficie se le va restando espacios territoriales a medida que avanza el siglo XIX y que el Estado Chileno y los Particulares lo van ocupando.

Cuadro N° 4

Resultados de la ocupación del territorio autónomo mapuche por la república de Chile (1830-1883)

PROCESO DE OCUPACIÓN TERRITORIO MAPUCHE AUTÓNOMO: 5.279.772,4 Hás.	PERÍODO	SUPERFICIE OCUPADA POR ESTADO CHILENO (en Hás.)	PORCENTAJE OCUPADO POR ESTADO CHILENO (%)
Ocupación Costa de Arauco hasta Lebu	1830-1860	272.314,5	5.16
Infiltración Chilena de la Alta Frontera (Bio Bio – Malleco)	1830-1862	739.245,2	14,00 (19.16)
Avance de Mariquina a Queule y Tolten por la costa	1862	9.017,2	0.17 (19.33)
Establecimiento de la línea militar en Malleco y Tirúa	1866-1868	296.284.4 (Supf. Contada de Lebu a Tirúa en Arauco)	5.6 (24.63)
Avance a Puren	1869	158.779,0	2.1 (26.73)
Línea del Traiguén	1871-1882	239.099,0	5.4 (32.13)
Ocupación del Alto Bio Bio, por particulares y el Ejército	1878-1883	447.495,2	8.5 (40.63)
Avance Línea del Traiguén al río Cautín	1881-1882	614.297,3	11.61 (52.24)
Ocupación de la Línea del Tolten, Panguipulli y Villarrica	1882-1883	1.703.832,9	32.22 (84,46)
Ocupación de la Cordillera de los Andes (Alto Bio Bio, Lonquimay a Curarrehue)	1883	808.424,9	15,54 (100.00)

Elaborado en base a información del INE para superficies de provincias y comunas, e información histórica territorial.
() Porcentaje acumulado del territorio ocupado.

En definitiva, la ocupación militar de los territorios autónomos mapuche duró 20 años, iniciada en 1862 y concluida en 1883, significó la incorporación de 5,2 millones de hectáreas.

6. El reparto territorial de la araucanía

A medida que el Estado chileno, entre los años 1830 a 1883, fue ocupando las 5.2 millones de hectáreas que formaban el territorio autónomo mapuche en la parte del Gulumapu –espacio geográfico comprendido entre la Cordillera de los Andes y el Mar Pacífico- se acude al reparto territorial de dichos espacios.

Al respecto, se puede señalar que la propiedad particular se constituyó en las zonas bajo infiltración, en cambio en las zonas de ocupación militar el Estado dispuso el reparto de las tierras a través de remates, de concesiones de colonización, reparto gratuito a colonos chilenos y extranjeros, creación de reservas fiscales y radicación a familias mapuche en títulos de merced. Las tierras entregadas en títulos de merced representan aproximadamente el 9.3 % del territorio autónomo original.

Haciendo un análisis de los territorios ocupados por el Estado chileno, apreciamos que la propiedad mapuche queda desigualmente distribuida. En las zonas bajo infiltración la propiedad mapuche prácticamente desapareció, quedando representada en baja proporción por escasos y restringidos títulos de merced. En la zona de Malleco, las comunidades quedaron reducidas al área que va de Collipulli a Traiguén no obstante que se despejaron importantes áreas de presencia mapuche, probablemente producto de la guerra y de las operaciones militares que se desarrollaron sobre esta zona donde la resistencia mapuche fue mayor. La mayor concentración de población mapuche fue radicada en el área comprendida entre los ríos Cautín y Tolten.

El reparto del territorio mapuche -ocupado militarmente y confiscado por el Estado entre el río Malleco y el río Tirúa por el norte, y Mariquina y Panguipulli por el sur- habla de dos realidades, divididas por el río Tolten.

Desde el río Malleco – Tirúa hasta el Tolten el Estado dispuso de la totalidad de las tierras, aplicando íntegramente la ley de 1866, ya que estos territorios correspondían a la llamada Provincia de Arauco formada en 1852. En cambio, en el caso de las tierras ubicadas al sur del Tolten y hasta Mariquina-Panguipulli, pertenecientes a la provincia de Valdivia, y que también eran parte del territorio autónomo mapuche, la franja territorial fue dejada libre a la ocupación particular, que operó sin restricciones hasta el año 1893, cuando se prohibió la compra de tierras a indígenas.

6.1. Los remates de tierras

El remate de tierras fue el principal instrumento para liquidar el territorio mapuche y constituir la propiedad particular latifundiaria. En menor medida, las subastas también permitieron la formación de la pequeña y mediana propiedad agrícola. Estos remates -como mecanismo de enajenación, se reglamentaron en la Ley de 4 diciembre de 1866, cuerpo legal que ordenó que la cabida máxima de los lotes a rematar sería de 500 hectáreas, pero no puso restricción al número de lotes de tierras que un postor podría adquirir, con lo cual, en la práctica, se establecieron las bases para la formación del latifundio en la Araucanía.

En cambio, la pequeña y mediana propiedad fue regulada por la vía de subastar hijuelas de menor tamaño y con un máximo de adjudicación por rematante.

Existieron dos momentos en los remates de tierras: el primero, correspondiente a los efectuados entre 1860 hasta 1883, que invocaron como justificación la necesidad del desarrollo agrícola y la

seguridad de la frontera; y el segundo, después de 1883, en que los remates invocaron como justificación la necesidad del desarrollo de la industria agrícola y el interés del fisco en enajenar y recaudar los pagos efectuados para el erario nacional.

Uno de los primeros remates de tierras confiscadas a los mapuches, se efectuó en el departamento de Nacimiento el 10 de enero de 1868, en el territorio bajo infiltración.²⁹⁰ En el caso de los remates en territorio ocupado militarmente, comenzaron en 1873, específicamente el 5 de Agosto, momento en que se decreta para Malleco que:

“...es conveniente proceder a la enajenación de dichos terrenos, tanto para el fomento i desarrollo de la agricultura en aquellos lugares como para procurar la mayor seguridad de la misma frontera, por medio de cerro, cultivo i población de aquel territorio”²⁹¹.

A éste le sucedieron numerosos remates de tierras, durante la década de 1870 y 1880, en Angol, Puren, Los Sauces, Traiguén, Lautaro, Collipulli, Temuco, Imperial y Tolten, subastando la Junta de Almoneda hijuelas de entre 500 y 200 hectáreas cada una.

A los remates asistían acaudalados postores que lograban acaparar gran cantidad de tierras y formar extensas propiedades, como lo ocurrido en el remate del Plano de Traiguén de 13 de Abril de 1881, donde uno pocos subastadores prácticamente se apropiaron de todo el plano de remate, abarcando una superficie de 54.819 hectáreas subdivididas en 138 hijuelas, adjudicadas en la ciudad de Santiago²⁹².

También existieron remates de pequeñas propiedades, como el ocurrido el 2 de Abril de 1889, donde se remataron 338 hijuelas de 9 a 48 hectáreas ubicadas en sectores cercanos a Traiguén (ciudad de Victoria) y Temuco, y en que se estableció que no podrían rematar más de dos hijuelas contiguas a un mismo proponente, además de otras restricciones. La intención de constituir propiedades medianas y pequeñas se hace explícita en el remate decretado el 12 de mayo de 1892 donde se subastó tierras de las cercanías de Nielol, de la población de Lautaro y del río Cautín entre el fuerte de Curacautín y Quintulpe, y las tierras ubicadas entre los ríos Quepe y Tolten al oriente de la construcción de la vía ferrea, como las ubicadas entre los ríos Cautín y Quepe al oriente de la misma línea y las hijuelas sobrantes de remates anteriores. En el Decreto de Remate se manifiesta la intención de:

“...proponer en lo posible a la subdivisión de la propiedad rural en las provincia de Malleco y Cautín, tanto para ponerlas al alcance de las pequeñas fortunas como para evitar la formación de grandes fundos particulares que embaracen el rápido crecimiento de la industria i de la población...”²⁹³.

²⁹⁰ Remates en Nacimiento, Santiago, 10 de enero de 1868.

²⁹¹ Zenteno (1896:1.196)

²⁹² El plano de Traiguén del remate de 1881 fue subastado en la Junta de Almoneda de la Capital de Chile a un total de 30 personas, adjudicándose las 138 hijuelas del siguiente modo:

13 personas remataron 1 hijuela cada uno.

4 personas remataron 2 hijuela cada uno

3 personas remataron 3 hijuela cada uno

5 personas remataron 4 hijuela cada uno

1 personas remató 6 hijuela

1 personas remató 8 hijuela

1 personas remató 13 hijuela

1 persona remató 15 hijuela

1 Sociedad remató 42 hijuela

La Sociedad Varela y Waddington, remató 16.000 hectáreas; José Bunster, remató 15 hijuelas con 6.000 hectáreas; Lorenzo de la Maza remato 4 hijuelas de 1.620 hectáreas; Marcos Rebolledo remato 6 hijuelas con 2.940 hectáreas, Lisandro Anguita remato 2 hijuelas de 1.155 hectáreas. Otros remtantes serán Gregorio Rubilar, Federico Varela, José Simón. Ladislao Larraín, Emilio Rosemberg, Luis Puyó, Miguel Saldías, Ramón Cousiño, Rudesindo Elgueta, Luis Maurín, Emilio Villegas, José Acuña, Federico Onfray, Joaquín Díaz, Olegario Cortez, Juan de Dios Cid y M Novoa.

²⁹³ Decreto 12 de mayo 1892. En Zenteno (1896:1241)

No obstante ello, la tendencia de los remates de las tierras mapuche fue la de formar grandes propiedades.

A continuación presentamos un listado parcial de remates realizados por la Junta de Almoneda, con asiento en la ciudad de Santiago, entre los años 1864 y 1895.

Cuadro N° 5
Listado parcial de remates de tierras en los territorios mapuches 1864 – 1895

NOMBRE	FECHA DECRETO	AREA REMATADA
1.- Remate en Nacimiento	Santiago, 10 de Enero de 1868	Terrenos fiscales del Departamento de Nacimiento
2.- Remates de frontera de Malleco	Santiago, 5 de Agosto de 1873	Norte: Río Renaico y estero Liñico; Oriente, ceja de montaña, señalando como tal la línea meridiana que pasa a 1000 metros más al oriente del puente Curaco a orillas del río Malleco; Sur, el río Malleco; Oeste, camino que va de Angol a Maitenrehue.
3.- Remates de montaña de Curaco	Santiago, 16 de Noviembre de 1874	Montaña comprendida entre los ríos Renaico y Malleco.
4.- Remates de Rucapillán	Colchagua, 4 de Febrero de 1875	De acuerdo a plano levantado por Ingenieros de Arauco del fundo Rucapillán. Remanentes de tierras del remate de Curaco
5.- Remates en Puren	Santiago, 6 de Marzo de 1877	Remate de 532 hectáreas en las cercanías de Purén.
5.- Remates al sur del Malleco, de Chiguaihue, de Los Sauces, de Puren y Lumaco	Valparaíso, 5 de febrero de 1878	Terrenos fiscales disponibles.
6.- Remates de Montaña de Curaco	Santiago, 6 de abril de 1878	Se rematan hijuelas N° 57, 75, 76, 77, 78, 79, 8,9,10 y 11 del plano de la Montaña de Curaco, hasta el río Mininco
7.- Remates al norte del río Traiguén	Santiago, 13 de abril de 1881	Terrenos fiscales que se extienden al norte de la línea del Traiguén hasta las serranías del Trehuanqui, Cínculo y Pidenco y al Este de los cerros de Pillánmahuida y Adencul hasta los de Quetrahue, Tromen y Lilipulli de una superficie de 65.698 hectáreas.
8.- Remates de Puren y Nahuelbuta	Santiago, 9 de abril de 1881	Terrenos fiscales entre Puren y Nahuelbuta por una superficie de 26.002 hectáreas de acuerdo a plano confeccionado por Teodoro Schmidt
9.- Remates entre Colpi y Lumaco, Quino y Quillen, Malleco y Traiguén.	Santiago, 1 de septiembre de 1885	Terrenos fiscales que se extienden entre los ríos Colpi y Lumaco; entre los ríos Quino y Quillen y entre los ríos Malleco y Traiguén.
10.- Remates de Angol	Santiago, 15 de julio de 1886	Diversos lotes fiscales que comprenden 50.000 hectáreas.
11.- Remates de Victoria	Santiago, 15 de marzo de 1887	Terrenos situados al sur del río Vergara, y entre los ríos Traiguén y Cautin, inmediatos al pueblo de Victoria. Superficie de 30.000 hectáreas
12.- Remates de Traiguén y Temuco	Santiago, 30 de septiembre de 1889	Remate de 206 lotes con un total de 71.500 hectáreas.
13.- Remates de Traiguén y Temuco	Santiago, 2 de abril de 1889	338 predios en Traiguén y Temuco de entre 9 y 48 hectáreas.
14.- Remates de	Santiago, 1 de abril de 1890	Varios predios de 40 a 80 hectáreas, para colonos

Traiguén, Temuco e Imperial		nacionales.
15.- Remates en Nielol y otros	Santiago, 12 de mayo de 1892	Terrenos fiscales mensurados en las cercanías de Nielol, población de Lautaro y río Cautín; entre el fuerte Curacautín, río Cautín y Quintulpe; entre los ríos Quepe y Tolten, al poniente de la línea férrea en construcción; entre los ríos Cautín y Quepe, al oriente de la misma línea; y otras hijuelas sobrantes de remates anteriores.
16.- Remates entre Temuco y Chol Chol	Santiago, 12 de mayo de 1892	Terrenos fiscales subicados entre Temuco y Cholchol, al sur del río Cautín y remate de hijuelas sueltas en los terrenos destinados a colonización.
17.- Remates entre Temuco, Cholchol y Nueva Imperial	Santiago, 15 de mayo de 1893	Terrenos fiscales al sur, oriente y poniente de la ciudad de Temuco, entre esta ciudad y las de Cholchol y Nueva Imperial, al norte de Curacautín y sur de Malleco, al sur de, oriente y poniente de Victoria y al norte del Imperial entre Carahue y el río Moncul e hijuelas sobrantes de remates anteriores.
18.-Remates del Plano de Quechereguas	Santiago, 2 de junio de 1893	Se incluyen hijuelas de remates anteriores. No se señala ubicación y deslinde del plano.
19.- Remates en Malleco - Dillo, Curacautín, Huichahue, Tolten y Carahue	Santiago, 12 de abril de 1894	Remate de 146.462 hectáreas en Malleco, Dillo, Curacautín, Huichahue, Tolten y Carahue.
20.- Remates de quintas de Lautaro	Santiago, 8 de octubre de 1894	26 quintas del plano del Lautaro.
21.- Remates entre Cholchol, Carahue, Temuco, Lautaro, Huichahue, Victoria y Quechereguas.	Santiago, 17 de noviembre de 1894	Se rematan hijuelas que forman una superficie de 59.548 hectáreas de terreno fiscal.

Elaborado en base a los listados que aparecen "Recopilación de Leyes y Decretos Supremos sobre Colonización, 1810-1896". Julio Zenteno Barros (1896)

Con posterioridad al año 1895 continuaron los remates de tierras en toda la Araucanía, liquidándose por esta vía gran parte del territorio mapuche. A modo de resumen, entre los años 1881 y 1900, se efectuaron a lo menos 20 remates de tierras, adjudicándose en ellos una superficie de 1.125.120 hectáreas, que le reportaron al fisco un ingreso de \$ 18.790.621²⁹⁴.

Durante la primera y segunda década del 1900, continuaron los remates de tierras por el Fisco de Chile, en especial en las zonas de mayor lejanía como la precordillera y cordillera de los Andes. ES el caso de plano de mensura de Lonquimay, el que fue rematado el 30 de marzo de 1911, y con ésta y otras subastas se terminó por asignar gran parte del territorio mapuche autónomo.

6.2. La Colonización con Nacionales y Extranjeros

En conjunto con los remates de tierras a particulares, se emprendieron diversos proyectos de colonización con nacionales y extranjeros, proyectos llevados adelante por empresas de colonización o por el mismo Estado, asignándose hijuelas a militares, colonos nacionales, repatriados del Neuquen y muchos extranjeros arribados al país.

²⁹⁴ Ferrando (1986: pp. 508)

La política de concesiones de tierras a empresas de colonización incrementa la gran propiedad sobre el territorio mapuche, al transferirse al concesionario una importante proporción de las tierras de colonización, de momento en que el Estado consideraba que la empresa había cumplido con la meta de instalación de colonos europeos.

En la Araucanía se establecieron las concesiones de colonización Nueva Italia, en Malleco, y las concesiones Llaima, Budi, Lanín, Cautín, Queule y Nueva Etruria, en Cautín, a cuyos empresarios se les transfirió una superficie total de 203.063 hectáreas y a las familias colonas establecidas dentro de los límites de las concesiones un total de aproximado de 25.000 hectáreas²⁹⁵.

Cuadro N° 6
Concesiones de colonización en la Araucanía 1901 a 1911

PROVINCIA	CONCESIÓN	LUGAR	Sup. Hás. en Concesión	COLONIA	N° Familias Establecidas	Hás.	Hás. de propiedad concesión
MALLECO	Ricci Hnos. y Cía. (Salvador Nicosia)	Lumaco-Capitán Pastene	60.000	Nueva Italia	100	7.537	52.463
CAUTIN	Eleuterio Domínguez y Cía. ex Fco. Sánchez R	Budi: Entre ríos Imperial y Tolten	63.957	Del Budi	88	7.932	56.025
	Luis Silva Rivas	Llaima	28.935	Del Llaima	35	2.210	26.625
	Lanin	Lanin	200.000	Lanin	20		15.000
	Ricci Hnos. y Cía	Toltén - Loncoche	S/i	Nueva Etruria	58	2.499	13.050 (*)
	Soc. Ganadera e Industrial de Valdivia Latorre, Yuri y	Queule- Tolten Loncoche	60.000	Queule	38	(2.356)*	37.300

²⁹⁵ La concesión Nueva Italia recibió 50.000 hectáreas en la zona de Lumaco, fundándose el poblado de Capitán Pastene, instaló 100 familias traídas de Italia un total de 7.537 hectáreas, actividad por la que la Compañía Ricci recibió un total de 52.463 hectáreas en el año 1908.

La concesión del Budi, de Eleuterio Domínguez y Compañía, otorgada por decreto de 23 de Agosto de 1902, entregó un total de 63.957 hectáreas para introducir familias colonas, logrando alcanzar la cifra de 88 familias. Con fecha 25 de Octubre de 1907, se decretó la entrega de título de dominio definitivo a favor de los concesionarios por 56.025 hectáreas.

La concesión Lanin otorgada a Constantino Enchelmayer, en 1904 propuso establecer a 20 familias de colonos extranjeros en la región de los ríos Maichin y Trancura, y al norte del lago Villarrica y desde el límite con Argentina hasta el río Turbio. En 1905 la concesión fue transferida a Sociedad Comercial y Ganadera de Lanín, alcanzando esta última a instalar las 20 familias extranjeras, recibiendo por esta actividad 15.000 hectáreas.

La concesión Nueva Etruria, otorgada a la Compañía Ricci y hermanos, instaló en los terrenos al sur del río Tolten y al poniente de Loncoche, a 58 familias italianas en 2.499 hectáreas, constituyéndose la propiedad en 1911. El título definitivo a la empresa de colonización Ricci y Hermanos, se efectuó en el 20 de febrero de 1911, por aproximadamente 13.050 hectáreas, y se restaron las 4.307 hectáreas entregadas a indígenas.

En Comisión Parlamentaria de Colonización (1912: 316)

La concesión Queule de la Sociedad Ganadera e Industrial de Valdivia liderada por los señores Latorre, Yuri y Bravo y anteriormente entregada a Tatlock, a cambio de instalar a 400 familias de inmigrantes libres de nacionalidad española, se les asignaron los terrenos para colonización comprendidos en los siguientes deslindes: " al norte, una línea que parte del pueblo de Toltén en dirección al oriente hasta el límite occidental de la concesión Ricci y Cía. y su prolongación hasta la estación de Loncoche; al este la línea férrea entre Loncoche e Inulfudi; al sur, una línea recta entre Inulfudi y la caleta Queule; y al oeste, el Océano Pacífico y el río Toltén, entre el pueblo de este nombre y la Caleta mencionada" (Decreto N° 2.000. Santiago, 3 de octubre de 1904). Estos terrenos comprendían un total aproximado de 60 mil hectáreas, se instalaron a 34 familias de colonos de la siguiente procedencia: 6 de Brasil, 2 suizos y otros extranjeros alocados en Chile, logrando por esta operación obtener la empresa un total de 37.300 hectáreas, mediante decreto otorgado en Diciembre de 1911.

	Bravo, ex Tatlock						
	Cristóbal Magaña	Cautín	2.600		60	--	2.600
TOTAL					399	22.534	203.063

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

(*) La superficie transferida a la empresa ha sido calculada a un promedio de 225 hectáreas multiplicadas por el número de colonos para Concesión Nueva Etruria.

Estas empresas de colonización no estuvieron libres de conflictos con comunidades indígenas y con colonos que ya se habían instalado en las tierras asignadas.

En el territorio mapuche ocupado, el Estado conserva pedazos de terrenos para repartirlos entre colonos extranjeros y nacionales y formar la propiedad agraria mediana y familiar en la Araucanía. Los colonos fueron traídos por empresas de colonización y por la Agencia de Colonización gubernamental del Ministerio de Tierras Relaciones Exteriores, Culto y Colonización, proceso que se inició en 1883 y terminó en los primeros años de la década de 1900. La superficie promedio de las propiedades entregadas a cada familia de inmigrantes extranjeros -instalados por las agencias de colonización privada y por la agencia gubernamental- fue de 62 hectáreas.

En el caso de las colonias de extranjeros instaladas en la Araucanía, éstas se distribuyeron en Malleco y Cautín por la acción de la Oficina de Colonización que instala en Europa una Agencia para dichos fines, por decreto de 10 de octubre de 1882. Los colonos, enganchados en diversos países de Europa, se embarcan hasta Talcahuano y se les distribuye a diversos lugares de Malleco y Cautín. En Malleco se constituyeron siete colonias extranjeras, por un total de 828 familias y un cantidad de 49.506 hectáreas. En Cautín se instalaron cinco colonias extranjeras, con un total de 291 familias a las que se les transfieren 19.872 hectáreas. En total se instalaron en las 12 colonias a un total de 1.119 familias y se les otorgó 69.378 hectáreas. La fundación de colonias extranjeras por esta Agencia Gubernamental se extendió entre 1883 y los primeros años de la década de 1900.

Cuadro N °7

Colonias extranjeras instaladas en la araucania

PROVINCIA	LUGAR	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HÁS.	ORIGEN
MALLECO	Victoria	302	1510	18.120	
	Ercilla	109	613	6.540	
	Quillen	54	301	3.240	
	Traiguén	58	269	3.480	
	Quechereguas	115	589	6.900	
	Quino	166	768	9.960	
	Puren	24	99	1.266	
Subtotal		828	4,149	49.506	
CAUTIN	Lautaro	83	386	4.980	
	Temuco	40	169	2.400	
	Galvarino	68	356	4.080	
	Imperial	27	109	1.612	
	Gorbea	73	314	6.800	Boers
Subtotal		291	1334	19.872	
TOTAL		1.119	5.487	69.378	

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

La colonización con nacionales se hizo otorgando a cada familia hijuelas que tenían entre 40 y 100 hectáreas, pudiendo ser estos inmigrantes nacionales libres y extranjeros, ocupantes de tierras y repatriados de la provincia del Neuquen en la Argentina.

Entre 1903, año en que se comenzó a dar cumplimiento a la de la Ley de 13 de Enero de 1898 sobre colonización nacional, y hasta 1910, se concedió la calidad de colonos a un total de 3.322 familias nacionales, las que se instalaron en el territorio mapuche. La especulación de tierras llevo a que en 1907 se ordenara suspender el otorgamiento de títulos, exigiendo a los postulantes acreditar que ocupación fuese anterior a 1901²⁹⁶.

En el territorio mapuche confiscado, el Estado también instala a chilenos traídos desde Neuquén, en la República Argentina. La ley de 14 de Septiembre de 1896 permitió la entrega de terrenos con superficies de 80 hectáreas, para el padre de familia, y de 40 hectáreas, por cada hijo varón mayor de 16 años. La entrega de tierras fue realizada hasta mayo de 1904, fecha en la que se obligó a los colonos a sujetarse a la ley de 13 de Enero de 1898 sobre colonización nacional.

Cuadro N° 8
Colonos repatriados del neuquen y nacionales

PROVINCIA	COLONIA	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HÁS	ORIGEN
MALLECO	Lonquimay	70	326	6.544	Neuquen y Nac
CAUTIN	Huichahue	313	2.082	20.816	Neuquen y Nac.
	Quintrilpe	111	547	6.332	Neuquen y Nac.
TOTAL		494	2.977	33.692	

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

También hubo migración de colonos libres, cuyo reparto y asignación de tierras se regulo por Decreto de 1de Septiembre de 1899, en virtud del cual se le ofreció una hijuela de 40 hectáreas al padre de familia y 20 hectáreas más por cada hijo varón mayor de 12 años. El decreto se prestó para que los colonos ya arribados y con tierras en la Araucanía comenzaran a solicitar más tierras y nuevas granjerías, cuestión que se reguló con el Decreto N°891, del 13 de Julio de 1903, que estableció como inmigrantes libres con derecho a postular a estas tierras sólo a aquellos que las solicitaran dentro del primer año de llegado al país.

Estos colonos recibirían entre 40 a 100 hectáreas por familia se instalaron principalmente en la zona de Freire y Toltén donde formaron colonias agrícolas. En la misma zona también se otorgaron tierras a colonos nacionales. Entre inmigrantes libres nacionales se entregaron 5.890 hectáreas y entre emigrantes nacionales y extranjeros juntos se otorgaron 11.867 hectáreas.

Cuadro N° 9
Inmigrantes libres

PROVINCIA	LUGAR	N° FAMILIAS	N° PERSONAS	HACTAREAS
CAUTIN	Tolten-Allipen	92	463	5.890
TOTAL		92	463	5.890

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

²⁹⁶ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:224)

Cuadro N° 10
Colonos nacionales y extranjeros radicados

PROVINCIA	LUGAR	FAMILIAS NAC. Y EXTRANJERAS	N° PERSONAS	HECTAREAS
CAUTIN	Freire -Tolten	89	405	4.515
	Allípen	40	547	6.332
	Almagro, Carahue, Bajo Imperial	21	55	1.020
TOTAL		150	1.007	11.867

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912.

Posteriormente, se regularizaron las ocupaciones de tierras de colonos que se encontraban en el territorio indígena. La Ley N° 2087, de 15 de Febrero de 1908, otorgó derechos a colonos nacionales y extranjeros nacionalizados que hayan ocupado tierras fiscales al sur de la provincia de Concepción por más de tres años y con anterioridad al 1 de Enero de 1908, a fin de que recibieran del Presidente de la República títulos de dominio definitivos. El resultado, hasta 1912, fue la entrega de 36.331 hectáreas a 584 familias de colonos localizadas en distintos lugares de la Araucanía.

Cuadro N° 11
Colonos y ocupantes nacionales radicados

PROVINCIA	LUGAR	FAMILIAS NAC.	N° PERSONAS	HÁS
CAUTIN	Tumuntuco	25	149	1.499
	Prados de Mendoza	74	334	4.100
	Coihueco, Huillinco, Cunaco	38	245	2610
	Oriente de Temuco	17	84	582
	Llaima y Cunco	61	436	4.020
	Hueñivales	96	604	5.735
	Don Bosco (Lautaro)	7	31	520
	Quitratué	135	865	8.205
	Nalcahue	92	626	5.960
	Villarrica	39	261	3.100
TOTAL		584	3.635	36.331

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

Los resultados generales de la constitución de la propiedad mediana y familiar en las tierras confiscadas a los mapuches en Malleco y Cautín y entregadas a colonos nacionales y extranjeros hablan de la instalación de 2.838 familias en 179.692 hectáreas.

Finalmente, como apoyo a la colonización se fundaron numerosos pueblos que concluyeron la tarea de ocupación del territorio mapuche. Muchos de estos poblados se fundaron en lugares donde se encontraban emplazados antiguos fuertes del ejército, como Freire, Curacautin, Lonquimay, Los Sauces y Puren, asentados en general en áreas estratégicas del territorio habitado por las comunidades indígenas.

En 1911, el Inspector General de Colonización, Temístocles Urrutia, informaba a la Comisión Parlamentaria de Colonización de los pueblos fundados de acuerdo a "La ley de 4 de Diciembre de 1866

dispone que se funden poblaciones en los parajes del territorio indígena, que el Presidente designe, concediéndose gratuitamente los sitios en que se dividan los terrenos que se destine a este objeto, con las condiciones que se acordare²⁹⁷.

En dicha oportunidad se enumeraban 23 pueblos fundados entre 1885 y 1904, indicándose además la población que tenían de acuerdo al censo de 1907.

Cuadro N° 12
Fundación de pueblos en territorio mapuche 1885 - 1904

PROVINCIA	PUEBLO	DECRETO FUNDACION	Nº HABTS a 1907	
MALLECO	Collipulli	22 de Agosto de 1874	S/i	
	Caillín	8 de Julio de 1887	S/i	
	Ercilla	6 de Febrero de 1885	1.310	
	Curacautin	27 de Marzo de 1894	1.821	
	Perquenco	29 de Marzo de 1894	1.191	
	Quillen	12 de Abril de 1894	476	
	Purén	15 de Mayo de 1896	1.504	
	Pailahueque	18 de Octubre de 1897	644	
	Los Sauces	20 de Enero de 1899	1.208	
	Quechereguas	26 de Octubre de 1894	742	
	CAUTIN	Ciudad de Temuco	13 de Mayo de 1890	S/
		Chol Chol	30 de Junio de 1890	1.697
		Carahue	21 Marzo 1894 y 3 Dic. 1895	2.251
Trovolhue		27 de Junio de 1895	S/i	
Puerto Saavedra		5 Dic. 1895 y 30 Julio 1898	885	
Freire		21 de Noviembre de 1895	514	
Almagro		17 de Diciembre de 1897	393	
Villa Portales		2 de Septiembre de 1898	1.793	
Padre Las Casas		14 de Octubre de 1899	1.658	
Galvarino		15 de Febrero de 1900	3.131	
VALDIVIA*	Nahuentue	1 de Septiembre de 1900	3.026	
	Quepe	28 de Agosto de 1903	471	
	Villarica	2 de Enero de 1897	650	
	Lisperguer (Pitrufulquen)	2 de Enero de 1897	3.271	
	Carrera (Loncoche)	22 de Septiembre de 1900	3.026	
	Pucón	22 de Noviembre de 1901	341	
	Gorbea	29 de Abril de 1904	4.017	

Elaborado en base a informes de la Comisión Parlamentaria de Colonización de 1912

*Se incluyen los pueblos que en esa época formaban parte de la provincia de Valdivia y en la actualidad de la IX Región.

²⁹⁷ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912:221)

6.3. La radicación de los mapuche

La radicación de las familias mapuches se efectuó en virtud de la Ley de 1866, cuerpo legal que ordenó deslindar los terrenos pertenecientes a indígenas por una comisión de tres ingenieros que designará el Presidente de la República, con facultades de resolver todas las situaciones que se susciten en relación al deslinde de la propiedad. La comisión debía levantar acta de todo lo obrado, en un libro que al efecto llevará un ministro de fe, y extenderá a favor del indígena o indígenas poseedores un título de merced a nombre de la República (artículo 5°)

La ley ordena levantar plano en el cual se marcarán las posesiones asignadas a cada indígena o a cada reducción y las que por no haber sido asignadas a los indígenas se reputarán terrenos baldíos. (artículo 6° inciso 1°) y por consiguiente propiedad del Estado, todos aquellos respecto de los cuales no se haya probado posesión efectiva y continuada de un año por lo menos.

Las reglas para la asignación de títulos de merced a los poseedores indígenas están establecidas en el artículo 7° de la Ley que dispone que los ingenieros deberán proceder de acuerdo a las siguientes reglas:

- 1° Ocupación efectiva y continuada por el tiempo que designe el inciso 2° del artículo será título bastante para que el indígena sea considerado dueño;
- 2° Cuando varios indígenas pretendan derecho a un mismo terreno, se considerará como dueño el que lo haya poseído los últimos cinco años;
- 3° Si varios indígenas poseyesen un terreno sin que ninguno de ellos pueda establecer posesión exclusiva sobre una porción determinada, se les considerará como comuneros, y se les subdividirá por partes iguales;
- 4° Los derechos de propiedad que deberán reconocerse a favor de los indígenas se extenderá siempre a favor del que sea cabeza de familia, sea varón o mujer;
- 5° Cuando los indígenas que ocupan un terreno posean como individuos de una reducción dependiente de un cacique, se les tendrá a todos como comuneros, y se deslindará el terreno como propiedad común a todos ellos;
- 6° Si una octava parte de los indígenas cabezas de familia de la reducción reconocida como propietaria de un terreno pidiese que se le asigne determinadamente lo que le corresponda, los ingenieros procederán a hacer la división y demarcación de límites, asignando al cacique el triple de la parte de terreno que se asigne a las cabezas de familia;
- 7° Al fijar los linderos, sea en las posesiones de indígenas particulares, sean en las de una reducción, se preferirán los límites naturales, cuando los poseedores no presenten los límites precisos; y a fin de adoptar esos límites se podrán establecer compensaciones de los terrenos colindantes, pero en ningún caso de aquellos en que los indígenas tuvieren planteles o que destinaren a siembras."

A continuación haremos un análisis detallado de los diversos tipos de radicación a mapuches y sus implicancias territoriales.

6.3.a. La Radicación en Colonias de Indígenas

Para la radicación de familias mapuche en colonias de indígenas la ley de 4 de Diciembre de 1866 comenzó a ser aplicada en el año 1873 y sólo hasta 1880, invocándose además, para su constitución, la

ley de 18 de Noviembre de 1845 que autorizó al Presidente de la República la formación de Colonias con Naturales.

La formación de estas Colonias de Indígenas, en los territorios ocupados de los Fütalmapu, obedecía a dos razones:

En primer lugar, respondía a la situación de desplazamientos de población indígena de los lugares donde se constituirían fundos particulares o el Estado pretendía rematar las tierras confiscadas. Debido a ello, era necesario determinar lugares de colonización con indígenas. Así, el decreto de 29 de Octubre de 1873 ordenaba formar una Colonia de Indígenas en el Departamento de Angol, el que señalaba:

“Considerando: que a consecuencia de la enajenación de los terrenos fiscales de los departamentos de Angol y Nacimiento, muchas familias de indígenas que eran toleradas en su posesión, van a ser obligadas a abandonar las para dejar libre i expedito el territorio enajenable”²⁹⁸.

En segundo lugar, responde a la necesidad de asentar a la población mapuche ya desplazada de sus tierras en la Alta y Baja Frontera, en especial en los Departamentos de Angol, Nacimiento, Lebu y Arauco. El decreto de 14 de octubre de 1880 ordenó la constitución de dos colonias de indígenas, una en Altos de Tirúa y otra al sur del río Traiguén, señalando que:

“Considerando: que tanto en los departamentos de Arauco, Lebu y Cañete, como en la baja frontera, se encuentran numerosas familias indígenas errantes que carecen de todo genero de recursos y que ponen en peligro la tranquilidad de los pueblos fronterizos”²⁹⁹,

Un caso especial lo constituye la denominada Colonia o Reserva Manqueliipe, formada por decreto de 10 de Octubre de 1873 a propuesta del cacique Manqueliipe. Al respecto, se indica que el Fisco adquirió de Manqueliipe -con fecha 10 de febrero de 1868- las tierras jurisdiccionales que le pertenecían y que el Estado reservó en usufructo a los vendedores una superficie de 5.000 hectáreas de dichos terrenos, sin que se haya efectuado la transferencia formal de las tierras a 1873 y, ante las presiones de los particulares por apropiarse de las tierras indígenas, Manqueliipe pidió la formación de la colonia, entregándosele 83 hijuelas para las familias que forman la reducción, con un total de 3.500 hectáreas ubicadas en las cercanías del río Renaico.

Cuadro N° 13
Formación de colonias de indígenas en la araucania (1873-1880)

Nombre de la Colonia	Ubicación	Año de formación	Sup. Hás.	Beneficiarios
Reserva Manqueliipe	Mulchen-Renaico	Decreto 10 de Octubre de 1873	3.500	83 hijueleros
Departamento de Angol	Hijuelas N° 176, 177, 178 y 179 del Departamento de Angol	Decreto 29 de Octubre de 1873	1.200 aprox.	Mapuches desplazados de sus tierras en los Dptos. de Angol y Nacimiento
Traiguén	A una legua al Sur del río Traiguén	Decreto 14 de Octubre de 1880	S/i	“...familias indígenas errantes”.
Tirúa	Altos de Tirúa, a 30 leguas al sur de Cañete.	Decreto 14 de Octubre de 1880	S/I	“...familias indígenas errantes”.

Elaborado en base a datos tomados de Julio Zenteno Barros (1896): Recopilaciones de Leyes y Decretos Supremos sobre de Colonización 1810-1896. Imprenta Nacional. Santiago, Chile.

²⁹⁸ Zenteno (1896:458)

²⁹⁹ Zenteno (1896:465)

Desconocemos el destino de estas colonias de indígenas, y si efectivamente se constituyeron como tales, con excepción de la Colonia de Manquelipe. Este tipo de propiedad indígena al parecer no perdura, pues al año 1912 no existían rastros de esta, ni de las ordenadas fundar en Angol, Tirúa y Traiguén, según el informe de la Comisión Parlamentaria de Colonización:

“Al norte de Collipulli, cerca de Renaico, se fundó una colonia de indígenas, según las bases establecidas en decreto de 29 de Octubre de 1873, que se llamo “Esperanza”; y por decreto de 14 de Octubre de 1873 se ordeno la formación de colonias de indígenas en Traiguén y Tirúa. No hay antecedentes sobre estas colonias”³⁰⁰.

6.3.b. Radicaciones por Sentencias Judiciales de la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juzgado de Letras de Angol (1875 a 1882)

Contemporáneamente a la constitución de las Colonias de Indígenas, el Gobierno Chileno se preocuparía de ordenar el proceso de formación de la propiedad fiscal y particular en el territorio ocupado en Bio Bio y Arauco, efectuando remates de tierras fiscales sobrantes y reconociendo a los particulares los predios formados en estas zonas.

Para ello, en 1874 se dictó una nueva ley de indígenas, la que dispuso terminar con la Comisión de Ingenieros y trasladó las funciones de radicación a un ministro de la Corte de Apelaciones de Concepción (artículo 7°), razón por la cual los primeros diez títulos de merced fueron otorgados de esta forma. El proceso de radicación comenzó efectivamente con la Ley de 4 de Agosto 1874³⁰¹

En el sector de Angol, la Corte de Apelaciones de Concepción y el Juez de Letras de Angol otorgaron, entre los años 1875 y 1882, diez mercedes de tierras a comunidades mapuche, con una superficie superior a las 1.500 hectáreas, cuyos títulos variaban entre 40 y 400 hectáreas, otorgándose tierras a 45 mapuche, ya sea en forma individual o comunitaria. Para proceder a la entrega de títulos de merced se invocaron las leyes de 4 de Diciembre de 1866 (artículo N°5) y la de 4 de Agosto de 1874 (artículos N° 7 y 45).

La dinámica de radicación señalada se desarrollaba del modo siguiente:

“Las solicitudes de Títulos de Merced de Tierras de parte de los indígenas, se tramitaban en un expediente especial. Una vez verificadas determinadas actuaciones y diligencias se dictaba sentencia por la autoridad Judicial. (...) la sentencia contenía la orden de extender el título de merced a nombre de la República y a favor de los solicitantes. El título se extendía mediante un acta que se anotaba en “El Registro de Títulos de Merced a Indígenas”, en la cual se insertaba íntegramente la sentencia de Merced. Una vez anotado el Título y notificadas las partes interesadas se inscribía en un registro especial que hacía las veces de Registro Conservador”³⁰².

El primer Título de Merced se otorga José Calbun sobre 200 hectáreas por sentencia de 13 de Julio de 1875, y el último a Pancho Rallenqueo y otros, sobre 400 hectáreas por sentencia de 22 de Abril de 1882, los que fueron otorgados el 16 de Noviembre de 1875 y el 24 de Agosto de 1882 e inscritos el 8 de marzo de 1876 en Concepción y el 1° de Diciembre de 1882, respectivamente. De estos diez títulos, la Corte de Apelaciones de Concepción dicta siete sentencias de Merced, en tanto, que el Juez de

³⁰⁰ Comisión Parlamentaria de Colonización (1912: pp 240)

³⁰¹ Ormeño y Osses (1972: 19)

³⁰² Pinto Agurto (1985:26).

Letras de Angol dictó tres sentencias de Merced. Del total de diez títulos sólo se inscribieron nueve, quedando sin inscribir el título otorgado a María Marusa Viuda de Colima³⁰³.

Cuadro N °14

Radicaciones de comunidades mapuche por sentencias judiciales en virtud de la ley indígena de 1874 (entre 1875 y 1882)

NOMBRE	FECHA DE SENTENCIA DE MERCED	SUP. HAS.	UBICACIÓN
José Calbun	13-07-1875	200	Angol
Isabel Quintre y Otros	11-10-1875	40	Angol
Lorenzo Ilon Lincoñir	06-11-1875	40	Angol
Juan Tromo	06-11-1875	48	Angol
María Marusa V. De Colima	15-03-1876	-----	Angol
José Llinco	16-07-1877	40	Angol
Bartolome Antileo y otros	09-08-1877	300	Angol
Juanilla Caniuman V. De C.	19-05-1880	50	Angol
Luisa y Jacinta Cañiqueo	27-10-1881	400	Angol
Pancho Rallenqueo y otros	22-04-1882	400	Angol
TOTAL	10 SENTENCIAS	1.518	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI, Temuco.

Estas raditaciones se caracterizaron por constituir títulos defectuosos de propiedad, en lo referido a la individualización de los radicados y a lo impreciso de los deslindes. Las hijuelas a lo más se encontraban representadas en los planos de subdivisión general del área, el que fue levantado por los ingenieros de la frontera. En algunos de estos títulos no se menciona la cabida o el número de la hijuela a que corresponde y las inscripciones no contienen las mismas especificaciones.

6.3.c. Radicación con Títulos de Merced (1884-1929)

En el momento en que la campaña de ocupación militar de la Araucanía se encontraba en la fase final se dictó la ley de 20 de Enero de 1883, la que se refirió exclusivamente a la constitución de la propiedad mapuche.

En primer lugar, estableció la prohibición a los indígenas para enajenar sus propiedades por un plazo de 10 años. En segundo lugar, modificó la Comisión Radicadora de Indígenas, disponiendo que la integre un abogado, quién la presidirá, y dos ingenieros nombrados por el Presidente de la República, y en tercer lugar restableció el cargo de protector de Indígenas.

Esta normativa, siguiendo la lógica reductora de sus predecesoras, dispuso que si el título que la comisión otorgare a un indígena o a una reducción excedía de 300 hectáreas éste debía ser elevado en consulta al Gobierno, lo que es claramente la intención política más clara de reducción y apropiación del territorio a manos de los mapuche, pues la ley de 1866 dispuso que el remate a favor de particulares de predios cuyas superficies son de 500 hectáreas para un solo beneficiario, sin consulta al gobierno, pudiendo adjudicarse varios lotes un individuo sin restricción alguna como efectivamente ocurrió.

³⁰³ Pinto Agurto (1985:27). De la revisión del practicada al Juzgado de Letras de Angol y al Conservador de Bienes Raíces de Angol, al 1° de Agosto de 1984, no se encontraron nuevos antecedentes de títulos otorgados por la Corte de Apelaciones de Concepción o por otros tribunales.

A partir de 1884 y hasta 1929 actuó la Comisión Radicadora de Indígenas, entregando títulos de merced a las comunidades mapuches que quedaron en el territorio ocupado por el Estado Chileno. En los territorios formados en las actuales provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautin, con una superficie aproximada de cinco millones de hectáreas se otorgaron 434.063,65 hectáreas, lo que representa un 11,5% del territorio de estas provincias que en la actualidad forman parte de la VIII y IX Regiones. En esta superficie se radicaron a 74.534 personas, con un promedio de tierras per cápita de 3,92 hectáreas en las provincias de Arauco, de 8,56 hectáreas en Malleco, de 5,29 hectáreas en Cautin y de 20,73 hectáreas en la provincia del Bio Bio, promedio este último que se explica por la radicación en el Alto Bio Bío, donde se entregan títulos de merced en suelos cordilleranos que tienen mayor superficie por las condiciones ecológicas locales.

Cuadro N°15
Radicación con títulos de merced Araucanía 1884-1929

PROVINCIA	N° RESERVAS	SUP. HÁS	N° PERSONAS	PROMEDIO HÁS/PERS	% TERRITORIO PROVINCIAL
ARAUCO	77	9700.59	2.477	3.92	1.79
BIO-BIO	6	16667	804	20.73	1.11
MALLECO	280	80900.75	9.455	8.56	6.03
CAUTIN	2038	326795.31	61.798	5.29	17.72
TOTAL	2.401	434.063,65	74.534	9.62	6.66

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado por Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N° 3. Santiago, Chile.

Cuadro N° 16
Araucanía: radicación con títulos de merced por comunas 1884-1929

PROVINCIA ARAUCO	N° Reservas Títulos de Merced o Comunidades	Superficie Has.	Personas	Promedio Hás/por personas
Los Alamos	1	235	156	1,51
Cañete	19	561.79	406	1,38
Contulmo	34	4088.8	1073	3,81
Tirúa	34	4615	842	5,72
sub-total	77	9700.59	2477	3.92
PROVINCIA BIO-BIO				
Santa Bárbara	3	16008	686	23,34
Mulchén	3	659	118	5,58
sub-total	6	16667	804	20.73
PROVINCIA MALLECO				
Angol	16	2.778,5	319	8,71
Los Sauces	27	6.142,00	914	6,72
Puren	27	7.246,00	840	8,63
Renaico	1	1.304,00	198	6,59
Collipulli	57	5.012,00	799	6,27
Ercilla	23	6.930,00	864	8,02
Traiguén	21	7.333,00	882	8,31
Lumaco	58	12.816,25	1.898	6,75

Victoria	37	9.579,00	1.581	6,06
Curacautin	4	810,00	189	4,23
Lonquimay	9	20.950,00	971	21,58
Sub-total	280	80.900,75	9.455	8,56
PROVINCIA CAUTIN				
Temuco	394	50.781,90	14.191	3,58
Loncoche (*)	162	15.599,42	2.212	7,05
Melipeuco	28	5.806,60	621	9,35
Cunco	28	7.531,30	1.144	6,58
Pitrufulquen (*)	110	13.788,84	2.492	5,53
Curarrehue	16	6.006,00	492	12,21
Perquenco	26	8.845,00	1.106	7,28
Villarrica (*)	147	24.956,28	2.184	11,43
Imperial	311	54.270,97	12.230	4,44
T. Schmidt	65	13.549,20	1.957	6,92
Pucon	15	10.326,00	698	14,79
Vilcun	62	7.806,00	2.236	3,49
Galvarino	90	24.916,00		
P. Saavedra	110	19.472,04	3.504	5,56
Tolten (*)	47	9.011,50	1.401	6,43
Gorbea (*)	35	2.840,16	529	5,37
Freire	120	21.700,00	4.694	4,62
Lautaro	155	15.201,20	3.298	4,61
Carahue	117	14.476,90	3.033	4,86
Sub-total	2.038	326.795,31	61.798	5,29
TOTAL	2.401	407.696,06	74.534	6,66

(*) Terrenos ubicados al sur del río Tolten y que en 1900 pertenecían a la provincia de Valdivia.

Además de lo descrito, las reducidas superficies en las que fueron radicadas las comunidades mapuches, debemos resaltar el trato discriminatorio del que fueron objeto, a diferencia del trato dado a los colonos europeos, a quienes el Estado entregó los 'terrenos baldíos' en hijuelas que alcanzaban a 70 cuadras y 30 más por cada hijo varón de más de 10 años, pasajes gratuitos desde el puerto de embarque hasta Chile, tablas, clavos, una yunta de bueyes, vaca con cría, arado, carreta, maquina destroncadora, pensión mensual durante un año y asistencia médica por 2 años.

Del mismo modo, es necesario aquí detenerse en dos cifras que dan pistas respecto a cómo este proceso reduccional afectó a las familias mapuches: la primera, se reconoció en dominio una superficie correspondiente sólo a alrededor del 6% de lo efectivamente ocupado; y la segunda, el Censo de 1907 señala la existencia de al menos 110.000 indígenas, es decir, de ese total hubieron al menos 30.000 personas que quedaron sin tierra.

La acción del Estado en el reparto del territorio usurpado a los mapuches trajo consigo numerosos pleitos y conflictos, muchos de ellos impulsados por rematantes de tierras, por colonos chilenos y extranjeros, y también por concesionarios de colonización, todos en contra de las comunidades mapuches radicadas o en proceso de radicación.

Así, el pueblo mapuche, luego de ver ocupado y confiscado su territorio por el Estado Chileno, es objeto de innumerables acciones de usurpación de tierras por sus nuevos vecinos o por el propio Estado, el que en sus actos de remates de tierras no respetaba las reservas indígenas establecidas en títulos de merced, así como ya no lo había hecho con las tierras ocupadas ancestralmente por los mapuches y que la Comisión Radicadora de Indígenas sustrajo de sus dominios.³⁰⁴

³⁰⁴ La Comisión Parlamentaria de Colonización recibió en su corta vigencia, 1911, un total de 563 denuncias y solicitudes de mapuches, que daban cuenta lo que estaba ocurriendo con las tierras indígenas: "Solicitudes de Amparo en las tierras ocupadas 278; Solicitud de Radicación o Título de Merced 130; Aumento de terreno de la radicación 63; Deslindes con particulares 42; División de la comunidad 23; Exención del pago de contribuciones de haberes 11; Nulidad de escrituras de ventas 10; Remensuras de terrenos 6". (C.P.C: 1912)

La acción del Estado proyectó el conflicto indígena, no sólo por haber ocupado un territorio que no le pertenecía, sino además porque luego del reparto de las tierras de la Araucanía, entrampó a numerosas comunidades mapuches en largos litigios. Así, aparte de las numerosas familias indígenas sin radicar, se sumó el hecho de que en los remates de tierras a particulares en muchas ocasiones se incorporaron tierras donde ya se había radicado a mapuches, entregando al particular una parte o la totalidad del título de merced, como lo ocurrido a la comunidad Huenucal Ivante, de Lonquimay, que fue expulsada de sus tierras por el adjudicatario, a pesar que la comunidad poseía título de merced entregado con anticipación.

Por otro lado, es frecuente que los particulares corrieran sus cercos para ocupar tierras de los títulos de merced, logrando en algunos casos dejar sin tierras a varias familias mapuches, como es el caso de la comunidad Rafael Orostegui Loncomilla de Villarrica. Finalmente, la Comisión Radicadora, en innumerables ocasiones no entregó lo que realmente correspondía en título de merced a los mapuches, reduciendo sistemáticamente la superficie entregada en dominio.³⁰⁵

A consecuencia de todo lo reseñado, tanto en Lumaco, en Ercilla, en Puren, en Traiguén, en Lautaro, como en la generalidad del antiguo territorio mapuche, las comunidades mapuches salvaron de su patrimonio territorial sólo pequeñas porciones de los antiguos dominios de los Logkos locales, lo que constituirá en adelante un permanente conflicto, guiado por el derecho a la recuperación de los espacios perdidos.

Al respecto, en el año 1914 don Manuel Manquilef, presidente de la Sociedad Caupolicán, organización mapuche fundada en 1910, señala que la puesta en práctica de la Radicación “ha sido la conquista más pesada y dura: engaños, violencias, asesinatos, quemar rucas e indios”, y que si bien en un principio la Comisión Radicadora respetó los verdaderos territorios mapuches, sobre todo los campos de pastoreo, con los años los ingenieros encargados de las mensuras “... hicieron lo que se les antojó, y arrojaron a los indios de sus tierras para darlas a colonos o rematantes, y al fin se dio por establecido por esta comisión que el indio no podía ocupar más de 3 o 4 hectáreas”. A ello agregó que a causa de la pérdida de tierras “tuvo que morir de hambre el 95% de las numerosas masas de ganado de que eran dueños antes de radicárseles”, para finalizar calificando esta situación como “una burla a la ley, un sarcasmo, un crimen nacional con engaño primero, violencia en las personas y fuerza en las cosas después”.³⁰⁶

7. Las Leyes de División de las Comunidades Mapuche (1930 – 1973)

Una vez finalizada la radicación se consagra y regula legalmente la división de las comunidades mapuches a través de sucesivos cuerpos legales, entre los que destaca el Decreto Ley 4.111, de 12 de Junio de 1931, en una labor que desarrollarán cinco Juzgados de Indios. Dichos Juzgados verán las causas de usurpación de tierras, las solicitudes de radicación, autorizarán la división de las comunidades cuando un tercio de sus miembros lo soliciten y la venta de tierras mapuches.

Previo a éste, el 29 de Agosto de 1927, se dicta La ley N° 4.169, que crea un Tribunal Especial para proceder a la división de las comunidades indígenas y establece el procedimiento al efecto. Siendo la intención del legislador proceder efectivamente a la división de las comunidades, señala que la división puede ser solicitada por cualquiera de los comuneros. En este marco normativo, su articulado dispone que antes de proceder a la división el Tribunal deberá restituir la integridad de los terrenos comprendidos en el título de merced y en los planos respectivos.

³⁰⁵ Mientras los primeros títulos entregados en Galvarino contenían extensiones cercanas las 800 hectáreas, en los últimos las superficies bordeaban sólo 100 hectáreas.

³⁰⁶ Para mayores antecedentes sobre los dirigentes, programas y proyectos de las organizaciones mapuches ver el “Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970)”, Rolf Foerster y Sonia Montecinos, Editorial CEM. Santiago de Chile.

A esta ley le sucede la ley N° 4.802, de 24 de Enero de 1930, crea cinco Juzgados de Indios y profundiza el proceso de división de las comunidades ordenando que ésta se lleve a cabo de oficio por dichos tribunales, aún sin petición y contra la oposición de los comuneros.

Esta normativa consolida la usurpación particular al interior de los títulos de merced y lo hace a través de los siguientes mecanismos: dispone que los títulos otorgados por el Estado o reconocidos por éste prevalecen sobre el título de merced; declara que son de utilidad pública y expropiables los terrenos que los particulares deben devolver a indígenas por sentencia judicial; y permite la enajenación de las tierras indígenas, previa autorización del juzgado de Indios, requisito que con posterioridad también será suprimido.

Finalmente, se suprime la Comisión Radicadora, dando por terminado el proceso de radicación, a pesar de que muchas comunidades no habían obtenido título y de hecho no lo tienen hasta el día de hoy.

El carácter lesivo de esta normativa es tan evidente que al año siguiente debió ser enmendada por el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de Mayo de 1931, el cual dispuso que la división de las comunidades sólo procedería cuando lo solicitase la tercera parte de los comuneros.

La ley N° 4.802 y el Decreto con Fuerza de Ley N° 266 fueron refundidos en la Ley N° 4.111, de 12 de Junio de 1931, donde quedó fijado el texto definitivo de la ley sobre división de comunidades indígenas, sin que se introdujera ninguna modificación a las normas antes citadas.

El artículo 40 de la Ley 4.802 establecía “Los indígenas podrán disponer de sus propiedades en conformidad con las leyes comunes después de diez años, contados desde la fecha de promulgación de esta ley”

Las leyes posteriores prorrogaron las restricciones y limitaciones a la capacidad indígenas, en sucesivas prórrogas alcanzaron hasta el 10 de Febrero de 1942. A partir de esta fecha, no se dictó ninguna ley de prórroga, dándose inicio a un período de aproximadamente 5 años en que los indígenas tuvieron plena capacidad para enajenar sus tierras, no siendo necesaria la participación del Juez de Indios. Como producto de este período, que duró hasta el 7 de Febrero de 1947, se perdieron en manos de propietarios no indígenas aproximadamente 100.000 hectáreas.³⁰⁷

Ante tal situación se dicta la ley 8.736, de 28 de Enero de 1947, la que pretende modificar el curso dramático de los acontecimientos y que habría sido motivada por un incipiente movimiento mapuche, en particular el Comité Prodefensa de las Tierras.³⁰⁸

En síntesis, con la división de los títulos de merced, se asiste -a partir de la década de 1930- a otra etapa en el proceso de pérdida de tierras mapuches, ya sea porque producto de la división numerosas hijuelas mapuches pasaron a manos de particulares por la vía de la compra fraudulenta, desapareciendo por estos actos varios títulos de merced; o bien porque en muchos títulos de merced los mapuches autorizaron a chilenos para ocupar tierras en categoría de préstamo, pero que al momento de la división los ocupantes solicitan en propiedad la hijuela que usufructuaban. Sólo en la década de 1950 se logró paralizar, por unos años, las divisiones de tierras de comunidades, fruto principalmente de la acción de control de los Juzgados de Indios que ejerció la Corporación Araucana, liderada por Venancio Coñuepan.

Por otro lado, una constante en la historia de pérdida de tierras mapuches es la gran cantidad de demandas de restitución que se entablan ante los Juzgados de Indios y los nulos resultados a favor de los mapuches. Allí, por años se acumulaban y dormían las causas y, a pesar del desprestigio que estos Juzgados tenían entre los mapuches, eran la única vía para que las comunidades alegaran sus derechos.

³⁰⁷ Ormeño y Osses (1972)

³⁰⁸ Mariman (1997: pp. 160)

Al respecto, el respetado dirigente Martín Alonqueo, señala que los Jueces de Indios “no operan de acuerdo con la ley que tiene apariencia proteccionista, pero que realmente no lo es, porque han sido incapaces de solucionar los problemas mapuches de tierras, favoreciendo siempre a los particulares compradores de acción y derecho”, para luego agregar que “La interpretación y aplicación de las leyes a favor de los mapuches, a quienes se quería favorecer, ha sido parcial, contribuyendo en la gestación de injusticias sociales y depresión económica a través de los Juzgados de Indios y Juzgados de Letras de Indios que han hecho la división de las reducciones circunvecinas a Temuco, favoreciendo a los terceros particulares quienes compraron la tierra dividida de los mapuches para transformarlos en peones e inquilinos mendigantes”. Concluye Alonqueo sentenciado: “...los mapuches han perdido la fe y confianza en la justicia, por que han sido y son víctimas de enormes tramitaciones inútiles y los han empobrecido miserablemente por la acción nefasta de los rúbulas que pululan alrededor de los juzgados.”³⁰⁹

Como señaláramos precedentemente, la reivindicación mapuche hasta la primera mitad de la década de 1960 se instala en los Juzgados de Indios, sin que exista un proceso de recuperación de tierras de importancia.

Durante esta época actúa como agente de restitución el Departamento de Asuntos Indígenas del Ministerio de Tierras y Colonización y el marco legal en el cual se produce la reclamación territorial indígena en los Juzgados de Indios es la Ley de Indígenas N°14.511, promulgada el 3 de Enero de 1961.

El objeto de la ley 14.511 es ampliar el número de Juzgados de Indios, que por diversas razones habían quedado reducidos a dos, bajo la convicción que de esta manera se estaba garantizando una efectiva administración de justicia y el acceso de los indígenas a los tribunales. Un aspecto importante de esta nueva legislación es el procedimiento para llevar a la práctica la liquidación de las comunidades mapuches, disponiendo que se procederá a la división previo acuerdo de un tercio de los comuneros.

La división no fue lo exitosa que esperaban las autoridades debido a que durante todo el proceso de aplicación de las leyes indígenas, existió una oposición sistemática de las comunidades y organizaciones indígenas. Durante el período comprendido entre 1931 y 1971 fueron divididas en total 832 comunidades indígenas entre el Bio Bio y Osorno, de las cuales 736 correspondieron a las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, resultando un total de 12.270 hijuelas. Igualmente, la superficie de la remensura resultante fue mayor a la original, debido a diferencias en los métodos de mensuras, ya que no cambiaron los deslindes de los títulos de merced mensurados.

Cuadro N°17

División de comunidades mapuche: 1931-1971

PROVINCIA	N° DE T.M. DIVIDIDOS	% DE LOS T.M	SUPERFICIE ORIGINAL	%	SUPERFICIE REMENSURA	N° HIJUELAS	PROMEDIO HÁS/PERS
ARAUCO	28	36.4	5291.11	54.5	6933.63	620	11.18
BIO-BIO	1	16.7	366	2.2	415.43	23	18.06
MALLECO	156	55.7	40484.75	50	47943.15	3889	12.33
CAUTIN	551	27,0	78550.26	24	81352.58	7738	10.51
TOTAL	736		124.692,12		136.644,79	12.270	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado en base a antecedentes aportados por Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

³⁰⁹ Alonqueo (1985:186)

El efecto más notable de la división de los títulos de merced fue el cambio operado en la toma de decisiones de las comunidades mapuche. En las reservas divididas se reemplazó la toma de decisión colectiva por la individual de los asignatarios y, asimismo, la división de las tierras ayudó a disolver los lazos de solidaridad interna de las comunidades, debiendo enfrentar los hijueleros mapuche individualmente los problemas de usurpación. Por otro lado, la subdivisión favoreció la venta y enajenación de las hijuelas, reduciéndose considerablemente el patrimonio territorial mapuche con la anuencia de los Juzgados de Indios, que favorecieron la liquidación de las reservas indígenas y avalaron las ventas y transferencias de tierras.

8. Radicación con títulos gratuitos ministerio de tierras y colonización y juzgado de indios

Fruto del accionar de la Comisión Radicadora, numerosas familias quedaron sin títulos de merced. Sin embargo, con posterioridad al año 1930 se prosiguió el proceso de radicación con la entrega de títulos gratuitos del Ministerio de Tierras y Colonización, repartición pública que operó en conjunto con los Juzgados de Indios, a fin de radicar a familias mapuches en tierras fiscales disponibles, de acuerdo a las nuevas leyes indígenas dictadas.

En efecto, las leyes dictadas entre los 1927 y 1929 sólo se avocaron a la división de los títulos de merced, sin considerar nuevas radicaciones. La Ley N° 4.802 de 24 de Enero de 1930, creó cinco Juzgados de Indios para la división de los Títulos de Merced y permitió a los mapuches que quedaron disconformes con los terrenos asignados postular a terrenos como colonos nacionales, dentro del plazo de quince días de recibida la sentencia divisoria. La ley señalada fue modificada por el Decreto con Fuerza de Ley N° 265 de 20 de Mayo de 1931, en cuanto a que la división no puede ser forzada y obligatoria y que requiere la solicitud de un tercio de los comuneros para proceder a la división. Los textos legales anteriores se unifican en el Decreto N° 4.111 de 12 de Junio de 1931, que establece disposiciones sobre división de las comunidades con título de merced y radicaciones de indígenas. En cuanto a estas últimas se señala que los títulos de dominio gratuitos serán entregados por el Presidente de la República a los jefes de familias que ocupen tierras fiscales disponibles desde antes del 16 de Abril de 1928, previa aprobación del Juzgado de Indios. Lo mismo se otorgará a quienes renuncien a las hijuelas resultantes de la división del título de merced. Estas disposiciones de radicación se aplicaron durante las décadas de 1930, 1940 y 1950.

El Decreto con Fuerza de Ley N° 65 de Febrero de 1960, estableció normas para el otorgamiento de títulos gratuitos -en tierras fiscales disponibles- por parte del Presidente de la República en las provincias de Bio Bio, Malleco, Cautín, Valdivia, Osorno y Chiloé Insular (Art.1°), a los que se agrega la provincia de Arauco (Art.2°), pudiendo entregarse tierras a los ocupantes, sean estos indígenas o chilenos. Estas disposiciones se organizan para los mapuche en la Ley de Indígenas N° 14.511, de 3 de Enero de 1961, que aparte de crear los Juzgados de Letras de Indios en Victoria, Temuco, Nueva Imperial y La Unión, señala que dichos Juzgados podrán entregar títulos gratuitos en tierras fiscales disponibles, en concordancia con el DFL N°65, o entregar tierras fiscales en caso de desalojo de indígenas por sentencias judiciales.

Las radicaciones de familias mapuches siguieron reglamentándose en el Decreto de 5 de Febrero de 1963, que estableció el Reglamento de la Reforma Agraria N°11 y que en su Título X trata de las Colonias de Indígenas. En éste se señalaba que la Corporación de la Reforma Agraria podrá, a petición de la Dirección de Asuntos Indígenas, destinar determinados predios, en forma total o parcial, para la formación de colonias de indígenas regidos por las disposiciones de la Ley N°14.511, y serán entregadas parcelas con aprobación del Consejo de la CORA, para lo cual los indígenas deberán postular de acuerdo a los llamados realizados por la CORA y las tierras deberán ser pagadas en el plazo de 30 años.

El resultado de una primera indagación³¹⁰ sobre radicación de mapuche con títulos gratuitos indica que en las regiones VIII y IX se entregaron entre los años 1931 y 1972 un total de 349 títulos gratuitos, por una superficie de 19.072,67 hectáreas, en las provincias de Arauco, Malleco y Cautín, localizándose algunos de éstos al norte del río Lebu en Arauco y la gran mayoría en sectores de la precordillera y Cordillera de los Andes, lo que se explica por que son los únicos lugares donde quedan tierras fiscales disponibles.

Cuadro N° 18
Radicación con títulos gratuitos ministerio de tierras y colonización y juzgado de indios.

REGIÓN	SUPF. ENTREGADA	N° DE TITULOS	AÑOS
VIII	4284.86	100	1942 a 1979
IX	14787.81	249	1933 a 1970
TOTAL	19.072,67	349	1931 a 1972

Elaborado en base a información del Ministerio de Tierras y Colonización - Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI.

9. Los juzgados de indios y la pérdida de tierras mapuches

Muchas hectáreas de tierras mapuches reconocidas en títulos de merced fueron sustraídas de los dominios comunitarios por medio de la revocación de dichas radicaciones, al establecerse que particulares tenían inscripciones de dominio anteriores a la entrega de los títulos señalados. Aunque estas revocaciones se concentraron en la zona de Panguipulli, también se verificaron en las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín.

Esta acción fue llevada a cabo por los Juzgados de Indios, los que entre los años 1929 y 1972 revocaron en total 59 Títulos de Merced, por una superficie total de 4.548,66 hectáreas, que representa en 0,9% del total de la superficie de radicación, y el 2% del total de los títulos de merced. En las regiones VIII y IX se revocaron 20 títulos de merced, por un total de 1.163,85 hectáreas, los que pasaron a poder de particulares, concentrándose la mayoría de las revocaciones en Cautín, en la franja ubicada al sur del río Toltén, en las comunas de Villarrica y Loncoche, que fue el territorio donde el Estado dejó que se expandiera la propiedad particular antes, durante y después de la ocupación militar de la Araucanía.

Cuadro N° 19

Títulos de merced revocados en poder de particulares

PROVINCIA	N° DE RESERVAS	% del Total de T.M	SUPF. HÁS.	% Supf.
ARAUCO	1	1.3	5.5	0.1
BIO-BIO	1	16.7	250	1.5
MALLECO	3	1.1	288	0.4
CAUTIN	15	0.7	1163.85	0.3
TOTAL	20		1.707,35	

Fuente: Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

³¹⁰ De acuerdo a los antecedentes disponibles en Archivo CONADI

Las revocaciones de títulos de merced se efectuaron bajo la vigencia de los Decretos Leyes y Leyes Indígenas N° 4802, de 24 de Enero de 1930; por la Ley 4111, de 12 de Julio de 1931, que refunde en un sólo texto la Ley N° 4802; el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de mayo de 1931; la Ley 14.511 de 3 de Enero de 1961. En todas las reclamaciones los particulares invocaron que sus títulos eran anteriores al de merced y señalaron que se habían constituidos previamente al año 1893, año en que se dictó la Ley que protegía las tierras indígenas ubicadas al sur del río Tolten, en la provincia de Valdivia.³¹¹

Las sentencias bajo un mismo modelo de redacción se ejemplifican con el juicio de restitución entablado por la comunidad mapuche Camilo Aillapang, del lugar Palguin, actual comuna de Pucon, en contra de Guillermo Ramwell, para que éste le restituyera las 46 hectáreas que forman las tierras de la comunidad. El Juzgado de Indios de Pitrufulquen – Juez de Indios de Villarrica y Valdivia-, dictó sentencia en causa N° 11.611 con fecha 5 de Agosto de 1937, señalando que no ha lugar en todas sus partes a la demanda deducida por Guillermo Benítez, como abogado procurador de Indígenas, por la Comunidad Camilo Aillapang, sentencia confirmada por la Corte de Apelaciones de Temuco.

“Considerando

1°.- Que don Guillermo Benítez, como Abogado Procurador de Indios, por la comunidad indígena de que es jefe Camilo Aillapang, dedujo demanda de restitución en contra de don Guillermo Ramwell, solicitando la restitución de 46 Hás. de terreno comprendidas dentro de los deslindes del título de merced de la comunidad;

2°.- Que, a la comunidad demandante se le otorgó el título de merced N° 1507, en el año 1908, por extensión de terreno de 46 Hás. con los deslindes que en el mencionado título se expresan;

3°.- Que, con el informe del Agrimensor, Sr. Luis Guillermo Jara Campos, de este Juzgado (fs.28), informe que debe considerarse como pericial en este juicio, se comprueba que el demandado ocupa la totalidad de la hijuela N°58, de 46 Hás. cuya restitución solicita y que se refiere los considerandos primero y segundo;

4°.- Que, por Decreto Supremo N° 2849, de 16 de Mayo de 1931, se reconoció la validez de títulos de un predio de 586 Hás. presentados por don Guillermo Benítez Ramwell(sic) y que, de acuerdo con el informe mencionado, comprende el terreno cuya restitución se demanda;

5°.- Que, los títulos de origen particular son de fechas muy anteriores a la del título de merced de la comunidad demandante, y teniendo presente lo dispuesto en la Ley 4.111, de 12 de Julio de 1931, que refunde en un solo texto la Ley N° 4802, de 24 de Enero de 1930 y el Decreto con Fuerza de Ley N° 266, de 20 de mayo de 1931;

Se resuelve: no ha lugar en todas sus partes a la demanda deducida por don Guillermo Benítez, como Abogado Procurador de Indígenas, por la comunidad encabezada por Camilo Aillapang, en contra de don Guillermo Ramwell, representado en este juicio por don Enrique Hevia Scheneider, todos antes individualizados, en que pide la restitución de un terreno de 46 Has. Otorgadas por título de merced a la comunidad demandante. ANOTESE, notifíquese y elévese en consulta si no se apelare. Fdo. José Bellalta O./Juez. Pronunciada por el Sr. Juez de Indios de Villarrica y Valdivia, don José Bellalta O. Guillermo Correa Sepúlveda, Secretario. Temuco, trece de octubre de mil novecientos treinta y siete³¹².

Luego de 35 años de dictada la sentencia el Juez de Letras de Indios de Pitrufulquen, en Oficio N°279 de 24 de Abril de 1972, se ordenó la cancelación del Título de Merced N° 1.507 de 1908.

En necesario consignar que esta sentencia canceló la radicación de 30 mapuche en 46 hectáreas. Estos en el año 1938 solicitaron la división de las tierras como formula para intentar obtener título y recuperarlas por esta vía, pero la solicitud les fue denegada por sentencia de 9 de Septiembre de 1938, dictada por el Juez de Indios de Pitrufulquén en que se declaró “...que los terrenos de la reducción Camilo

³¹¹ Para el caso de la Ley N° 4.111, se invoca el N° 2° artículo 44. En el caso de la Ley N° 14.511 se fundaban las revocaciones en los artículos 2°, 9, 16, 31 y 67 N°2, y se pedía en algunos el cumpilase de lo establecido en el artículo 40 de la ley. En caso de invocarse el Código de Procedimiento Civil se señalaba el artículo N°169, N°6.

³¹² Carpeta Administrativa Comunidad Camilo Aillapang, T.M. N°1507 de 1908. Archivo Asuntos Indígenas. Temuco. CONADI.

Aillapang, son de propiedad de Guillermo Ramwell y por tanto es improcedente la división solicitada. La sentencia dictada fue aprobada por Decreto Supremo de fecha 11 de octubre de 1938 y N° 2514".

Así como la sentencia señalada, a lo menos otros 19 títulos de merced fueron revocados en la Araucanía, quedando en poder de particulares. En el cuadro siguiente expresan algunos ejemplos:

Cuadro N° 20

Títulos de merced en poder de particulares por sentencia juzgados de indios (malleco y cautin).

COMUNIDAD CON T. M.	N° DE T.M.	COMUNA	PROVINCIA	JUZGADO DE INDIOS	SENTENCIA	D. L N°
Hilario Segundo Cheuquepan	2041	Loncoche	Cautin	Pitrufulquen	07.08.1939	4111
Hilario Colimilla	2044	Loncoche	Cautin	Panguipulli	02.08.1944	4111
Fracisco Briceño	2403	Loncoche	Cautin	Pitrufulquen	22.03.1944	4111
Carmen Huenchunir	2792	Loncoche	Valdivia	Pitrufulquen	03.01.1944	4111
Fermin Marileo	466	Los Sauces	Malleco	Victoria	22.01.1987	
Tomás Reyes	1902	Pitrufulquen	Valdivia	Pitrufulquen	03.03.1940	
Francisco Zenon Melivilu	960	Temuco	Cautin		09.04.1929	4332
Pascual Carrillo	2291	Tolten	Valdivia	Pitrufulquen	03.01.1931	4111
Antonio Paillan	2208	Villarrica	Valdivia	Pitrufulquen	20.12.1962	14511
Andres Calfil	2370	Villarrica	Cautin	Pitrufulquen	25.03.1940	4111
M A. Huillipan V. De Alcpán	2881	Villarrica	Cautin	Pitrufulquen	03.09.1951	4111

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI. Temuco

Una segunda fórmula de pérdida de tierras mapuche fue la usurpación y la venta forzada de hijuelas en comunidades que habían sido divididas. Es así como, entre los años 1930 y 1972, los Juzgados de Indios autorizaron la división de 832 comunidades mapuche con títulos de merced y a la vez permitieron la enajenación de hijuelas resultantes de la división. Las autorizaciones para enajenar comprometieron en la mayoría de los casos una parte del antiguo título de merced y en otras las autorizaciones dieron como resultados la pérdida de la totalidad de las tierras de radicación de la comunidad.

Resultados preliminares, obtenidos de los roles de propiedad del Servicio de Impuestos Internos, demuestran que en la IX Región existen en la actualidad más de 30 mil hectáreas en poder de particulares que poseen casi dos mil hijuelas provenientes de los Títulos de Merced que fueron divididos entre los años 1931 y 1971.

Los motivos de enajenación de las tierras indígenas -consignados por los Juzgados de Indios- indican, en términos formales, que las autorizaciones de venta de tierras se entregaron entre otras razones para liquidación de préstamos adeudados a particulares, los cuales son reclamados en los respectivos Juzgados de Indios, y peticiones de autorización de enajenación para venta de algunos retazos de la hijuela asignada, con el fin de cancelar deudas contraídas o para obtener recursos financieros para hacer producir el campo. Si bien estas son las razones formales establecidas por los Juzgados de Indios para autorizar las enajenaciones, en muchos casos los motivos de ventas de tierras fueron producto de presiones de propietarios vecinos, usurpaciones y ocupaciones de hecho de las tierras mapuche.

Cualquiera sea la razón que obligó a las familias mapuche a deshacerse de parte o de la totalidad de las tierras, ésta tuvo directa relación con el proceso reduccional y la desprotección legal, ambas situaciones que favorecieron el empobrecimiento de las comunidades mapuche y que gatillaron, entre otros efectos, la venta de las tierras hijueladas.

La tercera fórmula de reducción de las tierras de los títulos de merced es la usurpación que particulares han efectuado superponiendo los deslindes de los fundos vecinos sobre los de los títulos de merced. Estas usurpaciones de tierras fueron reclamadas en algunos casos ante los Juzgados de Indios, interponiéndose causas reivindicatorias y de restitución de tierras. Aunque no conocemos la superficie total de tierras que se encuentra comprometida en esta situación, señalamos a continuación un número importante de juicios entre comunidades mapuche y particulares, para dos Juzgados de Indios.

Cuadro N° 21

Juzgado de indios de Temuco. recuento parcial de causas de restitución de tierras presentadas hasta el año 1950.

N° de rol	Materia	Demandante	Demandado
508	Restitución	Mateo Maripan	Francisco Montero
510 B	Restitución	Red. Miguel Quilapan	Oscar y Benjamin Truay
510 C	Restitución	Red. Miguel Quilapan	García Hermanos
512	Restitución	José Quilaleo	Manuel Vasquez
515	Restitución	Antonio Rainco	Juan B. Ramos
518-A	Restitución	Juan Namocura	Juan Silva
5453	Restitución	Maripan Montero	Patricia Ribera
8447	Restitución	Juan de Dios Cheuquepan	Bacilio Rodríguez
8448	Restitución	Procurador de Indios	Juan Garces
8373	Restitución	Procurador de Indios	Rufino Eumires
499-C	Restitución	Neucurray V de I.	Domingo Perez
647	Restitución	Huenqueo	José de la Rosa Gutierrez
477	Restitución	José Epulef	Rufino Erice
481-A	Restitución	Juan Calfún	H. Cruz
472-A	Restitución	Marcos Raileu	Adan Hidalgo
639	Restitución	Pedro Carre	Carmen Ramírez

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas CONADI

Cuadro N° 22

Juzgado de indios de victoria. Causas 1930-1962

N° de rol	Materia	Demandante	Demandado
556-86 E	Reivindicación	Antonio Ancamilla C.	José Bersier
19	Reivindicación	Juan Ailla Varela	Rosa García Muñoz
757	Restitución	Lorenza Cabetón C	Agusto Smitman
441-46A	Restitución	Ramón Cheuquepan B	Juan Cáceres
37	Restitución y División	Red. Coña Raiman	Daniel Chávez y Bco. Chile
64	Restitución	Andrés Calbuñir	José Uribe
404	Restitución	Huana Carriman V. De P.	Eliseo Sepúlveda

25561	Restitución y Expropiación	Red. Cañuta Caluqueo	Constructora Camino Panamericana
529	Reivindicación	Jacinto Canupan	Victorino Vidal
401	Restitución	Pancho Curamil	Carlos Patteson
201	Restitución	Red. Colihuinca Tori	Adolfo Vásquez
243	Reivindicación	José Calbun (Protect. Indíg.)	Herminio Catalán
439	Restitución	Manuel Chabol	Otto Beibel
436-189A	Restitución	Ignacio Cheuquemilla	Manuel Uribe y otros
437-166A	Restitución	Toledo Chehuen Antipi	Juan de la Rosa San Martín
40	Reivindicación	Pedro Huenchulao	Rufina Troncoso, Alejandro Cameron y José Zurita
542	Restitución	Huañaco Millao	Emilio Birr Suc.
498	Restitución	Miguel Huentelen	Abelardo Islas y otros
519	Restitución y Partición	Juan Huilcaman	Carlos Proust
468	Reivindicación	Huenchul Huenchuñir	Roberto Kroll y Juan Gunderman
558	Restitución	Pedro Huaquil	Augusto Smitman, Francisco Rosato y otros
124-289A	Reivindicación	Domingo Imilqueo	Esteban Cauzias
210	Reivindicación	Ignacio Levio Mariqueo	Manuel Melo
671	Restitución	José Llanca Peñepil	Esteban Cauzias
304	Restitución	Juan Marin	Crispulo Ramirez
635	Reivindicación	Margarita Maica	Belarmino Ormeño
2517	Reivindicación	Francisco Melin	Soc. Hermanos Duhart
705	Restitución	Andrés Mulato	Belarmino Ormeño
254	Reivindicación	José Millacheo Levio	Suc. Roberto Anguita
665	Reivindicación	Oswaldo Muleto	Esteban Tauzias
431	Restitución	Oswaldo Mulato	Francisco Ottone
766	Restitución	Red. Juan Marin	Agusto Smitman
422	Restitución	Red. Andrés Mulato	Belarmino Ormeño
482	Restitución	Marileo Erte	Juan de la Rosa San Martín
430	Restitución	Red. Guañaco Millao	Alfredo Baier
212	Restitución	Luis Marileo Colipi	Belarmino Ormeño, Suc. José Uribe y Suc. Victoriano Saavedra
315	Reivindicación	Antonio Ñirripil	Cardenio Lavin
530	Restitución	Ancapi Ñancucho	Sinforoza Zapata
121	Reivindicación	Antonio Ñirripil (Portec. Ind. Traiguén)	Cardenio Lavin
397	Restitución	Red. Ancapai Ñancucho	German San Martín y Otros
699	Restitución	Ancapi Ñancucho	Ernesto Müller
531	Restitución	Ancapi Ñancucho	Juan Bta. Saitz
427	Restitución	José Pinolevi	Manuel Uribe y otros
291	Restitución	Petronia Paillaleo, Andrés Ancamila y Otros	Cesáreo Venegas
202	Reivindicación	Juan Puen	Belarmino Ormeño
694	Restitución	Petronia Paillaleo V. De Anc.	María Paran V. De Duffeu y Emilio Duffeu
355	Restitución	María Cruz Pichun	Juan de Dios Reyes
429	Restitución	Lorenzo Pilquiman	Jacinto Ramírez
7	Restitución	José Pino Levi	Delfina y Federico Guzmán
414	Restitución	Ignacio Queipul	Máximo Grollmus y Carlos Patterson

495	Restitución	Lorenzo Quilapi	Eusebio Zapata
26	Restitución	Lorenzo Quilapi	Julio Manseau, Suc. Ramón Villafranca y José Urrutia
415	Restitución	Red. Ignacio Queipul	Mauricio Geinouvez
372	Restitución	José Manuel Sánchez	Nestor Asenjo
871	Restitución	José Manuel Sánchez	Camilo Gay
661	Reivindicación	Margarita Traipe	Temistocles Conejeros
806	Liquidación de crédito	Agusto Wichner	José Andrés Cheuque

Fuente: Martín Correa: “Las Tierras Mapuche de Malleco” y Archivo de Asuntos Indígenas

Finalmente, damos cuenta de la pérdida de 21 títulos de merced completos, con una superficie de 2.847,28 hectáreas, debido a la expansión urbana, principalmente de la ciudad de Temuco.

Relacionado con todo este proceso de pérdida territorial al interior de los Títulos de Merced, a partir de 1970 el Gobierno de Salvador Allende instruyó al Instituto de Desarrollo Indígena la creación de una “Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas” para que recuperara las tierras reclamadas por las comunidades mapuche. Se calculaba a ese año que en los títulos de merced faltaban entre 100 mil a 150 mil hectáreas, las que se encontraba en poder de particulares u ocupadas por los fundos colindantes.

Fueron miles de hectáreas las restituidas en corto tiempo pero el trabajo de la Comisión quedo inconcluso en 1973, y no se aplicó a cabalidad la ley indígena 17.729 de 1972, que propendía a la restitución de las tierras mapuche de títulos de merced en poder de terceros. Por tanto, subsistieron casos de usurpación hasta la actualidad, que es necesario conocer.

10. Reforma agraria y recuperacion de tierras mapuches (1962-1973)³¹³

A partir de los primeros años de la década de 1960, se inauguran las movilizaciones de recuperación de tierras por comunidades mapuches. La Asociación Nacional Indígena y, luego, la Federación Nacional Campesina e Indígena, iniciarán acciones tendientes a recuperar tierras y vincular su accionar al desarrollo del proceso de Reforma Agraria. Las acciones buscan la recuperación de tierras ancestrales, fuera de los títulos de merced, correspondientes a las ‘líneas antigua’. A partir del año 1970 la recuperación de tierras mapuches usurpadas también se dirigirá hacia el interior de los títulos de merced, con las “*corridos de cerco*” impulsadas por el Movimiento Campesino Revolucionario (MCR), el trabajo de la Comisión de Restitución de Tierras Usurpadas del Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) y la aplicación conjunta de la Ley de Reforma Agraria 16.640 y la Ley Indígena 17.729.

La primera ley de Reforma Agraria, signada bajo el N° 15.020, fue promulgada el 27 de Noviembre de 1962. Esta legislación estableció un conjunto de disposiciones sobre reforma agraria, cuyo objetivo fundamental era promover la modernización del agro y aumentar la productividad del suelo, sin considerar como finalidad modificar la estructura agraria del país. Por medio de esta Ley fueron expropiados en la Araucanía, el 31 de octubre de 1962, los predios denominados Dax, La Mañana y Buenos Aires, ubicados en la comuna de Freire, de propiedad de CORFO y transferido a la Corporación de Reforma Agraria, los que sumaban una superficie de 2.399,8 hectáreas. Las tierras se entregaron a mapuches y años más tarde se constituyó el asentamiento Rayen Lafquen, integrado por familias de colonos indígenas afectados por el terremoto del 22 de mayo de 1960, provenientes del sector costero.

No obstante ello, ya en esos tiempos la demanda territorial mapuche y las acciones tendientes a recuperar tierras usurpadas, comienzan a hacerse presentes. Emblemáticos al respecto son los casos de Los Lolocos, en la comuna de Ercilla, e Isla Ranquileo, en Arauco.

³¹³ Correa, Martín, Molina, Raúl, y Yáñez, Nancy (2002: 223 a 265).

Durante el gobierno de Eduardo Frei Montalva, que se extiende entre Noviembre de 1964 y Noviembre de 1970, se utilizó hasta el año 1967 la ley de Reforma Agraria 15.020 y, una vez dictada la Ley 16.640, se activó el proceso expropiatorio, el que ahora es presionado por importantes acciones y movilizaciones mapuches tendientes a la recuperación de tierras.

En el caso específico de La Araucanía, bajo el imperio de la ley 15.020, se expropiaron predios a favor de mapuche en cuatro comunas -Carahue, Cunco, Freire y Nueva Imperial- entregándose a familias mapuches 17 predios por una superficie de 9.124,4 hectáreas, las que representan el 26,8% de la tierra expropiada durante este período de vigencia de la ley 15.020.

Con la dictación de la Ley 16.640 de Reforma Agraria, comienza a surgir la relación entre el denominado "problema indígena" y la reforma agraria. La radicación, en un primer momento, y luego la división de las comunidades indígenas, habían transformado a los mapuche en pequeños propietarios, cuyos minifundios eran unidades productivas inviables desde el punto de vista económico.

No obstante que el combate al minifundio fue uno de los objetivos fundamentales de la reforma agraria, los mapuches no fueron considerados en su especificidad en la ley 16.640, y la referencia a ellos es tangencial, ya que incidentalmente apunta a mejorar sus condiciones de vida, otorgándoles apoyo crediticio y asistencia técnica.

Sin embargo, el movimiento indígena inicia la recuperación de tierras a partir del año 1967 mediante acciones directas tendientes a ingresar a los predios colindantes, ya sea por que los comuneros veían dichas tierras "*abandonadas o subutilizadas*", como es el caso del fundo Tranaquepe, emplazado en la provincia de Arauco, y de los predios de la sucesión Moena, en la comuna de Lumaco; o bien, porque las tierras demandadas tienen el carácter de "*usurpadas*", como ocurre en la recuperación del fundo Chihuaihue, en la comuna de Ercilla.

A principios de 1970, aparecen las "*corridas de cerco*", movilización impulsada por comunidades mapuche vinculadas al Movimiento Campesino Revolucionario (MCR). La primera "*corrida de cerco*" la realizó la comunidad Coliqueo Huenchual sobre el fundo El Vergel, el que le tenía usurpada 40 hectáreas de las tierras del Título de Merced. Así el 3 de Junio de 1970, procedieron a mover sus deslindes materiales hacia el deslinde original del Título de Merced, conservando de hecho las tierras en su poder sin que se realice la expropiación.

En síntesis, a partir de la promulgación de la Ley 16.640 de Reforma Agraria, el 28 de Julio de 1967 el Estado chileno, en la zona de Malleco y Cautín, expropia a favor de comunidades mapuche siete predios, en las comunas de Angol, Lumaco, Lautaro y Purén, representando el 4,69% de los predios expropiados durante el período, con un total de 10.682,3 hectáreas físicas, equivalentes a 961,31 hectáreas de riego básico.

Sucede a Frei en el Gobierno el candidato de la Unidad Popular Salvador Allende, quien asume a fines de 1970. En los primeros años de gobierno, en la comuna de Angol, se restituyeron tierras del Título de Merced Margarita Traipe, cuyas tierras se encontraban en el fundo La Arcadia. En Carahue, se expropiaron los predios Rucalán y Butalón Rucadiuca a favor de la comunidad Nicolás Ailío. Igual situación ocurrió con los fundos Lobería, El Plumo y Nehuentúe. En Collipulli, se restituyeron principalmente tierras usurpadas a comunidades mapuches. En Ercilla, se expropiaron los fundos Chihuaihue, los Peumos y Pidima, Alaska y Temucucui, Chiquitoy, Chequenco y La Marina, todos los cuales eran reivindicados por comunidades mapuches. En Freire se expropiaron los fundos Quepe y San Luis, en favor de mapuches. En Galvarino, se expropiaron 12 fundos a favor de comunidades indígenas. En Lonquimay se realizaron las primeras expropiaciones a favor de comunidades Pewenches, transfiriéndose las tierras de los fundos Quinquén, Galletué, Chilpaco y Lolén a las comunidades mapuches ocupantes y demandantes de dichos terrenos. En los Sauces se constituyeron asentamientos mapuche en los fundos Napañir, San Luis y Centenario. En Nueva Imperial pasaron a poder mapuche los

fundos Almagro y El Desengaño y se restituyeron tierras usurpadas a Títulos de Merced en los fundos Los Robles y Santa Adela, las hijuelas Los Pinos. En Temuco se constituyeron asentamientos mapuches en el fundo Pilpeco y se restituyeron tierras usurpadas de los Títulos de Merced Domingo Painevilú que se encontraba en el fundo Tumuntucu, la hijuela 41 del Título de Merced José Gineo, la hijuela del fundo Pilpilco y las tierras de los Títulos de Merced Sebastián Erices, Anita Gallardo, José Adolfo Cisternas, que se encontraban formando parte del fundo Los Copihues. En Toltén se formaron asentamientos mapuche en el fundo Los Boldos. En Traiguén, se entregaron las tierras del fundo Santa Rosa de Colpi a la comunidad Antonio Ñirripil. En Victoria, se transfirieron tierras de varios fundos a favor de mapuches. En Villarrica se restituyeron las tierras de Título de Merced Rafael Orostegui Loncomilla, que se encontraban dentro del fundo Copihuelpe, y las tierras de las comunidades Ambrosio Calfipán y Joaquín Melipan que se encontraban dentro del fundo El Carmen.

Cabe hacer mencionar que, durante el gobierno de la Unidad Popular, todas las tierras expropiados en la Comuna de Lumaco se hicieron a favor de las comunidades mapuche. Estas comprendieron un total de 18 expropiaciones, las que incluían grandes fundos y títulos de merced usurpados.

A esta altura del proceso, la demanda territorial mapuche ocupaba un lugar preponderante entre las situaciones a abordar por parte del gobierno de la Unidad Popular, presencia motivada por el auge que adquiriría con el paso de los días el movimiento mapuche. Fruto de ello, es la elaboración y luego dictación de la Ley Indígena N°17.729.

El mensaje con que el Gobierno remitió el proyecto de Ley al Congreso señala que “el problema indígena es preocupación esencial del Gobierno Popular y debe serlo también de todos los chilenos”, agregando que “la problemática de los grupos indígenas es distinta a la del resto del campesinado, por lo que debe ser observada y tratada con procedimientos también distintos y no siempre el legislador ni el ciudadano común lo entendieron, agravando con ello el problema”.

De acuerdo con dicho espíritu, la legislación abordará los siguientes aspectos:

El proyecto desea asegurar la tenencia de la tierra, a través de la inembargabilidad de las tierras de indígenas, prohibiciones de enajenar o gravar las citadas tierras, salvo a favor de otros indígenas, de las cooperativas o empresas del Estado; limitaciones de las facultades para arrendar y entregar en mediería u otra forma a terceros; eliminación de los Juzgados de Indios y establecimiento de un procedimiento judicial verbal ante el Juzgado de Letras de Mayor Cuantía ubicado más próximo a la reducción; organización de cooperativas y participación activa de los campesinos en las organizaciones comunitarias e indirecta en el Consejo del Instituto de Desarrollo Indígena.

Otro aspecto de relevancia, es que el proyecto persigue aumentar en forma considerable las tierras mapuches a través de los siguientes mecanismos: devolución de aquella que fueron usurpadas, la que por antecedentes que se entregaron en el seno de la Comisión sería alrededor de 50.000 hectáreas; expropiación de tierras que formaron parte de títulos de merced y que se encuentran en poder de los particulares, la que constituiría una extensión aproximada de 100.000 hectáreas; e incorporación efectiva del campesino indígena al proceso de reforma agraria y, también, a actividades industriales y comerciales, previa la capacitación necesaria.

Finalmente, valga resaltar que el gran valor de esta normativa es que precisamente dispone de medios coercitivos para exigir la restitución de las tierras indígenas usurpadas, única manera de garantizar la efectiva restitución. Esta legislación sin lugar a dudas ha sido la gran conquista del movimiento indígena, que nace como respuesta a la presión ejercida por las organizaciones para la aplicación de la Ley de Reforma Agraria como mecanismo de restitución de sus tierras ancestrales.

En síntesis, durante el período de Salvador Allende, que se extiende entre el 4 de Noviembre de 1970 y el 11 de Septiembre de 1973, se expropiaron en las Provincias de Malleco y Cautín 574 fundos, con una superficie de 636.288,3 hectáreas. Los predios expropiados en favor de comunidades mapuche o con participación mapuche fueron 138, con una superficie total de 132.115, 78 hectáreas físicas,

equivalentes a 7.407,77 hectáreas. de riego básico. Cabe hacer mención que del total de estos predios por el convenio IDI - CORA se expropiaron, el 25 de agosto de 1972 un total de 39 predios con 7.208,2 hectáreas, las que correspondían a restituciones de Títulos de Merced o a fundos demandados por comunidades mapuches.

Las expropiaciones a favor de comunidades mapuche se llevaron a cabo en la casi totalidad de las comunas que formaban parte de las Provincias de Malleco y Cautín, resolviéndose las demandas planteadas por las comunidades a través de las "corridas de cercos", las ocupaciones de predios reivindicadas como tierras ancestrales y algunas tierras que nunca fueron restituidas por los Juzgados de Indios y que al estar comprendidas entre predios expropiados por la CORA se les restituían a las comunidades mapuches.

11. Contra reforma agraria: devolución, remate y división en los exsentamientos mapuche (1973-1990)

La resistencia de los dueños de fundos a la Reforma Agraria se inició prácticamente desde su promulgación, logrando en un primer momento desacelerar el proceso expropiatorio. Sin embargo, ya a partir del gobierno de Allende, en 1970, la resistencia se hizo activa a través de la formación de los Comandos de Retoma de Predios, de los grupos de vigilancia, los que fueron adquiriendo formación paramilitar, de la instalación en Malleco y Cautín del Movimiento Nacionalista Patria y Libertad (MPL), y del manejo de la prensa local a través del Diario Austral, instaurándose un clima de terror que concluyó con el Golpe de Estado de Septiembre de 1973.

En la Araucanía la represión a las organizaciones indígenas, comenzo en el momento en que, en Cautín, el 3er Grupo de Helicópteros de la Fuerza Aérea de Chile, con asiento en el aeropuerto de Maquehue y el Regimiento Tucapel, ambos de Temuco, inician operaciones de allanamiento y ocupación de los principales focos mapuche con participación en la Reforma Agraria. Así el 29 de agosto de 1973 es allanado el Centro de Producción Nehuentúe, de Carahue. Producto de la represión fallece el presidente del CEPRO Lobería, Juan Segundo Quían Antimán, el 8 de septiembre de 1973, a causa del maltrato y las torturas infringidas a su persona.

El Golpe de Estado del 11 de Septiembre de 1973, inauguró un período represión que tuvo una violencia inusitada en casi todos los predios donde la Reforma Agraria beneficio a los mapuches. Se fusiló y hizo desaparecer a dirigentes y asentados mapuches, se encarceló y torturó, a la vez se revocaron la mayoría de los predios donde los mapuches habían recuperado tierras.

En términos territoriales, en las comunas de Angol, Ercilla, Collipulli, Lumaco, Lonquimay, Lautaro, Carahue y Nueva Imperial, la mayoría de los predios expropiados a favor de comunidades mapuche fueron devueltos a sus antiguos propietarios.

En la IX región, el destino de los 164 predios con presencia mapuche, expropiados entre 1962 y 1973, y que sumaban un total de 155.111,38 hectáreas, se revocaron 98 predios, con una superficie total de 100.392,3 hectáreas, que significó que el 64,7% de las tierras se devolvieran a los antiguos propietarios. Otros 3 predios ocupados por mapuches, con una superficie de 1.478,2 hectáreas, fueron rematados, y la Corporación de Reforma Agraria y las demás instituciones que le sucedieron, Oficina de Normalización Agraria (ODENA) y el Servicio Agrícola Ganadero (SAG), procedieron a parcelar 63 predios con presencia mayoritaria mapuche, que poseían una superficie total de 53.204,88 hectáreas.

De los predios a ser subdivididos, 8 fueron transferidos después del año 1978 al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario INDAP-DASIN, para que procediera a parcelarlos y a entregar títulos individuales a mapuches en una superficie total de 1.314,04 hectáreas.

En la VIII región, el Indap-Dasin recibió de la ex Corporación de Reforma Agraria 17 predios, con una superficie de 38.491,22 hectáreas, para transferirlos a mapuche en propiedad individual y mixta. La mayor parte de estas tierras se localizan en el Alto Bio Bio, en predios de gran extensión ocupados por comunidades mapuche-Pewenche. En la provincia de Arauco se entregaron 11 predios con una superficie cercana a las dos mil hectáreas. Un detalle de las tierras de la reforma agraria transferidas por el INDAP-DASIN a mapuches se expone en el cuadro siguiente:

Cuadro N° 23
Transferencias de tierras de la ex cora por el indap dasin.
VIII y IX región.

VIII REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	PROPIETARIO ANTERIOR
LOS ALAMOS	ISLA PANGAL O PANGUE	527,50	CORA-SAG
LEBU	GORGOLEN O ZANJA	37,38	CORA-CONAF
CONTULMO	ERNESTO O PROVOQUE	7,54	CORA-SAG
CONTULMO	FUNDO TRANQUILVORO	351,20	CORA-CONAF
CONTULMO	LOTE 4 ELICURA O CALEBU	163,68	CORA-ODENA
CONTULMO	POTRERO HOSPITAL	9,20	CORA-SAG
CONTULMO	LOTE 5 ELICURA O CALEBU	309,29	CORA-ODENA
CONTULMO	PARCELA 9, P.P. LANALHUE	30,66	CORA-ODENA
CONTULMO	RESERVA CORA NO. 3 PAICAVI ANGUITA	112,45	CORA-SAG
CONTULMO	LOTES 6 Y 7 ELICURA O CALEBU	211,66	CORA-SAG
TIRÚA	PREDIO PAILLACO	37,68	CORA-CONAF
SANTA BARBARA	SAN MIGUEL DE CALLAQUI, SECTOR COLLUCO	4107,79	CORA-SAG
SANTA BARBARA	PORCION PONIENTE Y NORP.FUNDO BIO-BIO	969,31	CORA-SAG
SANTA BARBARA	PORCIÓN DE APROX. 2.200 HA.	2083,00	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO PITRIL	10.662,38	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO PITRILON O BAJO PITRILON	487,21	CORA-SAG
SANTA BARBARA	FUNDO GUAYALI	18.383,29	CORA-SAG
Subtotal	17 PREDIOS	38.491,22	
IX REGION			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	ANTERIOR PROPIETARIO
ERCILLA	RESERVA CORA NO. 2 P.P. REQUEN	743,16	CORA-SAG
ERCILLA	PREDIO MALALCHE P.P. EL CASTAÑO	142,00	CORA-SAG
LUMACO	PREDIO DEL PELADO FUNDO STA. ELENA	49,80	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 2 P.P. ARAUCO	6,13	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 1 STA. PABLA DE QUEPE	146,30	CORA-SAG
FREIRE	RESERVA CORA NO. 4 P.P. EL ROBLE	42,55	CORA-SAG
FREIRE	STA. JULIA Y STA. ANA (PTE)	72,40	CORA-SAG
N. IMPERIAL	RESERVA CORA NO. 2 LOS NOGALES	111,70	CORA-SAG
Sub total	8 PREDIOS	1.314,04	
TOTALES	25 PREDIOS	39.805,26	

Fuente: INDAP-Dasin. Archivo de Asuntos Indígenas. Temuco.

12. Transferencia de tierras fiscales a comunidades mapuches (1980-1990)

Como parte de la política de saneamiento de tierras del régimen militar, el Ministerio de Bienes Nacionales transfirió al Instituto de Desarrollo Agropecuario la responsabilidad de subdividir y entregar las tierras fiscales ocupadas por comunidades mapuche. Para ello, en la VIII y IX regiones, el Fisco transfirió 10 predios con una superficie de 50.810,93 hectáreas, encontrándose ubicadas estas tierras en las comunas de Santa Bárbara y Lonquimay, en la Cordillera de los Andes. La gran extensión de estas tierras se debe a que ellas corresponden a campos pastoreo estacionales y a bosques de araucarias ocupados en la recolección de piñones por comunidades mapuche Pewenche. En la VIII región se transfirieron tres predios, por 20.080,22 hectáreas, y en la IX región se hizo lo mismo con siete predios, por una superficie total de 30.770,71 hectáreas. Los resultados de estas transferencias de tierras fiscales se exponen en el cuadro siguiente:

Cuadro N° 24

Transferencias de tierras fiscales por el indap dasin. VIII y IX región.

VIII REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	PROPIETARIO ANTERIOR
SANTA BARBARA	FUNDO RALCO SECTOR LEPOY	5.890,24	FISCO
SANTA BARBARA	FUNDO RALCO SECTOR QUEPUCA	11.710,07	FISCO
SANTA BARBARA	GRUPO INDÍGENA ANDRÉS GALLINA	2.479,91	FISCO
TOTAL	3 PREDIOS	20.080,22	
IX REGIÓN			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPERFICIE/HA	ANTERIOR PROPIETARIO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA NAHUELCURA CAÑUMIR	1.686,00	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA CALFUQUEO	5.647,13	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA HUENUCAL IVANTE	295,44	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA QUIÑELEVI MELIQUEO	1.021,37	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA LEVINAO ZUÑIGA	13.463,00	FISCO
LONQUIMAY	GRUPO INDÍGENA FRANCISCO CAYUL	8.349,77	FISCO
T. SCMIDT	SITIO MOLONHUE	268,00	FISCO
TOTAL	7 PREDIOS	30.730,71	

Fuente: INDAP-Dasin. Archivo de Asuntos Indígenas. Temuco

13. División de los títulos de merced

En el año 1978 el gobierno militar trata de resolver por decreto el “problema mapuche” y en el anteproyecto para proceder a la subdivisión de los títulos de merced, propone que las tierras de las comunidades mapuche divididas “dejarán de considerarse tierras indígenas e indígenas sus dueños y adjudicatarios”. Esta redacción del proyecto es modificada posteriormente debido a la oposición mapuche, que cuenta con el apoyo de la Iglesia Católica.

En el año 1979 se dicta el Decreto Ley N° 2.568 sobre División de las Comunidades Indígenas, que estableció la división de las tierras a petición de un comunero, y que una vez producida la división y

adjudicadas las hijuelas, con la respectiva inscripción en el Conservador de Bienes Raíces, el título de merced queda cancelado. Los mapuche que no se encuentren ocupando materialmente las tierras al momento de la mensura de las tierras y que tengan derechos sobre estas, se le cancelarán sus derechos de ausentes, de acuerdo a la superficie de tierras que le correspondan, cantidad que se establece por el avalúo fiscal, siempre y cuando dicho pago sea reclamado por el afectado.

Del mismo modo, el Decreto Ley 2.568, suprime el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) y crea el Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario (Indap – Dasin), organismo que deberá aplicar lo dispuesto por la norma legal que lo crea.

La aplicación práctica del Decreto Ley 2.568, significó que hasta el año 1990 se aplicara una sistemática división de las comunidades indígenas, logrando dividir casi la totalidad de los títulos de merced que las leyes indígenas antecesoras, aplicadas entre los años 1927 a 1961, no habían podido efectuar³¹⁴. Entre 1979 y 1986, se dividieron en las regiones VIII y IX un total de 1.406 comunidades, resultando de las remensuras una disminución de la superficie en 29.970,52 hectáreas. En efecto, la superficie original de los 1.406 títulos de merced divididos era de 230.370,46 hectáreas y la resultante de la remensura fue de 200.399,94 hectáreas. La disminución de la superficie no sólo se debe a diferencias en los métodos de mensura, sino a los numerosos casos de usurpación de tierras a las que fueron sometidas las comunidades mapuches y que por este proceso de división fue consolidada. Además, los resultados de la disponibilidad de tierras por adjudicatario mapuche descendió prácticamente a la mitad respecto del período en que realizó la radicación.

Cuadro N° 25

Resultados división de títulos de merced : 1979-1986

PROVINCIA	RESERVAS DIVIDIDAS	%	SUPERFICIE ORIGINAL	%	SUPERFICIE REMENSURA	N° HIJUELAS	PROMEDIO HÁS/PERS
ARAUCO	45	58.4	4233.98	43.6	5388.45	1093	4.93
BIO-BIO	1	16.7	43	0.3	85.07	21	4.05
MALLECO	87	31.1	14417	17.8	13986.28	3089	4.53
CAUTIN	1273	62.5	211676.48	64.8	180940.04	38865	4.66
TOTAL	1406		230.370,46		200.399,94	43.086	4,54

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas –CONADI. Ex Indap Dasin. Cuadro Elaborado por Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile

Aparte de la disminución de la superficie de tierras en los títulos de merced, miles de mapuche quedaron sin derechos a las tierras que le fueron entregadas a sus familiares, en títulos individuales y/o comunitarios, por el solo hecho de no estar presentes al momento de la división.

Por otra parte, el decreto ley citado no prohibió el arriendo de las propiedades indígenas, como la había hecho toda la legislación anterior, justamente para prevenir por esa vía la venta fraudulenta. En las áreas de interés turístico, en especial en las comunidades ribereñas de los lagos Calafquen y Villarrica, los títulos otorgados a través del decreto ley adquirieron mucho valor y se utilizó el sistema del arrendamiento a 99 años³¹⁵.

³¹⁴ Al finalizar el gobierno militar, solamente persistieron 18 comunidades indivisas de un total de 2.134. La división podía ser solicitada por un integrante de la comunidad o cualquier ocupante de ella, sea o no indígena. Pero en la acción oficial, en la práctica, se actuó de oficio, efectuándose la división de las comunidades sin que se consultara dicha decisión a sus miembros.

³¹⁵ López, Jaime (1990: 114)

14. Situación actual de las comunidades mapuche de la VIII y IX regiones

La situación territorial de los Fütalmapus mapuches de la Araucanía, en los inicios de la década de 1990, cuando termina el régimen dictatorial del general Augusto Pinochet y se inicia el gobierno democrático del Presidente Patricio Aylwin, se caracteriza por la división de las comunidades con títulos de merced y la pérdida de un importante patrimonio territorial, además de la subsistencia de numerosos conflictos de tierras en Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín, la mayoría conflictos derivados de antiguos problemas de usurpaciones de tierras, de la pérdida de las tierras obtenidas por los mapuche durante la reforma agraria, de la expansión de las empresas forestales y de los juicios de particulares en contra de comunidades mapuche para obtener el desalojo de las tierras que ocupan.

La demanda mapuche en esta época se caracteriza por la exigencia de la dictación de una ley indígena que reemplace al Decreto Ley 2.568 de 1979 -que modificó la ley N°17.729 de 1972- para que resuelva -entre otros temas de la demanda indígena- los problemas y conflictos de tierras existentes en las comunidades mapuche. El compromiso de un nuevo texto legal lo toma el entonces candidato a la presidencia don Patricio Aylwin en la ciudad de Nueva Imperial, en el mes de diciembre de 1989, y a partir de marzo de 1990 comienza discutirse el anteproyecto que se traducirá en la dictación de la Ley indígena N° 19.253, el 5 de Octubre de 1993³¹⁶.

En el intertanto de la discusión de la nueva ley de Pueblos Indígenas, comienza a expresarse el conflicto de tierras a través de reivindicaciones y movilización de comunidades adscritas a la organización mapuche Consejo de Todas la Tierras, que plantea demandas en 45 comunidades, 37 de los casos se encuentran en las comunas de Carahue, Collipulli, Cunco, Galvarino, Lautaro, Lumaco, Lonquimay, Nueva Imperial, Puren, Puerto Saavedra y Ylicún en la IX región y ocho comunidades en la comuna de Panguipulli de la X Región. Las demandas de tierras están referidas a tierras usurpadas dentro de los títulos de merced y a reivindicaciones de tierras de la reforma agraria.

El caso más emblemático de conflicto de tierras previo a la dictación de la Ley Indígena de 1993, fue el presentado por la comunidad mapuche Pewenche de Quinquen de la comuna de Lonquimay, la que venía enfrentando un largo juicio de posesión de las tierras con una empresa forestal, que había logrado obtener en los tribunales la orden de desalojo de la comunidad³¹⁷. El inminente desalojo y la solidaridad de todas las organizaciones mapuche con los comuneros transformó el caso Quinquen en un problema nacional, ayudada por la resistencia de la comunidad, por los factores internacionales -como la conmemoración de los 500 años de la invasión hispana al continente americano- y a nivel nacional se discutía la Ley Indígena en el Congreso Nacional, a la vez que se aprestaba a celebrarse en 1994 el Año Internacional de los Pueblos Indígenas por las Organización de Naciones Unidas. El gobierno chileno, inició entonces urgentes negociaciones con los representantes de la empresa forestal, los que llegaron a negociar al Palacio de la Moneda con la orden de desalojo de los tribunales en la mano. Allí, se resolvió el conflicto con la compra, en más de seis millones de dólares, de los predios Quinquen y dos lotes del fundo Galletué.

La dictación de la Ley Indígena N° 19.253, el 5 de Octubre de 1993, reconoce que la tierra es el fundamento principal de la existencia y culturas indígenas e impone al Estado la obligación de proteger dichas tierras y propender a su ampliación.³¹⁸

³¹⁶ Reunidos en la ciudad de Nueva Imperial en diciembre de 1989, representantes mapuche y de los demás Pueblos Indígenas plantearon al entonces candidato a Presidente de la República don Patricio Aylwin Azócar, el reconocimiento de la diversidad étnica y cultural del país; la participación de los representantes indígenas en la conducción de la política indígena; la protección y ampliación de las tierras y aguas indígenas; la promoción del desarrollo indígena de acuerdo a sus propias particularidades productivas y culturales.

A partir del año 1990, y en virtud el Acuerdo de Nueva Imperial, las organizaciones mapuches y el gobierno a través de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) se creó por D.S. N° 30 de 1990 del Ministerio Secretaría General de Gobierno.

³¹⁷ Para mayores antecedentes del conflicto, ver el estudio de José Bengoa; "Quinquen: 100 Años de Historia Pewenche", Ediciones Chile America-CESOC, Santiago de Chile, 1992.

³¹⁸ Artículo 1, Ley Indígena N°19.253

La Ley Indígena crea el Fondo de Tierras y Aguas, el que es administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuyo objetivo es pertinente a las tierras mapuches es otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas o comunidades indígenas (Art. 20 letra a) y financiar mecanismos para solucionar los problemas de tierras indígenas que provienen de títulos de merced, títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones efectuadas por el Estado y a las que hubiere lugar con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones judiciales o extrajudiciales (Art. 20 letra b).

Por medio de estas disposiciones la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena ha resuelto en la regiones VIII y IX un importante número de conflictos y demandas de tierras planteados por las comunidades mapuches de diversas comunas de las provincias de Arauco, Bio Bio, Malleco y Cautín. Se agregan a estas demandas las efectuadas por organizaciones territoriales, como la Asociación Mapuche Ñancuqueo de Lumaco, Ad Mapu, Consejo de Todas las Tierras, Identidad Territorial Lafquenche de Arauco, Identidad Wenteché Ayjarewe de Xuf Xuf, Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco, Asociación Indígena Poyenhue de Villarrica, Asociación Comunal Mapuche de Nueva Imperial, entre varias otras.

Las inversiones del Fondo de Tierras de la CONADI han resuelto -mediante la compra de tierras- numerosos conflictos en el Alto Bio Bio, Malleco, Arauco y Cautín, sobre todo aquellos donde la reivindicación se expresó mediante la movilización de las comunidades mapuche, persistiendo en la actualidad variados conflictos y demandas de tierras no resueltos, y que tienen relación con la historia de usurpación y pérdida de tierras a la que han sido sometidas las comunidades desde la ocupación militar de los Fütalmapus de la Araucanía, entre los que se destacan la pérdida completa de tierras de títulos de merced, de hijuelas al interior de estos y usurpaciones de tierras que permanecen no resueltas hasta la actualidad. También, destacan como parte de la demanda de tierras la recuperación de aquellas que formaron parte de las comunidades mapuche durante la reforma agraria y las que las son reivindicadas como parte de las tierras ancestrales previas al proceso de reducción.

IV. El Wijimapu

1. El wijimapu a inicios de la república

El Wijimapu, territorio mapuche comprendido entre el río Tolten y el archipiélago de Chiloé³¹⁹, se incorporó a la República de Chile en el año 1820, momento en que las tropas independentistas de los hispanos-criollos, posteriormente chilenos, lograron tomar posesión de los enclaves españoles de Valdivia y Osorno hasta el Seno de Reloncaví, y en 1826, tomaron posesión del archipiélago de Chiloé.

La nueva administración de los territorios al sur de Valdivia significó para los chilenos que sólo una parte del territorio indígena fuera heredado como dominio político, militar y administrativo por la naciente República, específicamente la zona costera al sur de Valdivia, el río Cruces hasta Mariquina, parte de los valles y llanos de Valdivia, La Unión y Osorno hasta el Seno de Reloncaví, territorios donde coexistía la propiedad española con las posesiones indígenas estructuradas en *cabi* o *Lof*, y *Ayjarewes* centrados en la autoridad de los *Logkos*.

Las zonas indígenas bajo tutela directa del hispano eran La Unión, *Daglipulli*, Osorno, río Bueno y parte de Lago Ranco. Las áreas bajo dominio autónomo mapuche, en el Wijimapu, se extendía entre el río Tolten y San José de la Mariquina, *Loncoche*, la Cordillera de los Andes de Valdivia, entre Villarrica y *Panguipulli*.

³¹⁹ En este capítulo se incorpora sólo el territorio del Wijimapu comprendido entre el *Toltén* y el Seno de Reloncaví, debido a que el estudio territorial de Chiloé está a cargo del Consejo de Caciques de la *ButaWapi Chilwe*.

La propiedad española al siglo XVIII se había establecido entre Valdivia y el río Bueno, al amparo del trabajo misional, apropiándose el español de las mejores tierras para el cultivo y la ganadería, extendiendo sus dominios en el área denominada de Los Llanos de Valdivia y La Unión, principalmente al sur del río Valdivia. Al respecto, se sostiene que "...el área de Los Llanos parece haber sido la primera en la cual se constituyó, con relativa extensión, la propiedad particular sobre el antiguo territorio indígena, siguiéndole la zona del Calle Calle, y, finalmente, la de San José de la Mariquina"³²⁰.

En el área señalada, la propiedad española coexistía con algunos asentamientos mapuche Wijiche que comenzaban lentamente a ser comprimidos en sus tierras y que durante la primera y segunda mitad del siglo XIX serán presionados por el proceso de usurpación de tierras provocado por la expansión de la propiedad chilena y de los colonos extranjeros.

Al sur del río Bueno, la propiedad hacendal española se estableció en los llamados "Llanos de Osorno", espacios territoriales que comprendían el valle central y la precordillera, al oriente del río Rahue, y continuaban por el valle central, hasta el río Maipue.

Por su parte, la mayor parte de los asentamientos wijiche conservaban un territorio compacto al poniente de los ríos Rahue y Negro, hasta la costa, y al oriente se encontraban en forma más discontinua en torno a los ríos Pilmaiquen y Bueno, el sector de Quilacahuín, Remehue en los llanos de Osorno, y en la zona cordillera en los bordes del Lago Ranco y Maihue y en algunas posesiones junto a los lagos Puyehue y Rupanco.

Al sur del río Maipue, y hasta el seno de Reloncaví y el Canal de Chacao, la propiedad hispana se había constituido sobre las tierras de Llanquihue en las décadas posteriores al despoblamiento por los mapuche Wijiche, a consecuencia de la guerra esclavista que duro todo el siglo XVII y que obligó al repliegue de la población hacia el norte del río Maipue, dejando varios ayllarrehues desocupados. Sobre estos terrenos, los españoles de Chiloé comenzaron a constituir propiedades, en especial en la zona donde había existencia de alerzales, cercanos al Seno de Reloncaví y al canal de Chacao.

La naciente República de Chile, impuso un nuevo orden administrativo del territorio ocupado, basado en Departamentos y Provincias, nombró autoridades políticas para el gobierno de los territorios ocupados- Intendentes, Gobernadores y Alcaldes- y para la relación con los indígenas mantuvo algunas instituciones españolas, como los Comisarios de Naciones, Capitanes y Tenientes de Amigos.

En el ámbito político administrativo la república chilena creó, en 1826, la Provincia de Valdivia, la que se extendía desde el río Tolten hasta el Seno de Reloncaví, deslindando al sur con la provincia de Chiloé. Lo anterior significó que territorialmente el Wijimapu quedara bajo la jurisdicción chilena, no obstante que una proporción importante de este espacio sólo era nominalmente chileno, pues extensas zonas cordilleranas y del río Tolten se mantenían bajo el dominio, jurisdicción independiente y administración autónoma mapuche.

Una de las características del Wijimapu, en la zona ubicada al sur de Valdivia, era que las tierras en posesión mapuche y bajo el dominio político chileno no estaban en disputa, de modo tal que el Estado no puso restricciones al tamaño de la propiedad indígena, la que fue reconocida por la acción de los Gobernadores, con el concurso de los Comisarios de Naciones, en Títulos que serán denominados con el nombre del cargo del funcionario que lo extendía: Títulos de Comisarios.

2. Los títulos de comisario

Al sur del eje Mariquina-Panguipulli, la propiedad mapuche fue constituida tempranamente por el Estado chileno, primero en el sector de Osorno y posteriormete en Valdivia. A partir del año 1824 se inicia la

³²⁰ Vergara, Mascareño y Foerster (1996:32)

entrega de Títulos de Comisarios finalizando, en el área de Osorno y Río Bueno en el año 1832. La constitución de la propiedad mapuche, estuvo sustentada en el Decreto Supremo de 10 de Junio de 1823 - conocido como "Ley Freire"- el que señalaba en su artículo 1º "Que cada uno de los Intendentes de las Provincias nombren un vecino con el respectivo agrimensor, se instruya de los pueblos indígenas que existan o hayan existido en su provincia" a fin de "Que lo actual poseído, según Ley por los indígenas se les declare en perpetua y segura propiedad (Art. 3º)".³²¹

En Valdivia, hasta el año 1834, no se había aplicado la legislación de tierras indígenas, según lo señala el testimonio del Intendente José de la Cavareda, quien sentencia "...Si se pusiese en práctica la ley de 10 de Julio de 1823 se haría un gran servicio al Estado y a los particulares si se les hiciese observar las reglas que previenen las leyes para la división y enajenación de los terrenos".³²²

El citado Intendente de Valdivia, también en el año 1834, restableció para su jurisdicción el cargo de Comisario de Naciones motivado por las constantes usurpaciones de tierras, ganados y producción agrícola de la que eran objeto los wijiches por parte de los chilenos, y con el fin de resolver a lo menos 165 pleitos que se consignaban para ese año. El nombramiento del Comisario de Naciones era temporal en un inicio y a condición de que se nombraran jueces de letras, por lo que dispuso "... que volviesen mientras tanto a la costumbre en que habían permanecido desde el principio de su alianza con los españoles: de ser juzgados por los Gobernadores con sus Capitanes de Amigos y el Comisario de Indios".³²³

En Osorno y alrededores del río Bueno hasta el río Maypue, la acción del Comisario de Naciones para el reconocimiento de la propiedad indígena fue especialmente fructífera en el reconocimiento de los Ajjarewes de los Logkos, guilmenes y familias habitantes wijiche de la Costa de Osorno, río Bueno, La Unión y las riberas del Lago Ranco y Maihue. En cambio, en Valdivia la entrega de títulos de comisarios fue de menor envergadura, debido entre otras razones a que el restablecimiento del cargo fue tardío, al avance de la expansión usurpadora había continuado sobre las tierras indígenas y privado de importantes extensiones de tierras a los wijiche de las zonas más próximas al área de influencia chilena, conociéndose la existencia de Títulos de Comisarios otorgados entre Ranco y Panguipulli.³²⁴

La mayor actividad de constitución de la propiedad mapuche con Títulos de Comisarios se concentró en el área llamada de "La Costa" de Osorno, comprendida entre el Río Bueno por el norte, Hueyusca por el sur, el Río Rahue y Negro por el este y la zona marina por el oeste, ya que en estos territorios los mapuche-Wijiche conservaron prácticamente intacta la territorialidad en las colinas y cordilleras de la Costa.

El reconocimiento de las tierras wijiches se hará a través de la acción del Gobernador Político de Osorno en compañía del Comisario de Naciones Francisco Aburto³²⁵, los que aplican las normativas del

³²¹ "Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado". Santiago, 10 de Junio de 1823, Ley Freire.

Op. cit. Julio Zenteno Barros (1896).

³²² Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile.

En: Donoso y Velasco (1971: 95)

³²³ Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile. En: Donoso y Velasco (1971: 94) En 1839, la estructura de Comisario de Naciones, Teniente Comisario y Capitanes de Amigos en la provincia de Valdivia y para el sector de Osorno era el siguiente:

Comisario: Francisco Aburto; Teniente Comisario: Juan Martel, en San Juan; Antonio Urquijo, en Río Bueno; Capitanes de Amigos: José Miguel Pereino, en Quilacahuin; Martiniano Hernández, en Osorno.

³²⁴ Vergara et.al (1996:38)

³²⁵ El nombramiento de Francisco Aburto se efectuó por Ambrosio O'Higgins el 3 de Abril de 1793, en Concepción: "Atendiendo a los servicios de Francisco Aburto, Capitán de Amigos, y al particular de haber acompañado a los caciques de esa jurisdicción que han venido a presentarse y dar razón de su conducta en los movimientos de esas reducciones, le he hecho la gracia de Comisario de Indios de las respectivas al distrito de ese gobierno".

"Prevéngalo a U.S. (señor Gobernador de la Plaza de Valdivia) para que lo ponga en posesión de este empleo y sueldo asignado por reglamento dándole a reconocer a los indios y expidiendo por su medio las diligencias y funciones que se ofrezcan relativos a su cargo para el sosiego y comunicación de dichos infieles. Dios guarde a U.S. muchos años. Ambrosio O'Higgins." (Capitanía General. Vol. 783. pág. 415 vta., op.cit. Donoso y Velasco; 1970). El Comisario de Naciones que operó en Osorno fue Francisco Aburto, hijo. Su padre, de igual nombre, en 1793 había sucedido en el cargo del antiguo Comisario de Naciones, Julian Pinuer, y había participado en el Tratado de Paz de 1793, como también en la verificación y visto bueno de una serie de transacciones de tierras entre españoles e indígenas y "...en 1816 desempeña aún el cargo y tenía la avanzada edad de 71 años. Durante los años 1819 y 1820 figura

Estado para otorgar un título de posesión válido ante la institucionalidad chilena y que estos sirvan de "perpetua y segura propiedad", y a la vez sirvan para deslindar la propiedad mapuche de la propiedad fiscal, la que se constituye sobre los territorios indígenas no mensurados.

Los "Títulos de Comisarios" se redactaban de acuerdo con la presencia de las autoridades chilenas que acudían al lugar acompañados del cacique de la jurisdicción, quienes reunían a los wijiche que se iban a posesionar y sus colindantes, los que a su vez ratificaban los deslindes y se firmaba por las autoridades el escrito que reconocía legalmente la posesión. A modo de ejemplo, transcribimos la escritura de la Posesión Guentru, en Pulamemo, San Juan de la Costa:

"Posesión Guentru del lugar Pulamemo-Itrenco" el 5 de Marzo de 1827;
 "Yo Miguel Asenjo Gobernador Político, pasé acompañado del señor Comisario de Naciones don Francisco Aburto, los Capitanes de Amigos Pedro José Fontecilla, José Pereira, Alfonso López, Gregorio Estrada, Santiago Silva a efecto de posesionar a los Guilmenes", para luego señalar los nombres de los indígenas y sus parientes, describir los linderos de la posesión indígena, tomándose la precaución de citar a los colindantes o contar con la "...presencia del cacique, capitanejo y demás guilmenes se hizo una averiguación prolija entre ellos por el señor comisario y resultó de ellos salir dueños legítimos". El Título en cuestión finaliza señalando a los beneficiarios del reconocimiento "En cuya virtud se les dio posesión como tales dueños en los términos referidos, de cuya posesión quedaron dueños absolutos y posesionados y para que en ningún tiempo puedan entorpecerles sus derechos se dispuso darles este documento firmado por mí y el señor Comisario y demás capitanes de amigos como testigos, y del presente escribano de que doy fe".

Firman Francisco Aburto, Miguel Asenjo y Francisco Aburto.³²⁶

La constitución de la propiedad con Títulos de Comisarios tuvo como resultado el reconocimiento territorial a las familias wijiches en Osorno, Río Bueno y Ranco, en un proceso que se llevó a cabo entre los años 1824 y 1832, y la entrega de algunos Títulos de Comisario con posterioridad a esa fecha se verificó en la zona de Panguipulli.

En el área de Osorno, después de la entrega de los Títulos de Comisarios, se desarrolla un nuevo proceso, caracterizado por la división de la propiedad y la continuación de la radicación a través de la acción de los Jueces de Primera Instancia, quienes entregarán potreros o fundos a familias wijiches, actividad que se prolonga hasta la década de 1840. Del mismo modo, otras familias obtendrán títulos sobre porciones menores de tierras a través de la acción de los Alcaldes, quienes extenderán escrituras de radicación de familias sobre terrenos poseídos de largo tiempo y dentro de jurisdicciones de los Títulos de Comisarios y de Jueces. Las tierras que serán conservadas por los indígenas darán origen a la pequeña propiedad.

La diferencia entre los Títulos de Comisario y los de Juez y Alcalde, radicaba en que los primeros correspondían de jurisdicciones territoriales de Caciques y Guilmenes, en cambio los segundos correspondían a posesiones de una o varias familias Wijiches que con ello pasaban a formar "Potreros" o fundos indígenas, de extensiones que oscilaban entre las quinientas y varios miles de hectáreas. Estas

desempeñando su empleo, y en 1822 y 1824 como Comisario retirado. Su muerte debe haber ocurrido alrededor de 1825". En : Donoso y Velasco (1970)

³²⁶ Texto tomado de facsímil "Posesión Guentru de lugar Pulamemo-Itrenco". 5 de Marzo de 1827. ANS. Fondo Notarios Osorno, Tomo 3 (1831-1840) Pieza 25 Foja 35.

La superficie comprendida en los Títulos de Comisarios es considerablemente amplia, abarcando porciones de dilatados territorios wijiches, lo que redundó en que muchas veces los deslindes son difíciles de establecer, ya que "...algunos fundos están deslindados por un palo botado; otros por un pellín marcado; otros, por un zanjón y muchos por humedades: todas estas indicaciones, como es fácil comprender, han variado en el espacio de un siglo", decía el Protector de Indígenas de Llanquihue en 1912.

escrituras de jueces son numerosas y dan cuenta de cientos de familias mapuche wijiches que habitaban los territorios de "La Costa" de Osorno. Los títulos de Juez especificaban el nombre de los indígenas que pedían la posesión, a la vez que se señalaba en forma más precisa el lugar donde se otorgaba, acompañada de los deslindes del predio y de la fecha de otorgamiento. Las peticiones de título de posesión otorgado por el Juez y el Comisario de Naciones eran múltiples y se referían al reconocimiento de heredades sucesoriales, venta de terrenos entre indígenas y también de radicaciones, asignaciones de tierras efectuados por caciques o pleitos de tierras.

Un ejemplo de estas escrituras es la otorgada a los Wijiches Canul, Licanqueo y Tralma en 1832:

"En la Jurisdicción de Osorno en cinco días de mes de febrero de mil ochocientos treinta y dos años, Y Miguel Asenjo, Juez de Primera instancia y del señor Comisario de Naciones don Francisco Aburto, pasamos por suplica verbal que nos hicieron Dolores Canul, Lanca Lincaqueo y Tralma todos hermanos e hijos de la finada Pitrinuque y como tales herederos de un pedazo de terreno que graciosamente le ha señalado Cañupil y Cañiguan, tíos de las susodichas y llegados que fuimos al lugar de capitanejo y demás se suscriben los linderos siguientes: Por el Leste se señaló un árbol de pellin a las inmediaciones de un estero nombrado Girigilmo que corre a la travesía, por el Norte un esterito que baja a la travesía y que se junta abajo con el dicho arriba que deslinda por esta parte con tierras del finado o acreedores de don Javier Carrasco. Por el Leste otro árbol de pellin en frente del primero que tirando de uno a otro línea recta la topan con dichos esteritos, quedando como quedan posesionados. Se les da para seguridad y constancia este documento firmado, por dicho Comisario, Capitanes de Amigos y de mí que doy fe.=Miguel Asenjo=Francisco Aburto."³²⁷

En otra escritura de Juez se da cuenta de un pleito de tierras entre Wijiches en el sector de Guacamapu:

"En la Jurisdicción de Osorno y lugar Guacamapu de Cuinco, en catorce días del mes de Marzo de mil ochocientos treinta y dos años, Yo Miguel Asenjo Juez de Primera Instancia acompañado del Comisario de Naciones don Francisco Aburto, los caciques don Rafael Lefianti de Rahue y don Pagueide(de) La Costa, los capitanes de amigos José Pereira, Mateo Catalán, Santiago Silva y José Antonio Ponce, pasamos a dicho lugar a efecto de esclarecer un litis que sobre derecho que alegaba tener aquel terreno Lefin y hecho el cargo a presencia de todos probó que Carrile, sus parientes eran dueños propietarios con respecto a que había cedido las partes que les correspondían a Martín Delgado, Guayquipan, Currilef y sus parientes por cuyo motivo quedaron los susodichos sin el menor derecho ni acción al terreno de Guacamapu por lo que y solicitando escritura de Posesión los dueños que se digan por nota (Pedro Currilef y 31 indígenas más), se demarcaron los linderos... Dichos han quedado posesionados y para constancia y seguridad de los interesados se les da este documento firmado por mí, por el Comisario y Capitanes de Amigos como testigos de que doy fe. (Firmas)."³²⁸

Numerosas escrituras como éstas fueron extendidas por el Juez de Osorno Miguel Asenjo y luego por don Miguel Rojas, José Antonio Flores y el Comisario de Naciones Francisco Aburto, logrando entregar terrenos específicos a cada familia Wijiche, y con ello dar segura posesión a los indígenas que sólo tenían como antecedentes estar incluidos dentro de las extensos deslindes de los títulos de Comisarios.³²⁹

En relación a los títulos de propiedad extendidos por los primeros Regidores o Alcaldes algunos se relacionan con la posesión del terreno que habitan o poseen, en virtud de ocupaciones antiguas, herencias sucesoriales, donaciones de caciques o por compraventa del terreno, y muchas de estas nuevas posesiones se constituyen dentro de los deslindes del Título de Juez y en los linderos de los títulos de Comisarios.

³²⁷ ANS. *Notarios Osorno Tomo III (1831-1840) Pieza 17 Fj. 25.*

³²⁸ ANS. *Fondo Notarios Osorno. Tomo IV. Pieza Nº 14 Fj. 16.*

³²⁹ *Entre los Títulos de Juez que podemos nombrar están los siguientes: En Maypue, a Guensugui y otros (23/02/1832); En Quilma, a Naupi, Guilitraro y otros (26/02/1832). En Quemeumo, a Poeñanco y otros (14/02/1832). En Lutun, a Licanca y e hijos (8/02/1832), entre otros.*

Un ejemplo de estas escrituras es la otorgada en el lugar de Intreco en 1840 a Antilen:

"En la ciudad de Osorno en veinte días del mes de enero de mil ochocientos cuarenta años. Ante mi, José Vicente Duran, Primer Regidor de esta Ilustre Municipalidad con funciones de Alcalde Ordinario por la Ley y testigos presentes parecieron los naturales don Pedro Cofian y demás hermanos de éste, los que dijeron que teniendo vendido su hermano el Cacique Cofian un retazo de terreno en el lugar de la posesión el que por escritura les comprende y se las dan al natural Antilen en la cantidad de treinta pagas de los cuales estaba satisfecho su predicho hermano el cacique y que en virtud de la venta que hizo quieren y es voluntad que Antilen tome y aprenda la Posesión que le entregan (se señalen linderos)."³³⁰

Estas escrituras de Alcaldes, aunque fueron menos frecuentes que las de Jueces, permitieron resolver múltiples situaciones de acceso a la tierra a nivel local, certificando el que a quienes se les otorgaba los derechos territoriales eran sus legítimos propietarios.

A diferencia del proceso ocurrido en Osorno, con la entrega, en primer lugar, de Títulos de Comisarios (1824 a 1832) y luego de los Títulos de Juez y Títulos de Alcalde (1832-1850), en Valdivia, hasta la primera mitad de la década de 1830, la constitución de la propiedad estuvo a cargo de los Jueces locales y los Alcaldes, los que sin presencia del Comisario de Naciones fomentaron y avalaron las usurpaciones de tierras.

3. Usurpaciones de tierras mapuche-wijiche

A partir de 1820, en la zona cercana a Valdivia, desde los llanos y hasta la cordillera, las tierras wijiche fueron objeto de diversos métodos de usurpación de parte de los particulares de la región, quienes al amparo de las autoridades locales, alcaldes y regidores, lograron apropiarse de la gran parte de las tierras wijiches. Una radiografía de lo ocurrido es presentada para el año 1834 por José de la Cavareda, a la sazón Intendente de Valdivia:

"Diversas veces he hecho presente al gobierno la necesidad del nombramiento de un juez de letras motivándola en el abuso que se observa por estar entregada a los alcaldes o regidores que hacen de jueces de primera instancia en los respectivos departamentos y habiendo palpado por mí mismo estos abusos en el interior, me creo de nuevo en la obligación de reclamarlo. Lo primero que se me presentó fue una inmensa cantidad de indios que reclamaban justicia contra los españoles y contra los mismos de su raza. Por mala inteligencia quizá del reglamento de justicia se hallaban los naturales sometidos a las autoridades locales de cada departamento, y viendo que eran el juguete de ellas, que jamás se procedía con arreglo a las leyes ni aún al sentido común, y que litis eran solamente dirigidos a apoderarse de sus terrenos y conociendo por otra parte que faltaba una declaración expresa de autoridad competente para que estuviesen sometidos a las autoridades territoriales, hice cesar provisoriamente su jurisdicción sobre ellos hasta sus pleitos, y que volviesen mientras tanto a la costumbre en que habían permanecido desde el principio de su alianza con los españoles: de ser juzgados por los gobernadores con sus Capitanes de Amigos y el Comisario de Indios, que es como un ministro de fue entre ellos, y me parece lo más conforme cuando se trata de legalizar los contratos entre hombres que ignoran las leyes y desconocen hasta el arte de escribir. Para evitar el desorden producido por una multitud de hombres que validos de la ignorancia de los indios se les presentan como defensores, suscitándoles derechos y pretensiones, con el objeto de arrancarles sus ganados, granos y terrenos para lo que hacen escritos y peticiones llenos de inepticias, sarcasmos e insultos contra las autoridades, ocultando sus nombres bajo el del solicitante que no entiende una palabra de lo que pide ni dice..."³³¹

³³⁰ ANS. Fondo Notarios Osorno: Tomo IV Pieza N° 144 Fj. 143.

³³¹ Carta de 2 de Agosto de 1834 de José de la Cavareda, Intendente de Valdivia, al Gobierno de Chile. En: Donoso y Velasco (1971: 94)

La situación provocada por los usurpadores de tierras y de bienes de los wijiches en la zona de Valdivia se vio favorecida por el escaso cuidado y celo que colocaban las autoridades chilenas en evitar los actos cometidos por los acaparadores de tierras, y por la aplicación en forma deficiente de las normas de protección y constitución de la propiedad.

A las primeras usurpaciones de tierras en los títulos de comisarios y en terrenos ocupados por los indígenas se sumaron las de los colonos alemanes, quienes arribaron a Valdivia, Osorno y Llanquihue en la década de 1850. Previo a ello, las empresas de colonización intentaron crear un patrimonio territorial que les permitiera iniciar la migración desde Europa, recurriendo para ello a la apropiación de grandes territorios de propiedad mapuche-wijiche. En efecto, en la década de 1840, Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous, miembros de la Empresa de Colonización Stuggard, se apropian de prácticamente toda la Cordillera de la Costa de Osorno y La Unión, en base a la obtención de unas pocas acciones y derechos Wijiches, método que sirvió para formar numerosos fundos en tierras mapuche wijiche, y se extendió hasta las primeras décadas del siglo XX, en Valdivia, Osorno y Llanquihue.

A parte de la compra de acciones y derechos, los usurpadores utilizan otras formulas que le otorgan el mismo resultado, siendo el fraude y el engaño la constante en estas operaciones. Así lo denuncia el Intendente de Valdivia, José de la Cavareda, en 1834, al señalar que "La venta de los terrenos de indios se hace por lo común cuando por la embriaguez han perdido el uso de su razón y la ebriedad se perpetúa entre ellos porque el licor es la moneda con que se les paga. De aquí resulta que cuando vuelven en sí se hallan con una escritura que los deja en la miseria".³³²

Otra fórmula de apropiación de tierras es litigar el dominio a los indígenas, para obtener luego los derechos por vía judicial. Testimonio de ello encontramos en el Juez de Letras de la Provincia de Valdivia, Santiago Ryan, quién en 1842 visitó Osorno, constató que "...la multiplicidad de pleitos en que se desenvuelven cada día más los indígenas de esta jurisdicción, pende en gran parte de la plaga de hombres que con el título de abogados unos y otros con el procuradores o apoderados que al mismo tiempo conminan a obrar, les fomentan los pleitos conduciéndolos a un pronto y espantoso estado de miseria".³³³

Se suman a estas arbitrariedades las compras a precios ínfimos, el intercambio de tierra por especies, la obtención de poderes amplios para litigar y otras fórmulas que servían para obtener acciones y derechos sobre terrenos indígenas, las que luego se verificaban como "compras" ante los escribanos y jueces.

Las transacciones de tierras no tuvieron -hasta 1893- ningún tipo de restricción legal que no fueran las leyes generales del país, las que se aplicaban torcidamente y a la medida de los particulares que formaban sus fundos sobre las tierras mapuche-wijiche.

4. Las tierras mapuche wijiche y los colonos alemanes

Como señaláramos previamente, en el área que se extiende desde el Río Bueno hasta Maypué – poseída como territorio con Títulos de Comisarios- se producirá tempranamente la apropiación de toda la Cordillera de la Costa por parte de Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous, fundadores de la Sociedad de Inmigración de Stuttgart.³³⁴ Estos, mediante compras fraudulentas, e apropian de tierras desde el río Pucopío por el norte, hasta el río Llico y el Maypue por el sur, constituyendo en esta porción los fundos que en 1863 se denominarán "Llesquehue y Cordillera de Río Blanco", con una superficie aproximada de 85.000 hectáreas.

³³² *idem anterior*

³³³ *ibidem.*

³³⁴ *Francisco Cristóbal Kindermann, desde 1836, era contador de la Casa Comercial Huth, Grüning y Cía. de Valparaíso y Juan Renous era su suegro; ambos fueron contactados en 1845 por Phillipi (quien llega de Berlín a Chile en 1840) con el fin de promover un intento de Colonización privada en Valdivia, La Unión y Osorno, formando junto a los alemanes Flindt y La Sociedad de Inmigración de Stuttgart, iniciando Kindermann el acaparamiento de tierras Wijiches para tales propósitos.*

Estas apropiaciones de tierras indígenas se encontraban en el contexto de la colonización privada de inmigrantes alemanes:

"El 25 de Agosto de 1846, llegan al puerto de Corral, y a bordo del Catalina, 34 personas reclutadas en Alemania por Flindt y Phillipi. Kindermann y Renous, por su lado, compran en 1847 a los caciques indígenas de los llanos de Osorno, mediante engaño y con la complicidad de los notarios regionales enormes extensiones -más de 15.000 km2.- por cuenta de la Sociedad de Inmigración de Stuttgart, fundada a iniciativa del primero".³³⁵

Los 15.000 km2 de territorios indígenas corresponden a tres compras de acciones y derechos realizadas entre 1847 y 1848³³⁶ por Juan Renous y Francisco Kindermann, apoderándose de casi toda la Cordillera de la Costa de Osorno por el precio de 100 terneros, varias vacas y especies varias que no conocemos, y 250 pesos de los cuales 50 son pagos de gastos de inscripción. El dinero cancelado aparentemente correspondió a 1.090 pesos por una incalculable extensión de tierras mapuche-wijiches.³³⁷ Además, en estas mismas operaciones comerciales compran otros tres potreros indígenas de gran extensión, situados en La Unión, al norte de Río Bueno, y que comprendían principalmente tierras ubicadas en la cordillera de la Costa el mar y, en parte, terrenos interiores hacia el Llano Central.³³⁸ El mecanismo utilizado para apropiarse de estas tierras es declarado por Juan Renous:

"Ud. no me creerá [le dice a Rodulfo Phillipi] cuánto me ha costado comprar estos terrenos a los indios, no es poca cosa embriagarse con ellos diariamente con chicha de manzana por espacio de varias semanas para introducirle confianza".³³⁹

Tal es el escándalo causado por estas compras de tierras que merece la intervención del Promotor Fiscal Juan de Dios Barril ante el Juzgado de Valdivia, en Junio de 1849. Sin embargo, el Fiscal Barril fundamenta su oposición a la constitución de esta gran propiedad particular no en razón del método de usurpación, sino en el convencimiento que los terrenos eran fiscales, con lo cual también desconoce lo obrado por el Estado en la constitución de la propiedad mapuche-wijiche con Títulos de Comisario.³⁴⁰

³³⁵ Blancpain (1985)

³³⁶ ANS. Ministerio del Interior. Gobernación de Valdivia, año 1854. Volumen 328 Fj. 54 y siguientes: "Demanda Fisco contra Kindermann. Este predio comprado a Francisco Huentequeo, llamado Copio, en el Título de Comisario de 1831, es vendido un año después, en 1848, en Valparaíso, por Renous y Kindermann a Trinidad Zúñiga que forma el fundo Trinidad". (Ver ANS. Fondo Notarios Valparaíso. Volumen 79 - 1848, Fj. 409 N° 386).

³³⁷ Respecto a lo fraudulento de estas compras de terrenos efectuados por Renous y Kindermann, en la instrucción que hace el Intendente de Valdivia Salvador Sanfuentes, en el nombramiento del ingeniero Agustín Olavarieta para la determinación y mensura de los terrenos fiscales de la provincia de Valdivia, se establecía en el Decreto de 20 de Julio de 1849, en su número 12: "Tiene noticia el Gobierno de que algunos particulares han comprado a los indígenas extendidas posesiones de terrenos por precios ínfimos, y que los compradores descansando en este título han emprendido algunas especulaciones de colonización. En este caso se encuentra don Enrique Kindermann; más hay otros ajotistas que sin capitales ni recursos para emprender, han tomado tierras para venderlas, creando así dificultades para la Colonización. Cualquiera que sea el objeto con que se ha fraguado estas compras todas ellas adolecen del mismo vicio y conviene que el comisionado determine lo ocurrido para que el gobierno forme juicio. El gobierno se halla dispuesto a conservar a Kindermann o a cualquiera otro que se halle en su caso, en los terrenos adquiridos, revalidando el contrato, pero recobrará las tierras que se hallan en manos de ajotistas" (cit. Donoso y Velasco; 1970). Al respecto, Blancpain (1974) señala que "Hermann Schülke, siguiendo el ejemplo de Renous en Osorno paga 500 pesos a una docena de propietarios indígenas ficticios por la adquisición de un bosque entre Cutipai y Niebla".

³³⁸ Estas compraventas de tierras en el Departamento de La Unión se verifican ante el Notario de Osorno. En la primera, efectuada el 13 de Septiembre de 1847, Juan Renous compra en 100 pesos, vacunos y especies (equivalentes a 300 pesos) un potrero a Antonio Gueüchel. En la segunda, efectuada el 12 de Junio de 1848, Juan Renous compra a Pedro Pailapan, Mariano Meliconal y Pedro Aguiluf, una "suerte de tierras" en 400 pesos. En la tercera compra de 18 de Agosto de 1848, Juan Renous compra a Bernardo Cheuquepan apoderado de sus hermanos y sobrinos" en 600 pesos "recibidos en animales vacuno y otras especies". ("Demanda Fisco contra Renous y Kindermann") En: Molina y Correa (1995)

³³⁹ Vergara (1993): Este procedimiento es señalado por Vicente Pérez Rosales años después: "Cuando algún vecino quería hacerse propietario exclusivo de algunos terrenos usufructuados en común, no tenían más que hacer que buscar al cacique más inmediato. Embriagarse o hacer que su agente se embriagase con el indio, poner a disposición de éste y de los suyos aguardiente baratito, tal cual pero fuerte, y con sólo esto ya podía acudir ante un actuario público, con vendedor, con testigos o con informaciones juradas que acreditaban que lo que se vendía era legítima propiedad del vendedor". (En "Recuerdos del Pasado". Edit. ORBE-Stgo. 1971).

³⁴⁰ Este procedimiento de apropiación de tierras es descrito por Rodulfo Phillipe en visita a las Colonias de Valdivia y Llanquihue y con fecha 8 de Mayo de 1858 dice al Gobierno "se colocaba a un indio en el lugar del terreno que se querían apropiar para que levantara un ranchito y sembrara un pequeño papal o maizal y después se compraba al indio no sólo el pequeño espacio cultivado sino miles de cuerdas como de su propiedad". En Donoso y Velasco (1979). Lo que no se considera en este análisis es que las

Termina el Promotor Fiscal solicitando el esclarecimiento de la acción sobre terrenos fiscales apropiados por particulares en una demanda judicial.³⁴¹

La importancia de la demanda judicial contra Renous y Kindermann es la evidencia del desconocimiento de la existencia de propiedad mapuche-wijiche y del accionar del Estado durante las primeras décadas del siglo XIX para el reconocimiento de los derechos territoriales mapuche-wijiche.³⁴²

El juicio contra Juan Renous y Francisco Kindermann tuvo sentencia final de la Corte Suprema de Santiago en Agosto de 1855, en la que se lee que "se ordena por el Supremo Gobierno al Intendente de Valdivia que mandase sobreseer en esta Causa por las razones que en él se expresan, lo cual importa verdadero desistimiento de la demanda promovida por la parte fiscal, se aprueba la sentencia consultada de 25 de Marzo último, con declaración que debe dejarse a Kindermann en quieta y pacífica posesión de los terrenos comprados a los naturales que se mencionan en las expresadas escrituras".³⁴³

En resumen, el Fisco se desistió de proseguir con la demanda, a pesar de los argumentos relacionados con el carácter fraudulento de las compras de tierras indígenas. Pero al reconocer que les pertenecían a los mapuche-wijiches respaldaba implícitamente la acción de Kindermann y Renous, retirándose y dejando libre el terreno a los particulares para asentar su dominio sobre las tierras de la Cordillera de la Costa.

En ese período un importante hecho beneficiará a los particulares que han obtenido tierras de indígenas. Efectivamente, en 1857 se dicta el Código Civil, que reconoce la propiedad de un bien raíz sólo si está inscrito ante el Conservador de Bienes Raíces respectivo y determina que "*la inscripción es la que da la posesión real efectiva mientras eso no sea cancelado, el que no ha inscrito su título, no posee; es un mero tenedor*".³⁴⁴ Para el depósito de tales escrituras se crea en 1859 el Conservador de Bienes Raíces.

De esta manera, en el año 1863 Francisco Cristóbal Kindermann y Juan Renous procederán a inscribir las tierras *compradas* a los mapuche-wijiche en el Conservador de Bienes Raíces de Osorno, esta vez transformadas en los grandes fundos "Llesquehue" y "Cordillera de Río Blanco", formados sobre la base del reconocimiento de la propiedad indígena con Títulos de Comisario, origen último de dichas propiedades.

5. La colonización alemana en el territorio wijiche

Después del fracaso de la colonización privada, la tarea fue asumida por el Estado chileno, siendo la primera acción determinar la existencia de terrenos fiscales en las provincias de Valdivia y Llanquihue, para lo que se encarga en 1849 su reconocimiento y mensura a Guillermo Frick y al ingeniero Agustín Olavarrieta.³⁴⁵ Frick elaboró un informe sobre la situación de las tierras fiscales, indicando su existencia en Valdivia, Puyehue y alrededor de la laguna Llanquihue y de terrenos en Osorno, todos ellos de escasa superficies, pues la mayoría de las tierras se encuentran en poder de los particulares y el resto como territorio indígena o como propiedad mapuche.³⁴⁶

tierras que se enajenan por baldías que sean corresponden a jurisdicciones indígenas sobre las cuales han ejercido dominio históricamente pero que a partir de la República se consideran fiscales.

³⁴¹Demanda Presentada por Juan de Dios Barria en Primer Juzgado de Valdivia. 6 de Junio de 1849. En Donoso y Velasco (1979).

³⁴²Tal es el desconocimiento de la Provincia que tienen las nuevas autoridades, que incluso no saben de sus deslindes y de las acciones de posesión de tierras indígenas que ha efectuado y efectúa el Estado sobre los territorios. Así el Intendente de Valdivia, José de la Cavareda, en nota al Gobierno de 2 de Agosto de 1834 decía: La Provincia de Valdivia "no tiene aún límites fijos, pues la ley de 30 de Agosto de 1926 no se los señala ...sin embargo se cree que el territorio (es el) comprendido entre el río Maypú por la parte sur y el de Toltén por el norte y entre el mar y la cordillera". Respecto a las tierras fiscales conocidas en forma gruesa e inexacta atribuyendo al indígena su enajenación "sucede también que como hay tantas tierras baldías venden las propias y se apoderan de ellas con notable perjuicio de los intereses fiscales". (Donoso y Velasco 1974).

³⁴³Causa. "Fisco con F. Kindermann, sobre reivindicación". Citada por Donoso y Velasco (1970).

³⁴⁴Gonzalo Bulnes (1989).

³⁴⁵Decreto Nombramiento de Olavarrieta de 20 de Julio de 1849. En: Donoso y Velasco 1970

³⁴⁶Informe del Intendente de Valdivia, Salvador Sanfuentes, al Ministro de Hacienda, 24 de Septiembre de 1849. En: Donoso y Velasco (1970).

Vicente Perez Rosales, el principal Agente de Colonización, en su desesperación por contar con tierras fiscales para la instalación de colonos arribados a Valdivia, dispuso en 1851 de los terrenos de las ex-misiones de Cuyinco y Cudico, los que habían sido entregados en comodato por los mapuche-wijiche a los curas misioneros, reclamando los mapuche por lo obrado y exigiendo su restitución.³⁴⁷

Dos años después, el 27 de Junio de 1853, los estudios de disponibilidad de tierras fiscales llevaron a declarar a Llanquihue "Territorio de Colonización", con deslindes que respetarán en gruesa forma el territorio mapuche-wijiche con Títulos de Comisarios:

"Los límites de este territorio serán: al Este, la cordillera de Los Andes; al norte, el río de Las Damas en todo su curso hasta una legua de la ciudad de Osorno; al poniente, una línea recta que partiendo desde el punto del río de Las Damas, que acaba de mencionarse, remate en la confluencia del río Rahue con el Negro, y siga el curso de este río, hasta una distancia de siete leguas de la laguna de Llanquihue, desde cuyo punto seguirá conservando la misma distancia de la parte occidental de esta laguna hasta tocar en el seno de Reloncaví en frente de la isla Maylén y al sur, una línea que partiendo de la boca del Este o astillero de Reloncaví corra recta hasta la Cordillera de Los Andes. Quedaron comprendidos en este territorio las islas de Trenglo y Maylen".³⁴⁸

En 1854 se modificó el límite occidental del territorio de Llanquihue, pues la línea que partía con anterioridad a una legua de Osorno, partirá ahora "desde la confluencia del estero Chuyaca con el Damas, seguirá una línea, con algunas variaciones, cercana a la anterior, girará al Oeste hasta el río Maypué, término de la Provincia de Valdivia, el camino real que conduce a Chiloé hasta Río Frío y de ahí una recta hasta punta Hualtral, en el seno o golfo de Reloncaví". Para entender el espíritu de la época, debemos relevar el tratamiento que se hace a los mapuche-wijiche que se encuentran dentro de este territorio de colonización, ya que el Estado les otorga la calidad de "colonos" nada menos que a sus habitantes originarios.³⁴⁹

Para regular la colonización y la expansión de la usurpación de tierras, se dicta el Decreto del 9 de Julio de 1856, cuerpo legal que dispone lo siguiente: "Toda compra de terrenos hecha en el territorio de Colonización de Llanquihue, dentro de los límites determinados por los decretos de 27 de Junio de 1852 y 2 de Noviembre de 1854, de indígenas o personas que bajo este carácter vendieren, o de terrenos situados en territorio de indígenas, deben hacerse con intervención del intendente de Llanquihue".

"La intervención del Intendente tendrá por objeto asegurarse que el indígena que vende, presta libremente su consentimiento de que el terreno que vende le pertenece realmente y de que se ha pagado o asegurado debidamente el pago convenido"; se exigirá igual formalidad para los casos de "empeño de terrenos o para arriendo por un tiempo que exceda de cinco años". Se establecía, además, que si la compra de terrenos "fueren de mil cuadradas, el Intendente deberá consultar al gobierno" indicando que "las ventas de terrenos en territorio de Indígenas que se hicieren sin intervención del Intendente de Llanquihue o del funcionario que hubiese comisionado, son nulas".³⁵⁰

Finalmente, por instrucciones del Ministro del Interior al Intendente de Valdivia, con fecha 6 de Septiembre de 1856 se ordena que "todos los dueños de terrenos o propiedades rurales adquiridos de indígenas o de quienes se declaren por tales al contratar en el territorio de la provincia de Valdivia desde

³⁴⁷ Los terrenos de las misiones habían sido otorgadas en préstamo por los Caciques, por ello conservaban su carácter indígena. Esto llevó a un incidente relatado por Pérez Rosales: "salió, pues, de Valdivia, una comisión de indios, bien aleccionada y se presentó contra el agente (de Colonización) al Ministro de Justicia ...(quien)... dictó para el agente una orden parecida a ésta: "Por muy importante que sea la colonización, usted procederá a devolver a los indios los terrenos de la misión de Cuyinco, indebidamente repartida a familias alemanas". (Recuerdos del Pasado. Edit. Orbe. Stgo. 1971).

³⁴⁸ Artículo 2º del Decreto que declara el territorio de Colonización, 27 de Junio de 1853, firmado con Manuel Montt y Antonio Varas.

³⁴⁹ Durante este proceso de demarcación del territorio de Colonización de Llanquihue se estableció que el Intendente de este territorio "concederá al Cacique José del Carmen Cañupan y al indígena Pedro Tralma de los terrenos destinados a la Colonización, los que le correspondan considerados como colonos, debiendo quedar sujetos a la obligación de cultivar y poblar el terreno en la misma forma que los demás colonos (sic) "Comuníquese MONTT. Antonio Varas 17 de Marzo de 1855.

³⁵⁰ Decreto de 9 de Julio de 1856, firmado MONTT y Antonio Varas. (Cit. Donoso y Velasco; 1970).

Enero de 1845 en adelante, sea que los hayan adquirido por compra a los indígenas o de cualquier otro modo, deberán hacerse tomar razón de sus títulos en la Secretaría de la Intendencia, en el término de dieciocho meses contados desde la fecha de este decreto”.³⁵¹

Con esta disposición se iniciaba el proceso de saneamiento de los títulos de propiedad de particulares en el territorio de Valdivia, Osorno y Llanquihue. Lo importante es que las tierras wijiches de la Costa seguirán legalmente desprotegidas hasta 1893, momento en que se dictan las prohibiciones de enajenación, las que serán igualmente burladas.

6. La frontera mariquina –panguipulli en la segunda mitad del siglo XIX

La frontera mapuche en el sector Valdiviano es descrita por el viajero de Paul Treutler, para los años que van entre 1859 y 1863, dando cuenta de su carácter de territorio autónomo y no sometido y señalando que entre Mehuin y Mariquina “... el río Lingue,(...) forma el límite entre el territorio cristiano y el araucano”³⁵² Continuaba la frontera independiente por el lugar llamado Marilef, cercano a Mariquina, desde donde se ingresa al territorio mapuche, pasando entre Mariquina y Marilef por “...los caseríos indígenas de Chonqui y Quechupulli, para llegar luego al de Marilef. Esta parcialidad, que contaba con unas 300 almas, estaba al mando del cacique Carriman (...) A pesar de que estos indígenas fronterizos habían adoptado muchas cosas de los extranjeros y de que varios de ellos hablaban castellano, había algunos de figura francamente salvaje, que no lograban ocultar su odio innato a los forasteros”³⁵³. Luego, en la precordillera, se encontraba Panguipulli, formada por varios Lof y Ayjarewes, los que teniendo contacto con los chilenos, mantenían su autonomía territorial; “...A pesar de vivir la tribu de Panguipulli, cuyo cacique era Allapán, tan cerca de los cristianos, y de viajar sus miembros frecuentemente a Valdivia, para hacer sus compras, era de las más salvajes y temidas. Por ello se aventuraban raras veces los chilenos y alemanes hasta esa región y , a pesar de que había misiones mucho más al interior del territorio indígena, esa tribu no había permitido que se fundaran en el suyo”³⁵⁴. Al norte de esta línea de frontera territorial mapuche se reconocían lugares como Queule, que aunque en él existía una Misión, esta “... se encontraba en territorio indígena independiente y sólo estaba rodeada por unos pocos indígenas bautizados”³⁵⁵.

El vajero alemán Paul Treutler -a mediados del siglo XIX- se adentra al territorio independiente mapuche. Su viaje tenía como objetivos evaluar las posibilidades de penetración y colonización del territorio y el dominio de los mapuche, a través del establecimiento de propiedad particular y la instalación de caminos, faenas mineras y de misiones católicas: “Mi programa principal comprendía los siguientes puntos: 1°.- Explorar en lo posible el territorio araucano situado entre los ríos Tolten y Calle Calle y levantar un mapa de él; 2°.- Estudiar las condiciones geológicas y mineralógicas del territorio y obtener una información precisa acerca de su riqueza aurífera; 3°.- Buscar terrenos cultivables, apropiados para ser adquiridos y colonizados; 4°.- Reconocer las comunicaciones por agua y tierra desde esos terrenos hasta el territorio cristiano... 6°.- Visitar las antiguas y ricas minas auríferas de los españoles; 7°.- Reconocer las ruinas de la antigua y próspera ciudad de Villarrica, donde los españoles habían enterrado grandes tesoros antes de que los expulsaran, los que todavía no habían sido encontrados;... 10°.- Inducirlos por medio de la persuasión y de obsequios a vender terrenos a cristianos; 11°.- Obtener que permitan el establecimiento de misiones en su territorio y que se propague la religión cristiana.”³⁵⁶ ... en este último punto tuvo éxito, al alcanzar el consentimiento de los mapuche para refundar la Misión de Toltén.

Los mapuche defendieron su frontera en el Wijimapu de la penetración chilena –alemana en forma diferencial. Sólo en algunos Ayjarewes se permitió el establecimiento de misiones y en otros se expulsó a los misioneros, quizá en el convencimiento que las misiones constituían la avanzada para el establecimiento

³⁵¹ Citado por Donoso y Velasco (1970).

³⁵² Treutler, Paul (1958:316).

³⁵³ Treutler, Paul (1958:348-349).

³⁵⁴ Treutler, Paul (1958:433).

³⁵⁵ Treutler, Paul (1958:325).

³⁵⁶ Treutler, Paul (1958:298)

de fuertes militares y la llegada de acaparadores y usurpadores de tierras chilenos y alemanes, como había ocurrido en la zona bajo dominación chilena.

La política misional hacia el interior del territorio mapuche dirigida desde Mariquina, tuvo éxito en Queule, pero las ubicadas al interior del territorio independiente fueron devastadas por los mapuche, como las de Toltén, Manguisehue y Trailafquen. En este último lugar, cercano a Villarrica, ubicado junto al río Leufucahue, el cacique Marinao permitió la entrada de los misioneros y la construcción de un edificio en sus tierras, cuestión que fue rechazada por otros ayjarewes y Fütalmapu, pues su instalación era una amenaza a la integridad territorial. De allí que Marinao fue maloqueado por un "...cacique Pewenche...venido con su tribu desde las pampas argentinas a través de los Andes, con unico propósito de incendiar la Misión y de asesinar al cacique Marinao y sus dos hijos... por haberse hecho cristianos".³⁵⁷ A diferencia de las anteriores, la Misión de Queule había logrado subsistir en el territorio mapuche independiente con anuencia del Logko Voiquipán y estaba formada por "...una capilla, una casa de cinco piezas para los misioneros, una escuela y un galpón, con pesebreras y bodegas".³⁵⁸

El viajero Treutler, en cumplimiento de uno de sus objetivos en el viaje al interior del territorio bafkehche entre Mehuin y Tolten, informa que esta última localidad existía un Ayjarewe compuesto por unas 200 familias que se asentaban a lo largo del río Tolten, en su desembocadura, agrupación dirigida por los Logko Huilcafiel y Millapi, con los que parlamentó para lograr el restablecimiento de la Misión. Al respecto dice: "Llegado a la Misión (de Mariquina), comuniqué a los padres los buenos resultados de mi visita a Toltén, y estuvieron muy satisfecho cuando supieron que había logrado el consentimiento para restablecer allá la Misión, como también de que hubiese ganado para la religión cristiana a los hijos de Huilcafiel. Estos fueron llevados más tarde a la Misión, donde se les educó hasta la edad de 14 años."³⁵⁹

Los establecimientos Misionales de Queule y Tolten serán la avanzada para el instalación de puestos militares chilenos en el año 1862, con lo que se fortificó la costa y se inició el avance de la frontera chilena sobre el territorio del Wijimapu independiente. El avance se hizo en concordancia con la corrida de frontera al Malleco y la fortificación y aislamiento de los Bafkehche de Arauco, con la disposición de fuertes en los boquetes de la Cordillera de Nahuelbuta.

Los contactos con los chilenos se caracterizaban por las relaciones comerciales y misionales, y ellas sólo eran posible con la existencia de una zona de distensión, lo que explica que los mapuche de estos Ayjarewes fronterizos fueran reacios a sumarse a algunas de las rebeliones contra la penetración militar chilena y de particulares, hecho que comenzaba a verificarse en los Fütalmapu Bafkehche, Naüqche y Wenteché. En 1859-1860, el Logko Carrimán de Marilef, lugar ubicado cerca de Mariquina y bajo la influencia de la misión declaró que no se sumaría al levantamiento, llamado por los Logkos de los Fütalmapu de más al norte. En Toltén, se debatió sumarse a la rebelión, para lo cual el Logko: "... Millapi presentó a la asamblea seis indígenas... que venían del Norte, como emisarios de sus caciques, a fin de invitar a los araucanos que vivían al sur del Toltén a participar de un levantamiento. Uno de ellos, procedente de Boroa, pronunció un largo discurso, muy apasionado y habilidoso, describiendo con vivos colores el peligro que amenazaba por haber regalado el Gobierno el territorio indígena hasta el Toltén a los alemanes de Valdivia, quienes estaban aprestando para apoderarse de él por la fuerza, de modo que sólo se podían salvar adhiriendo al levantamiento".³⁶⁰ Inteligentes y premonitorias las palabras de los Werken de Boroa, ya que lo señalado comenzaba a ocurrir, y años más tarde encontraríamos a los Logkos y familias de los Lof de Marilef, expulsados por los usurpadores alemanes y chilenos de su tierras, buscando refugio en las zonas aún autonomas o independientes del interior, cercanas a Villarrica. Cabe señalar que esta vez los mapuche de Tolten no se sumaron al levantamiento debido a que se realizó una votación en la que perdió la moción de sumarse al llamado de los boroanos, luego del discurso de los Capitanes de Amigos presentes en la asamblea. Este se escuchó después de la alocución del Logko Millapi, momento en que "... hizo uso de la palabra el Capitán de Amigos Jaramillo, que dominaba muy bien el araucano, y

³⁵⁷ Treutler, Paul (1958:355).

³⁵⁸ Treutler, Paul (1958:324).

³⁵⁹ Treutler, Paul (1958:341).

³⁶⁰ Treutler, Paul (1958:337).

desvirtuó con argumentos claros y convincentes las inculpaciones que habían formulado al Gobierno y a los alemanes, exhortando a los indios conservar la paz”, argumentos que fueron colocados en duda y a los cuales les siguió “...una viva discusión, se gritó y hubo peleas entre la concurrencia, pero cuando Millapi ordenó guardar silencio y proceder a la votación, la mayor parte acordó no participar en el levantamiento”.³⁶¹

La guerra civil entre chilenos, librada en 1859 entre liberales y conservadores, constituyó la oportunidad para que los mapuches aliados con los liberales iniciaran un movimiento tendiente a recuperar los territorios usurpados en la banda que va entre los ríos Malleco y Lebu y el río Bio Bio. En la frontera del Wijimapu, los mapuche advertían del peligro que constituía la llegada de colonos alemanes para la integridad del territorio, por lo que los Logko de otros Fütalmapu y Ayjarewes cercanos trataron de convencer a los Logko de los Ayjarewes fronterizos de sumarse a la rebelión:

“... los revolucionarios del Norte habían invitado a los araucanos a plegarse a ellos y derrocar al Presidente Montt. Para lograr su propósito, habían propagado la noticia de que el Gobierno tenía el propósito de obsequiar todas las tierras de los indígenas a los colonos alemanes. Estos invadirían pronto su territorio, con una gran fuerza a fin de someterlos, y una vez dueños de las tierras, explotarían de nuevo las antiguas minas auríferas, en las cuales los indios tendrían que trabajar como esclavos, igual que sus antepasados.

Prestando oído a tales rumores, el poderoso cacique Mañil ya se había plegado con varias reducciones a los revolucionarios, invitando a las tribus vecinas a hacer lo mismo. Proyectaban iniciar la campaña con un ataque a la ciudad de Valdivia... Con estas noticias y como es fácil comprender, reinaba en Valdivia gran consternación, sobre todo porque había escasas fuerzas militares disponibles y se tenía que esperar poca ayuda militar del Gobierno, dada la situación en que se encontraba el país. Por este motivo, todos los alemanes se armaron en la mejor forma que pudieron, realizaban diariamente ejercicios militares y practicaban tiro al blanco, a fin de presentar la mayor resistencia a los indígenas”.³⁶²

Estas prácticas militares son el anticipo de lo que ocurrirá con los mapuche cuando los alemanes y chilenos inicien su ofensiva de usurpación de las tierras hasta el Tolten y Villarrica y Panguipulli.

Mientras tanto, la ofensiva militar para el avance de la frontera por la costa hasta Tolten había concluido en 1862 y desde allí se planificaba la fortificación del río Tolten, pero las insurrecciones mapuche de 1868 y de 1869 mantuvieron en alerta a las fuerzas estacionadas en los fuertes Queule y Tolten. La resistencia mapuche concentraba sus operaciones en la zona que se emplaza al norte del Traiguen hasta Collipulli y Lumaco, y era sostenida preferentemente por los Wenteché. Para aislar la resistencia el Coronel Cornelio Saavedra convocó al Parlamento de Hipinco, cerca de Puren, efectuado el 25 de Septiembre de 1869 y luego, el 22 de enero de 1870, llamó a un nuevo Parlamento a los mapuche del Imperial, Tolten, Villarrica y Panguipulli, con el fin de favorecer su proyecto de fortificación de la línea hasta Villarrica, y evitar que los Ayjarewes se sumaran a la rebelión. Sin embargo, el plan de crear una línea fortificada en el Tolten fue postergado en 1870, a pesar de la insistencia de Cornelio Saavedra por mantenerla ya que consideraba que “Ninguna otra línea de fortificación produciría los mismos resultados: todas adolecerían de los mismos defectos que solo la del Tolten salva, reuniendo todas las ventajas...” entre ellas que “La diagonal de San José a Villa-Rica defendería tan sólo a Valdivia”, pero la idea estratégica quedó abandonada y solo permanecieron hasta fines de la ocupación militar los puestos militares de la costa, Queule y Tolten y los de Comui y Pucollan.³⁶³

El abandono del plan de fortificación del Tolten por parte de los chilenos tiene su explicación en que se reiniciarían las operaciones de guerra sobre los mapuche, desde Lumaco al río Traiguen, instruyendo el mando militar concentrar las fuerzas y trasladar las del Tolten a Arauco: “ En efecto, a principios de este año (1870) se dieron instrucciones al jefe de la Baja Frontera, coronel Saavedra, de suspender por ahora

³⁶¹ Treutler, Paul (1958:337).

³⁶² Treutler, Paul (1958:296-297).

³⁶³ Saavedra (1870: 202 a 207)

los avances de la línea del Toltén i trasladarse con las fuerzas de que pudiera disponer a Cañete o Panguenco, con el objeto de que, más cercanos, pueda ponerse de acuerdo con el general Pinto sobre la clase de ataque que convenga llevar a los indios”³⁶⁴. Comenzaba así la ofensiva militar que durará trece años más, hasta que en 1883 las tropas chilenas llegan a Villarrica y se fortifica la cordillera.

La toma de Villarrica y el establecimiento de la línea de fuertes de la Cordillera por el ejército Chileno venía a terminar con el territorio independiente mapuche y a someterlo. Villarrica es un punto importante para el Wijimapu, ya que desde allí al sur comenzaba el territorio que a la fecha comenzaba a ser parte de la jurisdicción del Estado chileno. Sin embargo, el avance y conquistas de las tierras mapuche desde Valdivia hacia el Tolten, Villarrica y Panguipulli, había estado a cargo de un contingente de usurpadores que, utilizando la violencia y el engaño, habían logrado apropiarse de extensos territorios.

7. La expansión latifundista sobre las tierras wijiche

Los colonos alemanes en Valdivia, Osorno y Llanquihue -con posterioridad a su instalación en campos y ciudades- comenzarán a constituir propiedades agrícolas sobre tierras mapuche -wijiche. Las fórmulas de apropiación son las mismas de antaño: engaño por embriaguez, constitución de hipotecas, remates judiciales, cesión de derechos, poderes amplios para litigar y transacción por especies y animales, compras directas y varias otras que permiten obtener acciones y derechos sobre territorios indígenas.

El avance usurpador es graficado por Vicente Perez Rosales, en 1857, al constatar que la línea que en la provincia de Valdivia (Valdivia, Osorno y La Unión) divide a los mapuche y europeos tiene forma sinuosa y variable, ya que su deslinde correspondía a la disputa constante entre mapuche y usurpadores. Decía Pérez Rosales: “La línea que los separa de los indios civilizados y de los habitantes de origen europeo no podría ser indicada con exactitud, en atención a que cambia de día en día por los progresos que hace el elemento europeo sobre esas tribus antes tan guerreras. Esta línea es un verdadero zig-zag cuyos ángulos salientes representan al norte los últimos pasos de la civilización y los ángulos entrantes los restos de la barbarie que no tardaran en desaparecer”.³⁶⁵

El particular alemán o chileno que se apropiaba de las tierras wijiches generalmente lo hacía sólo en el papel, pues en algunos casos las tierras siguieron siendo ocupadas por los indígenas, en especial en la cordillera de la costa de Osorno y Valdivia. A diferencia de lo anerior, en las zonas del llano y valles de Valdivia se procedió a desplazar a los wijiche -la mayor de las veces violentamente- de las posesiones supuestamente adquiridas por los particulares, zona en la que los desplazamientos de población desde las áreas bajo dominio chileno hacia los territorios autónomos cercanos al Toltén y la cordillera son abundantes.

La expansión latifundista de los chilenos y colonos alemanes sobre las tierras wijiche se inicia en 1860, y en las décadas de 1870 a 1890 dicha expansión alcanza todas las direcciones del Wijimapu, privilegiándose en dicho proceso las tierras planas para el cultivo, crianza de ganado y explotación de maderas y alerzales.

En la Cordillera de la Costa de Osorno, entre la desembocadura del río Bueno y Bahía San Pedro, los alemanes forman numerosos fundos mediante la compra de algunas acciones y derechos a wijiches, superponiéndose a títulos anteriores, tanto de Comisarios como los de los fundos Cordillera de Río Blanco y Llesquehue.

³⁶⁴ Lara (1909:86:T-II)

³⁶⁵ Pérez Rosales (1986 [1857]:200)

Cuadro N° 26

Compra de acciones y derechos wijiche y constitución de fundos sobre la cordillera de la costa de Osorno entre el río bueno y el río hueyusca (1875-1902)

-	Fundo Huitrapulli [1889]: Ernesto Hille compra acciones y derechos a Santiago Colipan, Manuel y María Millaquipay y Pedro Huaiquil Neipan.
-	Fundo Aleucapi [1890]: Ernesto Hille compra la acción y derecho a María Ringoy.
-	Fundo Trufun [1889]: Ernesto Hille compra acciones y derechos de Juana y Ascención Aucapan.
-	Fundo Cheuquemapu [1891]: Martín Ide obtiene las acciones y derechos de Paula Anchilaf y Antonio Aucapan.
-	Fundo Quihue [1891]: Dionisio Catalán obtiene acciones y derechos de Luis y Andrea Aucapan.
-	Fundo Puquintrin [1891]: Segundo Ide y Ernesto Hille obtienen acciones y derechos de Juan y Andrés Huinquir Ancahueno.
-	Fundo Pucatrihue, sector norte del río Choroytraiguen [1891]: Martín Ide obtiene acciones y derechos de Juan Angel Punuyao, Paula Anchilaf y Antonio Aucapan.
-	Fundo Pucatrihue, sector sur del río Choroytraiguen [1879 y 1885]: Guillermo Wolff compra acciones y derechos de Francisco Rupailaf primero y luego de José Rantul, Isidro y Pilar Rupailaf, Víctorino Buchalaf y Antonio Marileu.
-	Fundo Campanario [1895]: Ernesto Hille obtiene en remate acciones y derechos por deuda hipotecaria ejecutada contra Manuela Marileu.
-	Fundo Pulamemo [1889]: Enrique Peters obtiene por compra las acciones y derechos de Eusebio, Fermín, María y Pascuala Maricheo, Silverio Millaquipay y Raimundo Quidel. Por remate adquiere en 1892 las acciones y derechos de Manuel y Petrona Maricheo y en 1907 la acción y derecho del indígena José María Maquehue.
-	Predio Solar, dentro del fundo Pulamemo [1885]: Pascuala Maricheo vende sus acciones y derechos a la Sucesión de Serafín Ancapan.
-	Fundo Maicolpi: alrededor del año 1890 es apropiado por Felizardo Asenjo y Néstor Asenjo.
-	Fundo Huellehue o Millantúe [1891]: Segundo Castro compra acciones y derechos a Severino Llancamán y Juan Andrés Quidel.
-	Fundo Cordillera de Río Blanco, hoy Millantúe y Cordillera Hinostroza [1890]: los chilotes Valentín y Vicente Uribe, Mamerto Avila y Manuel Jesús Mancilla, compran acciones y derechos a Juan Loy.
-	Fundo Cordillera de Río Blanco, hoy parte norte y sur Manquemapu [1890]: Ricardo Kindermann vende a Ricardo Bustos parte que le queda del predio obtenido en 1848 por la supuesta compra de acciones y derechos a los indígenas Lorenza Pindaguir, Jacinto Antinora Raihai, Juana María y Manuela Nemul, los hijos del finado Cumigual, Julián y Domingo Neicul, Lican y un hijo del finado Pedro Lofena.
-	Cordillera de Pucopío [1902]: Jorge Hunneus compra acciones y derechos de Francisco Naupayan.
-	Fundo Rucapihuel [1918]: Ernesto Hille, Eduardo Werner y Emilio Follert compran acciones y derechos a la Sucesión de Juan Cañulef. ³⁶⁶

Fuente: "Las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa"; Molina, Raúl y Correa, Martín, 1996.

Otras zonas de expansión de la propiedad particular se verifica al norte de San José de la Mariquina hasta el Tolten y Villarrica, lugar donde el Estado instala a colonos, otorga concesiones a empresas de colonización, efectúan remates de los terrenos, y otorga Títulos de Merced.

El 11 de Enero de 1893, se dicta la Ley N°1, que ordena que señala "...se hacen extensivas a las provincias de Valdivia, Llanquihue y Chiloé y al territorio de Magallanes todas las prohibiciones sobre terrenos de indígenas contenidos en el inciso 1° del artículo 6° de la Ley de Agosto de 1874, en el artículo 1° de la Ley de 20 de Enero de 1883" [art.2°].³⁶⁷

³⁶⁶ Cada uno de estos fundos nombrados se encuentran ocupados en la actualidad por comunidades Wijiches

³⁶⁷ El inciso 1° del artículo 6° de la Ley de 4 de Agosto de 1874 señala: "Se prohíbe a los particulares la adquisición por cualquier medio de terrenos de indígenas dentro de los límites siguientes"; desde el río Malleco por el norte, por el sur "el límite que separa el departamento de Imperial de la provincia de Valdivia". Y el artículo primero de la Ley de 20 de Enero de 1883 establecía "La

Dichas disposiciones se referían a la prohibición de vender o enajenar de cualquier forma las tierras indígenas. Asimismo, el artículo 2º prohíbe a los Notarios "extender escrituras algunas de venta, hipotecas, anticresis, arriendo o cualquiera otro contrato en virtud del cual se prive directa o indirectamente a los indígenas del dominio, posesión o tenencia del terreno que ocupan".

Esta Ley tuvo una vigencia de diez años -contados desde el 20 de Enero de 1893- y señala la prohibición de adquirir terrenos de indígenas desde Malleco a Magallanes. Cumplido el plazo de vigencia, éste se renovó por otros diez años, con las mismas características y prohibiciones, por Ley de 13 de Enero de 1903, la cual rigió hasta el 20 de Enero de 1913.

Estas prohibiciones llegaban tarde a preocuparse de la enajenación de las tierras en el Wijimapu, y lo hacen sólo cuando el proceso de expansión latifundista había cumplido su etapa más agresiva y con ella se había logrado la consolidación legal de la propiedad particular formada a base de tierras indígenas. Estas disposiciones no impugnaron la constitución de la propiedad particular formada con anterioridad a 1893, ello a pesar de los numerosos vicios de nulidad y de la forma fraudulenta de la constitución de los Títulos de Dominio.

Tampoco las restricciones a la enajenación fueron un impedimento para los usurpadores de tierras, quienes siguieron adquiriendo acciones y derechos después de 1893....: "Este método ... se ha practicado con toda actividad después de esa fecha, no obstante la prohibición establecida para adquirir terrenos de indígenas...(que) no se ha respetado en absoluto", sentenciaba don Daniel Cerda, Protector de Indígenas de Llanquihue, en el año 1908.

En el Wijimapu se burlan las disposiciones que reglamentaban la prohibición de adquirir tierras indígenas por vía directa e indirecta, usando triquiñuelas como el proceso de empréstito-embargo-remate y el uso del argumento de "negar la calidad de indígena del vendedor". En un balance efectuado por el Protector Indígena de Llanquihue -al asumir el cargo en Septiembre de 1908- se enumeran los mecanismos utilizados para obtener tierras bajo la vigencia de la Ley de 1893³⁶⁸:

"1º En virtud de ventas que han celebrado los indígenas después de 1893.

"2º En virtud de remates judiciales llevados a efecto en ejecuciones o juicios posesorios seguidos contra los indígenas, ya ante el señor Juez Letrado del Departamento o ya ante los Jueces de menor o mínima cuantía del Departamento.

"3º En virtud de juicios de compromisos constituídos después de la fecha indicada y en cuyos juicios se han rematado hijuelas pagadoras, formadas en terrenos ocupados por indígenas, los que han sido desposeídos de ellos.

"4º En virtud de la fuerza mayor usada por los usurpadores de terrenos de indígenas, los que han desposeídos a éstos por medios violentos y valiéndose de la ignorancia y falta de defensa en que vivían los indígenas y en muchos casos usando de amenazas a fin de evitar el correspondiente reclamo".³⁶⁹

prohibición de adquirir terrenos de indígenas, hecha a los particulares en el artículo 6º de la Ley de 4 de Agosto de 1874 en el territorio designado en dicho artículo, se extiende a las hipotecas anticresis, arriendos o cualquier otro contrato en virtud del cual se prive directa o indirectamente a aquellos de la posesión o tenencia del terreno, sobre terrenos situados dentro de esos límites, aún cuando el indígena o la reducción a quien pertenezcan tengan registrados su título de propiedad. Esta prohibición subsistirá por diez años".

³⁶⁸El Protector de Indígenas de Llanquihue Daniel Cerda fue nombrado por Decreto Supremo Nº 1008, de 14 de Agosto de 1908, instalando sus oficinas en Osorno.

³⁶⁹. Memoria Protector de Indígenas (MPI) de 1908.

Los métodos de despojo de tierras a fines del siglo XIX y principios del Siglo XX estuvieron acompañados de la violencia anti-mapuche, violencia destinada a desalojar de las tierras a las familias que las habitaban, método al que procedían los particulares luego de adquirir "títulos" constituidos fraudulentamente, o bien como medio para despejar terrenos con el fin de impedir, después del año 1900, el trabajo de la Comisión Radicadora en la provincia de Valdivia. Para alcanzar su objetivo, los particulares ocuparon diversos mecanismos de expulsión, siendo los preferidos la violencia directa y las demandas judiciales.

En 1894, los Logkos de Osorno escriben el "Manifiesto de Llanquihue", uno de los primeros testimonios que grafican la violencia ejercida contra los mapuche-wijiche:

"En la reducción de Remehue y varias otras, nuestros perseguidores para arrebatarnos nuestros terrenos incendian casas, ranchos, sementeras; sacaban de las viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y enseguida les prendían fuego, hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos, o muertos por el frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad de haber incendiado siete veces el rancho de una pobre familia.

"[...] Se sustraen expedientes de los juzgados, saltean correos, violan la correspondencia, ponen en las administraciones a estafetas o personas interesadas en los asuntos, de un modo o de otro consiguen lo que quieren. Se repite esto millares de veces, se hacen procesos de apariencias, después todo queda encubierto [...] ¿Qué civilización es ésta?"³⁷⁰

Los caciques agregaban a estas acciones directas e indirectas para la apropiación de tierras, la denuncia de asesinatos de wijiches:

"Los crímenes cometidos en Remehue, en Quilacahuín, Rahue, San Pablo, La Costa y en todas partes del Departamento de Osorno; en Río Negro, Chan Chan, Coñico, [...] en el Departamento de Llanquihue"³⁷¹.

Estos hechos de violencia contra las familias wijiche siguen ocurriendo durante los primeros años del siglo XX, de acuerdo al testimonio del Protector de Indígenas Daniel Cerda, quien señala: "Muchos indígenas se han presentado manifestándome que sus colindantes no indígenas, pretenden despojarlos, los atropellan introduciéndose a sus terrenos y poniéndoles animales en ellos, destruyendo cercos de sus sementeras, cerrándoles los caminos de acceso a los caminos públicos y así otra clase de atropellos"³⁷². Además, se contratan "bandidos" para perseguir a los wijiches "quemar sus sembrados y viviendas, cerrar caminos e impedirle la venta de productos, tenderle emboscadas y otras acciones a fin de conseguir sus tierras"³⁷³.

Lo anterior es ratificado por la denuncia que hace en 1901 el Subinspector de Tierras y Colonización, Juan Larraín Alcalde, al Gobierno central:

"Son muchas las personas que hay en Valdivia sindicados de haber asesinado a indios, casi me atrevo a asegurar que nunca se ha levantado sumario para esclarecer la verdad,

³⁷⁰ "Manifiesto de Llanquihue", citado por A. Lipchutz en "La Comunidad Indígena en América y en Chile", p.26, Editorial Universitaria, Santiago, 1959.

³⁷¹ Idem Lipchutz 1959.

³⁷² MPI 1908, op.cit.,p365

³⁷³ Molina, Raúl (1989) "Mawidan: Historia de la Comunidad Mapuche- Wijiches, Monte Verde", El bandido Sánchez fue uno de los más conocidos, trabajó para los ricos en la zona comprendida entre San Juan de la Costa y Riachuelo, desde principios de Siglo. Centro El Canelo de Nos, Santiago, Chile.

pero sí aseguro que estos son ricos propietarios, dueños de considerables extensiones de terrenos que antes ocupaban los indios.

Los abusos no han concluido aún: adjunto a usted un paquete que contiene los reclamos que han interpuesto los indios ante la oficina, en ellos se verá que el incendio todavía es poderosa arma contra ellos, lo mismo que los azotes y demás vejámenes de que son víctima³⁷⁴

Aparte de los métodos de violencia directa para el despojo de tierras, también se ensayaron otros basados en montajes, chantajes y engaños. Al respecto, la Memoria del Protectorado de Indígenas de Llanquihue, del año 1908, denuncia que otra vía de usurpación de tierras era hacer a los wijiches "víctima de acusaciones infundadas que muchas veces se traman con el objeto de quitarles sus terrenos".³⁷⁵ Se suma a lo anterior el engaño al que se somete al mapuche para despojarlo de sus tierras, como lo establece la sentencia de la Corte de Apelaciones de Valdivia de 22 de junio de 1907 para el caso de doña María Nailef, dueña de acciones y derechos del fundo "Forrahue" de Río Negro, a la que -so pretexto de defenderla en un juicio- el abogado la hace firmar papeles que corresponden a la transferencia a su favor de dichas acciones y derechos sobre la tierra: "Que para llevarse a efecto dicho contrato de venta, su mandante fue engañada bajo pretexto de que haría un mandato para que la defendiera en el pleito que seguía contra Pedro Barría sobre nulidad de escritura, pues no ha recibido ni un sólo centavo de la venta, ni ha tenido intención de vender porque sabe que no puede hacerlo por ser indígena, por cuya razón, al hacer la escritura de venta creyó que solamente se trataba de un poder para defenderla".³⁷⁶

Del mismo modo, se mantenía a principios del siglo XX la costumbre denunciada ya en 1834 por el Intendente de Valdivia de despojar a los mapuche-wijiche con el uso de la fuerza pública proveída discrecionalmente por los jueces locales para favorecer a los particulares en contra de los wijiches, los que "generalmente se ven amenazados con desposeimientos y atropellos sin más razón que la fuerza y el abatimiento y pobreza a la que se tiene reducido al indígena"³⁷⁷, acusando a "los jueces de menor y mínima cuantía, funcionarios que han sido culpables en los despojos de que se ha hecho víctima a los indígenas de este departamento en los últimos 30 años.." ³⁷⁸ dictando "decretos de lanzamiento de indígenas sin juicio previo"³⁷⁹.

Estos jueces de menor cuantía también actuaban por órdenes del Juzgado de Letras de Osorno y de la Corte de Apelaciones de Valdivia, ejecutando los dictámenes a su arbitrio, ya que "al cumplirse las resoluciones de los tribunales se dejaba al criterio de los jueces inferiores, sin precisarse las cabidas, y estos desposeían no sólo a los litigantes vencidos sino a los indígenas colindantes aunque no hubiesen litigado"³⁸⁰.

En el mismo sentido, la igualdad ante la ley del mapuche-wijiche era sólo una ficción jurídica, ya que cuando intentaba defender sus derechos ante los tribunales, debía hacerlo por abogados o tinterillos, a los que debían "... pagar por honorarios a sus defensores los pocos animales que le restan y cuando el defensor nada tiene que sacarle al indígena le abandona el juicio o celebra transacciones que naturalmente, jamás son en beneficio del indígena"³⁸¹; "... además del dinero no escaso que se hacían pagar por las defensas, se hacían dueños en alguna forma y desposeían por sí o por intermedio de terceros a los indígenas de sus propiedades"³⁸². Así, "aparte de los honorarios usureros que pagaban a sus defensores, concluían por ser ambos litigantes desposeídos de sus terrenos, ésta ha sido la causa

³⁷⁴ Matus, Leotardo (1912) Leonardo Matus, "Vida y Costumbre de los Araucanos", Revista Chilena de Historia y Geografía, 1912

³⁷⁵ MPI 1908, op.cit.,p. 371

³⁷⁶ Torrealba (1917)

³⁷⁷ MPI (1908: 445)

³⁷⁸ MPI (1911: 661)

³⁷⁹ MPI 1911, op.cit.

³⁸⁰ MPI 1910, op.cit.,p. 448

³⁸¹ MPI 1910, op.cit.,p. 447

³⁸² MPI 1908, op.cit., p.363

principal y tal vez única de los atropellos de que han sido víctimas los indígenas del departamento de Osorno, y que han tenido por consecuencia la pérdida material de sus terrenos"³⁸³.

Si no hubo igualdad jurídica del wijiche ante la ley para defender sus tierras, tampoco se respetaron las disposiciones de la Ley de 1893 y 1903. Al efecto, los notarios se disponían a avalar las usurpaciones de tierras a los mapuche wijiche "no obstante la prohibición legal que tenían los notarios para ello [verificar ventas de tierras por indígenas a particulares], salvando esos funcionarios su responsabilidad aparentemente con la declaración de los testigos que expresaban que el compareciente no era indígena, aunque su apellido, su idioma, sus costumbres y físico le demostrasen al Notario la falsedad de los testigos"³⁸⁴. En 1910 se calculaba que dichos actos notariales eran los responsables del 30% de los desposeimientos de los indígenas de sus terrenos motivados por contratos ilegales³⁸⁵.

Así entendido, durante los juicios que iniciaban los wijiches para recuperar sus tierras, o cuando se les demandaba a restituirlas al propietario particular, se intentaba evitar la prueba testimonial del indígena para asegurar su calidad de tal, pues "se obligaba a éstos a traer sus testigos tres y cuatro veces, con grandes sacrificios y mientras en muchas ocasiones se dejaba a los indígenas sin rendir prueba, postergando indebidamente las sesiones hasta que expirase el término probatorio"³⁸⁶.

Los despojos de terrenos que mayor conmoción causaron fueron los lanzamientos violentos dictados por los tribunales y que ordenaban a la fuerza pública desalojar a los mapuche wijiche de las tierras demandadas por el particular y/o en otras oportunidades acataban la resolución resignadamente, persuadidos por la presencia de la tropa policial o por la violencia con que ella actuaba.

Ejemplo de lo señalado son los casos de desalojos por orden judicial ejecutados en 1910 contra los mapuche wijiche ocupantes de la hijuela Ireemun en Río Negro y contra la familia Caniu de Chan Chan, en favor de Adolfo Richther, en el que se hace una interpretación al revés, sentenciándose que son los mapuche wijiche los que violentamente ocupan las tierras del señor Richther. En efecto, la Corte Suprema "dió la razón al demandante y ordenó el desposeimiento de los indígenas, declarando que está establecido en el juicio que éstos no fueron jamás propietarios de aquel terreno sino que entraron a ocuparlo violentamente y teniendo títulos antiguos inscritos el señor Richther"³⁸⁷.

La discreción con que los jueces de menor y mediana cuantía procedían a ordenar desalojos, obligó a que en 1911 se dispusiera que ningún desalojo de indígena se podría efectuar sin orden del Gobierno, la que se realizaría a través del Ministerio del Interior. Esta medida sustraía la decisión de administrar la fuerza pública a jueces y gobernadores locales y pretendía acabar con el sinnúmero de atropellos acaecidos.

Sin embargo, esta restricción no impidió que al cabo de un año ocurriera la 'Matanza de Forrahue'. Dichos sucesos, presentes en la memoria oral y colectiva de las familias mapuche wijiche hasta la actualidad, se remontan al 19 de Octubre de 1912, cuando el Juzgado dictó la orden de desalojo de las familias wijiche de Forrahue en favor del particular Atanasio Burgos, transformándose ésta en el símbolo del despojo de tierras a los indígenas de todo el sur del país³⁸⁸. A pesar de los auxilios pedidos por los mapuche wijiche al Gobierno de la época, no hubo pronunciamiento del Presidente de la República ni de sus Ministros para impedir el desenlace anunciado. El telegrama de auxilio fue el siguiente:

³⁸³ MPI 1911, op.cit.,p. 663

³⁸⁴ MPI 1910, op.cit.,p. 444

³⁸⁵ MPI 1910, op.cit.,p. 444

³⁸⁶ MPI 1911, op.cit.,p. 659

³⁸⁷ MPI 1910, op.cit.,p.446

³⁸⁸ El diario *El Liberal de Valdivia*, en su edición del 18 de Octubre de 1912, decía respecto al segundo intento de desalojo: "Por orden judicial se van a desalojar 30 familias de indígenas en la reducción de Forrahue, para que pueda extender su latifundio el millonario Atanasio Burgos. El cacique Railef, principal despojado, ha dicho que sólo obtendrán su cuerpo, pues está dispuesto a defender las tierras de sus abuelos, oponiéndose a mano armada. Todo el mundo da la razón a los indios, y es público en Osorno que en este pleito y su fallo constituyen vergüenza para los representantes del Poder Judicial, pues se ha hecho verdadero alarde del cohecho ejercido sobre diversos funcionarios por parte del beneficiario de este inícuo despojo".

"Señor Ministro del Interior.

"Santiago.

"Los infraescritos indígenas residentes en la subdelegación de La Costa, del departamento de Osorno, Juzgado de Osorno, ha decretado lanzamiento contra los propietarios y dueños exclusivos de las tierras de Forrahue y pedimos a V.E. amparo y justicia, y paralice el lanzamiento. El lanzamiento principió el catorce de Octubre de 1912. Juan Acum."³⁸⁹

La orden de desalojo no fue paralizada y el 19 de Octubre el preceptor judicial Guillermo Soriano y un grupo de 45 hombres entre carabineros y guardianes se dirigieron a Forrahue. Pasaron a la casa de campo de Atanasio Burgos, donde les esperaban 25 carretas para acarrear las pertenencias de los indígenas al camino público. Llegados al lugar del desalojo, las familias wijiches resistieron el desalojo refugiados en una casa, para luego rechazar la orden de desalojo leída en voz alta por el preceptor judicial. Fue entonces cuando actuó la policía, provocando la muerte de 13 indígenas y heridas a varios de ellos, siendo retirados los cuerpos sin vida y los heridos más sus enseres desde sus tierras en las carretas dispuestas por Atanasio Burgos.

En el mismo año de la Matanza, 1912, describe Leonardo Matus la percepción de los hechos en los términos siguientes: "La Matanza de Forrahue es sin duda la más fiel imagen de estos acaparamientos de tierras indígenas, hecho por personas pudientes, grandes electores tal vez, que amparados por las leyes de la República, se apoderan de terrenos de los mapuches, sin que nada valgan las reclamaciones de los pobres indios ante las autoridades"³⁹⁰.

La Matanza de Forrahue obligó a que se suspendieran las medidas de desalojo por algún tiempo y a que se efectuara una revisión de lo obrado hasta ese momento.

8. Inoperancia de las leyes de protección de tierras mapuche de 1893-1903

A fines del Siglo XIX, los mapuche wijiche entablan numerosos juicios para recuperar tierras, invocando la anulación de las escrituras de compraventas de acuerdo a lo dispuesto por la Ley de 1893. Sin embargo, estas reivindicaciones no prosperaron, pues "...se han desechado las nueve décimas partes de las demandas sobre nulidad, remates y adjudicaciones de terrenos de indígenas entabladas por mi antecesor con el laudable propósito de recuperar para los indígenas el de que habían sido desposeídos injustamente, aunque con todas de la mayor legalidad y corrección".

Por otro lado, la Corte de Valdivia estableció una jurisprudencia lapidaria para los actos prohibidos por la Ley de 1893, al declarar "que en las provincias de Valdivia y Llanquihue la prohibición de gravar y enajenar terrenos de indígenas no rige respecto a fundos cuyos títulos estuvieron ya inscritos en forma. Estos están en el comercio humano, y es válida y lícita toda transacción respecto a ellos, aún cuando sea indígena uno de los contratantes".³⁹¹

La resolución de la Corte de Apelaciones de Valdivia bloqueó todo intento reivindicativo de los mapuche wijiche ante los Tribunales, pues los particulares inscribieron las compras de tierras, en un primer momento efectuando la transacción ante Notario, para luego perfeccionarla en el Conservador de Bienes Raíces, lo que les otorgaba el dominio legal de la propiedad.

A mayor abundamiento, y tratando de mantener el estatus de la propiedad particular, la Corte de Valdivia estableció un plazo para prescribir la nulidad de escrituras de compra de tierras indígenas sentenciando lo que sigue: "se ha resuelto también que la prohibición de enajenar y gravar terrenos de

³⁸⁹ Para un detallado informe sobre la Matanza de Forrahue ver: Jorge Vergara, "La Matanza de Forrahue".

³⁹⁰ Leonardo Matus, "Vida y Costumbre de los Araucanos", *Revista Chilena de Historia y Geografía*, 1912.

³⁹¹ MPI 1913, *op.cit.*, p.135

indígenas produce nulidad sólo relativa que prescribe en cuatro años. Es en consecuencia inútil todo juicio de nulidad por tal contravención, después de cuatro años de celebrado el contrato”.³⁹²

La Corte de Valdivia no solo interpretaba las leyes de protección de las tierras mapuche, sino también se pronunciaba sobre la calidad de indígena para litigar. Esta era siempre cuestionada por los particulares en cada uno de los juicios, ya que la Corte había resuelto "...que los certificados de matrículas expedidos por la Comisión Radicadora de Indígenas en conformidad a los Registros del Censo General de Indígenas verificado en 1908, no son prueba suficiente para acreditar la calidad de indígena de las personas a que se refieren. En consecuencia, negada en juicio la calidad de indígena, debe acreditarse ésta, a falta de otra prueba, por la prueba testimonial, la más incierta y falible de todas, sujeta en cada caso al criterio y apreciación individual del Juez”.³⁹³

Estas resoluciones de la Corte de Valdivia privaron a los wijiches del derecho a litigar para recuperar sus tierras usurpadas y dejó sin efecto práctico la Ley de 1893, legalizando las usurpaciones de tierras mapuches, rechazó las demandas de restitución de tierras declarando que los fundos constituídos e inscritos en el Conservador de Bienes Raíces no eran objeto de litigio, y estableció la prescripción de cualquier acción reivindicatoria a cuatro años de verificado el acto notarial. Esto llevaba a señalar al Protector de Indígenas que "con esta jurisprudencia, y conociendo ya la opinión uniforme de los tribunales que dan a la Ley sería inoficiosa, inconveniente y hasta poco correcto intentar nuevas demandas para casos análogos que habían de tener forzosamente igual solución”.³⁹⁴ Esta opinión del Protector de Indígenas declaraba la derrota de las gestiones de defensa y reivindicación de tierras indígenas y dejaba sin aplicación las Leyes de 1893, 1903 y de 20 de Enero de 1913 en Valdivia, Osorno y Llanquihue.

9. La radicación con títulos de merced

En el Wijimapu la radicación de indígenas ordenada por la Ley de 1866 fue incompleta y restringida a pequeñas porciones de tierras, debido a la disminución de población mapuche en importantes áreas de Valdivia y Osorno, al desplazamiento de la población mapuche desde sus tierras ancestrales a zonas de refugio, y a la tardanza en actuar de la Comisión Radicadora de Indígenas.

La disminución de población mapuche, se dio en las zonas cercanas a los pueblos y ciudades, en especial Valdivia, desde "la costa frente a la ciudad de Valdivia (Niebla, Corral, etc.), las riberas del río Calle Calle y sus afluentes entre la costa y la ciudad de Valdivia y las riberas del río Cruces, al norte de ésta”³⁹⁵. Esta disminución poblacional en Valdivia y en otras zonas del Wijimapu, tuvo como consecuencia que no se entregaran Títulos de Merced en importantes porciones territoriales, antes habitadas por los mapuche.

Entre las causas de la disminución o extensión de la población mapuche estaba el mestizaje en algunas zonas, las enfermedades y epidemias introducidas, las usurpaciones de tierras y la persecución de los particulares, que provocaba que los mapuche buscaran refugio hacia el interior de zonas más aisladas "...ya sea a las zonas de cordillera de la costa, costa o pre-cordillera de los Andes, todas las que presentaban mayores dificultades para el acceso y asentamiento en ellas de parte de colonos o pobladores chilenos y extranjeros”³⁹⁶. Justamente son estas áreas retiradas de la influencia más directa de los colonos chilenos y alemanes, aunque igualmente sometidas a la presión usurpadora, donde se produce la radicación. Constituyen en un primer momento "territorios refugios", pero luego se transforman en zona de conflicto con el avance de los procesos de ocupación y usurpación.

³⁹² MPI 1913, op.cit., p.135

³⁹³ MPI 1913, op.cit., p.135.

³⁹⁴ MPI 1913, op.cit., p.135

³⁹⁵ Vergara (1998:156-157)

³⁹⁶ Vergara (1998:160)

Las zonas de mayor concentración de población mapuche son Panguipulli y San Juan de la Costa, mientras que en el resto del territorio del Wijimapu, entre el Tolten y el río Maypue, la población mapuche se encuentra distribuida como un mosaico disperso de pequeñas concentraciones rodeadas de propiedad chilena y alemana, todas ellas sometidas a los intentos de enajenación de las tierras, de allí que la presencia de la Comisión Radicadora fuera solitada con angustia por muchas comunidades mapuche – wijiche, como única forma de conservar las últimas tierras en las que se encuentran arrinconados.

La Comisión Radicadora de Indígenas sólo pudo iniciar sus trabajos de mensura y entrega de Títulos de Merced en la Provincia de Valdivia en el año 1900, y en el año 1906 se ordenó extender su labor a la Provincia de Llanquihue. El accionar fue lento y con pocos funcionarios: "Sensible es que la Comisión Radicadora de Indígenas -decía el Protector en 1913- no disponga de personal más numeroso, para avanzar más rápidamente en esta operación, apenas iniciada en el verano último".³⁹⁷

La tardanza en el proceso de radicación otorgó suficiente tiempo a los particulares para acelerar el proceso de acaparamiento de tierras wijiche, los que amparados en la fuerza, en las leyes, en los tribunales y en el poder local lograron constituir numerosos fundos. Antes y durante el proceso de radicación con Títulos de Merced, los usurpadores de tierras se esmeraron en apoderarse rápidamente de las tierras en manos de mapuche wijiche con el fin de evitar la radicación y el reconocimiento de sus posesiones. Un ejemplo de lo señalado, ocurre en los terrenos wijiche ubicados en las riberas del lago Ranco, sector del poseemos algunos testimonios del traumático proceso de radicación.³⁹⁸

Victoriano Pitripán, Logko de Huequecura, lugar ubicado en Futrono, en el año 1911 envía una carta al Ministro de Colonización señalándole: "Que es de suma urgencia radicación. Nueve años ya, no podemos vivir tranquilos por los continuos atropellos de un tal Delfín Molina. Primeramente lanzó a J. Manuel Curinao demoliéndole su casa; enseguida trató de lanzar a Francisco Pitripán, Pilar, José Santos, Margarita Pitripán, el suscrito y otros".³⁹⁹ En este caso la Comisión Radicadora otorgó el Título de Merced N° 2439, el 20 de mayo de 1912

Ricardo Lehuie Huenchunir, Logko de Calcurrupe, señalaba que su Lof estaba compuesto por 23 casas con 134 habitantes y que era necesaria la pronta radicación "...pues estamos en continua intranquilidad y no podemos dedicarnos a los trabajos de apremiante necesidad, además que nosotros y la reducción vecina continuamente sufrimos de grandes atrocidades por parte de los usurpadores de tierras fiscales e indígenas".⁴⁰⁰ En este caso la denuncia dio resultados, pues la comisión Radicadora procedió a mensurar las tierras y a otorgar el Título de Merced N° 2.445, el 20 de mayo de 1912.

Distinta suerte corrió el Logko Neyimán de Futrono. Su hijo Francisco, en el año 1918, denunciaba en la prensa la dramática situación vivida durante el desalojo realizado por Simón González, quien llegó armado junto a varios hombres antes que concurren a la Comisión Radicadora de Indígenas, exigiendo el abandono de las tierras, señalando que las había comprado y les pertenecían: "... viendo mi padre, el cacique, que con su resistencia expondría la vida de criaturas indefensas, y temiendo que las autoridades le harían justicia, dejó al señor González hiciera lo que quisiera y de esa manera fue arrastrada la familia a la playa del lago (Ranco) y momentos después cinco casas eran devoradas por las llamas... la familia no mereció siquiera se les dejase al abrigo de un pequeño monte... Ahí pasó la noche, azotada por el viento y la lluvia torrencial, pereciendo de frío uno de los niños en los brazos de mi anciano padre que inútilmente procuraba calentarlo estrechándolo en su entumecido pecho..."⁴⁰¹

La radicación fue un proceso que en Valdivia y Lago Ranco disputaba a los particulares las tierras mapuche wijiche, para constituir la propiedad indígena versus la constitución de la propiedad particular.

³⁹⁷ MPI 1913, *op.cit.*, p.133

³⁹⁸ Ver, Molina (1992) artículo que explica los procesos de usurpación de tierras.

³⁹⁹ Expediente Título de Merced N° 2439. Archivo de Asuntos Indígenas CONADI, Temuco.

⁴⁰⁰ Expediente Título de Merced N° 2445. Archivo de Asuntos Indígenas CONADI, Temuco.

⁴⁰¹ Carta de Francisco Neyimán al Director del Diario Austral de Temuco, 2 de enero de 1918. Citada por Foerster y Montecinos (1988).

En la zona de Osorno, La Unión y Río Bueno, las radicaciones con Título de Merced se realizaron sobre tierras que habían logrado conservar los wijiche, muchas de estas provenientes de radicaciones anteriores, como lo eran los Títulos de Comisarios, Títulos de Juez o de Alcalde. Por ejemplo, las radicaciones realizadas en la provincia de Osorno, específicamente en la comuna de San Juan de la Costa, en su totalidad se realizaron sobre las tierras provenientes del Título de Comisario de Juan de Dios Noguipán de 1827. En Valdivia, algunos Títulos de Merced de Panguipulli tenían como antecedentes de la radicación los Títulos de Comisario. Los demás Títulos de Merced se otorgaron en áreas marginales o en pequeños espacios en que se había arrinconado a los wijiches por la acción de los usurpadores y los acaparadores de tierras.

El accionar de la Comisión Radicadora demoró largo tiempo en verificarse en el Wijimapu, comenzando los trabajos varios años después de decretada la ampliación de ellos a las provincias de Valdivia y Llanquihue. Su actuación tampoco estuvo exenta de oposición, ya sea de parte de los particulares que pretendían tierras mapuche o bien de aquellos que las habían usurpado sin lograr aun desalojar a las familias indígenas. En 1908, ante el proyecto de ley que pretendía radicar en las tierras ocupadas por los mapuche, se hacía sentir la preocupación de los particulares, temerosos de que las tierras compradas por medio de la adquisición de acciones y derechos a Wijiches -y todavía ocupadas por éstos- les serían reconocidas a los indígenas, e incluso a los inquilinos Wijiches de los fundos particulares. Ante tal situación, el Protector de Indígenas señalaba:

"Muchas resistencias ha despertado dicho proyecto de Ley entre los propietarios de este departamento, que ven con él una amenaza a sus derechos. Ese temor ha venido de las disposiciones que establecen que no se reconocerán los títulos basados en compras de acciones y derechos y que se radicará al indígena en el terreno que ocupa. Con estas disposiciones los indígenas, mal aconsejados, se han creído que se les radicará donde viven sean en él dueños o no y ha habido casos de indígenas que me dicen ser inquilinos en un fundo se oponen a que se les retire de él por creerse legítimos dueños por los derechos que dicen les reconoce el mencionado proyecto".⁴⁰²

Los temores de los particulares son disipados por el Protector de Indígenas, al explicar que "se le radicará en el terreno que ocupa como dueño y con derechos hereditarios legítimos, pero en ningún caso podrá creerse que se le va a radicar en un terreno ajeno, en el que un tercero tiene títulos de propiedad legítimamente constituidos"⁴⁰³.

Lo anterior se reafirma cuando el proyecto de Ley no fue aprobado por el Parlamento, manteniéndose vigentes las disposiciones establecidas por la Ley de 1883.

La radicación que se iniciaría en Osorno debería hacerse sobre la propiedad indígena ya constituida, lo cual llevaba al Protector de Indígenas a plantear a las autoridades de Gobierno la siguiente interrogante: "Los títulos de ocupación concedidos a los indígenas a principios del siglo XIX por el Llamado Comisario de Naciones ¿tienen el mismo valor legal que los títulos que concede la actual Comisión Radicadora de Indígenas?"⁴⁰⁴

La respuesta será dada años más tarde por la Ley de Propiedad Austral, normativa que no reconoció la validez de los Títulos de Comisarios. En tanto, en el período previo a la Radicación de Indígenas en Osorno prevalecerá sólo la propiedad sucesorial indígena, y sobre estas tenencias de tierras -en forma acotada- se otorgarán Títulos de Merced, quedando gran parte de las tierras wijiches como pequeña propiedad, originada en las herencias de los antiguos títulos y arrinconada por la propiedad latifundiaría.

⁴⁰² MPI 1908, op.cit., p. 374

⁴⁰³ MPI 1908, op.cit., pp.374-375. La radicación se efectuó con la comunidad Wijiche José del Carmen Tripaillán, Título de Merced N°2689 de fecha 1 de Mayo de 1916 en el sector de Naipaimo, y los terrenos sobre los que se realiza estaban inscritos a nombre de Federico Schott, quien en juicio iniciado en 1931 logró que se le restituyese el terreno y se cancelara la reserva indígena, en el Juzgado de Indios de La Unión.

⁴⁰⁴ MPI 1913, op.cit., p. 665

Tal fue la violencia aplicada sobre las comunidades mapuches de Valdivia hasta el Tolten, que muchas de ellas debieron esperar la aplicación del Decreto de 19 de Mayo de 1910 para solicitar la radicación, demostrando que habían sido despojados violentamente por los particulares. Muchos wijiches se acogieron a esta disposición para lograr que se les otorgara el Título de Merced, pues fue la única que facultó a la Comisión Radicadora para que procediera a la mensura y entrega de tierras a la población mapuche desplazada de sus posesiones por la acción violenta de los particulares.

La Comisión Radicadora, en su trabajo de mensura, redujo ostensiblemente lo poseído por los wijiches, restringiendo sus derechos territoriales a restringidas superficies, las que representaron un pequeño porcentaje de las tierras originalmente poseída en los Ayjarewes y Lof. Los resultados fueron los siguientes:

En la Provincia de Valdivia se otorgaron 477 Títulos de Merced, por una superficie de 70.852, 32 Hás., radicándose a un total de 7.091 personas y resultando un promedio de 9,99 hectáreas por persona. La mayor proporción de Títulos de Merced se entregaron en Panguipulli y en la zona de Lanco, Mariquina y Río Bueno.

En la Provincia de Osorno se entregaron 40 Títulos de Merced, por un total de 5.470,70 hectáreas para 1.004 personas radicadas, con un promedio de 5,45 hectáreas cada una. La mayor proporción de títulos de concentró en el área de San Juan de Costa, sobre el antiguo Título de Comisario de Juan de Dios Neguipán (otorgado en 1827), no obstante que la radicación representó una superficie ínfima del total de este título que comprendía una superficie aproximada de 10 mil hectáreas, pues abarcaba tierras de los llanos y de la cordillera de la costa.

Cuadro N° 27
Radicaciones con títulos de merced Valdivia y Osorno
1884 - 1929

PROVINCIA	N° RESERVAS	%	SUPERFICIE	%	PERSONAS	%	HÁS/PERS	% DEL TERRITORIO
VALDIVIA	477	16.4	70852.32	13.9	7091	8.6	9.99	3.85
OSORNO	40	1.4	5470.7	1.1	1004	1.2	5.45	0.059
TOTAL	517		76.323,02		8.905			

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas, Temuco. Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Cuadro N° 28
Radicación por comunas X región 1884-1929

X Región	N° de reservas	Superficie en Hectáreas.	Personas Radicadas	Promedio Hás/por personas
Provincia de Valdivia				
Valdivia	25	2665.65	224	11.9
Mariquina	60	9545.95	1181	8.08
Lanco	90	7973.4	1031	7.73
Futrone	8	3376	455	7.42
Lago Ranco	24	7115.5	363	19.6
Panguipulli	203	37926.02	3208	11.82
La Unión	18	438.4	150	2.92
Río Bueno	49	1811.4	479	3.78

Sub-total	477	70852.32	7091	9.99
Provincia de Osorno				
Osorno	5	150.2	48	3.13
Pto. Octay	2	83.5	16	5.22
San Juan	32	5224.2	929	5.62
San Pablo	1	12.8	11	1.16
Sub-total	40	5470.7	1004	5.45
Total	507	76.323,02	8.905	

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas, Temuco. Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Aún así, al año 1929 y concluida formalmente la entrega de Títulos de Merced, los mapuche sin radicación eran numerosos y conservaban en su poder gran cantidad de superficies de tierras, lo que obligó a que -en la práctica- el proceso de radicación no se terminara en 1929, sino que continúe hasta la actualidad a través de la aplicación de diversas normativas sobre indígenas que permiten la radicación.

10. Propiedad sucesorial y la radicación con títulos gratuitos

Como señalamos, las radicaciones con Títulos de Merced fueron realizadas en la zona de Osorno sobre las antiguas posesiones wijiches, que tenían en sus antecedentes los Títulos de Comisarios, y en Valdivia, las radicaciones con Títulos de Merced -en su mayoría- se efectuaron sobre tierras alejadas de los centros de colonización, tierras que constituían un refugio al proceso de usurpación, a las que se sumaron otras radicaciones sobre pequeñas posesiones de tierras marginales. Sin embargo, el proceso de radicación continuó después de 1929, cuando formalmente terminó el proceso de radicación con Título de Merced, específicamente en La Unión, Río Bueno y Osorno, lugares en que a diferencia de otras zonas, los wijiches conservaban una propiedad sucesorial derivada de antiguas escrituras entregadas por el mismo Estado.

De lo anterior se induce la existencia de una propiedad de carácter comunitaria, la que subsistirá hasta principios del siglo XX, haciéndose preguntar al Protector de Indígenas de Llanquihue, Daniel Cerda, en 1912: "¿Cuál ha sido la causa de que los indígenas de Osorno durante más de cien años en contacto con la cultura y civilización con una propaganda levantada y activa de los misioneros religiosos, hayan mantenido como en sus primeros tiempos de barbarie, sus hábitos, su idioma y todas las peculiaridades de su raza? [...] En mi concepto, la causa única ha sido la absoluta comunidad que ha existido en la propiedad indígena".⁴⁰⁵

Esta misma comunidad sobre la tierra será vista como la causa de la pérdida de gran parte de ellas y del arrinconamiento y reducción en que se encuentran los wijiches a principio del siglo XX, como también de los numerosos conflictos entre ellos, por los deslindes de sus posesiones.

Una de las consecuencias negativas de la propiedad comunitaria, según los Protectores de Indígenas, era que ésta se prestaba para consumir usurpaciones de tierras, puesto que al vender un sólo miembro de la comunidad sus acciones y derechos sobre tierras usufructuadas en común, comprometía a todos los demás. El particular intentaba expulsar no sólo al vendedor sino a todos los indígenas con derechos en esos territorios, exigiendo el desalojo a los jueces de menor cuantía, que son al entender del Protector son "funcionarios de muy corta honorabilidad, lo que se justifica en que más del 50 por ciento de los despojos arbitrarios de que se ha hecho víctima a los indígenas provienen de estos funcionarios".⁴⁰⁶

⁴⁰⁵ MPI 1913, op.cit., p. 665

⁴⁰⁶ MPI 1910, op.cit., p.443

No obstante lo anterior, no fue la ausencia de probidad de los funcionarios judiciales, sino la Tenencia Comunitaria, la caracterizada por los mismos funcionarios judiciales como la 'madre de todos los males', es decir, del atraso, la pobreza y la resistencia a la penetración de la 'obra civilizadora'. Para combatirla, el Protector Daniel Cerda postulaba que "la manera de civilizar completamente a los indígenas y de impedir los despojos de éstos es concluir con la comunidad en que viven, procediéndose a la demarcación y entrega de lo que le corresponde a cada indígena según sus derechos hereditarios"; agregando a ello que "terminando la indivisión de la propiedad y estableciendo entre los indígenas la instrucción obligatoria, se conseguiría en corto tiempo la civilización de éstos, que no se ha conseguido con el régimen actual durante más de un siglo, y la desaparición de los indígenas como raza [sic]".⁴⁰⁷ Unos años más tarde, reforzando la última idea, el protector Cerda proclamaba: "No quiero la destrucción individual de los indígenas, sino que estimo que es una obra patriótica buscar los medios para hacerlos desaparecer como raza [sic]"⁴⁰⁸, concluyendo en que si fuese acogido un proyecto de radicación individual de indígenas "...estoy cierto que se conseguirá antes de veinte años la absoluta fusión y el desaparecimiento como raza, de los indígenas, lo que es realmenóte sentida y llenaría una verdadera aspiración nacional".⁴⁰⁹

En síntesis, para cumplir con la división de la comunidad y alcanzar el objetivo "*civilizador*", se requería de la mensura individual de tierras, en hijuelas, particiones y radicaciones individuales, regularizando la propiedad con un título de dominio, tarea que debía comenzar con la contratación de un ingeniero.

Pero la subdivisión de la propiedad indígena corrió por otros cauces, como la constitución de propiedad sucesorial dividida que otorgaba títulos individuales de posesión, y por medio de las particiones judiciales de predios comunes. En estos casos el proceso de subdivisión de la comunidad indígena no operaba por la acción del Protectorado o de funcionarios estatales, sino más bien por la propia dinámica interna de la comunidad Wijiye, que buscaba asegurar con títulos de dominio la propiedad de la tierra heredada de sus antepasados y deslindarla de los demás acreedores. Esta situación, que afectaba a "casi la sexta parte de la población indígena de Osorno..." quienes "asaltan casi la oficina del Protectorado reclamando sus hijuelas y títulos o escrituras".⁴¹⁰

Paralelamente al proceso de subdivisión y saneamiento de títulos de dominio, el Estado impulsó después de 1930 la continuación de la radicación y entregó títulos sobre tierras fiscales y sobre los terrenos de las propiedades sucesoriales.

En efecto, con posterioridad al término del proceso de radicación con Títulos de Merced, se continuó con la radicación a través de las Leyes 4.111 y 14.511, otorgando títulos gratuitos individuales en tierras fiscales a familias que así lo solicitaban. Fueron numerosos los títulos gratuitos que se entregaban por el Ministerio de Tierras y Colonización, en conjunto con los Juzgados de Indios de Pitrufquén y La Unión, concentrándose la entrega gratuita de títulos en las comunas de Osorno, La Unión, Río Bueno, Panguipulli, Lanco, Mafil, Paillaco, Mariquina y Lago Ranco, los que se otorgaron entre los años 1931 y 1971.

Estos títulos se entregaban a familias indígenas o correspondían algunos de éstos a saneamientos de tierras poseídas ancestralmente sin título vigente, sucesiones familiares y pequeña propiedad originada en los antiguos Títulos de Comisario. En otros casos, correspondieron a tierras fiscales que quedaron disponibles para radicación con posterioridad al término de la mensura y entrega de Títulos de Merced. La superficie de estos títulos variaba entre unas pocas y cien hectáreas y la mayoría correspondía a pequeñas propiedades y, excepcionalmente, a medianas y grandes.

⁴⁰⁷ MPI 1908, *op.cit.*, p.374

⁴⁰⁸ MPI 1911, *op.cit.*, p.665

⁴⁰⁹ MPI 1911, *op.cit.*, p.445

⁴¹⁰ MPI 1911, *op.cit.*, p.445

11. División de comunidades con título de merced y usurpaciones de tierras

En el Wijimapu, específicamente en las Provincias de Valdivia y Osorno, se otorgaron 517 Títulos de Merced. El proceso divisorio impulsado por las leyes 4.111 y 14.511 significará que un total de 96 títulos fueran subdivididos, la mayoría de ellos en la Provincia de Valdivia. En estos títulos, al ejecutarse la subdivisión, en algunos casos los beneficiarios de las hijuelas no tenían lazos de parentesco con los miembros del título y ocupaban las tierras con el consentimiento del Logko, recibiendo de parte de los Juzgados de Indios la proporción de tierras que ocupaban en calidad de comodato luego de la división del Título de Merced, con lo cual se le restaba a la comunidad mapuche un porcentaje importante de las tierras de radicación. A su vez, las hijuelas resultantes comenzaron a ser objeto de enajenación por la vía directa o por autorización de los Juzgados de Indios, lo que significó que un porcentaje de las hijuelas pasarán a manos de particulares, reduciendo notablemente el patrimonio territorial mapuche dejado al momento de la radicación.

Cuadro N° 29
División de títulos de merced leyes 4.111 y 14.511
1931 - 1971

provincia	n° de reservas	%	superficie original	%	superficie remensura	n° de hijuelas	promedio hás/pers
VALDIVIA	87	18.2	7773.5	11	6270.01	427	14.68
OSORNO	9	22.5	298.1	5.5	280.42	40	7.01
TOTAL	96		8071,6		6.550,43	467	

Fuente: Héctor González (1986) Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y el Pueblo Mapuche. Revista Nutran. Año II, N°3. Santiago, Chile.

Uno de los resultados de la división de las 96 comunidades durante el período que va de 1931 a 1971, fue la disminución de la superficie de las tierras en 1.521,17 hectáreas, cuestión que se provocó principalmente por la existencia de tierras usurpadas que no fueron restituídas a las comunidades durante el proceso de mensura. A esta situación de pérdida de tierras se sumó otra: la revocación de títulos de merced.

12. Pérdidas de tierras mapuche por revocación de títulos de merced por sentencia juzgados de indios (1930-1972)

Durante este período de división de comunidades, 1931 a 1971, los Juzgados de Indios emitieron numerosas sentencias que cancelaron el procedimiento de radicación, reduciendo de esta forma el número de Títulos de Merced entregados y la superficie reconocida a los mapuche. Así, en el Wijimapu 39 Títulos de Merced fueron revocados, lo que significó quitar del patrimonio mapuche un total de 2.840,14 hectáreas, a través de sentencias revocatorias que se basaban en que con antelación a la radicación se habría constituido propiedad particular, prevaleciendo ésta última por sobre la propiedad mapuche.

Las comunas afectadas por revocación de radicaciones fueron Futrono, Lago Ranco, Lanco, Mariquina, Panguipulli, Rio Bueno, La Unión y Osorno. La mayor proporción de títulos perdidos se concentró en la comuna de Panguipulli, lugar en el que se revocaron 19 de los 35 Títulos de Merced entregados, en total, en las provincias de Valdivia y Osorno.

Cuadro N° 30
Revocación de títulos de merced por sentencia juzgados de indios:
tierras en poder de particulares en la X región

COMUNIDAD	COMUNA	PROVINCIA	JUZGADO DE INDIOS	SENTENCIA	D. L N°
José Leal Neiman	Futrono	Valdivia	La Unión	30.03.1968	14511
Carmen Silvab De Vargas	La Unión	Valdivia	La Unión	14.03.1966	14511
Julian Hueitra	Lago Ranco	Valdivia	Pitrufulquén	02.10.1944	4111
Silveiro Andres Caniulaf	Lanco	Cautín	Panguipulli	28.02.1974	17729
Pedro Limpillante	Lanco	Valdivia	Pitrufulquén	05.07.1940	4111
Jose Huichante	Mariquina	Valdivia	La Unión	19.05.1969	14511
Juan Llanquiman	Mariquina	Valdivia	La Unión	29.04.1967	14511
Juan Manquel	Mariquina	Valdivia	Pitrufulquén	14.10.1940	4111
Juan Manquel	Mariquina	Valdivia	Pitrufulquén	12.09.1940	4111
Jose Del Carmen Tripaillan	Osorno	Valdivia	La Unión	20.10.1967	14511
José Antonio Amillanca	Osorno	Osorno	La Unión	29.11.1966	14511
Camilo Millañir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	09.09.1938	4111
Enrique Millañir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	03.12.1938	4111
Manuel Antonio Llançapi	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	24.09.1938	4111
Segundo Huichiman	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	14.09.1938	4111
Manuel Lefinao Y N. Jaramillo	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	23.09.1938	4111
Mateo Catalan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	10.08.1936	4111
Ejido Huenuir	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	14.09.1938	4111
Juan De Dios Aburto	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	05.09.1938	4111
Juan M. Paillacan Y M. Patiño	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	17.11.1930	4802
Juan De Dios Curipan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	06.07.1970	14511
Ventura Maripan	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	26.07.1938	4111
Jose Punañanco	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	28.09.1938	4111
Manuel Catricura	Panguipulli	Valdivia	Panguipulli	10.03.1982	17,729
Miguel Curin	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	29.02.1940	4111
Ignacio Cumulai	Panguipulli	Valdivia	Valdivia	24.12.1936	4111
Dionisio Aillapan	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	02.09.1938	4111
Santos Aillapan	Panguipulli	Valdivia	La Unión	27.11.1963	14511
José María Llanca	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	13.09.1938	4111
Camilo Trureo	Panguipulli	Valdivia	Pitrufulquén	23.11.1936	4111
Antonio Gonzalez Tranol	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	04.02.1946	4111
Francisco Cuante	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	22.02.1957	4111
Maria Carmen Alvarado	Rio Bueno	Valdivia	La Unión	30.07.1980	17729
Juan Bautista Perez	Rio Bueno	Cautín	Pitrufulquén	17.07.1943	4111
Juan Francisco Cona	Rio Bueno	Valdivia	Pitrufulquén	04.01.1943	4111

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI-Temuco.

13. Radicación de familias mapuche con títulos gratuitos

La radicación de mapuches a través de títulos de merced quedó incompleta en varios sectores de las provincias de Valdivia y Osorno. Aparte de la tardanza en la entrega de títulos de merced, una gran proporción de familias permaneció a la espera de la visita de la Comisión Radicadora de Indígenas, la que no llegó hasta sus posesiones territoriales. Con posterioridad al año 1930, se prosiguió con la radicación en forma individual, terminándose con la entrega de títulos de merced, para otorgar títulos gratuitos individuales del Ministerio de Tierras y Colonización en conjunto con los Juzgados de Indios, en virtud de las leyes N° 4.802 de 24 de Enero de 1930, el Decreto N° 4.111 de 12 de Junio de 1931 y la ley , N° 14.511,

El resultado de este proceso de radicación de mapuche en la X región, entre los años 1931 y 1972, fue el otorgamiento de 256 títulos gratuitos, por una superficie total de 20.296,2 hectáreas en las provincias de Valdivia y Osorno, concentrándose el mayor número de hectáreas entregadas en las comunas de Lago Ranco, Osorno, Mariquina y Lanco, comunas en las que superaban las superficies de tierras entregadas en títulos de merced.

Cuadro N° 31

Radicación con títulos gratuitos a mapuche otorgados por el ministerio de tierras y colonización en valdivia, osorno y llanquihue, 1931 a 1972.

COMUNA	SUPERFICIE	N° TITULOS
LA UNION	751.885	34
LAGO RANCO	7.595.27	32
LANCO	2.750.86	17
MAFIL	93.90	4
MARIQUINA	2.264.11	47
OSORNO	3.791.24	104
PAILLACO	104.07	4
RIO BUENO	74.43	2
LOS LAGOS	834.10	1
PANGUIPULLI	2.001.31	8
PTO.VARAS	135.10	4
TOTAL	20.296,275	256

Fuente: Archivo de Asuntos Indígenas. CONADI- Temuco.

14. Los fundos particulares y la ley de la propiedad austral

Mientras tanto terminaba la radicación y se iniciaba la política de subdivisión de los Títulos de Merced con la Ley Indígena 4.111, el Estado - paralelamente- ponía en practica la Ley de la Propiedad Austral, para obligar a los particulares a revalidar sus títulos de dominio sobre la propiedad rural, rescatar tierras para el Fisco y continuar la radicación en coordinación con las leyes de indígenas.

La propiedad rural constituida en el Wijimapu, en su mayoría, tenía por característica el que en su origen el dominio particular era fruto de la usurpación, el engaño y el despojo cometido a los mapuche. Luego y con los años, esta misma propiedad particular perfecciona sus títulos de dominio en las Notarías locales, ya que después de una o dos transferencias ya no transfieren 'acciones y derechos', sino el predio como 'cuerpo cierto', sin sentencia adjudicatoria de por medio, por lo tanto realizando un acto abiertamente ilegal, y, ante la 'vista gorda' del Conservador de Bienes Raíces, inscriben el 'dominio' pleno

de los predios. Aún así, las escrituras de dominio en muchos casos correspondían a propiedades nominales, donde el particular no ejercía acciones de posesión material, como ocurría con los fundos donde la ocupación era indígena.

El saneamiento definitivo de esta propiedad fraudulenta se producirá a partir de la década de 1930, momento en que se dicta la Ley de la Propiedad Austral, cuerpo legal que tratará de establecer la validez de los títulos de dominio respecto al Fisco, para lo cual dictará un Decreto Supremo, en el que se o reconocía la validez al particular o se declaran las tierras en cuestión Fiscales. Lo anterior sucederá en aquellos predios en que no se lograra acreditar el dominio material, el caso de la mayoría de los fundos que tenían origen en usurpaciones de tierras, y en las que la ocupación material continuaba siendo mapuche wijiches.

Los predios particulares afectos a la Ley de Propiedad Austral eran aquellos que se ubicaban entre el río Malleco y Magallanes, todos los que deberían iniciar el proceso de revalidación de títulos particulares respecto del Fisco, para sanear definitivamente el dominio. Para este proceso de revalidación se dictaron sucesivos decretos leyes entre los años 1928 y 1931,⁴¹¹ los que regularon el procedimiento, los requisitos y los plazos de presentación de los antecedentes de las propiedades particulares, a fin de reconocer su validez.

El texto definitivo de la Ley sobre Constitución de la Propiedad Austral se dictó con el N°1.600, y con fecha 31 de Marzo de 1931, estableciéndose que dentro del mismo año se deberían presentar los antecedentes de la propiedad, con el fin de ser anotados en un registro especial y proceder al examen del cumplimiento de los requisitos establecidos para revalidar los títulos, siendo el principal "...el que posea materialmente los terrenos directamente por sí mismo, o persona a su nombre (Art. 6° D.L.1.600)". Para el Wijimapu se estableció la presentación de todos los títulos de propiedad constituidos antes del 11 de Enero de 1893 "... siempre que el título esté situado al Sur del límite Sur del antiguo departamento de Imperial y al Norte de la provincia de Magallanes (inc°, art. 6°, D.L. N°1.600)", y constituido antes de la entrada en vigencia de la Ley que prohibió la venta de tierras de indígenas (11 de Enero de 1893).

Una importante proporción de los predios de Valdivia, Osorno y Llanquihue serán sometidos a la Ley de Propiedad Austral, pues en su mayoría se habían constituidos con anterioridad a las leyes de prohibición de ventas de tierras mapuche de 1893, no obstante que esta normativa fue burlada en numerosas ocasiones permitiendo la justicia chilena la constitución de propiedades particulares sobre tierras mapuche wijiche, las que quedaron fuera del examen de la Ley de la Propiedad Austral.

Se excluían, además, de este proceso, los títulos emanados del Estado, Títulos de Merced, remates de tierras fiscales y concesiones de colonización, y se señalaba que debían presentarse todos "los títulos [...] no emanados de indígenas, cuya inscripción originaria tenga más de 30 años de antigüedad (inc. 6, art. 6, D.L. 1.600)". Además, se solicitaba la presentación de "los títulos otorgados legalmente con anterioridad a la vigencia del Registro del Conservador de Bienes Raíces (...) siempre que, el que los invoque, acredite en forma fehaciente haber ocupado materialmente el terreno durante 10 años, por sí o por otra persona a su nombre (inc. 5°, art. 6, D.L. 1.600)".

De acuerdo a lo anterior, se excluían de la revalidación los 517 Títulos de Merced otorgados en Valdivia y Osorno por el Estado chileno. Respecto a los títulos de más de treinta años no emanados de indígenas, se podía incluir la propiedad española formada en el área antes de 1820, que -aunque formada sobre tierras mapuche- pasaron a la República como propiedad de particulares.

⁴¹¹Los Decretos Leyes de Constitución de la Propiedad Austral fueron los N°4.910 de 11 de Febrero de 1928, N°4.510 de 28 de Diciembre de 1928, N°4.444 de 4 de Octubre de 1929, la Ley N°4.904 de 23 de Diciembre de 1930, el DFL N°39 del 6 de Abril de 1931, el DL N°1600 de 31 de Marzo de 1931, y el DFL N°260 del 26 de Mayo de 1931.

Para acreditar la posesión material de los predios el particular debía presentar el comprobante de pago de contribuciones de Bienes Raíces de los últimos 10 años, demostrar la realización de mejoras, la explotación productiva silvoagropecuaria de la tierra, la habilitación de caminos y otros.

Estos medios de prueba de la posesión material presentarán algunas dificultades a los particulares, cuando los fundos de los que tratan de revalidar el título de dominio se encuentre ocupado por comunidades Wijiches, para lo cual presentarán a los mapuche como "inquilinos del fundo". En caso de dificultad o duda de la posesión material, la resolución fue de exclusiva responsabilidad del Presidente de la República.

Considerando que la Ley de la Propiedad Austral no contemplaba la inscripción a favor del Fisco en caso de que el particular al que se hubiera negado la revalidación no apelaba a la justicia, un inciso agregado en 1963 estableció que en dicho caso, "dentro del plazo de seis meses [...] [se] ordenará, previa certificación de ese hecho y sin forma de juicio la cancelación total o parcial de la inscripción o inscripciones a que se refiere el Decreto que se pronuncie sobre los títulos y de las inscripciones que deriven de ellas", ordenando la inscripción de los terrenos a nombre del Fisco.⁴¹²

Esta normativa se aplicará en algunos fundos de San Juan de la Costa, en los que fue denegada la validez de los títulos, inscribiéndose dichos predio a nombre del Fisco por no haberse logrado acreditar la tenencia material del propietario, o por estar abandonados y ocupados por indígenas. Es así como -por decreto Supremo N°1886 del 23 de Julio de 1948- se denegó la revalidación de su título (RVT) sobre el fundo La Barra a la Sucesión Herquiñigo, predio ocupado por las familias wijiche que desde 1827 tenía Título de Comisarios. Tampoco se reconoció la validez respecto del Fisco del fundo Llesquehue, que abracaba una superficie de 66.262 hectáreas y se encontraba inscrito a favor de la Sucesión de Ricardo Bustos, vasto espacio territorial que en sus dilatadas extensiones concentraba a varias comunidades wijiche.

La resolución de mayor trascendencia fue la establecida en el Decreto N°668 del 6 de Agosto de 1970, en virtud del cual se denegó la validez de sus títulos sobre el llamado "Conjunto Hacienda Pucatrihue" a Rodolfo Blanco Werner, el que se componía de los fundos Quihue, Trufún, Cheuquemapu, Puquintrin y Campanario, todos ocupados ancestralmente por comunidades Wijiches. A Rodolfo Blanco sólo se le reconoció la validez del título sobre el fundo Aleucapi, ocupado por la comunidad mapuche wijiche Aucamapu. También, por Decreto Suremo N°668 de 6 de Mayo de 1970, se negó a Germán Mollenhauer la validez de sus títulos sobre el fundo Huitrapulli, procediendo el Fisco a inscribirlo a su favor en 1976, agregando a la lista los fundos Pulamemo y Quemeumo, todos ellos ocupados por comunidades mapuche wijiche.

La Ley de Propiedad Austral establecía además otras disposiciones que podían favorecer a las comunidades mapuche, pero éstas no reclamaron su cumplimiento producto de la lejanía, el desconocimiento de la Ley y los plazos establecidos por ella. En efecto, el artículo 25 decía que "los derechos que confiere esta ley no sólo pueden ser ejecutados por los que tengan títulos exclusivos de dominio, sino también por un comunero que tenga una cuota determinada o acciones y derechos sobre un inmueble con deslindes determinados". Es decir, cabía la posibilidad de que los indígenas reivindicaran sus derechos emanados de los Títulos de Comisarios y de las heredades sucesoriales, puesto que al constituirse la gran mayoría de los fundos sólo invocaban acciones y derechos obtenidos de uno o más miembros de la comunidad, pero nunca de la totalidad de los que tenían derechos y acciones sobre esas tierras. Al momento de la promulgación de la Ley existían numerosos indígenas que eran copropietarios con particulares de las tierras heredadas, pero que no hicieron uso de esta disposición por desconocimiento, por no tener medios para acreditar sus demandas o simplemente por haber sido expulsados de sus terrenos.

⁴¹² Inciso agregado por el art. 4 de la Ley N°15.241 publicada en el Diario Oficial N°25.621 de agosto de 1963.

Se reconocía a los particulares las compras de tierras en base a acciones y derechos, pues "los títulos originarios de acciones y derechos sobre el inmueble con deslindes determinados serán reconocidos por el Presidente de la República como válidos [...] siempre que el que los invoque acredite que el terreno a cuyo dominio se cree con derecho, a virtud de que el título originario lo posea materialmente desde 10 años a lo menos, sea que la tenencia la ejerza directamente por sí mismo o por otra persona a su nombre se establece como condición que "el poseedor o la persona de quien éste derive sus derechos ' haya efectuado en el suelo, en cantidad apreciable, trabajos y mejoras encaminadas a hacerlo productivo" [art. 28]

La revalidación de títulos a los particulares no obstó a que, en algunos casos, en especial en San Juan de la Costa, los fundos siguieran siendo ocupados por las comunidades mapuche wijiche. Es la situación de los predios Trinidad (RVT de 1930), Cordillera de Pucopío (RVT de 1930), Monte Verde (RVT de 1931), Pucatrihue (RVT de 1939), Maicolpi 1 (RVT de 1937), Maicolpi 2 (RVT de 1938), Maicolpi 3 (RVT de 1944), Hueyelhue (RVT de 1939), Cordillera Río Blanco (RVT de 1943), Cordillera Hinostroza (RVT de 1956) y Aleucapi (RVT de 1970).

La Ley de Propiedad Austral fue complementada por el Decreto con Fuerza de Ley 260, el que regulaba la prescripción de derechos para quien deseara reivindicar tierras reconocidas a un particular, situación en la que se encontraban varias comunidades Wijiches.

El DFL 260 argumentaba la conveniencia de la disposición afirmando que la "inseguridad de dominio tiene graves consecuencias económicas, como que ella causa muchas veces que los agricultores se retraigan de efectuar trabajo y mejoras de consideración y también de que los Bancos y las instituciones hipotecarias se nieguen a conceder los préstamos indispensables para realizar obras agrícolas de importancia"⁴¹³, ordenando que "la única manera de solucionar este problema, en forma práctica y eficaz es la de establecer una prescripción de corto tiempo, mediante la cual se extingan los derechos que pudieran hacerse valer por terceros en contra de los actuales poseedores".⁴¹⁴ Con ello se ponía fin a la posibilidad de que los mapuche wijiche reivindicaran sus tierras usurpadas.

El decreto en cuestión estableció que las personas a las que les fuesen reconocidos sus títulos "serán reputados poseedores regulares para todos los efectos legales aunque existieran a favor de otras personas inscripciones anteriores, que no hubieren sido canceladas."⁴¹⁵ Al respecto, el referido cuerpo legal señala que estas personas "podrán adquirir el dominio por prescripción siempre que su posesión durase dos años continuos y no fuere interrumpida por algún recurso judicial intentando por otro lado que también se pretendiere dueño"⁴¹⁶, operando la prescripción luego del decreto de revalidación de títulos, tras ser publicado dos veces en el periódico de la provincia, y contándose dos años a partir de la última publicación.

Tanto la normativa de la Ley de la Propiedad Austral como el Decreto complementario de prescripción buscaron sanear y en muchos casos "blanquear" la propiedad particular constituida en base a tierras indígenas, provocando un efecto jurídico sobre los Títulos de Comisarios, los que al no ser presentados para su revalidación dejaron de tener valor legal de acuerdo a los procedimientos establecidos en las leyes respectivas.

15. Reivindicación y recuperaciones de tierras

Los Logkos, las comunidades mapuche wijiche y sus organizaciones, asumirán como bandera de lucha, a partir del año 1930, el rechazo a la leyes chilenas que han posibilitado la reducción y usurpación

⁴¹³ Artículo 4, DFL N° 260, "Sobre prescripción de terrenos afectos a la ley sobre constitución de la Propiedad Austral", 20 de mayo 1931.

⁴¹⁴ Artículo 5, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

⁴¹⁵ Artículo 1, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

⁴¹⁶ Artículo 20, DFL N° 260, de 20 de Mayo de 1931

de las tierras, solicitando al Estado Chileno que derogue las leyes que favorecieron la colonización alemana, las leyes de radicación y la Ley de la Propiedad Austral, reivindicando para ello la reconstrucción territorial de los Títulos de Comisarios, antecedente que se constituirá en la base de la demanda de recuperación tierras ancestrales.

En este contexto, y en la década de 1930, surgen las organizaciones mapuche wijiche que buscan restablecer los dominios territoriales de las comunidades, defender las tierras amenazadas y recuperar las perdidas. Los Wijiches se organizarán en Juntas de Caciques, Corporaciones, Asociaciones, Sociedades, Comunidades, Comunidades y Movimientos que buscan la recuperación de fundos abandonados, proceso que tendrá expresión entre los años 1950 y 1973, y que dará cuenta de los conflictos que se arrastran desde muchas décadas atrás.

El Estado chileno responderá a la demanda de tierras mapuche wijiche a través de la expropiación y la radicación, ocupando para ello la Ley Indígena N°14.511, de 1959, la Ley de la Propiedad Austral y la Ley de Reforma Agraria de 1967, resolviendo – en parte -los conflictos que se venían prolongando por un largo tiempo. Sin embargo, las expropiaciones sólo permitieron el reconocimiento de los derechos a la ocupación de las tierras, sin ser traspasados los predios en propiedad a las comunidades mapuche wijiches, siendo revertido el proceso a partir del año 1973.

En el año 1936, los Logkos o caciques de Osorno, Valdivia y Chiloé plantean sus demandas al Presidente de la República don Arturo Alessandri Palma a través de un "*Memorial de Proyecto de Ley*", en el que describen lo ocurrido con sus tierras, demandan derechos ancestrales, piden solución a los conflictos y plantean la derogación de leyes que favorecieron la usurpación y la reducción territorial⁴¹⁷, y lo hacen en los términos siguientes:

"Respetuosamente a S.E., venimos en solicitar en lo principal de la reivindicación y aprobación de nuestros derechos inmemoriales y para que pueda tener la mejor acogida de Su Excelencia que se traducirá en la justicia entera del país de Chile. Basándonos en nuestros derechos que datan de tiempos inmemoriales, en efecto por más de miles de años de arranque que nuestra tierra es propia y por más de doscientos años que hemos usufructuado en posesión pacífica de nuestros abuelos después de las guerras sostenidas con los españoles en distintas tribus, hoy Excelentísimo Señor Presidente nos encontramos privados de nuestras tierras por los elementos extranjeros, principalmente alemanes y criollos que no tienen derecho ni parte de las herencias de los indios mapuches y descendientes, como lo pasamos a probar con nuestros documentos públicos y notorios en el cuerpo de este Memorial; por cuyas razones tan justificadas, venimos a solicitar de Valdivia al Sur que se retiren definitivamente de nuestra provincia de ButaWijimapu las leyes de Radicaciones, Colonización y Propiedad Austral porque perjudican nuestros derechos, no hacen justicia, en que al contrario violan nuestras leyes".⁴¹⁸

A la demanda general de retirar las leyes que han contribuido a la pérdida de tierras mapuche, denuncian la violencia, el despojo y la usurpación, hechos que siguen ocurriendo en la región, del mismo modo que aquellos denunciados en el Siglo XIX y las primeras décadas del sigloXX. Los caciques señalan que en toda la región los funcionarios del Estado y los particulares "...engañan a los miembros de los poderes públicos, cometen robos y tardanzas en los expedientes que hacen muchas veces los empleados inescrupulosos de la Administración Pública que son sobornados por los extranjeros y [...] se cometen los robos de nuestras tierras, se apoderan de animales, siembras, destruyen nuestras casas, ya sea llevándose la madera o quemándolas, dejando nuestras familias a la intemperie de los caminos públicos; cuyos actos ejecutados por estos elementos, están en desacuerdo con la presente civilización

⁴¹⁷ El Memorial fue entregado por los Caciques Generales José Ignacio Epuyao Imillpán, de la Reducción de Rahue; José Segundo Méndez Caulli, de la Reducción Ipa Huacha de Casma (Frutillar); Juan José Canquil Tranacail, de la Reducción de Quilacahuin y su representante Tránsito Canquil; Gumerindo Quilempali Lehuey, de Calcurrupe-Ranco y su representante, lenguaraz e intérprete Narciso Cheuqueali Solís; Pedro José Hueilulef, de la Reducción de Mafue-Los Juncos, de La Unión; Juan Camiri Guarategua, de la Reducción de Nercón-La Chacra de Chiloé; Juan José Pailalef Lepicheo, de la Reducción de Riachuelo; y el mocetón que acompaña a la Comisión de Caciques es Santiago Vargas Lloncoman, de la Reducción Amancay, de Puerto Varas.

⁴¹⁸ "Memorial y documentos", Caciques, Generales, Santiago, 1936, Imprenta El Imparcial.

humana, llevándonos presos por supuestos delitos que no hemos cometido y aun más hieren a nuestros miembros de familia sin importarles que queden muertos en los campos de los despojos cometidos por ellos. Es muy triste lamentar los hechos que pasan en la región indo mapuche V.E. en pleno siglo de civilización humana".⁴¹⁹

Los Logkos exigían, en el Memorial, la liberación de todo tipo de impuestos territoriales para las tierras mapuche, argumentando que "A los indios-mapuches de Valdivia a Magallanes deben liberárseles de todo impuesto del Fisco, contribuciones de haberes e impuestos civiles porque esto afecta a los tratados de Paz y Leyes dictadas a favor de los indios-mapuches y descendientes".⁴²⁰

Pedían, además, tal como lo habían hecho en la década de 1850, la restitución de las tierras de las misiones de Cuiuco y que "...se mantenga en vigencia todas las disposiciones contempladas en las leyes Prohibitivas dictadas en la República de Chile de exenciones de contribuciones, remates por contribuciones fiscales y municipales, remates por particulares extranjeros y nacionales, ventas a medias entre los indios-mapuches y descendientes de los particulares, ya sean ellos extranjeros o criollos, que se dé estricto cumplimiento y validez por las leyes Promulgadas a favor de los indios mapuches de Valdivia al Sur, como también se ordene a los señores Inspectores de los Impuestos Internos, Tesoreros Fiscales y Municipales, no efectuar cobros de contribuciones ni llevar a remate las Posesiones pacíficas de los indios mapuches y descendientes, los Notarios Públicos no extender escrituras de ventas, hipotecas, remate, arrendamientos, contratos de siembras a medias de ninguna clase mientras no sea consultado con el señor Cacique en unión del señor Intendente o de las autoridades que designe el Supremo Gobierno, conforme lo indican las leyes vigentes que acompañamos".⁴²¹

De acuerdo con la argumentación anterior, los Logkos solicitan la "...devolución inmediata de todos los terrenos usurpados y prescindiendo en absoluto de la acción judicial, porque de lo contrario, S.E jamás los indios-mapuches y descendientes conseguirán su devolución, debido a la tardanza de los juicios, robos de expedientes, etc., porque los indios-mapuches y descendientes no están en sostener pleitos contra los particulares que engañan a los Tribunales de Justicia con defensas inmorales...[ya que] los particulares extranjeros y nacionales dicen que no hay indios mapuches, con el fin exclusivo de quitarnos tierras"⁴²², para finalizar solicitando un Catastro de Tierras y que "... la Propiedad Austral ordene a los ingenieros agrimensores entreguen a los legítimos dueños que son los indios-mapuches y descendientes las escrituras primitivas de nuestras tierras ya sean ellas de Comisario, Mercedes o de Sucesión".⁴²³

El Memorial de los Caciques entrega una clara radiografía de la situación territorial de las comunidades mapuche wijiche de Ranco, La Unión, Osorno, Frutillar y Chiloé, además de establecer los procedimientos que permitirían solucionar los conflictos y sanear y recuperar las tierras. No obstante ello, dicho documento no tuvo la acogida esperada y, en los años posteriores, los Logkos continuarán elevando sus críticas al accionar del Estado chileno, planteando sus demandas territoriales y enviando nuevos Memoriales al Presidente de la República, sin lograr ser escuchados.

En la década de 1950, en San Juan de la Costa, las comunidades mapuche wijiche iniciarán un importante proceso de recuperación de tierras, al ver en ellas la posibilidad de acceder a los recursos forestales (en especial alerce), de ampliar sus escasas tierras o de recuperar los espacios territoriales de sus antepasados, especialmente aquellos que se encuentran dentro de los antiguos Títulos de Comisarios.

⁴¹⁹ "Memorial y documentos", *Caciques, Generales, op.cit.*, p. 7.

⁴²⁰ "Memorial y documentos", *Caciques, Generales, op.cit.*, p 8

⁴²¹ *Idem*.p.11.Las leyes a que se refieren son las de 4 de marzo de 1819; 2 de julio de 1852 y 4 de agosto de 1874; 20 de enero de 1833; 11 de enero de 1893; 13 de enero de 1903; 9 de enero de 1913

⁴²² "Memorial y documentos", *Caciques Generales, op.cit.*, páginas 12-13.

⁴²³ "Memorial y documentos", *Caciques Generales, op.cit.*, página13.

Inició este proceso la comunidad wijiche La Catrihuala, la que a principios de 1950 comenzó a ocupar y explotar los alerces de la llamada "*Cordillera Alzada*", emplazados en el fundo Cordillera de Hinostroza, inscrito en ese entonces a favor de la Hacienda Cameros. En este caso los mapuche wijiche pretendían la recuperación de las tierras sobre la que poseían un antiguo Título de Comisarios, y de las que habían sido desalojados entre los años 1913 y 1915.

El proceso de recuperación, si bien se inicia en el año 1952 con la entrada sistemática a las tierras con los alerzales a recuperar, es interrumpido en el año 1956 cuando las familias wijiches son expulsadas violentamente, pero el 10 de Noviembre de 1957 vuelven a ingresar a los terrenos, manteniendo el trabajo en los alerzales. La tenencia material de las 21.000 hectáreas del fundo Cordillera de Hinostroza y Hueyelhue, por parte de las familias de La Catrihuala, estará asegurada al año 1959.

Otro conflicto de importancia fue el que se suscitó en el fundo Huitrapulli, donde las comunidades Aristeo Aucapan de Ponotro y Neipan Plaza Puaicho, luego de demandar durante décadas las tierras, lograban su ocupación regular en la década de 1960.

Igual situación ocurría en el fundo Trinidad, donde la comunidad Jararmillo Imilmaqui reivindicaba y ocupaba las tierras del fundo indígena llamado "Pucopío", que se extendía sobre los fundos Trinidad y La Barra. Este fundo Pucopío era herencia del Título de Comisarios otorgado en 1827 a los wijiches Imil, Hueñanca y Huentequo.

Lo mismo sucedía en otros varios fundos de la cordillera de la Costa, como Manquemapu, Aleucapi, Trufun, Quibue, Cheuquemapu, Puquintrin y Pucatrihue, donde la ocupación material por parte de las familias wijiches que en ellos habitaban se mantenía desde tiempos inmemoriales.

Sin embargo, y no obstante que el Estado chileno enfrentó esta situación –generalizada en toda la costa de Osorno- la solución de los conflictos señalados fue parcial, y fue parcial no sólo porque se resolvieron en parte los conflictos de tierras sino porque, aquellos en que se reconoció los derechos territoriales no se les transfirió la propiedad a los mapuche wijiches.

En el caso de los fundos Hueyelhue y Cordillera de Hinostroza, demandado y luego ocupado por la comunidad La Catrihuala, se aplicó la Ley N°14.511 para expropiar los predios y, en 1966, por Decreto Supremo N°359, se procedió a expropiar ambos fundos, quedando la propiedad de la tierra en poder del Fisco de Chile, sin adjudicarlo a las familias wijiches que lo habían sustraído del dominio de los particulares.

Igual situación sucedió con los ocho fundos de la Hacienda Conjunto Pucatrihue y el fundo Huitrapulli, predios que pasaron a poder del Fisco, por la aplicación de la Ley de la Propiedad Austral, no obstante estar todos ocupados por comunidades mapuche wijiches y sobre los cuales existían antiguos derechos territoriales.

16. La reforma agraria en el wijimapu

El proceso de reforma agraria en el Wijimapu tuvo dos momentos. En un primero, iniciado en el año 1962 con la Ley 15.020, no tuvo impacto en la ampliación de las tierras mapuche wijiche de Valdivia y Osorno. Luego, con la dictación de la Ley 16.640, de 1967, las familias wijiche lograron iniciar un proceso de recuperación de tierras cuya demanda se arrastraba hace décadas, muchas de las cuales se habían presentado a los Juzgados de Indios sin obtener la restitución deseada. Fue sólo con el desarrollo de la movilización de fines de los años sesenta que esta demanda frustrada de tierras comienza a expresarse en hechos concretos.

Así, en Valdivia, el número de ocupaciones de predios ascendió a 193, distribuidas en el tiempo entre 1967 y 1971. Si bien no todas las ocupaciones correspondían a la demanda mapuche, algunas de ellas tenían una larga historia de reivindicaciones, como la del fundo Trafún de Liquiñe de 150 hectáreas que

fue ocupado por los miembros de la comunidad Lorenzo Carimán, quienes argumentaron que dichos terrenos habían sido usurpados hace 40 años por la sucesión Kunstman. Su dirigente Ramón Curinao, expresaba a la prensa local que "...queremos que una vez por todas se nos haga justicia, ya que nosotros solamente reclamamos nuestros derechos"⁴²⁴.

Otros fundos ocupados por los wiji che fueron Añiques de Coñaripe, de 617 hectáreas; Rime, de Llinco, en San José de la Mariquina, de 251 hectáreas; Llinco, de San José de la Mariquina, con 900 hectáreas; Malchehue, de Panguipulli, con 300 hectáreas y ocupado por la comunidad Dionisio Manquel; y el fundo Chauquén, de Panguipulli, con 189 hectáreas, el que fue recuperado ya que no existía sentencia del Juzgado de Indios de Pitrufuén.

En la Provincia de Osorno los casos de recuperación de tierras por la vía de la movilización fueron más bien escasos. La Corporación de Reforma Agraria (CORA) procedió a expropiar predios por la causal de abandono y mala explotación, los que correspondían de preferencia a fundos forestales ubicados en la cordillera de la Costa y ocupados íntegramente por comunidades mapuche-wiji che. Esto significó que dichos asentamientos estuvieran conformados en su mayoría por mapuche.

Entre estos predios se encontraban los fundos Trinidad, La Barra, Parte Norte de Cordillera Río Blanco -ubicados en la cordillera de la Costa-, y los fundos Cuinco-Monte Verde y La Cumbre, localizados en terrenos del secano interior.

Estas expropiaciones -realizadas por la Corporación de Reforma Agraria- vinieron a resolver temporalmente los problemas de acceso y disponibilidad de la tierra de un número importante de familias wiji ches, permitiéndose la ocupación y el trabajo en los asentamientos o Cooperativas de Reforma Agraria, no obstante no efectuar ningún traspaso de propiedad a sus ocupantes.

En el caso de los fundos Trinidad y La Barra, la CORA los expropió en los años 1969 y 1971 -respectivamente- formando el Asentamiento Trinidad, en el que a la comunidad Jaramillo Imilmaqui se le reconoció la demanda sobre el predio Pucopío, otorgándosele como cesión de tierras para su exclusiva explotación, a partir de una negociación con los inquilinos, quienes fueron radicados en otro sector del fundo Trinidad.

El fundo Parte Norte de Cordillera Río Blanco es expropiado por la CORA en 1970. Dentro de él se encontraba la comunidad Manquemapu, la que tampoco obtuvo acceso ni reconocimiento legal de las tierras poseídas materialmente.

La expropiación del fundo "Potrero Cuinco-Monte Verde" se produjo el 8 de Enero de 1972, y benefició principalmente a los inquilinos, entre los que se encontraban algunos huilliciles, para luego pasar a formar parte de la Cooperativa Campesina Costa Sur.

El fundo La Cumbre-Puella fue expropiado por CORA el 21 de Abril de 1972, a petición de la comunidad mapuche wiji che heredera de los Manquel, la que habitaba y trabajaba dichas tierras. Una característica común de todas estas expropiaciones fue que la CORA conservó el dominio legal de la tierra, entregando los predios a las comunidades sólo para su explotación.

En forme paralela al trabajo de la Corporación de la Reforma Agraria, el Departamento de Asuntos Indígenas (DASIN), dependiente del Ministerio de Agricultura, creó en el año 1972 una oficina en Panguipulli donde se constituyó la "*Comisión de Restitución de Tierras Mapuches*", la que operaba restableciendo el dominio mapuche en las tierras usurpadas a los Títulos de Merced por fundos vecinos, o bien de particulares que se habían apropiado de hijuelas en comunidades indígenas subdivididas. Al año 1972 se habían recuperado 2.257,77 hectáreas, para un total de 15 comunidades de Panguipulli, y

⁴²⁴ Vergara et.al (1996).

se encontraban en trámite de restitución otras 14.249 hectáreas, trámite que no se alcanzó a concretar debido al Golpe de Estado de 1973.

17. Las tierras wijiches después de 1973

La situación de las comunidades wijiches al año 1973 se caracteriza por la existencia de diversos tipos de propiedad y tenencias de tierras.

Entre las formas de propiedad se encuentran la propiedad sucesorial, de origen histórico, los ocupantes de tierras de Títulos de Merced divisos o indivisos, los poseedores de tierras en virtud de títulos gratuitos del Ministerio de Tierras y Colonización; y entre las formas de tenencias se encontraban las ocupaciones de fundos particulares y fiscales y de los asentamientos de la Reforma Agraria.

El Golpe Militar que derrocó al presidente Allende inaugura una nueva política de tenencia y propiedad, situación que afectará las posesiones mapuche y cambiará el cuadro de ocupación de tierras existente hasta ese momento. La orientación de la política indígena del Estado chileno fue la de impulsar la subdivisión compulsiva de la propiedad comunitaria mapuche, iniciándose ésta en el año 1977 en la comuna de San Juan de la Costa, incluso con anticipación a la dictación del Decreto Ley 2.685 de 1979, a la vez que se impulsaba el saneamiento de la propiedad sucesorial mapuche.

Al mismo tiempo, se tendió a derogar las expropiaciones ocurridas en el proceso de reforma agraria, devolviendo las tierras a sus antiguos dueños o rematándolas a empresas. Solo en justificados casos se transfirieron las tierras a las comunidades mapuche wijiche, por medio del Departamento de Asuntos Indígenas del INDAP. Finalmente, las tierras que permanecerán en poder del Fisco serán las obtenidas por aplicación de la Ley de la Propiedad Austral, en las que se realizará un frustrado intento de división y traspaso a familias Wijiches.

17.1. Destino de las tierras expropiadas

La política agraria del régimen militar, respecto de las tierras expropiadas por la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), se caracterizó por el "proceso de regularización", que consistió en la devolución parcial o total de los predios expropiados a sus antiguos dueños, la parcelación de los asentamientos para otorgar propiedades individuales a los asentados, o bien el traspaso y remate de las tierras a particulares o empresas. Sólo en algunos casos los predios en poder de la CORA fueron traspasados a organismos estatales, para incorporarlos como reserva de patrimonio fiscal y ser transferidos – posteriormente - a las comunidades wijiche ocupantes⁴²⁵.

En Valdivia y Osorno algunos de los predios expropiados por la CORA correspondieron a recuperaciones de tierras realizadas por comunidades mapuche, siendo un porcentaje importante de ellas del sector de Panguipulli, y a fundos ocupados históricamente por los wijiche. En ambos casos se constituyeron en estos predios asentamientos o cooperativas campesinas con participación mapuche.

Sin embargo, después de septiembre de 1973, las expropiaciones a favor de mapuche fueron en su mayoría revocadas, o los predios se transfirieron a otras instituciones públicas como la Corporación Nacional Forestal, que después los puso en remate. En San Juan de la Costa, la totalidad de predios expropiados con presencia de comunidades mapuche wijiche en su interior fueron devueltos a los particulares o rematados, quedando en algunos casos pequeñas reservas para radicación de la comunidad, como ocurrió con la Cooperativa Campesina Pucopio, que administraba el fundo Trinidad.

⁴²⁵ Este proceso de regularización de tierras expropiadas estuvo a cargo primero de la CORA, luego de la Oficina de Normalización Agraria (ODENA), y posteriormente del Servicio Agrícola y Ganadero (SAG), la Corporación Nacional Forestal (CONAF) y el Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP).

En algunos casos, donde la expropiación de las tierras se encontraba cancelada a los propietarios y existían evidencias de constituir antiguas ocupaciones mapuche, la CORA y las instituciones que la sucedieron en su función, transfirieron al Departamento de Asuntos Indígenas del Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP- DASIN) los terrenos para que los subdividiera y entregara títulos de dominio a los ocupantes.

Al respecto, debe señalarse que no eran tierras nuevas, ni ampliaciones territoriales, sino que, en la práctica, correspondían a la continuación del proceso de radicación o restituciones de antiguas usurpaciones de tierras. En Valdivia y Osorno, se transfirieron bajo el régimen militar siete predios con una superficie total de 3.505,02 hectáreas, la mayoría de estos ubicados en la comuna de Futrono, uno en Panguipulli y otro en Osorno.

Cuadro N° 32
Predios de la reforma agraria transferidos a indap dasin para asignación a comunidades wijiche
1973 a 1989

X REGION			
COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPF./HA.	ANTERIOR PROPIETARIO
FUTRONO	MAIHUE	1.238,76	CORA-CORFO
FUTRONO	CERRILLOS	538,48	CORA-SAG
FUTRONO	MAIHUE I AMPL. JOSÉ CALCUMIL	397,68	CORA-CORFO
FUTRONO	MAIHUE II AMPL. BERNARDO VERA	606,78	CORA-CORFO
FUTRONO	MAIHUE III AMPL. BERNARDO VERA	80,80	CORA-CORFO
PANGUIPULLI	HUILO HUILO	235,97	CORA-CORFO
S. J. COSTA	TRINIDAD	406,55	CORA-CONAF
TOTAL		3.505,02	

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

En el caso del fundo Trinidad y La Barra, expropiado por la CORA y ocupado por la comunidad Jaramillo-Imilmaqui, en 1975 se procedió a traspasar Trinidad a la Corporación Nacional Forestal (CONAF), institución que lo administró hasta su remate en 1983, adjudicándosele el empresario maderero Gottfried Von Degenfeld Shonburg. En el caso del fundo La Barra, la CORA lo traspasó al Servicio Agrícola y Ganadero, el cual lo remató en 1982, adjudicándosele Meer Hait Galaburda. La comunidad Jaramillo-Imilmaqui había obtenido a través de la Cooperativa Campesina Pucopío las tierras cedidas por CORA, y vio perder todos sus derechos cuando en 1975 fue disuelta. La situación fue resuelta por CONAF, que destinó 470 hectáreas a la comunidad, transfiriendo estos terrenos al INDAP DASIN para su división, quedando los comuneros Wijiches reducidos a una pequeña porción de lo originalmente poseído.

Distinta situación ocurrió con la comunidad wijiche de Manquemapu, que ocupaba el predio Parte Norte de Cordillera de Río Blanco, expropiado por CORA en 1970 y luego traspasado a la Oficina de Normalización Agraria (ODENA), ésta licitó el fundo en 1979, obteniéndolo la Sociedad Agrícola y Forestal Río Blanco Ltda.

En el caso de la comunidad Monte Verde, el fundo Cinco-Monte Verde -expropiado en 1972 por CORA- fue incorporado a la Cooperativa Campesina Costa Sur, que agrupaba a varios predios expropiados aledaños a Monte Verde. En 1978 se liquidó el asentamiento, siendo traspasado a la Oficina de Normalización Agraria y luego al Servicio Agrícola y Ganadero, el que lo vendió en 1980 a la Sociedad Agrícola y Ganadera Monte Verde, que sólo pagó la primera de trece cuotas. La comunidad siguió ocupando íntegramente el fundo, a pesar del rechazo a la tramitación de dichos títulos.

La comunidad Manquel - La Cumbre solicitó a la CORA la expropiación, en 1972, del predio "Quebrada del Diablo", y ésta fue revocada en 1975, volviendo la tierra a su antiguo dueño, Bruno Sandrock, no obstante que la tenencia material continuó en poder de la comunidad wijiche, la que pidió en 1985 la regularización de las tierras en virtud del D.L. 2.695, a la que se opusieron los particulares.

17.2. Transferencias de Tierras Fiscales ocupados por Wijiches

Los predios fiscales ocupados por comunidades en el Wijimapu se localizan en Panguipulli, Lago Ranco y San Juan de la Costa, los que en su mayoría correspondían a patrimonio logrado por el Fisco, luego de la aplicación de la Ley de la Propiedad Austral. La mayoría de estos fundos fueron inscritos por el Ministerio de Bienes Nacionales, sucesor del Ministerio de Tierras y Colonización, disponiendo en algunos de ellos la transferencia al INDAP DASIN para su subdivisión. Así, esta última institución entregó en títulos individuales 6.096,78 hectareas, en las comunas de Panguipulli y Lago Ranco.

Cuadro N° 33

Predios fiscales transferidos al indap dasin y subdivididos para radicación de comunidades mapuche.

COMUNA	NOMBRE PREDIO	SUPF./HA.	ANTERIOR PROPIETARIO
PANGUIPULLI	COIHUECO	207,67	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE LOTE A	131,43	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE LOTE B	2.307,32	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE C	3.314,02	FISCO
LAGO RANCO	RIÑINAHUE CALLEJÓN EL ENCANTO	136,34	FISCO
TOTAL	5 Predios	6.096,78	

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

En Osorno varios eran los fundos fiscales ocupados por comunidades wijiche, entre los que se contaban: Huitrapulli, Trufún, Cheuquemapu, Quihue, Puquintrin, Pucatrihue, Campanario, Pulamemo, Quemeumo, Maicolpue, Loma de Piedra y parte de Llesquehue. De estos fundos se efectuaron traspasos por el Ministerio de Bienes Nacionales con título gratuito sólo en una parte del antiguo fundo Llesquehue, comprendiendo posesiones familiares de familias Wijiches. En el caso del fundo Huitrapulli - de 19.187 hectáreas- hacia fines de 1980 se llevó a cabo un intento frustrado de traspaso de tierras a las comunidades wijiche ocupantes⁴²⁶.

El caso de la comunidad Wijiche La Catrihuala, de Río Negro, fue el prototipo de la arbitrariedad del régimen militar y de la revancha que se tomaba contra comunidades mapuche que habían logrado -después de un largo proceso de recuperación de tierras- que el Estado, en virtud de la Ley Indígena N°14.511, expropiara en 1966 los fundos Cordillera de Hinostriza y Hueyelhue. Ese año el Ministerio de Tierras y Colonización hizo efectiva la expropiación por Decreto Supremo, inscribiendo los fundos a nombre del Fisco en 1971. En 1977, por gestiones de los antiguos dueños -la Hacienda Cameros- en conjunto con el abogado del Instituto de Desarrollo Indígena -Helmut Daiber- se dictó un Decreto Supremo que anulaba la expropiación, quedando los fundos nuevamente en manos de sus antiguos dueños. La tenencia de la tierra y su ocupación material se mantuvieron, sin embargo, en manos de la comunidad wijiche.

⁴²⁶ El Ministerio de Bienes Nacionales transfirió el predio Huitrapulli a INDAP-DASIN La Unión, para que procediese a mensurarlo y dividirlo, con el objeto de realizar un posterior reparto de las hijuelas resultantes a cada familia Wijiche. El trabajo de mensura se efectuó entre 1987 y 1988, pero marginó a varias familias Wijiches que tenían una Prolongada posesión de esas tierras, en especial a los miembros de la comunidad Neipan-Plaza Puaicho. Debido a errores de mensura, omisiones y oposiciones al proyecto de división, éste se paralizó sin concluir el traspaso, y quedando las tierras fiscales ocupadas por Wijiches.

17.3. División de las comunidades Wijiches con Títulos de Merced

En Valdivia y Osorno se otorgaron 517 Títulos de Merced, de los cuales 96 habían sido divididos entre 1931 y 1972, quedando un total de 421 Títulos de Merced indivisos, los que serán objeto de la política de división del regimen militar. En Valdivia las comunidades indivisas alcanzaban a 390 Títulos de Merced y en Osorno a 31. Estos últimos serán divididos a partir de 1977 y los de Valdivia serán subdivididos después de 1989, con el Decreto Ley N° 2695.

Cuadro N° 34
División de títulos de merced bajo el régimen militar en Valdivia y Osorno 1977-1986

PROVINCIA	N° RESERVAS INDIVISAS	N° RESERVAS DIVIDIDAS A 1986	N° HIJUELAS RESULTANTES	PROMEDIO HÁS/PERS
VALDIVIA	390	305	4848	11.13
OSORNO	31	28	430	11.31
TOTAL	421	333	5.278	5.36

Fuente : Archivo de Asuntos Indígena. CONADI . Temuco.

El proceso divisorio significó la creación de 5.278 hijuelas, con un promedio de superficie de 5,36 Hectáreas físicas, lo que en la práctica amplió el número de predios minifundarios indígenas. Aparentemente estas divisiones actuaron por decreto más que por interés de los Wijiches, puesto que INDAP-DASIN efectuó una campaña de mensuras que incluyó a todas las comunidades.

17.4. La pequeña propiedad indígena

Las agrupaciones Wijiches de pequeña propiedad sucesorial, mantuvieron después de 1973 la dinámica en que se encontraban desde el siglo pasado, caracterizada por la constante subdivisión de predios, el traspaso de la tierra por generaciones y el reparto de ella entre los sucesores de los dueños del título de propiedad. Se intentó durante estos años el saneamiento y la regularización de la propiedad, a fin de otorgar títulos gratuitos, aplicándose el Decreto Ley N°2.695 de 1979. Estos títulos gratuitos fueron entregados por el Ministerio de Bienes Nacionales tras el trabajo de mensura efectuado por empresas que trabajaban en el saneamiento de las posesiones indígenas. Aparentemente este proceso afectó sólo a un porcentaje reducido de alrededor 1.200 pequeñas propiedades indígenas existentes en San Juan de la Costa, Río Negro y Osorno.

Uno de los principales problemas que aquejaba a la pequeña propiedad sucesorial Wijiche, durante este período, fue la amenaza de embargo y remate de tierras, efectuada por la Tesorería provincial, en virtud de deudas impagas de contribuciones. Es así como en 1985 y 1988 se embargaron numerosos predios indígenas, saliendo muchos de ellos a remate. En 1985 los Wijiches lograron -con grandes esfuerzos- pagar parte de la deuda para salvaguardar la tierra, exigiendo organizadamente -en 1988- que los remates se suspendieran.

17.5. Comunidades ocupantes de fundos particulares

Las comunidades mapuche wijiche que conservan la calidad de ocupantes de fundos particulares en este período enfrentan numerosos intentos de desalojo, por la interposición de particulares de demandas de comodato precario y usurpación, que buscan obtener el abandono de las tierras. Pese a las dificultades lograron conservar la tenencia material de las tierras, alegando que dichas tierras les pertenecen en virtud de derechos inmemoriales, de los Títulos de Comisarios, y de haber permanecido en forma pacífica, ininterrumpida y con animo de señores y dueño en dichas tierras.

La mayoría de estos casos se concentran en Osorno. Allí son varias las comunidades mapuche wijiche que ocupan tierras inscritas a nombre de particulares como: Aucamapu, en el fundo Aleucapi; Punol-Purretrun-Pucatrihue, en el fundo Pucatrihue; Maicolpi, en el fundo Maicolpi; Catrihuala, en los fundos Cordillera Hinostroza y Hueyelhue; Manquemapu, en el fundo Parte Norte de Cordillera Río Blanco; Monte Verde, en el fundo Monte Verde; Manquel-La Cumbre, en el fundo Quebrada del Diablo. Todas ellas enfrentaron durante el régimen militar procesos judiciales sin que llegaran al desalojo.

18. Situación actual de las comunidades mapuche del wijimapu

Este período analiza lo ocurrido desde 1990 hasta la actualidad, bajo la restauración de la democracia, y en el que la relación entre el Estado y los pueblos indígenas se encuentra regulada en términos territoriales por la aplicación de la Ley Indígena N°19.253 de 1993. Este cuerpo legal dispuso la creación del Fondo de Tierras y Aguas Indígenas, destinado a la resolución de conflictos de tierras mediante la compra de los predios, y propende a la ampliación de las tierras indígenas a través del subsidio a la compra de tierras por parte de comuneros o comunidades mapuche. En este mismo contexto se incluye el llamado Acuerdo Marco de 1994, firmado entre el Ministerio de Bienes Nacionales y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena CONADI, destinado a dar cumplimiento a la transferencia de tierras fiscales para radicación de las comunidades mapuche ocupantes.

En Osorno, la situación se caracteriza por la demanda de las comunidades para que se resuelvan los problemas de acceso a la propiedad de las tierras ocupadas e inscritas materialmente, la transferencia de las tierras fiscales en posesión mapuche y la demanda por ampliación de las tierras poseídas. Del mismo modo, se mantiene la reivindicación de los territorios comprendidos en los Títulos de Comisarios.

El Estado, a través de la aplicación de la Ley Indígena, ha intentado resolver los problemas que se presentaban como los más urgentes desde el término de la dictadura, continuando con el proceso de radicación, tanto en tierras particulares como fiscales, es decir, un proceso de constitución de la propiedad indígena sobre las tierras ocupadas. La ampliación de tierras en esta zona se ha efectuado aplicando el subsidio a la compra de tierras, pero estos representan pequeñas porciones de terreno.

La aplicación de la política de tierras del Estado en estos últimos años, en relación a los fundos particulares ocupados por siete comunidades mapuche wijiche, que ocupan un total de 9 predios por un total de 44.524,20 hás, en algunos casos se ha transferido la propiedad a las comunidades ocupantes, al aplicarse el Fondo de Tierras de la Ley N°19.253.

El primer predio en comprarse por CONADI fue el Quebrada del Diablo, de 2.164 hectáreas, ocupado por la comunidad Manquel La Cumbre. También CONADI ha comprado los predios Aleucapi, de 1.120 hectáreas, ocupado por la comunidad Aucamapu; Cordillera Hinostroza, parte de las 7.800 hectáreas, 2.000 hectáreas, se transfirieron a la comunidad La Catrihuala. El resto de los predios continúa en poder de particulares y ocupados por comunidades wijiche, es el caso de los predios Pucatrihue; Maicolpi 1 de, 4.525 hectáreas; Maicolpi 2, de 26.940 hectáreas; Maicolpi 3, de 4.470 hectáreas; Hueyelhue, de 1.433,40 hectáreas; Parte Norte Cordillera Río Blanco, de 11.326,30 hectáreas, regularizado en parte por el la comunidad Manquemapu en virtud del D.L 2695; y el Fundo Monte Verde, de 4.000 hectáreas.

En cuanto a los 10 predios declarados fiscales por la Ley de la Propiedad Austral, las tierras ocupadas por las comunidades wijiches alcanzan a 37.212 hectáreas, de las que se han transferido a CONADI -por el Ministerio de Bienes Nacionales, en virtud del Acuerdo Marco para su entrega a las comunidades ocupantes- los siguientes predios: Huitrapulli, de 19.187 hectáreas, aún no entregado a las comunidades ocupantes; Trufun, de 1.440 hectáreas, subdividido; Puquintrin de 1.568 hectáreas, subdividido; Cheuquemapu y Quihue, subdivididos; Pucatrihue, de 2.096 hectáreas, subdividido; Choroy Traiguen, entregado a los ocupantes; Quemeumo, de 4.919 hectáreas, no transferido; Pucomo-Ancapanes de 308 hectáreas, transferido; y Pulamemo, de 2.672 hectáreas, transferido en parte a las comunidades ocupantes.

Con respecto a las comunidades sucesoriales, localizadas de preferencia en el área de San Juan de la Costa, que comprenden un total de 1.157 propiedades y poseen una superficie de 18.039,31 hectáreas, la política del Estado ha sido la continuación de los procesos de saneamiento de tierras.

En el caso de las comunidades con Títulos de Merced, no ha existido una política de restitución de las tierras usurpadas y se mantenido el estatu quo del minifundio.

V. La Ley Indígena N° 19.253: aplicación y resultados en el territorio mapuche

A continuación hacemos un análisis de la situación actual de la tierras y el territorio mapuche, a partir del año 1993, momento en que se dicta la ley Indígena N° 19.253.

Al respecto, la Ley Indígena N° 19.253 reconoce que la tierra es el fundamento principal de la existencia y culturas indígenas e impone al Estado la Obligación de proteger dichas tierras y propender a su ampliación. Sin embargo, no todas las tierras de propiedad de personas o comunidades indígenas están sujeta a protección, lo están sólo aquellas que las comunidades indígenas ocupan en propiedad o posesión, provenientes de algunos de los títulos que emanan de las leyes utilizadas por el Estado para constituir o regularizar la propiedad indígena,⁴²⁷ las ocupadas y poseídas históricamente siempre que las comunidades o indígenas propietarios de las mismas las inscriban como tales en el Registro de Tierras Indígenas, las tierras provenientes de los títulos antes referidos que se declaren como pertenecientes a personas o comunidades indígenas por la justicia, y, finalmente, son tierras indígenas, de acuerdo a la Ley, aquellas que indígenas o sus comunidades reciban a título gratuito del Estado.

Así entendido, no son consideradas tierras indígenas las tierras adquiridas en virtud de la aplicación de las leyes de reforma agraria N° 15.020 y N°16.440 y las tierras históricas, que no hayan sido inscritas en el Registro de Tierras Indígenas. En el caso de las tierras adquiridas en virtud de la leyes de Reforma Agraria para ser consideradas indígenas se requiere, además, que las propiedades se encuentren localizadas en las regiones VIII, IX y X y que los beneficiarios constituyan agrupaciones indígenas homogéneas lo que será calificado por la Corporación.

El régimen de protección establecido por la Ley indígena limita la libre circulación de la propiedad indígena, disponiendo que estas tierras no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas originarias de un mismo grupo étnico. Se prohíbe en todo evento el arriendo, comodato o cesión a terceros en uso, goce o administración de las tierras de propiedad de comunidades indígenas y se autorizan estas contrataciones hasta por un plazo no superior a 5 años en el caso de tierras de propiedad de personas naturales indígenas. No obstante, se permite imponer gravámenes a la propiedad indígena y permutar las tierras individuales indígenas por tierras de personas no indígenas, si así lo autoriza la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Bajo esta última modalidad han salido del patrimonio indígena tierras de valor patrimonial incompensable.

En este contexto, los derechos mapuches sobre sus tierras han sido vulnerados por el Estado para privilegiar la concreción de diversos proyectos de inversión públicos y privados en territorios indígenas de la VIII y IX regiones, tales como centrales hidroeléctricas, carreteras, proyectos forestales, donde se ha aplicado la normativa sectorial con preeminencia a la Ley indígena, tanto en los procedimientos administrativos como judiciales a que han dado lugar la ejecución de los mismos. Ejemplo de lo

⁴²⁷ Artículo 12 N° 1. Títulos de Comisarios, de conformidad a la Ley de 10 de junio de 1823; Título de Merced de conformidad a las leyes de 4 de diciembre de 1866, de 4 de agosto de 1874, y 20 de enero de 1883; cesiones gratuitas de dominio efectuadas conforme a la ley N°4.169, de 1927; Ley 4.802, de 1930; Decreto Supremo N° 4.111, de 1931; Ley 14.511, de 1961, y Ley 17.729, de 1972 y sus posteriores modificaciones. Otras formas que el Estado ha usado para ceder, regularizar, entregar o asignar tierras a indígenas, tales como, la ley N°16.436, de 1966; Decreto Ley N° 1.939, de 1977, y Decreto Ley 2.695, de 1979; Leyes 15.020 de 1962 y 16.640 de 1967, siempre que los beneficiarios de la regiones VIII, IX y X las inscriban en el Registro de Tierras Indígenas y constituyan agrupaciones indígenas homogéneas los que será calificado por CONADI.

expresado son el proyecto de construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco en el alto Bío Bío que vulneró la territorialidad de las comunidades mapuche Pewenche, la construcción de la carretera costera que afecta a comunidades Bafkehches y Wijiches de la IX y X región, respectivamente, y la construcción del By pass Temuco que modifica y amplía la ruta 5, haciendo pasar la principal carretera del país sobre territorio Mapuche.⁴²⁸

Es el caso también de las inversiones forestales realizadas en las últimas décadas con el apoyo del Estado en tierras reclamadas por los indígenas y/o en tierras aledañas. Como resultado de esta política se estima que las empresas forestales -tanto nacionales como extranjeras- poseen hoy alrededor de 1.5 millones de has. entre las regiones del Bío Bío y Los Lagos, lo que corresponde a tres veces el territorio reconocido por el Estado a los mapuche. Dada la naturaleza de la actividad forestal, la que no requiere de la contratación de gran cantidad de mano de obra para su desarrollo, los impactos económicos, sociales, culturales que dichas empresas han provocado en comunidades mapuche son significativos. Ello además de los impactos ambientales (pérdida de biodiversidad, erosión, desecamiento de aguas, entre otros) que la sustitución de bosques naturales por plantaciones de especies exóticas de rápido crecimiento (*Pinus radiata* y *Eucaliptus globulus*) ha provocado en las tierras indígenas.

Paralelamente, se ha producido un proceso de apropiación por parte de particulares de recursos mineros, derechos de aguas, recursos pesqueros y otros recursos naturales que se encuentran en tierras indígenas o en tierras o aguas colindantes a ellas y de los cuales las comunidades indígenas han hecho uso desde tiempo inmemoriales. Las cifras son esclarecedoras. En 1996 se habían otorgado o estaban en proceso de constitución 1.357 concesiones mineras - nacionales y extranjeras - entre las regiones del Bío Bío y Los Lagos, de las cuales 144 se encontraban en tierras de comunidades mapuche. A la misma fecha, por aplicación de la Ley de Pesca, se había otorgado a particulares no indígenas un número significativo de concesiones de acuicultura en lagos, ríos y mar en aguas colindantes a comunidades mapuche. Para ese año también se habían otorgado en el mismo espacio territorial el 75 por ciento de los derechos de aprovechamiento de aguas superficiales disponibles. De estos derechos, solo el 2 % estaba en poder de los mapuche.⁴²⁹

Lo señalado representa un grave desmedro de la territorialidad indígena y un evidente vacío de la ley 19.253, la que no contiene normas que permitan la protección de los recursos naturales existentes en el suelo superficial y/o en el subsuelo de las tierras indígenas, permitiendo su apropiación por terceros ajenos a las comunidades y frustrando las potencialidades de desarrollo de las comunidades indígenas. Tampoco reconoce la ley el derecho de los indígenas a no ser trasladado de sus tierras, y a ser consultados antes de que dicho traslado excepcionalmente se verifique, a pesar que estos derechos han sido ampliamente reconocido por el derecho internacional, en particular por el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la OIT.⁴³⁰

⁴²⁸ Aylwin, José (2002: 144) *Sobre esta situación escribe: "Muchas de estas iniciativas han sido impulsadas en los últimos años con el apoyo del gobierno, aún en contra de la voluntad original de los indígenas, resultando en su desplazamiento hacia las ciudades o relocalización hacia otras tierras. Es el caso, por ejemplo, de la central hidroeléctrica Ralco, la que está siendo construida en tierras indígenas de los mapuche-Pewenche y que ha forzado a la relocalización de 500 personas de sus tierras ancestrales actualmente amparadas por la ley."*

⁴²⁹ Aylwin, 2000 pág. 146.

⁴³⁰ El Convenio reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la tierra, a sus recursos naturales y a no ser trasladado sin su previo consentimiento en los artículos 13, 14, 15 y 16. Artículo 13.1 Reconoce la "importancia especial que para las culturas y valores espirituales de los pueblos interesados reviste su relación con las tierras o territorios". Artículo 13.2 define los territorios indígenas como aquellos que cubren "la totalidad del hábitat de las regiones que los pueblos interesados ocupan o utilizan de alguna otra manera". Artículo 14.1, reconoce tanto el derecho de propiedad como de posesión sobre las tierras que ocupan tradicionalmente los Pueblos Indígenas, imponiendo a los gobiernos la responsabilidad de adoptar las medidas necesarias para determinar las tierras que los pueblos interesados ocupan tradicionalmente y garantizar la protección efectiva de sus derechos. Finalmente, en el artículo 14.3 estipula que deberán instituirse procedimientos adecuados en el marco del sistema jurídico nacional para decidir las reivindicaciones de tierras formuladas por los pueblos interesados .

El Artículo 15 reconoce, aunque limitadamente, los derechos indígenas sobre los recursos naturales vinculados a sus tierras. Este derecho, de acuerdo al Convenio, incluye su participación en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Sin embargo, los derechos son más restrictivos cuando se trata de los derechos a recursos del subsuelo. El artículo 16.1 dispone que en los casos en que los estados mantengan la propiedad de recursos minerales o del subsuelo o derechos a otros recursos pertenecientes a las tierras, los gobiernos deberán establecer o mantener procedimientos con miras a consultar a los pueblos

A la fecha se han creado en territorio mapuche tres Áreas de Desarrollo Indígena: Área del Budi (IX Región), constituida mediante el D.S. N° 71 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 10 de marzo de 1997, comprende un sector de aproximadamente 19.000 hectáreas, en parte de las comunas de Puerto Saavedra y Teodoro Schmidt, donde residen 91 comunidades Mapuche, con una población de 8.360 personas; Área del Alto Bío Bío (VIII Región), constituida mediante el D.S. N° 93 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 7 de mayo de 1997, comprende en su radio espacial los valles de Queuco y Trapa- Trapa y una sección del valle de cordillera del río Bío Bío, espacio territorial en que la población Mapuche- Pewenche representa cerca de un 73,4 % del total de habitantes del sector (aproximadamente 4.930 personas), que habitan 11 Comunidades; y el Área Lago Lleu - Lleu (VIII Región), constituida mediante Decreto Supremo N° 60 del Ministerio de Planificación y Cooperación, el 8 de marzo del 2001, que comprende las comunas de Cañete, Tirúa y Contulmo, y agrupa una población indígena de 2.626 personas que corresponde al 15% de la población total del sector y se extiende en la cuenca lacustre del Lleu-Lleu de aproximadamente 670 KM².⁴³¹

No obstante ello, la constitución de estas Areas de Desarrollo no ha favorecido la reconstrucción de la territorialidad mapuche en la medida que dentro de estas siguen existiendo propiedades en poder de particulares. En el caso del Area de Desarrollo Indígena del Alto Bio Bio, estas tiene como referente para su delimitación los territorios ancestrales demandados por las comunidades mapuche-Pewenche, en el caso del Area Lago Lleu Lleu, su delimitación se efectuó en función de la cuenca y no de los territorios jurisdiccionales de las comunidades que la componen.

Finalmente, las reglas que regulan la constitución de las Comunidades Indígenas en la Ley se ha constituido en otro factor de desintegración territorial y desarticulación del Pueblo Mapuche. En efecto, si bien la Ley reconoce el carácter histórico - sociológico de la comunidad mapuche, permite la constitución de una instancia asociativa a la que llama "Comunidad Indígena" y la dota de personalidad jurídica. Esta persona ficticia puede constituirse si concurre un tercio de las personas indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella, exigiendo en todo caso un mínimo de diez afiliado⁴³². En la práctica esto se ha traducido en la atomización de las comunidades históricas, que se han dividido en dos, tres y más comunidades jurídicamente organizadas y, en los hechos la CONADI ha aceptado la división de la comunidad y de las tierras comunes, procediendo a constituir en el territorio jurisdiccional de una comunidad histórica múltiples comunidades sin resguardar los quórum, el espíritu de la Ley Indígena y las normas estatutarias aprobadas por las comunidades y la Corporación⁴³³.

Respecto de los mecanismos establecidos por la Ley para resolver los conflictos de tierras que afectan a las comunidades mapuches y la ampliación de su cabida territorial, la ley crea el Fondo de Tierras y Aguas Indígena,⁴³⁴ administrado por la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), cuyo objetivo en lo pertinente a las tierras mapuches es:

- a) Otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas o comunidades indígenas⁴³⁵; y,
- b) Financiar mecanismos para solucionar los problemas de tierras indígenas que provienen de títulos de merced, títulos de comisario u otras cesiones o asignaciones efectuadas por el Estado

interesados, a fin de determinar si los intereses de esos pueblos serían perjudicados, y en qué medida, antes de emprender o autorizar cualquier programa de prospección o explotación de los recursos existentes en sus tierras. El Artículo 16 trata de la "relocalización" de los pueblos indígenas. Condena la transferencia de población, señalando que los pueblos interesados no deberán ser trasladados de las tierras que ocupan, salvo en situación excepcionales y mediando en todo caso el consentimiento libre y con pleno conocimiento de causa de los afectados. También se establece el derecho a recuperar sus tierras tradicionales después de que los motivos de la relocalización hayan cesado.

⁴³¹ Antonia Urrejola, "Logros de la Ley Indígena 1994 - 2002". Inédito.

⁴³² Artículo 9, 10 y 11

⁴³³ Caso comunidad Indígena Trafunco Los Bados, Predio Huitrapulli, comuna de San Juan de La Costa, Provincia de Osorno X Región.

⁴³⁴ Artículo 20

⁴³⁵ Artículo 20 letra a)

y a que hubiere lugar con motivo del cumplimiento de resoluciones o transacciones judiciales o extrajudiciales⁴³⁶.

En materia de ampliación de tierras, complementan las normas anteriores el traspaso de tierras fiscales a indígenas⁴³⁷.

De acuerdo al convenio marco suscrito por CONADI con el Ministerio de Bienes Nacionales en 1994, al año 2000 han sido transferidos a la primera entidad, para su posterior traspaso a indígenas 105.981 has., correspondientes a tierras ubicadas en las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Lagos, en el territorio mapuche. Por lo mismo, sus beneficiarios serían mayoritariamente de origen mapuche.

En cuanto a los predios adquiridos por CONADI para dar solución a situaciones de conflicto de tierras⁴³⁸, a la fecha éstos alcanzaban una superficie total de 35.044 has., beneficiando a un total de 3.167 familias indígenas. De estas, un total de 31.166 has. beneficiaban a un total de 2.861 familias mapuche en las regiones de Bío Bío, Araucanía y Los Lagos en el sur del país.

Finalmente, a través del programa de subsidios de tierras indígenas⁴³⁹, se han adquirido un total de 9.070 has. beneficiando a un total de 698 familias indígenas en el país, en su gran mayoría mapuche.

A lo anterior cabe agregar lo realizado por CONADI, en forma conjunta con el Ministerio de Bienes Nacionales, en materia de regularización y saneamiento de tierras indígenas. Se estima que al año 2000 las tierras cuya propiedad había sido regularizada por esta vía ascendían a 19.247,28 has. beneficiando a 1.541 familias. De ellas, 13.314 hectáreas beneficiaron a 1.011 familias mapuche, en tanto que el resto benefició a familias aymara y atacameñas en el norte del país.

Sobre estas cifras valgan algunas reflexiones. La superficie transferida no corresponde en su totalidad a ampliación de tierras indígenas, sino más bien se trata de la conclusión de un proceso de radicación aún inconcluso. En efecto, las tierras fiscales restituidas por el Estado en el marco de aplicación de la Ley Indígena vigente son tierras que siempre han estado en posesión de las comunidades indígenas, sobre las cuales incluso han poseído títulos que luego les han sido desconocido por el Estado en distintos períodos históricos, como es el caso de los títulos de Comisarios que le fueron otorgado a las comunidades Wijiches en el siglo XIX y que perdieron su vigencia, adjudicándose los el Estado.

De acuerdo a lo expuesto, la transferencia de tierras fiscales a las comunidades indígenas corresponde a un proceso de regularización de derechos ancestrales, cuyo goce han ejercido permanentemente las comunidades indígenas, quienes no sólo no han perdido jamás la posesión material, sino que la han ejercido desde tiempos inmemoriales con ánimo de único señor y dueño.

Por otro lado, la política de tierras, y específicamente a través del fondo de tierras y aguas, resuelve la demanda de tierras indígenas en el mercado y no como un asunto de interés público. En efecto, el mecanismo de compra de tierras vía subsidio para ampliación y, principalmente, de compra de tierras en conflicto está supeditado a la voluntad de enajenación que tenga el particular y al precio que determine el oferente. Las consecuencias directas de esta situación ha sido que no siempre se ha podido resolver la demanda indígena con la adquisición de las tierras ancestrales y se ha favorecido la especulación de los particulares.

La especulación a que nos referimos se ha traducido en el incremento del valor de mercado de las tierras adquiridas por CONADI a través del Fondo de Tierras. De acuerdo a antecedentes proporcionados por

⁴³⁶ Artículo 20 letra b)

⁴³⁷ Artículo 21 inciso final

⁴³⁸ Artículo 20 letra b)

⁴³⁹ Artículo 20 letra a)

CONADI, el valor de la hectárea de tierra adquirida en la región de la Araucanía entre 1994 y 1998 se habría triplicado. Para el año 2000, el valor de una hectárea pagado por CONADI en la misma región había subido en casi siete veces en relación a 1994 según antecedentes del Departamento de Tierras y Aguas de esta entidad.⁴⁴⁰

En este contexto, los recursos destinados por el Estado al Fondo de Tierras y Aguas de CONADI han sido insuficientes en relación a las necesidades y demandas territoriales y de tierras existentes.

VI. Pwel Mapu:

1. Los ayjarewe mapuche del pwel mapu en el siglo XIX 1810 – 1835

Pampas: El territorio de los Pampas se localizaba al sur del río Salado hacia la Pampa y Río Negro. Sus tolderías se instalaban preferentemente en las cercanías de las sierras de Tandil o Vulcán.

Pewenches (serranos): Los Pewenches ejercían jurisdicción sobre el territorio que comprendía el sudeste de la sierra de la Ventana, márgenes del río Negro o Sauce y, por éstas, hasta la confluencia con los ríos Neuquen y Limay.

Ragkúlche: El territorio de los Ragkúlche se emplazaba en la zona sur del río Quinto, este del río Salado o Casi bewfū (Chadileuvú) y norte del Colorado. A partir del siglo XIX estos Ayjarewe comienzan a desempeñar un rol fundamental en la defensa del Pwel Mapu. Su época de mayor florecimiento la alcanzaron al mando del Cacique Yanquetruz.

Voroganos: El territorio de los Voroganos corresponde a las llanuras de la Pampa y Buenos Aires, entre Carhué y las Salinas Grandes. Establecieron sus tolderías en Masallé, al norte de la laguna Epecuén. Hasta 1833 los Voroganos tenían como cacique principal a Rondeau. A partir de 1834 asume el mando de estos Ayjarewe el gran logko Kajfükura (Cacique Calfucura) quién en los años venideros se transformará en el gran Señor del Pwel Mapu.

Tewelche o Patagones: El pueblos Tehuelche habitaba la patagonia al sur del río Negro.

1835 – 1852

Pampas. Los Caciques principales de los Pampas en este período son: Lucio, Juan Catriel y Juan Manuel Cachul. Su territorio se emplaza en la zona del arroyo Tapalqué próxima al noroeste de la población de Azul. Estos Ayjarewe se declararán aliadas de Rosas hasta su derrocamiento en que reanudan sus incursiones soberanas en la Pampa del Pwel Mapu.

Voroganos. El Cacique principal de los Voroganos es el logko Kajfükura (Cacique Calfucura), quién ejerce sin contrapesos ni cuestionamiento el mando indiscutido de los Vorogas hasta 1873, fecha de su muerte. El territorio Voroga a la época, corresponde a los valles, montes y canchadas próximos a Salinas Grandes. La población calculada a 1883⁴⁴¹ fue de 13.000 hombres y 2.000 conas.

Ragkúlche. El Cacique principal de los Ragkúlche fue Yanquetruz, el que junto a Kajfükura cumplió un rol relevante en la defensa del Pwel Mapu. Muerto Yanquetruz en 1835, le sucede en el cacicazgo Paine. El territorio Rankel corresponde a los montes del interior de la Pampa, e instalan sus tolderías en

⁴⁴⁰ El valor de la ha. adquirida por el Fondo de Tierras y Aguas habría subido de \$228.183 en 1994 a \$ 706.545 en 1998. (CONADI, 1999). Para el año 2000 se estaba pagando por la misma ha. \$ 1.4 millones.

⁴⁴¹ Campaña de Rosas.

el paraje denominado Bewfũko (Leuvucó). La población estimada a 1833, corresponde a 8.000 personas y 1200 conas.

Wijiches (Mazaneros): El Cacique principal de los Ayjarewe wijiche del Pwel Mapu o Mazaneros como le llamaron algunos cronistas era Sayweke (Sayhueque). Estos Ayjarewe wijiches instalaba sus tolderías a orillas del arroyo Ka Bewfũ (Caleuvú), pero su jurisdicción se extendía hasta las tribus dispersas situadas al sur de Mendoza y por el sur hasta Teckel, en las nacientes del río Chubut. Su población a 1833 era de 10.000 indígenas y 1.500 conas.

Tewelche. Liderados por el Cacique Casimiro, mantuvieron en general relaciones pacíficas con el conquistador. Su territorio se emplazaba al sur del Río Negro y su población se estimaba en el período en análisis en 1.000 personas.

1852 – 1885

Ragkũlche: Los Caciques principales de los Ragkũlche eran el Cacique Ramón, cuyos toldos se instalaban en Carri – lo, y sus conas se estimaban en 50 hombres; Cacique Mariano, cuyos toldos se emplazaban en Bewfũko (Leubucó), y sus conas se estimaban en 250 hombres; Cacique Baigorrita, cuyos toldos se localizaban en la zona de Nawel Mapu (Nahuel Mapu) y Potaje, siendo sus conas aproximadamente 300 hombres.

Es la época de la decadencia del poder de los Ragkũlche. Habían suscrito la paz con los criollos y sus fuerzas militares estaban considerablemente disminuidas producto del sometimiento militar de algunos Ayjarewe y de la evangelización de otros. A modo de ejemplo, citamos el caso de los caciquillos Linconao y Villarreal, pertenecientes a la jurisdicción del Cacique Ramón, quienes sometidos al ejército argentino se alojaban con sus rewes en la zona de la guarnición de Sarmiento. Asimismo, existen antecedentes de que a 1874 varios rewes Ragkũlche habían sido reducidos y estaban a cargo de Misioneros. Tal es el caso, de la reducción de Villa Mercedes que se componía de unas 140 personas y estaba a cargo de fray D. Marcos Donatti. La reducción de Sarmiento a cargo M. Alvarez. Registrándose también reducciones Ragkũlche en Villa Real y Licuen con 130 y 105 personas, respectivamente.

Voroganos: Los Caciques principales eran: Hamuhkura (Namuncura), hijo del logko Kajfũkura, quién contaba con 6 caciquillos, 70 capitanejos, 2300 conas y una población de 7.500 personas. Sus toldos estaban a unas 16 leguas al oeste de Salinas Grandes, en los montes aledanos a la laguna de Chiloé, que correspondía precisamente al lugar de residencia de Hamuhkura; Juan José Catriel, hermano del logko Kajfũkura, bajo sus órdenes estaban 6 caciquillos, 60 capitanejos, 2200 conas y una población de 6.000 personas. Sus tolderías se instalaban dispersas en los valles de los ríos Negro y Colorado. Pincén, No hay antecedentes sobre las huestes y población bajo su mando, pero sí que sus tolderías se encontraban en la zona de la laguna Toya, a 180 kilómetros al N.O. de Guaminí y que era conocido por su bravura y fuerza combativa.

Pewenches: Sus tolderías estaban instaladas al sur de río grande, vivían en los valles en permanente contacto comercial con los Fũtalmapus de la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes.

Wijiches o Manzaneros. Localizados entre el río Neuquen y Limay, al mando del Cacique Sayhueque.

2. Desplazamiento de fronteras

1810 – 1828: Expedición de Rodríguez en los años 1823 y 1824. La frontera se desplaza por el Este. En efecto, la frontera Este deja de ser el río Salado en las inmediaciones de Buenos Aires y se desplaza algunas leguas al oeste, fundándose los fuertes Federación, 25 de Mayo en Cruz de Guerra y otro en las proximidades del Salar ventana. Esta línea de frontera facilita las comunicaciones y la consolidación de los fuertes de Carmen de Patagones y San Javier, en el río Negro o Cabú Leuvu (Anexo: Mapa histórico “Avance de la Frontera en el Lapso 1810 – 1828”⁴⁴²)

1833 – 1834: Movimiento de la Frontera por la Campaña de Rosas. Hasta 1833 la frontera seguía siendo la que dejaron instalada las expediciones efectuada en el primer gobierno patrio. Se desplazó la frontera de la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, no hay consenso entre los tratadistas hasta donde se desplazó la frontera producto de esta incursión. Según Walter, se extendió la frontera oeste y sudeste de la provincia, en 2.900 leguas cuadradas, la que se estableció por el oeste de Bahía Blanca, Médano Redondo (río Colorado) y Carmen de Patagones (río Negro) (Walter, 1970: 235). Para Florencio Varela, en cambio, “... la línea de guardias que hoy [1845] forma la frontera está reducida a lo que era al empezar el siglo: Fortín de Areco, Guardia de Luján y el Monte; el primera... a menos de 35 leguas de Buenos Aires, y el último no dista 30 ... ésa la seguridad que Rosas ha procurado a las propiedades rurales y esa la extensión que ha dado a las fronteras”. “Todo el resto de la provincia está en poder de los indios.” (Roux, 1984: 114)⁴⁴³. (Anexo: Mapa histórico “Mapa indicando las operaciones efectuadas en 1833 y 1834”⁴⁴⁴)

1852 – 1876: La frontera sur de la República se desplaza desde el río IV al río V y desde allí se proyecta una nueva línea de fuertes que baja por el río V hacia el Este hasta el arroyo Sauce Chico, siguiendo la línea que correspondió en 1833 a las incursiones de Pacheco e Ibáñez, que formaban parte de las huestes de Rosas, para terminar en el fuerte Carmen de Patagones. Las fortificaciones que son producto de este nuevo desplazamiento de frontera son: San Rafael y Nuevo (río Diamante); El Salto, Varela, Charlone, Lince, Fraga, Viejo, Constitucional, Prinales, 3 de Febrero, Sarmiento, Necochea, La Ramada, N° 2, N° 8, República, Gainza, Diaz, Martín, La Varela, Nacional, Media Luna, Central, Lavalle, Rivadavia, Belgrano, Triunfo, Vigilancia, Comisario, Canesa, N° 7, Luna, Aliados, Rifles, N° 2, San Carlos, Alerta, San Luis Reunión, Rodríguez, Alsina, Brandsen, Zelaya, Lavalle, Aldecoa, Defensa, Necochea, Libertad, Maipú, San Martín, Fuerte Argentino, Romero, Mercedes, Colorado, Invencible. (Anexo: Mapa histórico “Movimiento de la Frontera Sud en el lapso 1852 - 1876”⁴⁴⁵)

1876: Como producto de la expedición de Alsina la frontera Este avanzó varias leguas, siendo instalados en la nueva línea fronteriza los fortines Italo, Trenquelauquen, Guamini, Carhue y Puan. Es importante resaltar que todos estos fuertes tuvieron el rango de Comandancias o fuertes principales. (Anexo: Mapa histórico “Avance de la Frontera por el Dr. Alsina (1876)”⁴⁴⁶)

1879: Desplazamiento de Frontera por la expedición del General Roca a los ríos Negro y Neuquen en el año 1879. El general Roca se interna en el Pwelmapu y fortifica los río Negro y Neuquen instalando los fuertes Choele Choel, Chimpay, Chelforó, Chichinal, Huaique Melo, Nido de Cóndor, Chosmalal y Malbarco (Anexo: Expedición del Gral Roca a los ríos Negro y Neuquen en el año 1879”⁴⁴⁷)

1881 – 1884: Desplazamiento de Frontera por las expediciones al Lago Nahuel Wapi en 1881; Desplazamiento de Frontera por las expediciones a los Andes en 1882 y 1883; Desplazamiento de Frontera por las expediciones al interior de la Patagonia en 1883 y 1884. La frontera se desplaza hasta el

⁴⁴² Walter, 1970

⁴⁴³ Valera, Florencio: *Rosas y las Fronteras de Buenos Aires. 1845*, en *Id.: “Rosas y su gobierno”, 1 v. 271 p., Buenos Aires 1927.*

V. p. 36 – 40.

⁴⁴⁴ Walter, 1970

⁴⁴⁵ Walter, 1970

⁴⁴⁶ Walter, 1970

⁴⁴⁷ Walter, 1970

río Chubut, donde se instalan los ríos Rawson, Gaiman, Rincón de Santa Cruz o Corral Charmota. (Anexo: Mapa histórico “Expediciones al Lago Nahuel Wapi (1881); a Los Andes (1882 – 1883) y al interior de la Patagonia (1883 – 1884)”⁴⁴⁸)

3. Primer gobierno republicano (1810 – 1833)

El primer gobierno republicano se instauró en Argentina en mayo de 1810. Se adoptaron diversas medidas de carácter militar, político, social y económico tendientes a consolidar la República. La política gubernamental en los albores de la República Argentina se caracterizó por promover una relación de entendimiento con los indígenas a fin de evitar sus incursiones en los asentamientos criollos, particularmente de aquellos localizados en las inmediaciones de la capital. Sin embargo, en la práctica estas buenas intenciones no prosperaron y, en particular, las medidas legislativas sólo tendrán aplicación para los indígenas de las zonas interiores y no para los indígenas del Puelmapu, localizados en la Pampa y Patagonia.

Entre las medidas más relevantes adoptadas en la época resaltan:

- Expedición del Coronel García al sector de Salinas Grandes para abastecer de sal a la ciudad de Buenos Aires, reconocer las fortificaciones y tomar contacto con las autoridades mapuches asentadas en ese territorio. Esta expedición permitió establecer acuerdos de paz con algunos Ayjarewe, que se manifestó en la expedición del Cacique Quintelen y su sobrino Eviguanau, hijo del Cacique Epumer a Buenos Aires en Octubre de 1811 con el fin de reconocer el gobierno republicano y establecer condiciones de paz.
- Dictación de normativa de inspiración liberal que elimina las diferencias de castas. En Junio de 1812 se eliminan las diferencias entre oficiales españoles y oficiales indígenas y se dispone que los oficiales indígenas que prestaban servicios en los cuerpos de castas conocidos como “pardos” y “morenos”, integraran los regimientos de infantería 2 y 3.
- Extinción de los tributos que pagaban los indios a la corona de España y reconocimiento de la igualdad jurídica. Por decreto del mes de septiembre de 1811, se extinguió en todo el territorio de las Provincias Unidas del Gobierno del Río de la Plata, el tributo que se pagaba a la corona de España y se reconoció la plena igualdad de derecho entre indios y demás ciudadanos de la República. Ratificada en los mismos términos por la Asamblea Nacional el 12 de Marzo de 1813.
- Intervención de los Indígenas en las tareas gubernativas. Por decreto de Enero de 1811, se dispuso darle a los indígenas intervención directa en las tareas gubernativas. La legislación, cuya aplicación como señalamos no alcanzó el Puelmapu, disponía: “ *Sin perjuicio de los diputados que deben elegirse en todas las provincias y villas, se elija en cada Intendencia exceptuando las de Córdoba y Salta, un representante de los indios que siendo de su misma calidad y nombrado por ellos mismos, concurra al Congreso con igual carácter y representación que los demás diputados.*”

4. La guerra ofensiva: las campañas del desierto (1833 – 1885)

En los albores de la República Argentina se registran dos campañas militares de relevancia que culminan al Desierto. Una de Rosas y otra de Rocas. Estas expediciones militares tienen por objeto someter a las Ayjarewe mapuches que acechaban las haciendas de San Luis, Mendoza y Buenos Aires y apropiarse de su territorio. Lo que caracterizó la estrategia militar de las denominadas campañas del desierto fue el exterminio de los mapuches y en general de todos los pueblos indígenas localizados al sur del río IV.

⁴⁴⁸ Walter, 1970

4.1. Expedición de Rosas

En 1832, coincidiendo con el último año de su mandato, Rosas somete a la aprobación del parlamento su proyecto de expedición al Pwel Mapu. Se consigna dentro de los objetivos específicos de la incursión programada por Rosas al territorio Mapuche extender la frontera hasta el río Negro.

Juan Carlos Walter, aludiendo al plan de Rosas, escribe: “El mismo consistía en una amplia ofensiva a llevar en un frente de 400 leguas desde la cordillera hasta el Atlántico. El primer objetivo sería alcanzar el país de las manzanas⁴⁴⁹ (Neuquen) y allí esperar a que el ejército chileno arrojase a los indios al este de la cordillera, para entonces batirlos y librar a ambos países de su enemigo común” (Walter, 1970: 191)

Las palabras pronunciadas por el autor antes citado no pueden ilustrar de mejor manera el espíritu de la época y las intenciones de Rosas. La estrategia permitiría avanzar en tres frentes: por el frente este, desde la cordillera, atacarían las huestes chilenas al mando del General de Fronteras Manuel Bulnes. Tropas de las provincias de Cuyo y del interior, al mando del General Juan Facundo Quiroga, se desplazarían desde la Pampa Central hacia el Sur, hasta alcanzar el río Colorado. En tanto que, el General Rosas se desplazaría desde Buenos Aires para reunirse con las demás huestes en el río Colorado, desde donde asolarían los Ayjarewe mapuches que habitaban los valles de los ríos Colorado y Negro. (Walther, 1970: 191 – 192)

Para coordinar la acción del ejército chileno el Ministro de Relaciones Exteriores de la República Argentina, Vicente Maza envió a su homólogo chileno una nota, fechada el 6 de abril de 1833, que expresaba lo siguiente:

“Sería convientísimo al más favorable y breve éxito, que Chile anticipase al mes de diciembre su cooperación lo más rápido posible que el tiempo diese, internando su fuerza hasta los ríos Neuquen y Negro, pues por este tiempo deben obrar por ellos las de esta República.” (Walter, 1970: 192)⁴⁵⁰

Un primer intento de llevar adelante el plan fracasa. Chile se encuentra impedido de colaborar pues la guerra con los mapuches en la vertiente occidental de la cordillera de la costa, territorio de los Fütalmapus mapuches wenteches, naüqche, lafkenche y Pewenche, entre los ríos Bío Bío y Toltén, no ha sido dominado por el ejército chileno. Facundo Quiroga, no secunda la campana. Cooperan con Rosas José Félix Aldao, al mando de las fuerzas militares provenientes de Mendoza, y José Ruiz Huidobro, al mando de las filas de San Luis, estos últimos desisten de sus intentos y fracasan en su intento de alcanzar el río Colorado. (Roux, 1984: 112; Walter, 1970: 192 - 209)

El plan se llevó a cabo con posterioridad a que Rosas abandonara el gobierno. Lo acompañaron en su misión los Oficiales Ángel Pacheco, Manuel Delgado, Martiniano Rodríguez, Juan Miranda, Pedro Ramos y Leandro Ibáñez. (Roux, 1984: 112). Concurrieron como auxiliares de la expedición los caciques amigos Catriel, Cachul, Llanquellen, Fracaman, Reilet, Cayapan y otros con 600 lanzas (Walter, 1970: 215). Su intención expulsión y destrucción de los ayllarewe de los caciques Chocori y Quinigual, localizados entre el río Colorado y Choele – Choel (Walter, 1970: 193).

La Misión de Rosas fue autorizada por Decreto del 28 de enero de 1833. El avance de Rosas hacia el Pwel Mapu se inició el 22 de marzo de 1833. (Walter, 1970: 214)

Los resultados de la expedición fueron los siguientes:

⁴⁴⁹ Territorio wijiche, donde se extendían los dominios del cacique Yanquetruz y, posteriormente, del Cacique Sayhueque

⁴⁵⁰ Archivo General de la Nación – Sala 5 – Cuerpo 26 – Anaquel 5 – No 4.

Se establecieron acuerdos con los ayllarewe Voroganos, en particular con los caciques Rondeau y Canuquir, haciéndolos romper sus alianzas con los hermanos Pincheira⁴⁵¹ que asolaban la zona de Cuyo.

A su paso Rosas y sus hombres sembraron el terror y la destrucción. Toda la fuerza de esta expedición militar cayó sobre los caciques Chocorí, Cayupan, Yanquemán y Paynen, cuyos Ayjarewe fueron terriblemente diezmados. Los Ragkúlche fueron dispersados y sus principales Caciques liderados por Yanquetruz lograron escapar del enemigo y refugiarse en el territorio Mapuche de los Fütalmapus Naüqche, Wenteché y Pewenche, por donde transitó.

En estas condiciones de amedrentamiento, se pactó la paz en el Pwel Mapu. Concurrieron al tratado de paz, los indios Vorogas, Pampas y Tewelche.

En virtud de dicho tratado los indios se comprometían a mantenerse dentro de sus propios territorios sin cruzar nunca la frontera, ni entrar sin permiso en la provincia de Buenos Aires. Obligábanse a prestar contingentes militares cuando se les pidieran y a mostrarse pacíficos y fieles. (Roux, 1984: 113)

Se desplazó la frontera de la provincia de Buenos Aires. Sin embargo, no hay consenso entre lo tratadista hasta donde se desplazó la frontera producto de esta incursión. Según Walter, se extendió la frontera oeste y sudeste de la provincia, en 2.900 leguas cuadradas, la que se estableció por el oeste de Bahía Blanca, Médano Redondo y Carmen de Patagones (Walter, 1970: 235). Para Florencio Varela, en cambio, "... la línea de guardias que hoy [1845] forma la frontera está reducida a lo que era al empezar el siglo: Fortín de Areco, Guardia de Luján y el Monte; el primera ... a menos de 35 leguas de Buenos Aires, y el último no dista 30 ... ésa la seguridad que Rosas ha procurado a las propiedades rurales y esa la extensión que ha dado a las fronteras". "Todo el resto de la provincia está en poder de los indios." (Roux, 1984: 114)⁴⁵²

Tras la expedición de Rosas se convino un período de paz que duró hasta 1852. La paz impuesta por Rosas tuvo permanentes sobresaltos. Ya en abril de 1834 el gobierno de Chile comunicaba a su par en Buenos Aires que unos dos mil indios del sur del Bío Bío habían resuelto trasladarse en los meses de marzo y abril a las pampas de Buenos Aires, para hacer sus acostumbradas correrías e informaba que el General Bulnes "... pensaba hacer destinar al otro lado de la cordillera un destacamento para que en unión de los Indios aliados los ataquen y destruyan a su regreso." (Walter, 1970: 259)⁴⁵³

El temor que despertó en las autoridades Bonaerenses el comunicado chileno dio lugar a un período de múltiples tratado con la autoridades tradicionales Voroganos, Pampas y Ragkúlche, otorgando todo tipo de dádivas a los caciques para mantener la feble paz. Esta situación se mantuvo hasta 1852.

4.2. Expedición de Roca

Tras la caída de Rosas, 1852, la resistencia Mapuche en el Pwelmapu continuaba. Mantenía condiciones de belicosidad los siguientes Ayjarewe:

- Voroganos, al mando de Calfucura, en el sector de Salinas Grandes;
- Ragkúlche, al mando de Calvin (sucesor de Peyne), localizados en la Pampa Central;
- Los Ayjarewe de los Caciques Baigorrita y Ramón al Sur de San Luis y Córdoba.

⁴⁵¹ Montoneros de origen chileno dedicados al pillaje que habiendo sido declarados fuera de la Ley en Chile buscaron refugio entre los Ayjarewe voroga.

⁴⁵² Valera, Florencio: *Rosas y las Fronteras de Buenos Aires. 1845*, en *Id.: "Rosas y su gobierno"*, 1 v. 271 p., Buenos Aires 1927. V., p. 36 – 40.

⁴⁵³ Documento No 298, archivado en la División Historia del Estado Mayor General del Ejército.

Los Ayjarewe al sur del río Neuquen mantenían la integridad de sus territorios por lo que conservaban su neutralidad ante las autoridades republicanas.

Se sucedieron diversas incursiones al Pwelmapu pero ninguna logró someter definitivamente a los Ayjarewe Mapuches, a pesar de que poco a poco fueron debilitando la fuerza de la resistencia.

En 1875 el general Julio Roca manifiesta su pensamiento aludiendo precisamente a la campaña de Rosas: " A mi juicio, el mejor sistema para concluir con los indios, ya sea extinguiéndolos o arrojándolos al otro lado del río Negro, es el de la guerra ofensiva que fue seguida por Rosas que casi concluyó con ellos..." (Walther, 1970: 239)

Crece el interés por la tierra y se hace indispensable desarticular el intercambio comercial que desde tiempos inmemoriales se viene dando entre el Pwel Mapu y el Gulu Mapu. En 1876 el General Roca exponía en el diario La República fundamentando su estrategia:

" No solamente ofrecerá esta operación grandes beneficios para el país por los riquísimos campos regados por los numerosos ríos y arroyos que se desprenden de la cordillera, y que se ganaría para la provincia de Mendoza o para la Nación, sino por las ventajas que reportaría para la seguridad de nuestras fronteras actuales, el hecho de interceptar y cortar para siempre el comercio ilícito, que desde tiempo inmemorial hacen, con las haciendas robadas por los indios, las provincias del sur de Chile, Talca, Maule, Linares, Nuble, Concepción, Arauco y Valdivia.

En épocas normales, en que no se tienen en cuenta las grandes invasiones como las realizadas últimamente, que aumentan considerablemente la exportación de ganados a Chile, se calcula la cifra del ganado de nuestras provincias en cuarenta mil cabezas al año, cuya mayor parte las venden los Pewenches, que viven en perfecta paz y armonía con la República chilena, recibiendo en cambio, en especies, un valor de dos o tres pesos fuertes por cabezas.

Algunas personas que han vivido en las fronteras chilenas me han asegurado que algunos de los prohombres de aquel país que tienen o han tenido establecimientos de campo en aquellas provincias, no han sido extraños a este comercio y debe a él sus pingües fortunas o el considerable aumento de ellas.

Abrigo la convicción de que, suprimido este mercado que hace subir o bajar la hacienda en Chile, en proporción a la importancia de los malones a Buenos Aires y otras provincias argentinas, se quitaría a los indios el más poderoso de los incentivos que les impulsaba a vivir constantemente al acecho de nuestra riqueza, al mismo tiempo que se impediría a Namuncura y a Catriel recibir de sus aliados de la cordillera refuerzos tan considerables como el que les ha traído el cacique Renque, que ha venido con dos mil de los suyos y ha tomado parte en las invasiones de los tres arroyos, Juárez, siendo él, según noticias que he tenido, por conducto de Mariano Rosas, el que prestó combate a Maldonado. Casi todos los caciques de estas tribus acuden al llamado de las autoridades chilenas, y el principal de ellos, Feliciano Purran, que tiene su residencia en Campanario, doce leguas al Sur del Neuquen , que se titula gobernador y general y, además, muy rico, recibe sueldo del gobierno chileno, para hacer respetar los intereses y las vidas de sus ciudadanos. Otras veces arriendan sus tierras, y los ganados chilenos suelen vivir largas temporadas entre ellas, sin que sufran sus intereses. Se calcula que solo en esta parte se invernan en los potreros naturales que forman la Cordillera, de 20 a 30.000 cabezas anualmente..." (Walter, 1970: 429)

El plan de Roca era eliminar primero los Ayjarewe localizados entre los ríos Negro y Neuquen y avanzar la frontera hasta dichos ríos dominando en territorio. Para llevar adelante el plan de Roca el Ejecutivo, con fecha 14 de agosto de 1878, elevó un mensaje al Congreso Nacional y un proyecto estratégico que proponía el traslado de la frontera Sur de la República hasta los ríos Negro y Neuquen en cumplimiento de la Ley 215 de 13 de agosto de 1867.

Mientras se discutía este plan, Roca ordenó a los jefes de frontera tomar la ofensiva contra los asentamientos indígenas cercanos a sus fortificaciones. Se adentraron en el Pwelmapu Racedo, Levalle

y Villegas, quienes atacaron en repetidas oportunidades a los Ayjarewe Ragkúlche, Voroganos y otro con completo éxito. Más de 4.000 indígenas cayeron prisioneros y se rindieron los caciques Pineda, Epumer y Catriel. (Roux, 1984: 118)

Avanzado el plan de Roca, éste firma un Tratado de Paz con los caciques Rosas y Baigorria.

En 1879, el Gral Roca emprendió la conquista. En 1880 hasta 1886, Roca asume la presidencia de la República. De 1879 a 1885 se produce una masiva matanza en el Neuquen. Los principales caciques son sometidos, el ultimo cacique en entregarse es Sayhueque quién dominaba los Andes y la Patagonia al Sur del río Limay.

Currihuinca – Roux, citando a Porcel de Peralta, escribe al respecto: En 1885 la resistencia y la guerra ha concluido. “ Se ha librado ya la última y desigual contienda. La definitiva sobre el vasto escenario de la pampa, en los valles del Neuquen... sólo quedan los sometidos. Los capaces, los rebeldes, los valientes han quedado tendidos en los campos. Testigos de su coraje las osamentas insepultas.” (Roux, 1984: 198)

El Inapiremapu o cordillera de Los Andes se constituyó en frontera de los Estados Nacionales de Chile y Argentina lo que segregó el territorio mapuche y rompió definitivamente la articulación entre el gulumapu y el pwelmapu.

VII. Conclusiones

El Estado chileno en sus orígenes se enfrenta a la existencia de territorios mapuche autonomos y sometidos.

El territorio mapuche autónomo, en el sector del Gulumapu, esto es al poniente de la Cordillera de los Andes, comprende 5,2 millones de hectáreas y se extiende desde el río Bio Bio entre Santa Bárbara y su desembocadura en el océano pacífico, y en la cordillera de los andes desde el norte de Antuco hasta la zona de Mariquina y Panguipulli. En este territorio independiente el Estado chileno no tiene jurisdicción territorial y su autonomía es reconocida en el Parlamento de Tapihue realizado en el año 1825, lo que otorga un estatus que aunque parcialmente, será reconocido hasta mediados del siglo XIX por medio de la ley de 1852 que crea la provincia de Arauco, y que señala como “territorios de indígenas”, al comprendido entre el río Bio Bio y el Tolten.

El territorio sometido durante el periodo hispano, es heredado por la naciente republica chilena y abarca la zona central o Pikinmapu, la región de Valdivia hasta el Seno de Reloncaví y el archipiélago de Chiloé, conocido también como Wijimapu.

En el caso del pikunmapu, los pueblos de indios del Norte Chico y Zona central de Chile creados bajo el imperio del dominio español entre las postrimerías del siglo XVI y fines del siglo XVIII. Este tipo de propiedad indígena subsistió hasta inicios de la república y la población mapuche que lo habitaba mantuvo el carácter de indígena debido al régimen social de castas y al sistema de protección de naturales que impero bajo el periodo español. También la resistencia de las comunidades contribuyó a la perviviencia de las tierras de estos pueblos de indios. El Estado chileno decreto por las leyes de 10 de Junio de 1823 y de 28 de Junio de 1830, que las tierras de los pueblos de indios debían ser mensuradas y regularizadas su propiedad, disponiendo que las “tierras sobrantes”, no ocupadas directamente o arrendadas, sean expropiadas y rematadas a nombre del Fisco, constituyendo la aplicación de estas normas un acto de expropiación a los indígenas. La aplicación de las mensuras, dio como resultado la reducción del patrimonio territorial de una centena de pueblos de indios y las dejó desprotegidas, al declarar la igualdad de derechos ciudadanos y favorecer la venta y libre enajenación de estas.

La acción del Estado chileno sobre los territorios mapuche autónomos se caracterizó por los constantes intentos de ocupación a partir de la 1830, pero es la acción de los particulares la que inicia la infiltración del territorio mapuche, hasta el río Malleco en el valle central, Fütalmapu wenteche y nauqche y el río Lebu en el Fütalmapu bafkehche, sin que ellos implique que dichos territorios formen parte efectiva del territorio chileno.

El Estado chileno en los territorios mapuches sometidos busco constituir la propiedad indígena con el fin de deslindar la propiedad fiscal y particular. Aplicó las leyes de 10 de Junio de 1823 y de 28 de Junio de 1830 para mensurar de las tierras de los llamados “pueblos de indios”, que significaron la reducción y constitución de la propiedad mapuche en la zona central, y en el archipiélago de Chiloé. De estas mensuras solo se tiene conocimiento de los resultados obtenidos en Chiloé donde se mensuraron 27.545,6 cuabras, de las que se reconocieron 21.655,3 cuabras a los mapuche-wijiche y 5.890,3 cuabras se remataron por cuenta del Fisco. Además, el Estado, en Osorno efectuó una de las pocas acciones de reconocimiento sin restricciones a la territorialidad mapuche, entregando por la acción del Gobernador Político de Osorno en compañía del Comisario de Naciones, numerosos títulos de propiedad que reconocieron sin cuestionamiento las tierras jurisdiccionales de los Logkos, guilmenes y familias mapuche wijiche. Estos títulos conocidos como “Títulos de Comisarios” abarcaron una superficie aproximada de medio millón de hectáreas, incluyéndose los territorios de la Costa de Osorno, Río Bueno-Pilmaiquen y Lago Ranco entre los años 1824 y 1832, además estas superficies incorporan los reconocimientos de títulos de comisarios otorgados en Valdivia entre 1834 y 1850. Con posterioridad a estas acciones de radicación, el Estado en las provincias de Valdivia y Osorno, no reconoció nuevas propiedades mapuches hasta iniciado el siglo XX, cuando la Comisión Radicadora de Indígenas extendió sus trabajos al sur del Tolten, primero a la provincia de Valdivia en el año 1900 y luego, en el año 1906, a la provincia de Llanquihue que incluía Osorno, y entregó los títulos de merced, los que a diferencia de los Títulos de Comisarios, sólo reconocieron pequeñas porciones de tierras ya que su función era la de reducir las tierras mapuche a la mínima expresión.

La acción del Estado chileno, durante la segunda mitad del siglo XIX en los Fütalmapus de la Araucanía, se orientó a ocupar militarmente el territorio mapuche autónomo, complementando de esta manera la acción de los chilenos que habían emprendido la infiltración de la frontera mapuche al sur del río Bio Bio.

La ocupación militar sobre los Fütalmapus de la Araucanía fue una decisión tomada por el Estado chileno, y el Congreso Nacional dictó leyes especiales para el reparto de las tierras a ser ocupadas entre el río Malleco y el río Tolten, aprobó el financiamiento de las operaciones, el uso de medios y fuerzas militares, la fundación de ciudades y pueblos, y la confiscación del territorio mapuche, obteniendo el Estado chileno cuantiosos ingresos con la subasta de más de un millón de hectáreas que formaban parte del patrimonio mapuche.

La ocupación militar chilena, tuvo como efecto, el desplazamiento de población mapuche desde los territorios bajo operaciones militares. Zonas de despeje de población mapuche se ubican principalmente en el territorio wenteche o arribano, entre los ríos Malleco y Cautín, Fütalmapu en el que los Ayjarewes quedaron reducidos a muy pocas comunidades.

A su vez en los territorios bajo infiltración, entre el río Bio Bio y el río Malleco y entre el río Bio Bio y el río Lebu primero y después hasta el río Tirúa, el Estado favoreció la constitución de la propiedad particular y, en la práctica, dejó en el desamparo a los mapuche, favoreciendo igualmente el despoblamiento indígena de estos territorios. En la sección territorial comprendida entre el río Tolten y Mariquina-Panguipulli, que formaba parte de la provincia de Valdivia, el Estado dejó en manos de los usurpadores de tierras, la constitución de la propiedad particular, empresa en la que los chilenos y colonos alemanes ocuparon diversas formas de violencia anti-indígena para apropiarse de las tierras, provocando el despoblamiento de importantes áreas territoriales y la migración obligada de familias mapuche a zona alejadas de la cordillera para colocarse a salvo de la acción de los usurpadores, concentrándose los desplazados en la zona de Villarrica, Pucón, Curarrehue y Panguipulli.

La constitución de la propiedad particular en las zonas de infiltración del territorio mapuche autónomo y en los territorios sometidos al sur de Mariquina, Valdivia y Osorno, se caracterizó por el engaño, la violencia y la usurpación. Los testimonios de autoridades del Estado chileno, -Intendentes, Gobernadores, Protectores de Indígenas, Misioneros y los propios considerandos de algunas leyes aplicadas a indígenas- constituyen confesión de parte, que permiten caracterizar la constitución de esta propiedad particular como ilegítima y fraudulenta, pero que después de un tiempo, el propio Estado a través de dictámenes judiciales, de la Ley de Propiedad Austral y de otras disposiciones ayudó a sanear, consolidando los actos de usurpación de las tierras mapuche.

El reparto territorial del ex territorio mapuche autónomo contempló la entrega de grandes concesiones a empresas de colonización, el remate de gran parte de las tierras que dio origen a la propiedad latifundiaría de la Araucanía, la entrega gratuita de parte de las tierras mapuche confiscada a colonos chilenos y extranjeros, repatriados del Neuquén y militares que sirvieron en la Guerra del Pacífico. Finalmente a los mapuche se les radicó en pequeñas porciones de tierras y se les redujo a una décima parte del territorio original, mediante la entrega de títulos de merced con una muy baja disponibilidad de tierras por persona, que con el pasar de los años se transformaron en propiedad mapuche minifundiaría.

La radicación de los mapuche con títulos de merced fue un acto que el Estado dispuso con el fin de reducirlo a porciones de pequeñas extensiones de tierras, en total en todo el territorio comprendido entre el río Bio Bio hasta el seno de Reloncaví, la superficie total fue de medio millón de hectáreas, que representa un bajo porcentaje del territorio total.

Concluida la radicación en el año 1929, alrededor de una 30 mil mapuche quedaron sin tierras, razón por la cual, el Estado siguió radicando en tierras fiscales disponibles entregando títulos gratuitos hasta el año 1972, la mayoría de estos del tipo individual y que alcanzaron a una superficie de 46 mil hectáreas.

El Estado chileno con posterioridad a 1930, favoreció la división de los títulos de merced y la usurpación de tierras dentro de estos, al autorizar la venta de cientos de hijuelas y derogar 59 raditaciones con títulos de merced. Fueron los Juzgados de Indios los que ayudaron eficazmente a la pérdida de las tierras indígenas, y se transformaron en organismos inoperantes para defender los intereses mapuches, constituyéndose en herramienta que utilizaron los particulares para sanear las usurpaciones de tierras en los títulos de merced. A principios de la década de 1970, los abogados del Instituto de Desarrollo Indígena calculaban en cien mil a 150 mil hectáreas las tierras faltantes en los títulos de merced, las que se encontraban usurpadas por particulares bajo la modalidad de ocupaciones de facto que se hacían los dueños de fundos colindantes, por la enajenación forzada de hijuelas a nombre de particulares y la usurpación directa de parte o la totalidad del título de merced.

La reforma agraria, si bien fue una ley pensada para favorecer a los inquilinos de los fundos expropiados, constituyó en el territorio mapuche una herramienta que ayudó a restituir tierras usurpadas a las comunidades mapuche y a la vez ampliar las que hasta esos años tenían como disponibles, siendo estas aproximadamente unas 250 mil hectáreas recuperadas entre el río Bio Bio y el sur de Chiloé. Sin embargo, el Golpe de Estado de 1973, vino a reducir las tierras que serían transferidas a los mapuches por la vía de la aplicación de la reforma agraria, ya que solo una porción de estas fueron parceladas para favorecer a los mapuche y el resto fue devuelta a sus antiguos dueños.

Tampoco, los mapuche pudieron gozar de la versión original de la Ley 17.729 de 1972, que establecía mecanismos expeditos para restituir tierras usurpadas a las comunidades mapuche con títulos de merced. El golpe de estado la hizo inoperante para restituir las tierras faltantes a los títulos de merced, ya que fue modificada en el año 1979 por el régimen militar, reduciéndola a casi exclusiva función de división de las comunidades mapuche, para lo que se le cambió el quórum de la mayoría absoluta de la comunidad por la petición de un solo miembro.

La división de las comunidades bajo el régimen militar fue un acto compulsivo, se dividió la mayoría de las comunidades sin que hubiese existido petición de miembro de la comunidad. Las campañas del INDAP-Dasin fueron exitosas bajo un clima de dictadura, donde las comunidades debían obedecer a los mensuradores como representantes de la "autoridad" -el Estado- que había impuesto un clima de terror en los campos, avalado en la represión y persecución de dirigentes y organizaciones, las restricciones de las libertades públicas, y en el control militar y de carabineros de los territorios. Es por ello que muchos de las divisiones de las comunidades mapuche no contaron ni siquiera con lo establecido por la ley, fueron divisiones ilegales y sirvieron para consolidar las usurpaciones de particulares sobre los títulos de merced, pues las diferencias entre las superficies originales y las remensuradas desfavorecieron a los mapuches en las regiones VIII, IX y X, ya que a los a las tierras originales de los títulos de merced le faltaban más de treinta mil hectáreas.

La división de las comunidades también significó que miles de mapuche quedaran sin derecho a las tierras, al mensurarse hijuelas solo a quienes se encontraban presentes al momento de efectuarse la división y al resto solo se acordó el pago de sus derechos a las tierras tasados de acuerdo al avalúo fiscal de las tierras y para la proporción de tierras que les podría haber correspondido, lo que representó una compensación monetaria ridícula, la que solo fue pagada cuando el interesado la reclamó.

En la actualidad los mapuche buscan la recuperación de todas las tierras usurpadas en los títulos de merced, la de los títulos de comisarios, las recuperadas durante la reforma agraria y también las tierras ancestrales fuera de los títulos de merced y que les permiten exigir la recuperación de fundos completos para reconstruir su antigua territorialidad y resolver los problemas de pequeñas porciones de tierras disponibles que no permiten el "küme Mogen" o el vivir bien.

También como parte de las demandas territoriales, los mapuches reivindican el derecho a decidir que se hace en el territorio que les pertenece y oponerse a los proyectos que afectan su patrimonio, como ha ocurrido con los proyectos impulsados por el Estado para favorecer a los particulares, referidos a la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, el By Pass de Temuco, y la Carretera Costera que atraviesa la VII, X y X regiones por tierras mapuche.

En el Pwelmapu, actual República Argentina, que corresponde al territorio comprendido originariamente entre el río IV y Diamante por el Norte, el río Salado por el Este, el río Colluncura por el Sur conocido como río Negro y Neuquén y la Cordillera de los Andes por el Oeste, se constituyó un espacio fronterizo de dominación Mapuche, donde la cordillera de Los Andes actuaba de eje articulador entre el Gulumapu y el Pwelmapu. En este espacio territorial se consolidaron los ayllrewes Pewenches (serranos), Rankülches, Voroganos y Wijiche (manzaneros) que vivían en permanente contacto con los ayllarrewes localizado en la vertiente occidental de la Cordillera de los Andes que hoy corresponde a la República de Chile. A través de los pasos cordilleranos los Ayjarewe mapuches de uno y otro lado de la cordillera desarrollaban un promisorio comercio de ganado, tejidos y sal y entablaban alianzas bélicas estratégicas destinadas a defender la integridad del territorio mapuches.

A partir de 1885, se produce el sometimiento definitivo del Pwelmapu a la República Argentina producto de la matanza realizada por las huestes militares de dicha República que concluye con la rendición del Cacique (wijiche – serrano) Sayhueque, quién es desplazado al sur del río negro, hacia lo que actualmente es la provincia de Chubut.

El sometimiento mapuche por las incipientes Repúblicas de Chile y Argentina, en 1883 y 1885 respectivamente y, posteriormente, la consolidación de fronteras a través de los tratados de límites entre ambas Repúblicas, segregaron artificialmente el territorio mapuche y rompieron las redes de intercambio y el flujo comercial entre los Fütalmapus mapuche allende y aquiende Los Andes.

Bibliografía

Referencias Bibliográficas Prehistoria Chile Central

Avalos, H. y A. Román (1996). Presencia Inka en el valle de la Ligua. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua

Cáceres, I., F. Gallardo y P. Miranda (1995). Prehistoria, asentamiento y paleoecología en la cuenca del Río Cachapoal, Chile central: Un balance regional. *Gaceta Arqueológica Andina* 24, Instituto de Estudios Andinos, Lima.

Cornejo, L. (1997). El país de los grandes valles: Prehistoria de Chile central. En. *Chile antes de Chile, prehistoria*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Cornejo, L., M.A. Saavedra y H. Vera (1997). Asentamientos arcaicos tardíos en El Manzano (Río Maipo). En. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó).

Cornejo, L. (2001). Los Inka y sus aliados Diaguitas en el extremo austral del Tawantinsuyu. En. *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.

Durán, E. y M.T. Planella (1989). Consolidación agroalfarera: Zona Central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Falabella, F. y R. Stehberg (1989). Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Gallardo, F. (1988). Chile Central en la prehistoria. En. *Los primeros americanos y sus descendientes*. Santiago: Editorial Antártica.

Gómez, A. (1999). Síntesis del trabajo etnohistórico y arqueológico respecto al problema de la presencia Inka en Chile Central. *Publicaciones Especiales* 1, CIENDES, Santiago.

Hidalgo, J. y C. Aldunate (2001). La dualidad en Aconcagua. En. *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.

Lenz, R. (1905-1910). *Diccionario etimológico de Chile*. Santiago: Imprenta Cervantes

León, L. (2002) Ms. El crisol de la patria: los indígenas de Chile central. *Grupo de Trabajo de Revisión Histórica, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Manuscrito, Primer Borrador, Santiago.

Manríquez, V., C. Odone y A. Vega (1997). Estudio etnohistórico de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en el siglo 16 y principios del siglo 17: un enfoque desde el territorio. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribuciones Arqueológicas 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.

Planella, M.T., F. Falabella, B. Tagle y V. Manríquez (1994). Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en dos localidades de la población "promaucae" histórica en el valle de Cachapoal. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Hombre y Desierto 9), Antofagasta.

Planella, M.T. y R.Stehberg (1994). Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de Cerro Grande de La Compañía. *Chungara* 26 (1), Arica.

Planella, M.T., F. Falabella y B.Tagle (1997). Complejo fumatorio del período Agroalfarero Temprano en Chile Central. En. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.

Rodríguez, A., R. Morales, C. González y D. Jackson (1991). Cerro La Cruz, un enclave económico-administrativo incaico, curso medio del Aconcagua, Chile central. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Boletín N° 4, Museo Regional de la Araucanía), Temuco.

Rodríguez, J., C. Becker, M.L.Solé, P. González y A. Troncoso, (1996). Algunas reflexiones sobre las poblaciones prehispanicas tardías del río Illapel. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua.

Sanchez, R. y M. Massone (1995). *Cultura Aconcagua*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y DIBAM.

Stehberg, R. y T. Dillehay, (1988). Prehistoric human occupation in the Arid Chacabuco-Colina ecotone in Central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 7(2), Academic Press, N.Y.

Stehberg, R. y A. Rodríguez (1989). Ofertorio mapuche-incaico en el cerro Xeg Xeg de Doñihue. *Museos* 6, Santiago: DIBAM.

Stehberg, R. y E. Sotomayor (1999). Cabis-guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. *Estudios Atacameños* 18, San Pedro de Atacama.

Silva, O. (1986), Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile. *Cuadernos de Historia* 6, Universidad de Chile, Santiago.

Téllez, E. (1991). Picones y promaucaes. *Boletín de Historia y Geografía* 8, Instituto Blas Cañas, Santiago.

Referencias Bibliográficas (prehistoria chile centro-sur)

Castro, V. y Adán L. 2001. Abriendo diálogos. Una mirada entre la etnohistoria y la arqueología del área centro sur de Chile: Asentamientos en la zona mapuche. *Revista Werken* N° 2 (5-35).

Casamiquela, R. Año Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito Pewenche austral (487-500) *Actas...*

Dillehay, T. (1989) "Las culturas alfareras formativas del extremos sur del Chile" En: *Revista gaceta Arqueológica Andina*. Vol N° 17:101-114).

Gaete, N; Navarro, X; Constantinescu, F., Mera, R, Selles, D, Solari, M.E., Vargas, L., Oliva, D. y Durán, L, 2000. Una Mirada al modo de vida canoero del mar interior desde Piedra Azul. *Actas del XV Congreso Chileno de Arqueología*.

Gaete, N y Sanchez, R, Vargas, L. Asentamiento y Subsistencia durante el Período Arcaico en la costa de la provincia de Cauquenes, Región del Maule.

Navarro, X y Adán, L. 1998. "Algunos Antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio pewenche". EN: Ralco: Modernidad o Etnocidio. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Compilador Roberto Morales. Serie de Investigaciones N 4.

Navarro, X y Adán, L. 2003. Experiencias tempranas de vida alfarera en el sector lacustre cordillerano de Villarrica. La ocupación del sitio Pucon 6 (en prep). MS.

Silva G, O. 1991. "Las gentes de las araucarias en el ámbito étnico de la cordillera y la región neuquina-patagónica" Actas del XII Congreso de Arqueología chilena, octubre. (437-444).

Westfall, Catherine. 1993. Pipas prehipánicas de Chile. Discusión en torno a su distribución y contexto. Revista Chilena de Antropología N! 12 1993-1994, 123-161. Universidad de Chile, Santiago

Referencias bibliográficas Pikun Mapu

Anguita, Ricardo (1912): *Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de Junio de 1912*. 2 vol. Imprenta Barcelona. Santiago, Chile.

Bascuñan, Francisco Núñez De Pineda y (1863): *Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile*. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago.Chile.

Bibar, Gerónimo De (1966 [1558]): *Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile*. Fondo Historiadores José Toribio Medina. Santiago, Chile.

Borde Jean, Mario Góngora (1956): *Evolución de la Propiedad Rural en el Valle del Puangue*. Tomo I. Instituto de Sociología. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Contreras C. Hugo (1999): "Servicio Personal y Economía Comunitaria en los Cacicazgos Indígenas de Aconcagua Durante el Siglo XVII, 1599-1652". Dialogo Andino N°18. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Cornely Francisco (1956) : *Cultura Diaguita y Cultura El Molle*, Santiago, Chile.

De Ramon, Armando (1960): Una actuación de Don José Antonio Rodríguez Aldea como Protector General de los Naturales de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* N°63, 2° semestre. Santiago, Chile.

Duran, Elian; Arturo Rodríguez y Carlos González (1991): Sistema Adaptativo de Poblaciones prehispanicas en el Cordón de Chacabuco. *Actas del Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, XII, Tomo II.

Giglo, Agata. (1962): "La Tasa de Gamboa". Memoria de Prueba para optar al grado de licenciado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Católica de Chile.

Godoy, Milton (1995): Documentos Para La Histotira Regional. En : *Valles*, Revista de estudios Regionales, N°1. Museo de la Ligua-Chile.

Góngora, Mario (1974) : *El Origen de los Inquilinos en Chile Central*. ICIRA, Santiago de Chile.

Gonzalez, Carlos y Arturo Rodríguez (1991): Análisis de las Prácticas Funerarias Incaicas de Chile Central. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco Chile.

Guevara, Tomás (1925): *Historia de Chile Prehispánico*. Tomo I, Santiago, Chile.

Hanisch, Walter S.IS. (1963): *Peumo: Historia de una Parroquia 1662-1962*. Instituto de Historia , Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago , Chile.

Izquierdo, Carmen (s/f): La explotación de la Tierra entre los ríos Maipo y Claro hacia 1600-1660. *Revista Historia*. Pontificia Universidad Católica. Santiago, Chile.

Jara, Alvaro (1987): *Trabajo y Salario Indígena Siglo XVI*. Editorial Universitaria. Santiago . Chile.

Larrain, Carlos (1952): La Encomienda de Pullally. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. N°47, Año XIX, 2° Semestre. Santiago, Chile.

Larrain, Horacio (1987) *Etnogeografía*. Colección Geografía de Chile, Tomo XVI. Instituto Geográfico Militar. Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1928): La Prehistoria Chilena. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1937): Arqueología de los Indios Diaguitas. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Leon Echaiz, René (1972) : *Ñuñohue*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires-Santiago de Chile.

Leon, Leonardo (1991): La merma de la Sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes, 1541-1558. *Institute Of Amerindian Studies*. University of St. Andrews.

Mariño de Lobera, Pedro (1865) : *Crónica del Reino de Chile*. Santiago.

Mostny, Grete (1954): *Culturas Precolombinas de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Odone, Carolina (1998): El Pueblo de Indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, N°3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Odone, María C (1997) El Valle de Chada: La Construcción Colonial de un espacio indígena de Chile Central. *Revista Historia* Volumen 30. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Oyarzun Aureliano (1927) Los Aborígenes de Chile. En : *Estudios Antropológicos y Arqueológicos*. Santiago, Chile.

Palma, Marisol (1997): Memoria de un tiempo lejano: Indicios de Pueblos Indios en Limarí. En: *Valles, Revista de Estudios Regionales*, N°3. Museo La Ligua- Chile.

Rodríguez, Arturo, Ramón Morales, Carlos González y Donald Jackson (1991): Cerro La Cruz: Un enclave Económico Administrativo Incaico, Curso Medio del Aconcagua. En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991.

Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.

Rosales, Diego De (1989 [1670]): *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Tomo I. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Santa Cruz, Joaquín (1926): Crónica de la Provincia de Colchagua. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Santiago, Chile.

Silva V, Fernando (1962): *Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile*. Serie Estudios de Historia del Derecho Chileno N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago, Chile.

Stehberg, Rubén y Arturo Rodríguez (1995): Ofrendas Mapuche-Incaicas en el Cerro Xeg Xeg de Doñihue, Valle del Cachapoal. *Revista Tawantisuyu* N°1.

Stehberg, Rubén y Gonzalo Sotomayor (1999): Cabis, guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. *Revista Estudios Atacameños*, N° 18, Sanpedro de Atacama, Chile.

Téllez, Eduardo (1995) : Diaguitas y Mapuches: Confinidad y transferencia étnica en el Norte Chico. *Boletín de Historia y Geografía*, N° 11. Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.

Vega, Alejandra (1998): Articulación colonial del espacio indígena: el pueblo de indios de Lora en el siglo XVII. *Revista de Historia Indígena*, N° 3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Vicuña Mackenna, Benjamín. *Visita de la Provincia de Santiago practicada por el intendente don Benjamín Vicuña Mackenna en 1874*. Santiago, 1874

Referencias Bibliográficas Pwel Mapu

Alvarez, Gregorio. 1981. Neuquen, historia, geografía y toponimia. Cuatro Siglos de su Historia Tomo II. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Gobierno de la Provincia de Neuquen. Neuquen.

Bengoa, José. 2000. Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX. Editorial Lom, Santiago.

Canals Frau, Salvador. 1935. "La Araucanización de la Pampa". En: Anales de la Sociedad Científica Argentina CXX. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo. 1969. Un Nuevo Panorama Etnológico del Area Pampeana y Patagónica Adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la Filiación Tehuelche Septentrional de los Querandíes. Museo Nacional de Historia Natural, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago.

Casanova, Holdenis. 1996. "La Alianza Hispano Pewenche y sus Repercusiones en el Macroespacio Fronterizo Sur Andino (1750-1800)". En; Araucanía y Pampas. Un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

Latcham, Ricardo. 1929 – 1930. Los Indios de la Cordillera y la Pampa en el S. XVI. En *Revista Chilena de Historia y Geografía* LXII (66): 250 – 263; LXIII (67): 136 – 172; LXIV (68): 194 – 227; LXV (69): 225 – 263. Santiago.

León Solís, Leonardo Temuco. 1991. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario.

Mariño De Lobera, Pedro. 1865 [Crónica del Reyno de Chile. Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI. Santiago.

Martinic, Mateo. 1995. Los Aónikenk. Historia y Cultura. Ediciones Universidad de Magallanes, Punta Arenas.

Pinto Rodríguez, Jorge. 1996. "Integración y Desintegración de un Espacio Fronterizo. La Araucanía y Las Pampas, 1550 – 1900". En: Araucanía y Pampas, un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Walther, Juan Carlos. 1980. La Conquista del Desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527 – 1885). Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuarta Edición. Buenos Aires.

Referencias Bibliograficas: fütal mapu bafkehche, nauqche y wenteche

"Acta del Parlamento de Tapihue", Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, legajo 189, 1774.

"Acta del Parlamento de Negrete", 1803

Bengoa, Jose. Historia del pueblo mapuche. Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, Santiago, 1985.

Bengoa, Jose. "Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX", Editorial Planeta/Ariel, Santiago, Chile, 1999.

Casanova, Holdenis. "Las rebeliones araucanas del siglo XVIII", Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile, 1987.

Casanova, Holdenis. "La Araucanía Colonial: Discursos y estereotipos", en Del discurso colonial al proindigenismo, Ensayos de Historia latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996

Cerda Hegerl, Patricia. "Fronteras del Sur. La región del Bio Bio y la Araucanía 1604 –1883", Ediciones Universidad de la Frontera, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, Temuco, Chile, Inscripción N°97.219, s/f.

Ferrando, Ricardo. "Y así nació la Frontera", Editorial Antártica, Santiago, Chile, 1986.

Jara, Alvaro. "Guerra y Sociedad en Chile", Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 1971.

Lara, Horacio. "Crónica De la Araucanía", tomo II, Imprenta de "El Progreso", Santiago, Chile, 1889

Latcham, Ricardo. La organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, Santiago, 1922.

Leon, Leonardo. "El Parlamento de Tapihue", Nüttram N°32, Ediciones Rehue Ltda., Santiago, Chile, 1993

Leon, Leonardo. "El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692", Nüttram N°30, 1992/4, Santiago, Chile

Leon, Leonardo. Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700-1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991.

Leon, Leonardo "El pacto colonial hispano-araucano y el parlamento de 1692", Nüttram N°30, 1992/4, Santiago, Chile.

Mariño de Lobera, Pedro. "Crónica del reino de Chile". Colección de Historiadores de Chile, Santiago, Imprenta del Ferrocarril, 1865.

Molina, Raul y Correa, Martin. "El Territorio Pewenche del Alto Bio Bio", Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile, 1995.

Parentini, Luis Carlos. "Introducción a la etnohistoria mapuche", DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, Chile, 1996.

Pinto, Jorge (Editor). Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996.

Ramirez, Fr. Francisco Xavier, "Coronicon Sacro- Imperial de Chile", Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, 1994.

Rosales, Diego de. Seis misioneros en la frontera mapuche. Centro Ecueménico Diego de Medellín, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, 1991.

Ruiz-Esquide, Andrea. Los indios amigos en la frontera araucana. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, 1993.

Silva, Osvaldo. "Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche", en Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N°5

Villalobos, Sergio: "Guerra y paz en la Araucanía: Periodificación", en La Araucanía, Temas de historia fronteriza, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989.

Villalobos, Sergio. Vida Fronteriza en la Araucanía – El mito de la guerra de Arauco; Editorial Andrés Bello, Santiago, 1995

Vitale, Luis. "Medio milenio de discriminación al pueblo mapuche", Ensayo, Editorial LOM, Santiago, Chile, 2000.

Zapater, Horacio. "Parlamentos De Paz en la Guerra de Arauco". ", en La Araucanía, Temas de historia fronteriza, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile, 1989.

Referencias Bibliográficas Wijiche

Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

Albert Noogler. "Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos". Padre Las Casas Ed. San Francisco Tamero. 1980.

Anónimo "Informe sobre actividades administrativas en el territorio de Osorno". 2 de Enero de 1793; Archivo Franciscano de Chillán. Volumen VIII (op. cit. Vergara 991).

Antonio De Sors. "Historia del Reino de Chile situado en La América Meridional" R.CH.H. y G. N° 46.

Antonio Vásquez De Espinoza. "Descripción del Reino de Chile". Ediciones Instituto Blas Cañas. Santiago 1986. (Cit. J. Vergara 1991).

Daniel Quiroz L. y Juan C. Olivares T. "Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa". Boletín. Museo Mapuche (Cañete) N° 3. 1987

Diego Barros Arana "Historia General de Chile", Tomo VII. Santiago 1886.

Diego Rosales "Historia General del Reino de Chile". Valparaíso 1877.

Donoso R. y Velasco, F. "La Propiedad Austral". ICIRA. Santiago 1970. Tratado de Las Canoas (Rahue): 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

Fco. Javier Alday "Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas". (1792). Archivo Franciscano de Chillán.

Fernando Guarda. "Historia de Valdivia (1552-1952)". Imprenta Cultura. Santiago 1953.

Gabriel Guarda Osb. "La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana". 1645-1850. Univ. Austral de Chile - Valdivia 1973.

Gerónimo De Vivar "Crónica y Relación copiosa y verdadera de los Reinos de Chile.

Guillermo Krumm S., "División Territorial de la Araucanía" RChHG N° 140, Santiago 1972, págs. 68-71.

Henrich Brouwer "Narración histórica del viaje ejecutado del Estrecho Le Maire a las Costa de Chile". Anuario Hidrográfico de La Marina de Chile". Tomo XVI. Santiago 1888.

Historia Geográfica E Hidrográfica con derrotero general correlativo al Plan de el Reyno de Chile" (1760). R.CH.H. y G. N° 59. Santiago 1927.

Jorge Vergara: "La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches". Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral-Valdivia 1991.

José Toribio Medina. "Biblioteca hispano-chilena": 1523-1817 Tomo II. pp. 589. (Op. cit. Urbina; 1987).

Julio Zenteno Barros; 1896: "Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado". Santiago, 10 de Junio de 1823, Ley Freire Comisión Parlamentaria de Colonización" del Congreso Nacional. Santiago 1912. Imprenta Universo..

Paul Treuthler "Andanzas de un Alemán en Chile" (1851-1863) Santiago 1958.

Paul Treutler. "La Provincia de Valdivia i Los Araucanos". Santiago. 1861.

Raúl Molina O. "El Pueblo Wijiche de Chiloé". Opdech. Chonchi, 1987.

Raul Molina y Martin Correa, "Las Tierras Wijiches de Chiloé", Colección la Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile, 1996.

Raul Molina y Martin Correa, "las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa", Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, 1996.

Raúl Molina: "Los Mecanismos de Despojo de Territorio Mapuche-Wijiche de Osorno" en "Comunidades Indígenas". Universidad de Santiago de Chile. Depto. de Historia. Santiago Octubre 1992.

Ricardo Latcham, "Los elementos indígenas de la raza chilena", R.CH.H. y G. N° 8 Santiago 1912.

Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

Roberto Lagos. "Historia de las Misiones del Colegio de Chillán". Barcelona 1908; (op. cit. Guarda 1973).

Rodolfo Urbina B. "Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII". B.A.CH.H. N° 98. Santiago 1987.

Rodrigo Rodríguez. "Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno" en Actas I. Seminario Taller de Historia Regional. Osorno, Octubre de 1991.

Víctor Sánchez Aguilera. "El Pasado de Osorno, La gran ciudad del Porvenir". Imprenta Cervantes. Osorno 1948. (Cit. J. Vergara: 1991).

Bibliografía del territorio y las tierras mapuche bajo la republica

"**Acta del Parlamento de Tapihue**", Archivo General de Indias, Audiencia de Chile, legajo 189, 1774.

"**Acta del Parlamento de Negrete**", 1803

Adán, L. y Mera, R. (1997): "*Acerca de la distribución espacial y temporal del Complejo Pitrén. Una reevaluación a partir del estudio sistemático de colecciones*". Boletín Sociedad Chilena de Arqueología, pp 33 a 37, Santiago.

Adán, L. y Alvarado, M. (1999). "*Análisis de colecciones alfareras pertenecientes al Complejo Pitrén: una aproximación desde la arqueología y la estética*". Actas de II Jornada de Arqueología de la Patagonia.

Alday, Francisco Javier (1792) Informe sobre alzamientos de los Indios en Río Bueno y razón de las misiones apostólicas. Archivo Franciscano de Chillán.

Aldunate, C. (1989). "*Estadio alfarero en el sur de Chile*". Culturas de Chile. Prehistoria: 329-348. Ed. Andrés Bello.

Alonqueo, Martín (1985): Mapuches Ayer-Hoy. Imprenta y Editorial "San Francisco". Padre Las Casas. Chile.

Alvarez, Gregorio. (1981). "*Neuquen, historia, geografía y toponimia. Cuatro Siglos de su Historia*", Tomo II. Ministerio de Cultura y Educación de la Nación Gobierno de la Provincia de Neuquen. Neuquen.

Amat y Juniet, Manuel (1760). Historia Geográfica e Hidrográfica con Derrotero General Correlativo al Plan del Reyno de Chile. R.CH.H. y G. N° 59, 1927; Santiago, Chile.

Anguita, Ricardo (1912): Leyes promulgadas en Chile desde 1810 hasta el 1° de Junio de 1912. 2 vol., Imprenta Barcelona. Santiago, Chile.

Archivo Bernardo O'higgins (1960) Tomo XXI, Ediciones Universidad Católica, Santiago.

Avalos, H. y A. Román (1996). Presencia Inka en el valle de la Ligua. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua

Aylwin, José (2002). Política Pública de los Gobiernos de la Concertación de Partidos Políticos por la Democracia: Avances y Contradicciones. Manuscrito.

Barros Arana, Diego (1886), Historia General de Chile, Tomo VII. Santiago

Bascuñan, Francisco Núñez De Pineda y (1863): Cautiverio Feliz y Razón de las Guerras Dilatadas de Chile. Colección Historiadores de Chile. Tomo X. Santiago, Chile.

Bengoa, Jose. (2000). Historia del Pueblo Mapuche Siglo XIX y XX. Editorial Lom, Santiago, Chile.

Bengoa, Jose (1999). Historia de un conflicto. El estado y los mapuches en el siglo XX. Editorial Planeta/Ariel, Santiago, Chile.

Bengoa, Jose (1992). Quinquen: 100 Años de Historia Pewenche. Ediciones Chile America-CESOC, Santiago de Chile, 1992.

Bibar, Gerónimo De (1966 [1558]): Crónica y Relación Copiosa y Verdadera de los Reynos de Chile. Fondo Historiadores José Toribio Medina. Santiago, Chile.

Blancpain, Jacques Perre (1985). "Los Alemanes en Chile" (1816-1945). Editorial Hachette. Santiago 1985

Borde Jean, Mario Góngora (1956): Evolución de la Propiedad Rural en el Valle del Puangue. Tomo I. Instituto de Sociología. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.

Brouwer, Henrich (1888). Narración histórica del viaje ejecutado del Estrecho Le Maire a las Costa de Chile. Anuario Hidrográfico de La Marina de Chile". Tomo XVI. Santiago.

Bullock, D. (1970). La cultura Kofkeche. Boletín de la Sociedad de Biología de Concepción XLIII, Angol, Chile.

Bulnes, Gonzalo (1979): Los Mapuches y la Tierra. Editorial PAS. Santiago, Chile.

Cáceres, I., F. Gallardo y P. Miranda (1995). Prehistoria, asentamiento y paleoecología en la cuenca del Río Cachapoal, Chile central: Un balance regional. *Gaceta Arqueológica Andina* 24, Instituto de Estudios Andinos, Lima.

Canals Frau, Salvador (1935). "La Araucanización de la Pampa". En: Anales de la Sociedad Científica Argentina CXX. Buenos Aires.

Casamiquela, Rodolfo (1969). Un Nuevo Panorama Etnológico del Area Pampeana y Patagónica Adyacente. Pruebas Etnohistóricas de la Filiación Tehuelche Septentrional de los Querandíes. Museo Nacional de Historia Natural, Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago, Chile.

Casanova, Holdenis (1996). La Alianza Hispano Pewenche y sus Repercusiones en el Macroespacio Fronterizo Sur Andino (1750-1800). En; Araucanía y Pampas. Un Mundo Fronterizo en América del Sur. Ediciones Universidad de La Frontera, Temuco.

Casanova, Holdenis (1987). Las rebeliones araucanas del siglo XVIII, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile.

Casanova, Holdenis (1996). La Araucanía Colonial: Discursos y estereotipos. En: Del discurso colonial al proindigenismo, Ensayos de Historia latinoamericana; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, 1996

Castro, V. y Adán L. (2001) Abriendo diálogos. Una mirada entre la etnohistoria y la arqueología del área centro sur de Chile: Asentamientos en la zona mapuche. Revista Werken N° 2 (5-35).

Casamiquela, R. (s/f) Notas sobre sitios y piedras rituales del ámbito Pewenche austral (487-500).

Cevallos, Estanislao (1961). Callvucura y la Dinastía de los Piedra. Librería Hachette S.A, Buenos Aires. Argentina.

Cerda Hegerl, Patricia (s/f). Fronteras del Sur. La región del Bio Bio y la Araucanía 1604 –1883, Ediciones Universidad de la Frontera, Instituto Latinoamericano de la Universidad Libre de Berlín, Temuco, Chile, Inscripción N°97.219.

CIDA: (1966). Chile: Tenencia de la Tierra y Desarrollo Socio-Económico del Sector Agrícola. Talleres Gráficos Suiza. Santiago. Chile.

Comision Parlamentaria de Colonización: (1912). Congreso Nacional: Informe, Proyectos de ley, Actas de las Sesiones y otros antecedentes. Imprenta y litografía Universo. Santiago de Chile.

Coña, Pascual: (1973) : Memorias de un Cacique Mapuche. ICIRA, Santiago de Chile. *Primera Edición Imprenta Cervantes 1930 con el nombre "Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX". P. Ernesto Wilhelm de Moesbach. Revista Chilena de Historia y Geografía.*

Contreras C. Hugo (1999): Servicio Personal y Economía Comunitaria en los Cacicazgos Indígenas de Aconcagua Durante el Siglo XVII, 1599-1652. En: Diálogo Andino N°18. Facultad de Educación y Humanidades. Universidad de Tarapacá. Arica, Chile.

Cornely Francisco (1956): Cultura Diaguita y Cultura El Molle, Santiago, Chile.

Cornejo, L. (1997). El país de los grandes valles: Prehistoria de Chile central. En: *Chile antes de Chile, prehistoria*. Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino.

Cornejo, L., M.A. Saavedra Y H. Vera (1997). Asentamientos arcaicos tardíos en El Manzano (Río Maipo). En: *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó.

Cornejo, L. (2001). Los Inka y sus aliados Diaguitas en el extremo austral del Tawantinsuyu. En: *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.

Correa, Martín, Raul Molina y Nancy Yáñez (2002). La Reforma Agraria y las Tierras Mapuches. En revista "*América Latina*", Revista del Doctorado en el Estudio de las Sociedades Latinoamericanas, Universidad ARCIS, Santiago de Chile,

Curruhuinca – Roux (1984). Las Matanzas del Neuquen. Crónicas Mapuches. Editorial Plus Ultra. Argentina

De Ramon, Armando (1960): Una actuación de Don José Antonio Rodríguez Aldea como Protector General de los Naturales de Chile. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia* N°63, 2° semestre. Santiago, Chile.

De Sors, Antonio. Historia del Reino de Chile situado en La América Meridional, R.CH.H. y G. N° 46.

Dillehay, T. (1989) "Las culturas alfareras formativas del extremos sur del Chile" En: Revista gaceta Arqueológica Andina. Vol N° 17:101-114.

Dillehay, T. (1995). Monte Verde. "A late Pleistocene settlement in Chile". Smithsonian Institution Press, Washington D.C.

Dillehay, T. 1992. Wealth and Hierarchy in the Intermediate Area. *Dumbarton Oaks* : 379 - 423.- Research Library and Collection, Washington D. C.

Domeyko, Ignacio 1971 [1845] Araucanía y sus Habitantes. Editorial Francisco de Aguirre, Buenos Aires – Santiago.

Donoso, Ricardo y Fanor Velasco (1970). La Propiedad Austral. ICIRA. Santiago.

Duran, Eliana, Arturo Rodriguez y Carlos Gonzalez (1991): Sistema Adaptativo de Poblaciones prehispánicas en el Cordón de Chacabuco. *Actas del Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, XII, Tomo II.

Durán, E. y M.T. Planella (1989). Consolidación agroalfarera: Zona Central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Falabella, F. y R. Stehberg (1989). Los inicios del desarrollo agrícola y alfarero: zona central. En. *Culturas de Chile. Prehistoria, desde sus orígenes hasta los albores de la conquista*. Hidalgo, Schiappacasse, Niemeyer, Aldunate y Solimano (Eds.). Santiago: Editorial Andrés Bello.

Fernández, J. (1989-1990). La Cueva de Haichol. Arqueología de los pinares cordilleranos de Neuquén. *Anales de Arqueología y Etnología* N° 43-45.

Ferrando, Ricardo (1986). Y así nació la Frontera. Editorial Antártica, Santiago, Chile.

Foerster, Rolf y Sonia Montecinos. "Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970)", Editorial CEM. Santiago de Chile.

Gaete, N; Navarro, X; Constantinescu, F., Mera, R, Selles, D, Solari, M.E. , Vargas, L., Oliva, D. y Durán, L, (2000). Una Mirada al modo de vida canoero del mar interior desde Piedra Azul. *Actas del XV Congreso Chileno de Arqueología*.

Gaete, N. y Sanchez, R, Vargas, L.; Asentamiento y Subsistencia durante el Período Arcaico en la costa de la provincia de Cauquenes, Región del Maule.

Gallardo, F. (1988). Chile Central en la prehistoria. En: *Los primeros americanos y sus descendientes*. Santiago: Editorial Antártica.

Giglo, Agata (1962): "La Tasa de Gamboa". Memoria de Prueba para optar al grado de licenciado de la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad Católica de Chile.

Godoy, Milton (1995): Documentos para la Historia Regional. En: *Valles*, Revista de Estudios Regionales, N°1. Museo de la Ligua-Chile.

Góngora, Mario (1974): El Origen de los Inquilinos en Chile Central. ICIRA, Santiago de Chile.

Gonzalez Hector (1986) "Propiedad Comunitaria o Individual: Las Leyes Indígenas y El Pueblo Mapuche". *Boletín Nüttram*, Año III, N° 3, Centro Ecuménico Diego de Medellín. Santiago, Chile.

- Gonzalez, Carlos y Arturo Rodríguez** (1991): Análisis de las Prácticas Funerarias Incaicas de Chile Central. En *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.
- Gómez, A.** (1999). Síntesis del trabajo etnohistórico y arqueológico respecto al problema de la presencia Inka en Chile Central. *Publicaciones Especiales 1*, CIENDES, Santiago.
- Gordon, A.** (1978). Urna y canoa funeraria: una sepultura doble excavada en Padre Las Casas. Provincia de Cautín, IX Región. *Rev. Chilena de Antropología* 1:61-80, Santiago.
- Gordon, A.** (1984). Huimpil, un cementerio agroalfarero temprano. CUHSO, Vol II, N°2, Temuco.
- Guarda, Fernando** (1953). Historia de Valdivia (1552-1952). Imprenta Cultura. Santiago.
- Guarda, Gabriel** (1973). La Economía de Chile Austral. Antes de la Colonización Alemana. 1645-1850; Univ. Austral de Chile, Valdivia.
- Guevara, Tomas** (1925): Historia de Chile Prehispánico. Tomo I, Santiago, Chile.
- Guevara, Tomas** (1913): Las Ultimas Familias i Costumbres Araucanas. Tomo VII. Imprenta, Litografía i Encadernación "Barcelona". Santiago de Chile.
- Hanisch, Walter S.J.** (1963): Peumo: Historia de una Parroquia 1662-1962. Instituto de Historia , Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.
- Hidalgo, J. y C. Aldunate** (2001). La dualidad en Aconcagua. En: *Tras la huella del Inka en Chile*. Aldunate y Cornejo (Eds.). Santiago: Museo Chileno de Arte Precolombino y Banco Santiago.
- Izquierdo, Carmen** (s/f): La explotación de la Tierra entre los ríos Maipo y Claro hacia 1600-1660. *Revista Historia*. Pontificia Universidad Católica. Santiago, Chile.
- Jara, Alvaro** (1971). Guerra y Sociedad en Chile, Editorial Universitaria, Santiago, Chile.
- Jara, Alvaro** (1987): Trabajo y Salario Indígena Siglo XVI. Editorial Universitaria. Santiago. Chile.
- Krumm S., Guillermo** (1972). División Territorial de la Araucanía. RChHG N°140, Santiago, págs. 68-71.
- Lara, Horacio** (1889). Crónica de la Araucanía, tomo II, Imprenta de "El Progreso", Santiago, Chile.
- Larrain, Carlos** (1952): La Encomienda de Pullally. *Boletín de la Academia Chilena de la Historia*. N°47, Año XIX, 2° Semestre. Santiago, Chile.
- Larrain, Horacio** (1987). Etnogeografía. Colección Geografía de Chile, Tomo XVI. Instituto Geográfico Militar. Santiago, Chile.
- Latcham, Ricardo** (1928): La Prehistoria Chilena. *Boletín del Museo de Historia Natural*. Tomo XVI, Santiago, Chile.
- Latcham, Ricardo** (1937): Arqueología de los Indios Diaguitas. Boletín del Museo de Historia Natural. Tomo XVI, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1929 – 1930). Los Indios de la Cordillera y la Pampa en el S. XVI. En Revista Chilena de Historia y Geografía LXII (66): 250 – 263; LXIII (67): 136 – 172; LXIV (68): 194 – 227; LXV (69): 225 – 263. Santiago.

Latcham, Ricardo (1922). La organización Social y las Creencias Religiosas de los Antiguos Araucanos. Publicaciones del Museo de Etnología y Antropología de Chile, Santiago, Chile.

Latcham, Ricardo (1912). Los elementos indígenas de la raza chilena, R.CH.H. y G. N° 8, Santiago.

Leiva, Arturo (1984). El primer avance a la Araucanía, Angol 1862; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco

Leon, Leonardo (1991). Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y las Pampas, 1700- 1800. Ediciones Universidad de La Frontera, Serie Quinto Centenario. Temuco.

Leon, Leonardo (1991): La merma de la Sociedad indígena en Chile central y la última guerra de los promaucaes, 1541-1558. *Institute Of Amerindian Studies*. University of St. Andrews.

Leon, Leonardo (2002) Ms. El crisol de la patria: los indígenas de Chile central. *Grupo de Trabajo de Revisión Histórica, Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato*. Manuscrito, Primer Borrador, Santiago.

Leon, Leonardo (1993). El Parlamento de Tapihue, Nüttram N°32, Ediciones Rehue Ltda., Santiago, Chile.

Leon, Leonardo (1992/4). El pacto colonial hispano-araucano y el Parlamento de 1692, Nüttram N°30, Santiago, Chile

Leon Echaiz, Rene (1972). Ñuñohue. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires-Santiago de Chile.

Lenz, R. (1905-1910). Diccionario etimológico de Chile. Santiago: Imprenta Cervantes

Ley Indígena N°19.253, 5 de Octubre de 1993.

Lipchutz, Alejandro (1959). La Comunidad Indígena en América y en Chile, Editorial Universitaria, Santiago, 1959.

Lopez A., Jaime (1990) Terratenencia Mapuche. Memoria de Tesis, Facultad de Derecho de la Universidad de Chile.

Madrini, Raúl (1984). Historia Testimonial Argentina. Documentos Vivos de nuestro Pasado. Indígenas y Fronteras. Los Araucanos de las Pampas en el siglo XIX. Centro Editor de América Latina. Argentina.

Manríquez, V., C. Odone y A. Vega. (1997). Estudio etnohistórico de las poblaciones indígenas del Partido del Maule en el siglo 16 y principios del siglo 17: un enfoque desde el territorio. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Contribuciones Arqueológicas 5, Museo Regional de Atacama, Copiapó.

Mariman Quemenedo, Pablo (1997). Tierra y Legislación Indígena: Una Mirada desde el Programa del Movimiento Mapuche (1910-1970). En: *Liwen N° 2*, Junio 1997. Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen. Temuco – Chile.

Mariño de Lofera, Pedro (1865). Crónica del Reyno de Chile. Colección de Historiadores de Chile, Tomo VI. Santiago.

- Martinic, Mateo** (1995). Los Aónikenk. Historia y Cultura. Ediciones Universidad de Magallanes, Punta Arenas.
- Matus, Leonardo** (1912). Vida y Costumbre de los Araucanos; En: Revista Chilena de Historia y Geografía, 1912.
- Meinrado Hux, P.** Caciques Wijiches y Salineros (1991). Ediciones Marymar. Argentina
- Meinrado Hux, P.** Caciques Pewenches (1991). Ediciones Marymar. Argentina
- Memoria del Ministerio de Relaciones Exteriores, Culto y Colonización** (1874) Informe al Ministro de Colonización..
- Menghin, A.** Studia Praehistórica II. 1-72. Buenos Aires.
- Molina, Raul y Martin Correa** (1995). El Territorio Pewenche del Alto Bio Bio, Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.
- Molina, Raul y Martin Correa** (1996). Las Tierras Wijiches de Chiloé. Colección la Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.
- Molina, Raul y Martin Correa** (1996). Las Tierras Wijiches de San Juan de la Costa. Colección La Propiedad Indígena en Chile, Conadi, Santiago, Chile.
- Molina, Raúl** (1987). El Pueblo Wijiche de Chiloé. Opdech, Chonchi.
- Molina, Raúl** (1992). Los Mecanismos de Despojo de Territorio Mapuche-Wijiche de Osorno. En Comunidades Indígenas. Universidad de Santiago de Chile. Depto. de Historia. Santiago.
- Mostny, Grete** (1954): *Culturas Precolombinas de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago, Chile.
- Navarro, Leandro**(1909): Crónica Militar de la conquista i pacificación de la Araucanía desde el año 1859 hasta su completa incorporación al territorio nacional. Imprenta i Encuadernación Lourdes. Santiago, Chile.
- Navarro, X. y Adán, L.** (1998). Algunos Antecedentes para situar las antiguas ocupaciones del territorio pewenche. En: Ralco: Modernidad o Etnocidio. Instituto de Estudios Indígenas. UFRO. Compilador Roberto Morales. Serie de Investigaciones N 4.
- Navarro, X y Adán, L.** (2003). Experiencias tempranas de vida alfarera en el sector lacustre cordillerano de Villarrica. La ocupación del sitio Pucon 6 (en prep). MS.
- Navarro, X y Pino, M.** (1995). Interpretación de ocupaciones precerámicas en los distintos microambientes de la costa de Chan Chan, Valdivia, X Región. Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena, Hombre y Desierto, Antofagasta.
- Navarro, X.** (1999). Ocupaciones arcaicas en la costa de Valdivia. El sitio Chan Chan 18. Actas de las II Jornadas de la Patagonia. Bariloche.
- Navarro, X.** (2001). Formas de ocupación y uso del espacio en un sector del Sur de Chile. La comprensión de un territorio. ARQUEOLOGÍA ESPACIAL N° 23, Teruel, España.

Navarro, X Y Aldunate, C. (2002). Contexto funerario de la Cultura El Vergel, Araucanía, Chile. En *Gaceta Arqueológica Andina*. Junio 207-222, Perú.

Noogler, Albert (1980). Cuatrocientos años de misión entre los Araucanos. Padre Las Casas, Ed. San Francisco.

Odone, Carolina (1997) El Valle de Chada: La Construcción Colonial de un espacio indígena de Chile Central. *Revista Historia* Volumen 30. Pontificia Universidad Católica de Chile. Santiago, Chile.

Odone, Carolina (1998): El Pueblo de Indios de Vichuquén: siglos XVI y XVII. *Revista de Historia Indígena*, N°3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Olascoaga, Manuel J. (1974). Estudio Topográfico de la Pampa y Río Negro. Eudeba Lucha de Fronteras con el Indios. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina

Ormeño, Hugo Y Jorge Osses (1972). Nueva Legislación sobre indígenas en Chile. En: *Cuadernos de la Realidad Nacional*, N°14, Universidad Católica, Santiago, Chile

Oyarzun, Aureliano (1927) Los Aborígenes de Chile. En: *Estudios Antropológicos y Arqueológicos*. Santiago, Chile.

Palma, Marisol (1997): Memoria de un tiempo lejano: Indicios de Pueblos Indios en Limarí. En: *Valles, Revista de Estudios Regionales*, N°3. Museo La Ligua- Chile.

Parchappe, Narciso (1977). Expedición Fundadora del Fuerte 25 de Mayo en Cruz de Guerra año 1828. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Argentina.

Parentini, Luis Carlos (1996). Introducción a la etnohistoria mapuche, DIBAM, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago, Chile.

Perez Rosales, Vicente (1986 [1857]): Ensayo Sobre Chile. Ediciones de la Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Perez Rosales, Vicente (1969): Recuerdos del Pasado. Editorial ORBE. Santiago, Chile.

Pinto Rodríguez, Jorge. (1996). Integración y Desintegración de un Espacio Fronterizo. La Araucanía y Las Pampas, 1550 – 1900. En: *Araucanía y Pampas, un Mundo Fronterizo en América del Sur*. Ediciones Universidad de La Frontera. Temuco.

Pinto Rodriguez, Jorge (Editor) (1996). Del discurso Colonial al Proindigenismo. Ensayos de Historia Latinoamericana, Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco.

Pinto Agurto, Jorge (1985). La Propiedad Indígena Individual según la Ley 17.729 y sus modificaciones. Seminario de Título para optar al grado de licenciado en la Facultad de Ciencias Jurídicas y Sociales. Universidad de Concepción.

Planella, M.T., F. Falabella, B. Tagle Y V. Manríquez (1994). Investigaciones etnohistóricas y arqueológicas en dos localidades de la población "promaucae" histórica en el valle de Cachapoal. *Actas del XIII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*, (Hombre y Desierto 9), Antofagasta.

Planella, M.T. Y R.Stehberg (1994). Etnohistoria y arqueología en el estudio de la fortaleza indígena de Cerro Grande de La Compañía. *Chungara* 26 (1), Arica.

Planella, M.T., F. Falabella Y B.Tagle (1997). Complejo fumatorio del período Agroalfarero Temprano en Chile Central. En. *Actas del XIV Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Contribución Arqueológica 5, Museo Regional de Atacama), Copiapó.

Quezada, Jaime (1971) *La Frontera*. Editorial Quimantu, Santiago de Chile.

Quiroz, D. Et Al. (1998). Cazadores talcahuenenses en las costas de Arauco durante el Holoceno Medio. Primer Seminario de Arqueología. Zona Centro Sur de Chile, Serie Antropología. Universidad de San Sebastián. Concepción.

Quiroz, Daniel Y Juan C. Olivares T (1987). Permanencia de una Pauta Adaptativa en San Juan de la Costa. Boletín N° 3. Museo Mapuche, Cañete.

Ramirez, Fr. Francisco Xavier (1994) *Coronicon Sacro - Imperial de Chile*, Fuentes para el estudio de la colonia, transcripción de Jaime Valenzuela M., Dirección de Bibliotecas Archivos y Museos, Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Santiago.

Rodríguez, Arturo, Ramon Morales, Carlos Gonzalez Y Donald Jackson (1991): Cerro La Cruz: Un enclave Económico Administrativo Incaico, Curso Medio del Aconcagua. En: *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena*. Temuco, 14 al 19 de octubre de 1991. Boletín del Museo Regional de la Araucanía. N°4 Tomo II, Temuco, Chile.

Rodríguez, A., R. Morales, C. González Y D. Jackson (1991). Cerro La Cruz, un enclave económico-administrativo incaico, curso medio del Aconcagua, Chile central. *Actas del XII Congreso Nacional de Arqueología Chilena* (Boletín N° 4, Museo Regional de la Araucanía), Temuco.

Rodríguez, J., C. Becker, M. L. Solé, P. González Y A. Troncoso (1996). Algunas reflexiones sobre las poblaciones prehispánicas tardías del río Illapel. *Valles, Revista de Estudios Regionales* 2(2), Museo de La Ligua, La Ligua.

Rodríguez, Rodrigo (1991). Visión General sobre Las Misiones en Chile, Las Visiones en la Provincia de Osorno. En *Actas I Seminario Taller de Historia Regional*. Osorno.

Rosales, Diego De (1989 [1670]): *Historia General del Reino de Chile, Flandes Indiano*. Tomo I. Editorial Andrés Bello. Santiago, Chile.

Rosales, Diego De (Ed. 1991). *Seis misioneros en la frontera mapuche*. Centro Ecuménico Diego de Medellín, Ediciones Universidad de la Frontera, Serie Quinto Centenario, Temuco, Chile.

Ruiz-Esquide, Andrea (1993) *Los indios amigos en la frontera araucana*. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, Santiago, Chile.

Saavedra, Cornelio (1870). *Ocupación de Arauco*. Imprenta de la Libertad, Santiago.

Sanchez, R. Y M. Massone (1995). *Cultura Aconcagua*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y DIBAM.

Santa Cruz, Joaquin (1926): *Crónica de la Provincia de Colchagua*. *Revista Chilena de Historia y Geografía*. Santiago, Chile.

Silva V, Fernando (1962): *Tierra y Pueblos de Indios en el Reino de Chile*. Serie Estudios de Historia del Derecho Chileno N° 7. Editorial Universidad Católica. Santiago, Chile.

Silva G, O. (1991). *Las gentes de las araucarias en el ámbito étnico de la cordillera y la región neuquina-*

patagónica. Actas del XII Congreso de Arqueología chilena, octubre. (437-444).

Silva, Osvaldo. (1986), Los promaucaes y la frontera meridional incaica en Chile. *Cuadernos de Historia* 6, Universidad de Chile, Santiago.

Silva, Osvaldo. Guerra y trueque como factores de cambio en la estructura social. Una aproximación al caso mapuche, en Serie Nuevo Mundo: Cinco Siglos, N°5

Silveira, M. (1996). Alero Los Cipreses (Provincia de Neuquén, República Argentina) Segundas Jornadas de la Patagonia. Centro nacional Patagónico, Argentina.

Stehberg, Ruben Y Arturo Rodríguez (1995): Ofrendas Mapuche-Incaicas en el Cerro Xeg Xeg de Doñihue, Valle del Cachapoal. Revista *Tawantisuyu* N°1.

Stehberg, Ruben Y Gonzalo Sotomayor (1999): Cabis, guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. Revista *Estudios Atacameños*, N° 18, Sanpedro de Atacama, Chile.

Stehberg, R. Y T. Dillehay (1988). Prehistoric human occupation in the Arid Chacabuco-Colina ecotone in Central Chile. *Journal of Anthropological Archaeology* 7(2), Academic Press, N.Y.

Stehberg, R. Y A. Rodríguez (1989). Ofertorio mapuche-incaico en el cerro Xeg Xeg de Doñihue. *Museos* 6, Santiago: DIBAM.

Stehberg, R. Y E. Sotomayor (1999). Cabis-guacas-fortalezas y el control incaico del valle de Aconcagua. *Estudios Atacameños* 18, San Pedro de Atacama.

Téllez, Eduardo (1991). Picones y promaucaes. *Boletín de Historia y Geografía* 8, Instituto Blas Cañas, Santiago.

Téllez, Eduardo (1995): Diaguitas y Mapuches: Confinidad y transferencia étnica en el Norte Chico. *Boletín de Historia y Geografía*, N° 11. Universidad Católica Blas Cañas. Santiago, Chile.

Torrealba, Agustín (1917): Tierras Fiscales y de Indígenas. Imprenta Universitaria. Santiago, Chile.

Tratado De Las Canoas (Rahue), 8 de Septiembre de 1793. Facsímil Archivo Nacional.

Treutler, Paul (1861). La Provincia de Valdivia i Los Araucanos. Santiago.

Treuthler, Paul (1958). Andanzas de un Alemán en Chile (1851-1863) Santiago.

Urbina, Rodolfo (1987). Chiloé y La Ocupación de los Llanos de Osorno durante el siglo XVIII. B.A.CH.H. N° 98. Santiago.

Vega, Alejandra (1998): "Articulación colonial del espacio indígena: el pueblo de indios de Lora en el siglo XVII". Revista de Historia Indígena, N° 3, Universidad de Chile. Santiago, Chile.

Vergara, Jorge (1991). "La Matanza de Forrahue y la ocupación de las tierras Wijiches" Tesis de Licenciatura en Antropología. Universidad Austral, Valdivia.

Vergara, Jorge; Mascareño, Aldo; Y Foerster, Rolf (1996). "La Propiedad Wijiche en la Provincia de Valdivia". Conadi. Santiago, Chile.

Vicuña Mackenna, Benjamin (1874). "Visita de la Provincia de Santiago practicada por el intendente don Benjamín Vicuña Mackenna en 1874". Santiago, Chile.

Villalobos, Sergio (1989). “Guerra y paz en la Araucanía: Periodificación. En: *La Araucanía, Temas de historia fronteriza*” Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Villalobos, Sergio (1995). *Vida Fronteriza en la Araucanía – El mito de la guerra de Arauco*; Editorial Andrés Bello, Santiago.

Vitale, Luis (2000). *Medio milenio de discriminación al pueblo mapuche*. Ensayo, Editorial LOM, Santiago, Chile.

Walther, Juan Carlos (1980). *La Conquista del Desierto. Síntesis histórica de los principales sucesos ocurridos y operaciones militares realizadas en la Pampa y Patagonia, contra los indios (años 1527 – 1885)*. Editorial Universitaria de Buenos Aires. Cuarta Edición. Buenos Aires.

Westfall, Catherine (1993). *Pipas prehipánicas de Chile. Discusión en torno a su distribución y contexto*. *Revista Chilena de Antropología* N° 12, 1993-1994, 123-161. Universidad de Chile, Santiago

Zapater, Horacio (1989). *Parlamentos de Paz en la Guerra de Arauco*. En: *La Araucanía, Temas de historia fronteriza*; Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.

Zenteno Barros, Julio (1896). *Propiedades de Indígenas y terrenos sobrantes del Estado*, Comisión Parlamentaria de Colonización del Congreso Nacional, 1912. Imprenta Universo, Santiago.

Mapas

CAPÍTULO III

**Mapu Küpal Azkunun Zugu. Fundamentos y
Manifestaciones del derecho propio mapuche**

ÍNDICE

Primera Parte	
Introducción.....	1011
Segunda Parte	
Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado	1019
I. Presentación.....	1019
II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio Mapuche.....	1020
1. Introducción.....	1020
2. Del derecho primitivo.....	1022
3. Del derecho consuetudinario.....	1023
4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario.....	1025
5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena.....	1028
5.1. Derecho consuetudinario mayor.....	1028
5.2. Derecho indígena.....	1029
6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche.....	1029
7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental.....	1030
III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado....	1031
1. Introducción.....	1031
2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho-Estado-Pueblos Originarios.....	1032
3. Categorizaciones del derecho indígena.....	1034
3.1. Usos y convenciones.....	1034
3.2. Usos y costumbres.....	1035
3.3. Derecho consuetudinario.....	1035
3.4. Derecho indígena.....	1036
4. Conceptos de Pluralismo Jurídico.....	1037
5. Clasificación del Pluralismo Jurídico.....	1040
5.1. Pluralismo jurídico social.....	1040
5.2. Pluralismo Jurídico formal.....	1040
5.3. Pluralismo sociológico.....	1041
5.4. Pluralismo antropológico.....	1041
6. Un caso del derecho comparado.....	1043
7. Consideraciones finales.....	1044

ÍNDICE

IV.	Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento Mapuche contemporáneo.....	1046
1.	Introducción.....	1046
2.	El concepto de autodeterminación y su evolución histórica.....	1047
3.	El desarrollo del derecho a la autodeterminación.....	1048
4.	El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos.....	1052
5.	Las distintas acepciones de la autonomía.....	1055
6.	Formas que puede adoptar la autonomía indígena.....	1057
7.	El concepto de autogobierno y autogestión.....	1057
8.	Propuestas autonómicas Mapuche.....	1059
8.1.	Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche-Liwen.....	1060
8.2.	Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche-Admapu	1060
8.3.	Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleko.....	1061
8.4.	Propuesta de Aukiñ Wallmapu-Consejo de Todas las Tierras.....	1062
8.5.	Propuesta Mapuche Bafkehche de la Provincia de Arauco.....	1063
8.6.	Proyecto de Autonomía del PwelMapu.....	1064
9.	Comentarios finales.....	1065
V.	El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche.....	1066
1.	Contextualización.....	1066
2.	Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores.....	1070
3.	Demandas respecto al derecho propio.....	1072
VI.	La Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica.....	1074
1.	Contextualización.....	1074
2.	Antecedentes generales del sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica.....	1074
3.	Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile.....	1075
3.1.	Razones de derechos humanos.....	1075
3.2.	Razones de índole sociopolíticas y económicas.....	1078
4.	Comentario final.....	1079
	Tercera Parte	
	El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual.....	1081
1.	Contextualización del tema.....	1081
2.	La situación mapuche antes de la llegada de los españoles.....	1082

ÍNDICE

3.	El primer contacto: ¿Encuentro o desencuentro Mapuche/Español?.....	1084
4.	El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana.....	1084
4.1.	La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla.....	1084
4.2.	La división administrativa de la América Hispana.....	1085
5.	La discusión de los Justos Títulos.....	1086
6.	Los Koyaqtun Mapuche-Español.....	1090
6.1.	Principales parlamentos Hispano-Mapuche que da cuenta la historiografía oficial.....	1092
6.2.	Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional.....	1098
7.	Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche.....	1099
8.	La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche.....	1101
9.	La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días.....	1104
9.1.	Exposición de contenidos de las principales obras escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile.....	1105
10.	La visión mapuche sobre el derecho propio.....	1112
11.	Las demandas mapuche en torno al derecho propio.....	1115
12.	Comentario final.....	1117
Cuarta Parte		
	Principios básicos presentes en el pueblo nación mapuche.....	1121
I.	Presentación.....	1121
II.	Pu Fūta el Mapu en el Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche).....	1123
1.	Introducción.....	1123
2.	Los Fūta el Mapu: territorialidad mapuche.....	1126
III.	Chum Azkülen ta ñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche).....	1136
1.	Contextualización.....	1136
2.	Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche).....	1137
3.	Che en el Pūji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial).....	1140
4.	El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu Mapu.....	1144
5.	Mapu Kūpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche).....	1149
5.1.	Rume Kume feleam (principios y valores).....	1150
5.2.	Kimgepeyin Kimün zugu (medio para llegar al Kimün).....	1154
5.3.	Kūme Elgetun Zugu (procedimientos en cuanto al Kimün-conocimiento).....	1159
5.4.	Norüm Zugun (comportamiento correcto).....	1164

ÍNDICE

6.	Comentario final.....	1173
Quinta Parte		
Escenarios de manifestaciones del derecho propio Mapuche en el Wajontu Mapu. Entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno.....		
		1175
I.	Introducción.....	1175
II.	Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados.....	1177
1.	Caso Gijatuwe Malalwe.....	1177
1.1.	Contextualización.....	1177
1.2.	Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe.....	1177
1.3.	El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche.....	1180
1.4.	Aplicación del derecho Mapuche a partir de una problemática religiosa.....	1185
2.	Gijatuwe Xuf Xuf.....	1186
2.1.	Contextualización.....	1186
2.2.	Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones.....	1186
2.3.	El Rehue de Xuf Xuf.....	1191
2.4.	El Ayjarewe de Xuf Xuf.....	1192
2.5.	Normatividad / Individuo / Religiosidad.....	1192
3.	Caso Klen Klen Rüpükura.....	1193
3.1.	Contextualización.....	1193
3.2.	La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.....	1193
3.3.	Contraposiciones de visiones y estrategias de acción de las partes.....	1195
3.4.	La contraposición de sistemas jurídicos.....	1197
III.	Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu.....	1197
1.	El maremoto del año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.....	1197
1.1.	Contextualización.....	1197
1.2.	Descripción del conflicto.....	1199
1.3.	Las diversas visiones.....	1200
1.3.1.	La visión Mapuche.....	1200
1.3.1.1	Antecedentes previos.....	1200
1.3.1.2	Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto.....	1202
1.3.1.3	De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960.....	1203
1.3.1.4	Las diferentes versiones Mapuche.....	1205

ÍNDICE

1.3.2.	La visión de la sociedad chilena.....	1207
1.3.2.1	La reacción del Estado = criminalización del hecho.....	1207
1.3.2.2	Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo.....	1208
1.3.3.	La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa.....	1210
1.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1211
IV.	La Relación del Che en el Waj Mapu.....	1213
1.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche.....	1213
1.1.	Contextualización.....	1213
1.2.	Descripción del conflicto.....	1214
1.3.	El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal.....	1215
1.4.	Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento.....	1216
1.5.	El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones.....	1217
1.6.	Análisis.....	1220
2.	Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko.....	1221
2.1.	Contextualización.....	1221
2.2.	Descripción del conflicto.....	1222
2.3.	Etapas y procedimientos.....	1224
2.3.1.	La visión y el procedimiento mapuche.....	1224
2.3.2.	El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile.....	1226
2.3.3.	El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos.....	1229
2.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1232
2.5.	Análisis.....	1233
	Sexta Parte	
	Conclusiones generales.....	1234
1.	Síntesis de los resultados.....	1234
2.	La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional.....	1237
3.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia.....	1238
4.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la criminalización de su manifestación.....	1241
	Bibliografía.....	1243
	Estudios de caso.....	1251

PIMERA PARTE

Introducción

El objetivo general al que apuntó esta investigación fue: “articular y perfilar una propuesta jurídico político que posibilite la introducción del derecho propio en el contexto de un pluralismo jurídico, que considere los principios fundamentales del modelo teórico de normatividad, justicia y participación política mapunche, Az mapu. Contextualizándola desde la perspectiva de un re ordenamiento al marco jurídico estatal chileno”.

Si bien el concepto de derecho mapuche ha sido abordado en algunos estudios que ya han sido publicados, por autores no mapuche tal como Bengoa 1991, Faron 1969, Guevara 1908 y, más recientemente por autores mapuche como Chihuailaf 1999 y Sánchez 2001, las primeras constituyen visiones externas y las segundas, los primeros acercamientos a una visión interna del derecho propio desde las experiencias personales y cercanas de sus autores que es necesario considerar y seguir avanzando con un criterio científico.

En la presente investigación, el equipo investigador asume la tarea de recoger en terreno, desde la visión de las autoridades tradicionales mapuche, en las identidades territoriales Pewenche, Wenteché y Bafkenche, los fundamentos y manifestaciones del derecho propio, sin perjuicio de considerar, además, la opinión y conocimientos que otras personas mapuche y no mapuche, puedan aportar sobre el tema, que permitan dar cuenta tanto del derecho propio y sus manifestaciones, como de la ideología, mecanismos e impactos socioculturales y políticos que ha conllevado la imposición del derecho positivo de la Corona Española y del Estado de Chile en la Nación Mapuche.

El derecho propio mapuche, no es un elemento estático o una abstracción, sino está directamente en relación con el derecho del Estado, por tanto la investigación se realiza en el contexto de estas relaciones interétnicas, contexto en el que se pretende un avance sistemático en ambos sentidos, esto es en las normas del derecho occidental o wingka y las del Az mapu, haciendo un análisis reflexivo de su mutua influencia y, finalmente como una forma de dar realidad concreta a estas dos normativas, analizando mediante casos reales y paradigmáticos, la forma de resolución de conflictos a través de las dos normativas y las influencias que ello ha tenido para el Pueblo Mapuche.

El enfoque interétnico permite comprender y profundizar desde la perspectiva de los actores mapunche, aspectos relevantes de la temática propuesta. Esto tanto en el nivel de las conceptualizaciones como de las generalizaciones derivadas del conjunto de normas contenidas en el Az mapu, y que constituyen el modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

El Pluralismo Jurídico, como enfoque teórico de investigación permite una consideración al avance de los derechos humanos desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos, en este caso los derechos colectivos de los indígenas. Particularmente y toda vez que esta perspectiva no corresponde a una visión propiamente mapuche, su incorporación pretende relevar la visión desde el Pueblo Mapuche especialmente desde la demanda mapuche por autonomía y su referencia experiencias internacionales y comparadas que utilizan estos parámetros, visualizando una posibilidad de utilización desde la posición mapuche en el Estado de Chile, que constituye un contexto de desconocimiento absoluto de la diversidad.

La antropología jurídica se ha preocupado de problematizar el estudio de formas de justicia no occidental, con el fin de dinamizar el precepto de que la justicia varía de acuerdo a diferentes contextos socioculturales, esto en concordancia con el principio que reconoce la diversidad cultural. De esta manera, esta disciplina ha distinguido diferentes sistemas jurídicos, asumiendo que las diferentes

culturas/sociedades producen y reproducen sistemas de regulación de principios para la convivencia y para la conducta, lo que implica un relativismo de orden ético. Es decir que las concepciones del bien y del mal, la moral, la constitución del sujeto social e individual, ideales conductuales, nociones de normatividad y ley en cuanto a trasgresión, control y castigo (sanción), varía de acuerdo a las pertenencias socioculturales.

La vinculación de la Antropología y el Derecho ha venido a plantear nuevas problemáticas, íntimamente relacionadas con la manera como estos diferentes sistemas de justicia se articulan en las sociedades contemporáneas: nacionales y multiétnicas. Esta perspectiva se ha canalizado a través de la tesis que las diferentes formas de justicia/derecho, culturalmente diferenciadas, necesariamente interactúan en mayor o menor medida se influyen a través de diferentes manifestaciones sociohistóricas, de las cuales la contingencia local da cuenta de contradicciones, conflictualidades, asimetrías, subordinaciones, re-significaciones. En este panorama de interacción la justicia occidental se ha impuesto, subordinando los sistemas de justicia de las sociedades que viven en sus territorios, en este caso la mapuche.

Esta investigación de carácter preponderantemente cualitativo, que se desarrolló mediante tres perspectivas metodológicas: Etnohistórica hermenéutica (Robert Ulin, Paidós, España, 1990). Etnográfica Intersubjetiva (Hammersley y Atkinson, 1994) y; Analítica Sociocrítica (Carr y Kemmis 1989). Cada una de ellas nos permitió acercarnos contextual y temporalmente a la realidad en estudio para la posterior construcción de la propuesta .

Se seleccionó el paradigma cualitativo, toda vez que el mismo posibilitó el uso de metodologías, que permitieron al equipo investigador buscar la intersubjetividad de los sujetos investigados y realizar un acercamiento efectivo a la realidad de los fundamentos y manifestaciones del derecho propio mapuche, realidad que se constituye no sólo por hechos observables y externos, sino también por significados, símbolos e interpretaciones elaboradas por los propios sujetos en interacción con los demás. Las características más importantes del paradigma cualitativo son:

- a) La teoría constituye una reflexión en y desde la praxis.
- b) Intenta comprender la realidad.
- c) Describe el hecho en el que se desarrolla el acontecimiento.
- d) Profundiza en los diferentes motivos de los hechos.
- e) El individuo es un sujeto interactivo, comunicativo que comparte significados. (Pérez, 1998).

La perspectiva metodológica etnohistórica hermenéutica, nos permitió acercarnos a antecedentes históricos presentes en el contexto del problema de investigación, tanto a aquellos de data especializada como a aquellos de primera fuente, contextualizar sociohistórica y analíticamente los resultados obtenidos y, efectuar un análisis de comprensión desde el contexto histórico actual, entendiendo que la historia no se refiere sólo a hechos remotos del pasado sino que se construye día a día.

La Perspectiva metodológica etnográfica intersubjetiva nos permitió una vinculación con la realidad contextualizada, a través del acercamiento a la dimensión intersubjetiva de los actores consultados, respecto de su percepción, conocimiento y autorreflexión en el tema de la justicia mapunche. Tales autoreferentes se complementaron con las dimensiones subjetivas que los mismos investigadores lograron captar. Las experiencias intersubjetivas recabadas en su fase de terreno, fueron posteriormente formalizadas teóricamente con la activa participación de los Logko, machi, kim che y kimünche, werken entrevistados, ellos nos permitió cautelar la validez del estudio.

La Perspectiva metodológica analítica sociocrítica es pertinente en tanto se realiza una investigación donde el conocimiento obtenido pretende ser utilizado para la construcción de soluciones ante situaciones concretas. En este sentido, Carr y Kemmis (1989:14) señalan “el investigador crítico intenta descubrir qué condiciones objetivas y subjetivas limitan las situaciones y cómo podrían cambiar una y otras. Ello implica un proceso participativo y colaborativo de autorreflexión que se materializa en

comunidades autocríticas de investigación comprometidas en mejorar la sociedad". Para el equipo de trabajo esto implicó un proceso de autorreflexión, que centrado en los antecedentes obtenidos durante la investigación realizada, se materializó en una propuesta de interacción del Pueblo Mapuche y el estado chileno que contempla la necesidad de reconocer el derecho propio y junto con ello los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere. Estos argumentos se fundamentan además en las demandas que en las últimas décadas han surgido desde la sociedad mapuche y en las experiencias y desarrollo del derecho internacional comparado en estas materias.

Las técnicas de investigación utilizadas para la recolección y procesamiento de la información, articuladas a su vez desde los referentes metodológicos reseñados en los párrafos anteriores fueron las siguientes:

- Revisión de bibliografía especializada y contextualizada sobre la temática.
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a líderes y autoridades tradicionales y actores representativos de las identidades territoriales
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a representantes de tribunales e instituciones relacionadas con el tema (jueces, abogados).
- Interpretación etnográfica de los datos, se realizó a través del análisis de contenido, en una versión hermenéutica de discurso.
- Estudio de casos. Para ello se consideraron, como referentes empíricos, situaciones emblemáticas para el tema de investigación, de las que las propias identidades territoriales dieron cuenta en su dimensión simbólica autoreferencial.
- Observación participante, y proceso de interpretación permanente a través de una metodología propia, de la nueva etnografía, o también llamada reflexiva, que permitió complementar tanto dimensiones objetivas y subjetiva de los referentes contextualizados.
- Talleres focales a miembros de los grupos muestrales (comunidades, sectores). Tanto para la recopilación de datos como para la validación de resultados. Cabe señalar que en esta misma línea se asistió a talleres masivos convocados y realizados por la COTAM, asistencia que para el equipo investigador sirvió tanto a los objetivos de colaborar en la difusión del trabajo y objetivos de esta organización, como a los objetivos de recabar, analizar y confrontar antecedentes propios de la investigación.
- Talleres de discusión y validación de la información con los actores mapuche consultados en las diferentes identidades territoriales, a modo de representantes territoriales.
- Talleres de difusión y discusión de la información con miembros del equipo de investigación de la Comisión autónoma mapuche, COTAM.
- Análisis eminentemente cualitativo de la información recogida, que dio cuenta de la percepción mapuche acerca del tema.
- Talleres de autorreflexión, discusión, proposición de ideas, análisis y contextualización del material informativo obtenido de parte de los integrantes del equipo de trabajo.
- Construcción de las propuestas desde la perspectiva jurídica-política y redacción de informe final.

El universo de la investigación desde el principio y a petición de la COTAM, correspondió a tres identidades territoriales mapuche: Pewenche, Wenteché y Bafkenche. En cada una de las cuales se realizó un levantamiento general de la información, para el que se utilizó la etnografía. Por otra parte en cada identidad territorial se realizó un estudio de caso, el que se seleccionó en base a criterios de representatividad, relevancia e implicancias de la situación para la problemática propuesta.

En cada una de las identidades territoriales se efectuó una focalización de las áreas geográficas a investigar, considerando aquellas que indudablemente pertenecieran a una de las identidades territoriales contempladas en la investigación, se consideró además la existencia en esos territorios de autoridades tradicionales y personas que han protagonizado y/o protagonizan la perspectiva del derecho propio y participación política en cada identidad territorial y que son validadas al interior de sus propios lof (comunidad propiamente mapuche), como aquellos que tienen conocimiento del tema en estudio, en este contexto nos contactamos en el Territorio Pewenche con las Ñañas Nicolasa y Berta Quintreman (Alto Bío-Bío), Ñaña Paula Colpihueque (Curarrehue), Ñaña Hortensia Montiel (Melipeuco), Logko Antolin Curriao (Alto Bío-Bío), Logko José Relmucao y Logko Mariano Melillán (Melipeuco), Logko Juan Segundo Huiquifil (Curarrehue), Ñizol Logko Manuel Huaiquifil (Curarrehue); en el Territorio Wenteché con el Werken Sergio Melinao (Xuf- Xuf), el Wewpife Segundo Aninao (Xuf-Xuf), la Ñaña Marcelina Cumilaf (Xuf-Xuf), a los Ñizol Logko Alberto Quidel y José Quidel (Xuf-Xuf), Logko Francisco Ancavil (Maquehue), Logko Domingo Rain (Repukura), el werken José Rain (Repura), y al Peñi Pedro Millan (Repucura); en el Territorio Bafkenche con los Logko Juan Rain (Puerto Domínguez), Logko Juan Cañulaf (Maikillahue-Toltén), Machi Martín Huaiquimán (Huapi Budi), el Kimünche Lorenzo Aillapán (Puerto Saavedra), el Kimünche José Miguel Malo (Budi), la Püñeñelchefe Margarita Ñeiculeo (Huapi Budi), la Ñaña Isabel Pichinao (Las Hortensias). Todos ellos y muchas veces junto a sus familias e integrantes de sus respectivas comunidades nos realizaron importantes aportes para ir reconstruyendo el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y posteriormente para validar los levantamientos teóricos de información que como equipo realizamos. Las entrevistas se han hecho en mapunchezugun, realizando posteriormente su traducción, transcripción y sistematización, lo que ha sido sometido a validación con los mismos informantes en reuniones, talleres y coloquios, realizados tanto en mapunzungun como en castellano.

Respecto de la utilización y traducción del mapunchezugun al castellano y las correspondientes transcripciones, cabe tener presente que por acuerdo de la COTAM se utilizó el alfabeto Rañileo modificado, y que a pesar de la dificultad que entraña el poder captar en una lengua distinta los conceptos propios de la cultura, se realizó un esfuerzo para dar cuenta de los significados profundos desde la óptica cultural. En este contexto inicialmente se entendió que los conceptos propios se nominan como mapunche, sin perjuicio de no desechar tal termino en los informes finales utilizamos el término mapuche, toda vez que no hay uniformidad al captar la acepción mapunche siendo este un tema a discutir en futuras investigaciones y que por ahora se deja abierto.

Los casos paradigmáticos investigados en el contexto de esta investigación son los siguientes:

1º Casos Gijatuwe Malalwe, Xuf Xuf y Klen Klen Rupukura.

2º Caso producto de las consecuencias del maremoto en el Territorio Bafkenche.

3º Caso Ralko y la construcción de represas hidroeléctricas en el territorio mapuche.

4º Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio Mapuche. Cabe señalar aquí, que si bien territorialmente no corresponde a esta investigación la Identidad Territorial Naüqche en donde se ubican los Logko Pichun y Norin, el equipo investigador decidió incorporar este caso por considerarlo paradigmático de los efectos que la Reforma Procesal Penal y su aplicación en el territorio mapuche conllevan para todo el Pueblo Mapuche.

Contextualmente la problemática estudiada en la investigación “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapunche en Las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteche y Bafkenche”, aborda el tema del derecho desde la perspectiva del Pueblo Mapuche, ello deriva en un posicionamiento particular que parte de la preexistencia del Pueblo Mapuche y sus instituciones propias, a la llegada de la cultura occidental.

Los conquistadores desde su llegada a América Latina impusieron su propio derecho, la singularidad del derecho mapuche está dada en este sentido en que mediante la suscripción de numerosos parlamentos –que han sido considerados como verdaderos tratados internacionales- con los españoles, los mapuche lograron mantener su autonomía política y territorial. La autonomía reconocida a los mapuche por los españoles se mantuvo hasta finales del siglo XIX, época en que el Estado de Chile ocupa militarmente el territorio mapuche estableciendo así su soberanía.

La creación del Estado chileno en 1810, se fundamenta en los paradigmas de la tradición iluminista imperantes en la época y al señalar que “todos somos iguales”, desconoce toda diferencia al interior de la nación chilena, desconociendo la preexistencia del Pueblo Mapuche en su interior y no dando cuenta de un Pueblo que mantenía una lengua, una historia común, sus propias instituciones y cosmovisión. Esta tendencia fue confirmada con la dictación del Código Civil en 1855 (que entra en vigencia en 1857), sistema de normas que aún cuando no están dirigido específicamente a los mapuche, en un contexto de relaciones interétnicas marcado por la dominación del derecho del Estado, incide directamente en la forma de vida mapuche toda vez que establece en Chile las principales normas relativas a la propiedad, la familia, los contratos o negocios y, las reglas relativas a las sucesiones hereditarias, todas ellas visualizadas desde los paradigmas de la sociedad dominante.

La imposición del Estado y del derecho traerá múltiples consecuencias para el Pueblo Mapuche entre ellas la ocupación de la mayor parte de su territorio, con su consecuente desestructuración política y organizacional, cabiendo señalar que no obstante las reformas legislativas verificadas en los últimos años (Ley 19.253 de 1993), el derecho mapuche, así como los procedimientos y modalidades para su aplicación, no han sido reconocidos formalmente por el Estado Chileno.

El Estado de Chile a la fecha se niega a ratificar el Convenio 169 (1989), de la Organización Internacional del Trabajo que recoge el concepto del “derecho consuetudinario” indígena y, reconoce las “costumbres e instituciones propias” de los indígenas (art. 8.2). De tal forma que en Chile el Pueblo Mapuche se encuentran sometidos a la legalidad del Estado; es decir, a que su legitimidad sea evaluada conforme al “otro derecho”, lo que implica una visión etnocéntrica del derecho.

Esta investigación se propuso recoger y dar cuenta en terreno lo que es el derecho propio, cuales son los principios sobre los que se estructura, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos en que se han aplicado, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia desde la propia cultura, principalmente a partir del conocimiento manejado por los Logko, machi y lo que entendíamos como kim che, concepto que entendimos operacionalmente como aquella persona mapuche que tiene conocimientos profundos de la cultura mapunche, durante el transcurso de la investigación llegamos a entender que el kim che es el conocimiento en si mismo y a la persona que tiene conocimiento se la denomina kimün che. Se debe sin embargo dejar en claro que no es una discusión del todo zanjada, habiendo el equipo de investigación optado por la acepción mas comúnmente utilizada.

Desde el momento en que el equipo se plantea la investigación, deja establecido que un estudio que se posicione y planteé unos objetivos como los contenidos en ella, no debe ser un intento por aplicar el conocimiento occidental científico a una sociedad que tiene sus propias formas de conocimiento, por lo que su composición misma relevó la integración de profesionales mapuche y el acompañamiento de un asesor cultural con manejo del mapuzugun y con amplios conocimientos sobre la cultura mapuche. Sin embargo ello no ha significado dejar de lado estudios que especialistas chilenos y extranjeros han realizado sobre la sociedad mapuche, el derecho propio y las instituciones jurídicas, sino que junto con ello se recogieran aquellos elementos que han sido desarrollados por los propios estudiosos mapuche sobre su sociedad. Se espera que los resultados de esta investigación permitan un avance en la teoría del derecho propio desde los paradigmas de la propia cultura tanto en su relación con el ámbito de los derechos humanos como con el ordenamiento jurídico chileno actual.

Los resultados de la investigación se centraron en tres sentidos fundamentales:

- La construcción de un soporte conceptual y contextual del tema de estudio.
- El desarrollo general de la problemática de investigación.
- La construcción de una propuesta jurídica

La construcción del soporte conceptual y contextual del tema de estudio, consideró tanto el contenido respecto de los principios y normas básicas comunes del derecho propio, como las diversidades

existentes y el estudio de casos, desde la perspectiva del derecho propio. Por otra parte se efectuó un análisis historiográfico de este derecho en el contexto de las relaciones interétnicas tanto durante su contacto con la Corona Española como con el Estado chileno hasta la época actual.

El desarrollo general de la problemática de Investigación se centró en investigar en cada una de las Identidades Territoriales los fundamentos y principios del derecho propio, cómo operan y como han operado a través del tiempo, que casos se han resuelto, en que forma, por quienes, con que resultados, como es y ha sido la vinculación con el derecho positivo chileno, como se mantienen o pierden los conceptos, principios y valores propios y como funcionan o no las redes de alianza, solidaridad y reciprocidad, centrando particularmente el análisis en los efectos al interior de la cultura propia.

El propósito último de esta investigación esta dado por la construcción de una propuesta jurídica de orden sociopolítica y complementariamente avanzar en la formulación teórica del derecho mapuche.

El Informe Final se distribuye en seis capítulos que abordan en sí mismos temas diversos pero íntimamente relacionados, el Primer Capítulo I corresponde a la Introducción en la que se efectúa una presentación de la investigación titulada Fundamentos Y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteché Y Bafkenche de que da cuenta el informe, el Segundo Capitulo inicia el contenido del informe propiamente tal y se detiene a analizar las concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el Derecho Propio Mapuche en ciencias sociales y en el derecho internacional comparado, el Capitulo Tercero entrega una visión historiográfica del Derecho Mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, desde los Coyagtun que constituyen una de las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche, hasta la época actual, el Capitulo Cuarto corresponde a lo que son los Fundamentos del Derecho Propio Mapuche en el contexto de lo que hemos denominado el Mapu Kupal Azkunun Zugu y que se ha traducido como el ejercicio del Derecho propio Mapuche, El Capitulo Quinto se centra en las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche abordándolas desde la perspectiva del estudio y análisis de casos en las Identidades Territoriales Investigadas con antecedentes de primera fuente, finalmente el Capitulo Sexto entrega las conclusiones generales a que se ha llegado como resultados de la investigación realizada, efectuando una síntesis de sus principales resultados, dando cuenta de la persistencia del Derecho Propio Mapuche a través de su uso situacional, de las constricciones impuestas desde el derecho del Estado de Chile manifestadas en la ilegalización y/o denegación de su existencia y en la criminalización de sus manifestaciones.

Para el equipo investigador, los resultados de esta investigación, sin perjuicio de sus aportes, ponen en evidencia la necesidad de profundizar en los mismos temas, abordar temáticas relacionadas que no se han investigado y, ampliar el ámbito de acción hacia otras identidades territoriales que son parte del pueblo-nación mapuche. En este contexto es necesario relevar la necesidad de abordar en mayor profundidad las implicancias jurídico políticas de los Parlamentos, celebrados por el Pueblo Mapuche con la Corona Española y el Estado de Chile, como hito histórico que fundamenta los derechos territoriales que son parte de la demanda de las organizaciones mapuche contemporáneas, especialmente a la luz de los resultados de esta investigación que dan cuenta de la visión desde las autoridades tradicionales en tanto expresión del uso situacional y contextual que existe en ellos del Koyaqtun, como parte integrante del Derecho Propio trasladado o reconceptualizado a los Parlamentos, y el avance que ha experimentado en este sentido el análisis de los Tratados en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la experiencia en Derecho Comparado.

El equipo investigador desea hacer presente que, espera que tanto los contenidos entregados en el Informe Final de la Investigación, como las propuestas que se entregan en documento anexo, sean consideradas e incorporadas por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato dando así realidad a lo que ha sido su compromiso “un nuevo trato para los Pueblos Indígenas en Chile”. Sin perjuicio de lo anterior, es también de su interés dejar establecido, que lo más importante es que sea el propio movimiento social y político mapuche el que interiorizado de sus contenidos saque sus propias conclusiones, efectúe sus propios aportes y continúe un camino ya iniciado por mayores espacios de autonomía para el Pueblo –

Nación Mapuche, contexto en el que espera que el documento aquí presentado se constituya en una herramienta que empodere y de fundamento a sus demandas.

Tratándose esta de una investigación en la que el equipo investigador tuvo acceso no sólo a fuentes escritas y del ámbito de las ciencias sociales sino particularmente a fuentes orales de aquellos kimünche que voluntariamente han entregado sus conocimientos, y personas naturales mapuche y no mapuche que nos han hecho aportes en diversos ámbitos, extiende a todos ellos sus agradecimientos, en la certeza de que un trabajo como éste no habría sido posible sin cada uno de sus aportes.

SEGUNDA PARTE

Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado¹

I. Presentación

Desde hace más de una década, diferentes movimientos indígenas en Chile han desarrollado variadas estrategias políticas orientadas a conseguir cambios que fomenten un contexto más igualitario y recíproco que permita detener la situación de deterioro de las sociedades que representan.

Con el advenimiento de los gobiernos concertacionistas de principio de los '90 hasta nuestros días, estas estrategias se han centrado en dos ejes: por una parte los procesos de recuperación territorial, y por otra parte la lucha por la reivindicación autonómica. La respuesta por parte del estado chileno siempre ha sido parcial, manipulada o simplemente negada, cuyo resultado se traduce en la actualidad en que las propuestas desarrolladas por esta instancia no cuentan con una contraparte de conformidad, ni menos de representatividad en las sociedades indígenas. Tales propuestas se sintetizan en la ley indígena N° 19.259 de 1993 y en un órgano estatal encargado de los “asuntos indígenas” CONADI.

Todas las posiciones que se han manifestado en el contexto nacional, sean las propuestas de los movimientos indígenas, como las emanadas del aparato político y estatal chileno, tienen al mismo tiempo relación con discusiones y acciones devenidas de otros contextos como el de derecho internacional y comparado, del cual se han nutrido constantemente sin perder la particularidad cultural y política, por parte de los primeros, y la naturaleza nacionalista del segundo.

Paralelamente las ciencias sociales y jurídicas sin tener un papel protagónico en este proceso no se han quedado al margen, muy por el contrario, han configurado, legitimado y deslegitimado la materia prima de los debates políticos internacionales y nacionales: los conceptos, las categorías, los fundamentos.

De esta forma cualquier iniciativa que pretenda dar cuenta de un fenómeno como lo es el derecho propio mapuche, desde su propia perspectiva, sin desconocer el acervo científico previo, implica la necesidad de considerar el contexto de acción y pensamiento en el cual se incorpora.

Es por este motivo que el presente capítulo recoge múltiples acercamientos a la presencia, activa o pasiva, de las esferas de discusión y acción socio política y del conocimiento, con el fin de desentrañar el contexto y las implicancias que dichos debates conllevan para lo que hoy llamamos **derecho propio mapuche**. De esta manera, el capítulo revisa las definiciones, usos e implicancias de diferentes propuestas conceptuales y de acción política que en última instancia es necesario visualizar para adentrarnos a la particularidad de la situación de la sociedad mapuche en general y de su sistema de justicia en particular.

El primer apartado titulado “**Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche**”, trata el tema de cómo se han desarrollado a través del tiempo diferentes concepciones del fenómeno entendido como “derecho no occidental”, que para el caso de las sociedades originarias hoy llamamos derecho consuetudinario indígena. En relación con esto se desarrolla la problemática de cómo dichas concepciones han repercutido o han sido utilizadas por diferentes actores sociales y políticos, tanto del mundo indígena como del occidental.

¹ Este Capítulo es una compilación de artículos de María del Rosario Salamanca, Ramón Maureira Huircaman y Verónica Núñez.

El segundo apartado titulado **“Pluralismo Jurídico, los Pueblos Indígenas en el derecho internacional y comparado”**, trata la temática de cómo se ha puesto de manifiesto la incongruencia entre la existencia real de situaciones de pluralismo jurídico en los estados americanos (demandadas por movimientos indígenas y constatados por variados análisis de las ciencias sociales), y la negación que estos últimos hacen de este fenómeno desconociéndolo en la mayoría de ellos (a excepción de las experiencias de algunos Estados de América del Norte y América Centro Sur). De tal forma, este texto expone la situación general internacional de esta realidad y su relación con el contexto nacional.

El siguiente apartado **“Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo”**, da cuenta del surgimiento de múltiples propuestas autonómicas provenientes de las ciencias sociales y jurídicas, así como también las desarrolladas por el movimiento mapuche contemporáneo en el contexto regional y nacional, en el texto se revisa la pertinencia de dichas propuestas como el marco de referencia requerido para el surgimiento de cualquier propuesta actual de autonomía mapuche en particular, y de autonomía indígena en general.

El apartado V, llamado **“El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos, en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche”**, desarrolla la problemática que implica la situación actual del pueblo mapuche en Chile, en el marco de análisis del paradigma y legislación internacional de los Derechos Humanos, que da cuenta del estado de vulneración de los derechos fundamentales de este pueblo al no darse las condiciones requeridas de acceso a la justicia 1) al ser considerado como ilegal su propio sistema de justicia, y 2) al no ofrecerse garantías suficientes en la aplicación de la justicia chilena a individuos y/o grupos indígenas.

El último apartado titulado **“Reforma Procesal Penal y Pueblo Mapuche en Chile, una mirada crítica”**, analiza las implicancias de la aplicación de un nuevo modelo de justicia en el contexto regional, enfatizando como dicho cambio no se ha traducido en garantías judiciales para sujetos mapuche, sino por el contrario da cuenta de cómo el proceso de cambio ha sido utilizado como otra herramienta discriminatoria que ha permitido al Estado chileno “judicializar” un problema que el movimiento mapuche ha reconocido como de naturaleza “política”.

II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche²

1. Introducción

En el marco de esta investigación, se pretende lograr un acercamiento a lo que en la actualidad podemos definir como “derecho propio mapuche” desde su propia perspectiva. De esta forma, la articulación de la temática y la perspectiva confluyen en lo que las ciencias sociales han definido como el punto de vista émico, es decir, el énfasis por posicionarse desde el punto de vista del conocimiento auto reflexivo, en este caso mapuche, lo que a su vez aplicado al ámbito del derecho se entiende como dar cuenta del sistema de conocimiento y acción sociocultural que diferentes sujetos mapuche despliegan, tanto en contextos de conocimiento jurídico mapuche, como en contextos de acción resolutoria en situaciones de conflicto intra e intercultural.

A partir de esto, es necesario recrear una discusión que nos permita fundamentar la perspectiva aludida. Cuando planteamos como pretensión de investigación conocer el derecho mapuche desde su propia concepción de derecho, retomamos al mismo tiempo la histórica discusión desarrollada en las ciencias sociales y jurídicas respecto a qué debe entenderse por derecho, en el plano del conocimiento; pero además, atendiendo el cometido que esta investigación se enmarca dentro de una propuesta sociopolítica más amplia, coordinada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), nos

² *Compilación y análisis efectuado por Verónica Núñez.*

introducimos en el dilema de las repercusiones socio históricas que la adhesión o construcción que una definición y perspectiva implica, en el plano de la acción contextualizada del conocimiento, o en otros términos el debate en torno a los efectos de los variados usos de ciertas acepciones científicas.

Debido a las interrogantes anteriores es que, se ha hecho ineludible, configurar un panorama respecto de las formas y contenidos que la categoría del derecho –aplicada al objeto de las expresiones jurídicas no occidentales, particularmente indígenas-, ha adoptado en el devenir de algunas disciplinas sociales, y la vinculación que tales usos categoriales han creado y sostenido en contextos de discusión y acción sociopolítica de diverso orden, específicamente las categorías análogas que podemos encontrar en la esfera de derecho internacional y comparado, y las réplicas emanadas desde diferentes movimientos indígenas respecto del tema. Finalmente se revisarán las experiencias locales relacionadas con lo que se ha entendido como derecho mapuche tanto desde la perspectiva de especialistas mapuche, como de especialistas no mapuche.

Respecto de cómo se ha planteado la problemática de la definición y acercamiento científico a diferentes expresiones de derecho no occidental –indígena o consuetudinario- planteamos hipotéticamente que las construcciones cognitivas respecto del fenómeno de derecho no occidental son distinguibles en dos momentos definitorios, los cuales se apartan el uno del otro no por el contenido de conocimiento que plantean, sino más bien por el uso socio histórico y socio ético de sus hallazgos.

Asimismo desde el punto de vista de los impactos que tales usos en los mundos políticos indígena y occidental postulamos que la comunicación entre las esferas políticas y de conocimiento se ha desarrollado de manera diferentes en dos momentos:

- El primero se ha distinguido por el énfasis que las ciencias sociales han dado en la construcción de una definición objetiva y genérica del derecho –denotado como primitivo-, cuya naturaleza era vista como hermética en términos formales y estática en términos históricos: a ser, la alusión al derecho primitivo, no como un sistema racional e institucionalizado, sino como tradición y/o costumbre mecánicamente operativa y generacionalmente transmitida. Tales construcciones en el plano de los efectos socio históricos se han traducido en una ciencia neutral y pasiva respecto del devenir histórico al cual ha pretendido describir, y muchas veces explicar. Esta pasividad ha legado la facultad de que las esferas políticas absorban los hallazgos científicos utilizándolos e interpretándolos de acuerdo con intereses particulares, prueba de ello son los ya conocidas prácticas colonialistas e indigenistas, que la propia sociología del conocimiento se ha encargado de identificar y criticar. Si bien esta posición científica es más bien clásica, en la actualidad todavía existen manifestaciones de ella.
- El segundo corresponde al momento actual, el que sin desconocer el pasado histórico en los planos teórico y metodológico, parte de una re - interpretación de lo definido como derecho no occidental re- utilizando la categoría de derecho consuetudinario³, éste entendido como un sistema jurídico formal e históricamente dinámico y permanentemente en contacto con otros sistemas jurídicos, particularmente con los sistemas estatales. Tal replanteamiento ha conllevado una apertura de la ciencia hacia una interacción intencionada en diferentes contextos sociales, culturales, políticos e históricos, con vinculaciones distinguibles como es la propuesta de definición de derecho indígena desde los derechos humanos, y el reemplazo de la categoría de derecho consuetudinario por el derecho mayor emergido desde el propio movimiento indígena en América. Desde el punto de vista de la utilización de los hallazgos científicos, éstos han sido intencionalmente introducidos en esferas políticas de acuerdo con intereses socio éticos surgidos desde la misma ciencia, lo que se traduce en que esta última se ha hecho cargo de los conocimientos que produce sin legar la responsabilidad de su utilización a las esferas de poder.

³ Se habla de re utilización del concepto de derecho consuetudinario en tanto proviene del mundo antiguo, pero en esa época tenía una connotación y definición diferente. Esta idea se profundiza en el segundo capítulo.

La relación de esta trayectoria y el desarrollo local de acercamientos reflexivos en torno al tema, han confluído en un interés común de diferentes expresiones del movimiento mapuche, prácticas de ciencias sociales locales, y parte de la esfera sociopolítica chilena, acerca de conocer, por una parte, la particularidad de existencia y expresión de la sociedad y cultura mapuche; y por otra parte, dar cuenta de los impactos que la sociedad y cultura mapuche ha tenido a través del proceso de interacción subordinada respecto de la sociedad, colonial, primero, y estatal hasta la actualidad, ya sea en términos de pérdida y desestructuración, y/o de ajuste y resignificación sociocultural.

En concordancia con lo anterior, sostenemos que el desarrollo de las categorizaciones ha sido parte, a través de la historia, del mismo fenómeno de estudio, por lo que a su vez, se nos hace ineludible asumir hoy, que la posición teórico interpretativa que sostengamos respecto del derecho mapuche, será explícitamente congruente con los objetivos generales que la propuesta de COTAM ha planteado: dar cuenta a la sociedad y estado chileno, de la situación contemporánea de la sociedad / pueblo mapuche en base a un registro sistemático y riguroso (científico – técnico), con el fin de proporcionar material suficiente para iniciar y/o restablecer un diálogo recíproco y participativo entre ambas sociedades.

2. Del derecho primitivo

Desde el punto de vista del conocimiento occidental, son muchas las miradas que han apuntado hacia la definición y conocimiento de todo aquel fenómeno, que siendo diferente a lo que en occidente se entiende por derecho, puede connotarse como tal, en el tipo de sociedades que actualmente es entendido por indígenas y/o tribales, en definitiva, la modalidad de conocimiento que surge para entender lo que se ha venido en definir como derecho primitivo, indígena o consuetudinario.

Las primeras vertientes que se preocuparon por definir el derecho no occidental fueron las perspectivas clásicas devenidas del evolucionismo y de las perspectivas heurísticas. Si bien diferentes historiadores jurídicos oscilan en identificar el origen exacto de las primeras concepciones, coinciden en que tales dependían de las nociones de regulación social y sanción: estas dimensiones sociales se articularían dando vida a una forma de derecho primitiva, en tanto su existencia era requerida – supuestamente- sólo con el fin de resguardar el equilibrio social a través del castigo de conductas desviadas respecto de idealizaciones normativas, modalidad que se habría expresado en la necesidad de subordinación de las conductas individuales respecto del orden social.

Según Milka Castro el origen temprano de este interés se encuentra en las definiciones evolucionistas de fines del siglo 19 y principios del 20. Autores como Bachoffen, Tylor, y los mismos Morgan y Engels, asumían que la existencia del derecho era un fenómeno exclusivo de sociedades “civilizadas”, en tanto éstas contenían aparatajes sociales institucionalizados donde el conocimiento de regulación normativa era codificado y aplicado por tales instituciones. De esta forma el derecho “primitivo” (como lo llamaban) se caracterizaba en tanto: “...el hombre primitivo consideraba la ley como de naturaleza puramente reguladora, ya que su puesta en práctica era por medio del castigo a los transgresores” (Castro, 1995:189).

Contemporánea a esta visión surgió como crítica a la anterior, lo que Patricia Urteaga llama “antropología heurística”, que entendía que el derecho era parte “...del todo llamado cultura”, es decir un ámbito encargado de la mantención del orden social requerido para el equilibrio y reproducción de la estructura total de la sociedad. Dentro de esta corriente Castro destaca la controversia entre Malinowski y Radcliffe Brown, respecto de la naturaleza del derecho.

Malinowski sostuvo que el derecho emerge como respuesta a la necesidad de toda sociedad y cultura de mantener y regular el orden social interno. De esta forma entendía que el derecho es una conducta social y no solamente una abstracción lógica, en tanto se expresaría como “obligaciones recíprocamente convencionales”, específicamente lo definiría como: “reglas que restringen las inclinaciones humanas, las pasiones y los impulsos instintivos; reglas que protegen los derechos de un

ciudadano contra la concupiscencia o malicia del otro" (Malinowski en URTEAGA, 1999:3). Para este autor el derecho serviría al requerimiento de control social, sin embargo no equipara control social con coerción, supuesto que verificó estudiando a los trobianeses, hallando que su ley se basaba en el acuerdo y no en la imposición normativa, por lo que las formas de mantener el control social serían relativas.

Desde los planteamientos de este autor, es relevante hasta nuestros días la crítica al principio de coerción como esencia del surgimiento del derecho institucionalizado en cualquier sociedad, en tanto supondría como principio universal que el advenimiento del derecho se encontraría en el momento que toda sociedad logra controlar la individualidad a través de una construcción normativa idealizada y a través de un aparato social de control individual, como lo es el castigo a conductas desviadas. Malinowski relativizó con su hallazgo este principio, estableciendo que la coerción sería una característica de manifestación y no de constitución del derecho, lo que hoy podríamos connotar como diferentes estilos jurídicos, dependiendo de su presencia o ausencia. Al mismo tiempo esta relativización abre la inquietud de la necesidad –aún no superada- de cuestionarse las categorías utilizadas para describir y explicar fenómenos culturalmente diferenciados del derecho occidental, ya que tanto las nociones de orden social, control social, coerción, y la misma categoría de derecho surgen precisamente del sistema jurídico occidental, que en la actualidad conocemos mayormente como derecho positivo.

Por su parte, Radcliffe Brown afirmaría que las sociedades sin gobierno central no se regirían por derecho, sino por costumbre. El derecho se orientaría al control social mediante la aplicación sistemática de fuerza en una sociedad políticamente organizada, lo que lo llevó a asumir el principio de coerción como parte de la naturaleza del derecho, lo que a su vez implicaría la relevancia que le atribuiría a los sistemas de sanción por sobre los sistemas normativos, de tal forma que el campo del derecho sería semejante al de las "... sanciones legalmente aplicadas" (Castro, 1995:200).

En relación con esto no cualquier sanción sería legal, sólo lo serían aquéllas aplicadas por una autoridad militar, política o eclesiástica constituida. Estas nociones llevarían a suponer a este autor que las sociedades llamadas "primitivas" no tendrían derecho.

Además de estos autores, la controversia suscitada por la contradicción entre derecho y costumbre es nutrida por la noción planteada por Hoebel, que perteneciendo a la tradición heurística se encontraba en un punto intermedio con el evolucionismo. Él entendía al derecho racionalmente institucionalizado como condición civilizatoria, donde, en una escala de valor, la costumbre sería el mínimo, como una modalidad de proto derecho, y el derecho institucionalizado, representaría el máximo, en la escala civilizatoria.

3. Del derecho consuetudinario

Si bien las perspectivas clásicas configuraron el primer soporte teórico, epistemológico y metodológico para conocer el derecho no occidental desde diferentes proposiciones definitorias, el gran cuestionamiento histórico que se les ha hecho, es la imposibilidad de superar la obsesión de explicar el surgimiento y funcionamiento del derecho desde una perspectiva hermética que presentaba este fenómeno como puro y ensimismado en cada sociedad, ha venido, más bien, a deslegitimar las construcciones categoriales que dichas corrientes plantearon. Además de esto, la sociología del conocimiento se ha encargado de develar las contradicciones socio éticas de las perspectivas clásicas, principalmente la identificación de su afán etnocéntrico, en tanto tales formas de categorización venían simplemente a deslegitimar expresiones socioculturales diferenciadas, por el hecho de no ajustarse al modelo lógico occidental, lo que en el plano de la repercusión social quiere decir que tales perspectivas se prestaban para legitimar el menosprecio y subordinación de estas sociedades por parte de las sociedades occidentales, en el marco de lo que se ha definido como praxis científica "colonialista".

Para suplir las carencias de estas perspectivas, las ciencias sociales de mediados del siglo pasado retomaron el uso del concepto de derecho consuetudinario. Según Urteaga este término proviene del mundo antiguo donde era usado para distinguir las formas de regulación de las diferentes sociedades que los imperios iban absorbiendo. Tales derechos no eran codificados y eran valorados como de menor estatus y por eso se les llamaba consuetudinario.

Urteaga afirma que los usos coloniales del concepto se remitieron a la comparación dicotómica entre “derecho positivo” y “derecho consuetudinario”, dentro de los cuales el último se veía desde la perspectiva del poder como un conocimiento estático, de tal forma que su relación con el derecho positivo se daba en tanto éste último alteraba al derecho consuetudinario.

Las tradiciones más contemporáneas del uso de este concepto concuerdan en 1) que el derecho consuetudinario es más bien flexible en tanto está obligado a adecuarse a diferentes situaciones históricas, y 2) que su interacción con el derecho positivo conlleva un estado de subordinación. Dentro de esta perspectiva Urteaga destaca:

- Starr: “el derecho consuetudinario es aquel que los grupos nativos fueron capaces de preservar como su propia jurisdicción en yuxtaposición al derecho traído por gobernantes foráneos” (Starr en Urteaga, 1999:25).
- Moore: “el sólo hecho de reconocimiento del concepto implica la existencia de una clase diferente de derecho subordinado a entidades políticas globales y dominantes” (Moore en Urteaga, 1999:27).
- Starr, Collier y Snyder: “derecho consuetudinario como estrategia política de dominación cultural” (en Urteaga, 1999:45).

Si bien esta re conceptualización del derecho “primitivo” como derecho “consuetudinario”, vino a posibilitar su conocimiento en situaciones de contacto con el derecho positivo, las nociones que oscilaban en su constitución categórica seguían siendo coerción vs. control social dentro del núcleo definitorio de la costumbre.

De tal forma los debates posteriores respecto de este concepto se orientaron a cuestionar dichos principios. Según Urteaga la noción de control social ha servido como parámetro de medición del derecho, y expone que mientras autores como Alsworth entiende control social como los mecanismos por los que el individuo es regulado para mantener el orden social, y en ese sentido control social sería lo mismo que derecho; hay otros autores como Laura Nader que afirma que estas nociones no serían equivalentes.

Por su parte otras posturas re configuraron la noción de derecho como coerción, como un proceso complejo que supera la dinámica mecanicista entre orden social y control social, otorgando un espacio importante al nivel de los comportamientos sociales respecto de los niveles normativos y su opuesto de aplicación sancionadora. Urteaga destaca los planteamientos de Pospisil que afirmaba que para considerar una expresión de derecho como consuetudinaria se requería de internalización, reconocimiento y de autoridades legales que la aplicaran, de esta forma distinguió tres niveles:

- Normas abstractas localizadas en el nivel de la estructura social.
- Patrones de comportamiento real localizados en el nivel de las prácticas sociales.
- Principios de decisiones legales localizados en la institucionalización del derecho en un ámbito especializado.

Según Urteaga la principal crítica a esta posición es la realizada por Beckman: “la mayoría de los teóricos se concentraron en procesos resolutivos de la sociedad, o sea a sanciones que seguían a la desviación de las normas” (en Urteaga, 1999:30).

Además del debate entre control social y coerción, tanto Urteaga como Castro destacan la controversia entre Gluckman y Bohannan, en tanto el primero afirmaría que el proceder resolutivo en sociedades no occidentales es similar (en tanto a lógica institucionalizada) al proceder en cortes occidentales, lo que lo conduciría a afirmar que es legítimo definir estos sistemas de regulación como derecho; a diferencia de él Bohannan afirmaría que dicha lógica no sería similar, en tanto la coexistencia de las cortes indígenas y no indígenas serían dicotómicas, por lo que no tendría sentido categorizarlo como derecho tradicional, para él estas sociedades se regían por sistemas normativos, lo que no sería lo mismo que derecho.

A pesar que las perspectivas que enfatizan lo normativo respecto de la aplicación de sanciones reguladoras, ambas conciben al derecho como un ámbito especializado distinguible en cualquier tipo de sociedad, lo que conlleva a la suposición que su especialización le permitiría existir relativamente independiente de otros ámbitos. Respecto del tema tanto Castro como Urteaga identifican en Laura Nader una de las salidas a este dilema, quien afirmara que el derecho no es un ente autónomo a los aspectos sociales y culturales, lo que implicaría que el derecho sería vulnerable a la influencia de los otros ámbitos en su formación y funcionamiento, supuesto que a su vez desnaturalizaría el principio de neutralidad y objetividad de la acción de la justicia tal como lo entendemos desde la justicia occidental.

A su vez Beckman planteó la necesidad de ampliar la visión del derecho, en tanto habría estado estatizada en las nociones de control social y campo normativo, afirmando que para el estudio del derecho debía considerarse en tanto juego dialéctico entre “restricción” y “autonomía”, contenida en los procesos para resolver conflictos, sin embargo no equipararía derecho con procedimiento. Según él para llegar al derecho se debe distinguir:

- Qué concepto de derecho hay en cada sociedad.
- Rangos de restricción que el derecho impone en la autonomía de los individuos.
- Conexiones entre derecho general y procesos que hacen derecho concreto.

4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario

Las últimas grandes tendencias que han influenciado las perspectivas de estudio del derecho, según Urteaga en los '70 fueron las devenidas de diferentes versiones de la teoría crítica cuyos principales soportes fueron los planteamientos de Foucault, Gramsci, y Bourdieu.

Gramsci localizó las funciones del derecho (en general) en el nivel de la ideología 1) para el resguardo del grupo dominante, 2) y desde ahí la moralidad y la costumbre se usarían para dirigir la sociedad civil, así tal relación vendría a justificar la correspondencia coercitiva entre las prácticas individuales y los fines sociales. A partir de esto se plantea: ¿cómo será aplicada la presión educativa a individuos particulares para obtener su consentimiento y colaboración transformando la necesidad y coerción en libertad?. El problema del derecho, es que el concepto tendría que ser ampliado para incluir aquellas actividades que son actualmente clasificadas como legalmente neutras y que pertenecen al dominio de la sociedad civil, esta última opera sin sanciones en obligaciones coercitivas, pero sin embargo, ejerce una presión colectiva y obtiene resultados objetivos en la forma de una evolución de costumbres, formas de pensar y de actuar, moralidad etc.” (en: Urteaga, 1999: 242). De esta forma entiende que los usos políticos del derecho han servido como modelo civilizatorio, que busca tener preponderancia sobre otros modelos, lo que aplicado al ámbito del derecho no occidental, según Urteaga, permite entender cómo el derecho positivo occidental declaran ilegal el pluralismo legal.

La propuesta de Gramsci, en tanto marxista o neo marxista, permite contemplar la relación del derecho no occidental indígena en el plano de las relaciones intersociales o interculturales a través de su tesis de hegemonía. La relación entre las sociedades estatales y las indígenas en el ámbito del derecho ha reproducido la mecánica hegemónica donde el derecho occidental se superpone sobre el derecho indígena al punto de omitir su existencia, y por lo tanto reduciéndolo a un estado de dominación y control total en tanto su manifestación, en algunos casos, sería no sólo ilegal sino también criminal debido a que sobrepasaría la legalidad estatal.

Por su parte Foucault, siguiendo esta la línea de Gramsci entendía el derecho como una manifestación de poder que 1) enmascara el poder, y 2) y por lo tanto su legalidad y las cortes serían un aparato burgués no progresista ni menos objetivo.

Al fusionar las tesis de Gramsci y Foucault, nos damos cuenta que dichos procesos de dominación responden a su vez a los intereses de las clases de poder en los contextos estatales –locales -, y estos a su vez en contexto de globalización responden a niveles ideológicos mayores de los cuales son interdependientes (Friedman, 1996).

Bourdieu configura su propia acepción de derecho consuetudinario entendido como: "...el producto de un reducido grupo de esquemas que habilitan a los agentes a generar una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones infinitamente cambiantes, sin que esos esquemas sean nunca constituidos como principios explícitos.

Con esto Bourdieu hace retornar el tema del derecho consuetudinario hacia la problemática de la codificación del derecho en tanto sistema de conocimiento y acción mediada por sujetos sociales y culturales que los despliegan a partir de roles específicos que darían sentido a dinámicas y procesos jurídicos propiamente tal. Así, el estigma de la codificación escrita es cuestionada y al mismo tiempo ampliada por este autor, en tanto sería la institucionalización del derecho consuetudinario, en tanto sistema de acción social y cultural, lo que le daría un sentido de codificación, y no así la condición civilizatoria de la escritura.

A partir de estas influencias, Urteaga identifica diferentes tendencias que las orientan al replanteamiento del estudio del derecho no occidental y marginal, dentro de las cuales destaca la corriente de estudios crítico legales como la Conferencia de Madison. Entendían el derecho como un grupo de discursos que condicionan sutilmente el cómo experimentamos la vida social. Los discursos sociales tienden a expresar los intereses de los poderosos, proyectando una justificación del orden social existente: "...el derecho constituye un imaginario que enmascara las desigualdades sociales y contribuye a reforzarlas" (en Urteaga, 1999:57). Según Urteaga la principal crítica que se les ha hecho es que se quedan en el nivel de las relaciones de poder y de acción del derecho, sin considerar las interpretaciones sociales sobre él.

Respecto de lo mismo destaca otros autores que han indagado sobre la tesis de que el derecho informal se opone al derecho estatal, a pesar de provenir de él:

- De Souza Santos, afirma que la naturaleza fragmentaria del estado capitalista no proviene del ejercicio del dominio estatal sobre el derecho individual, sino que lo facilita.
- Laura Nader, afirma que las propuestas de justicia popular surgen de los mismos centros de poder.

A partir de estas reflexiones los estudios jurídicos amplían el abanico objetual hacia expresiones marginales, alternativas o populares de derecho, pero a diferencia del derecho consuetudinario estas expresiones devienen del propio derecho occidental cambiando su sentido hacia la oposición del mismo. Sin embargo el derecho consuetudinario indígena **no puede** reducirse o fusionarse a la noción de derecho marginal, debido a que su naturaleza, su origen proviene de sociedades diferentes a las

estatales. Lo que sí es claro es que en el contexto de impacto intercultural **no puede** obviarse la influencia que el derecho positivo a provocado en la manifestación contemporánea de este derecho a través del la imposición de los Estados nación.

Si bien el desarrollo teórico respecto del tema del derecho, éste no ha sido aislado del desarrollo metodológico requerido para el acercamiento de la realidad del derecho. De acuerdo con Urteaga, en sus primeras etapas las diferentes metodologías usadas para conocer el derecho se subordinaron al interés de entender qué era el derecho en sí, enfatizando el quehacer hacia la conceptualización de éste. Sin embargo estas metodologías se fueron perfeccionando instaurando el método de casos, que según Castro ha permitido abrir el conocimiento de este campo hacia la especificidad de su naturaleza y expresión.

Desde la perspectiva de Rodolfo Stavenhagen este método se relacionaría con: "...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos del derecho en una sociedad" (Stavenhagen, 1990:31).

Este autor plantea que si bien las primeras versiones de este método canalizaron su interés a develar a través del conflicto las normas legales implícitas, afirma que actualmente, tanto la sociología como la antropología del derecho orientan su estudio al conocimiento de los estados de funcionamiento de los códigos normativos implícitos en procesos resolutivos de conflictos, lo que incorpora el supuesto de que es solamente en la expresión del derecho en ámbitos resolutivos donde los ámbitos normativos adquieren sentido y vitalidad, lo que a su vez implica que los códigos normativos no son inmutables, sino que se adecuan históricamente. De esta forma el nuevo uso del método de casos centrado en el proceso jurídico consideraría:

- Operancia de normas jurídicas.
- Valores culturales.
- Ideologías.
- Personalidad y psicología.
- Mundo de los signos y símbolos lingüísticos.

La propuesta de este autor se configura como uno de los más importantes aportes contemporáneos al estudio del derecho indígena en el contexto de América Latina. Stavenhagen adhiere a la corriente de derecho consuetudinario, concibiéndolo como parte integral de la estructura social de un pueblo, en tanto es un elemento constitutivo de la identidad de tal, y expresado como: "conjunto de normas legales de tipo tradicional no escritas ni codificadas, distintas del derecho positivo vigente en un país determinado" (Stavenhagen, 1990:29). De esta forma, lo jurídico no sería una esfera autónoma, sino que se encontraría inmersa en la red social y en la cultura.

La concepción formal de lo que se entiende como jurídico responde a una analogía de los elementos constitutivos de la justicia occidental, lo que desde una perspectiva comparativa permite comprender al otro a través de categorías del sujeto concededor, previamente teorizadas, identificadas. Esta analogía conlleva la ventaja de proporcionar herramientas de objetivación operacionalmente intencionada respecto de la realidad sociocultural definida como jurídica, pero por otra parte limita el acceso a las construcciones jurídicas construidas a partir de una racionalidad cultural esencialmente diferenciada (Ulin 1990).

La referencia a la categoría de sistemas jurídicos indígenas y/o derecho consuetudinario indígena integra en un patrón común diferentes expresiones socioculturales e históricas de justicia. Dichas categorías permiten reunir a las diferentes sociedades indígenas por cuanto han compartido un proceso de interacción común con lo occidental, a ser la historia de conquista, colonia y los procesos de nacionalización, lo que a su vez indica que tales sociedades dinamizaban sistemas jurisdiccionales previa llegada de occidente al continente, y que por lo tanto las expresiones actualizadas son producto de este proceso histórico compartido.

Si bien esta referencia presupone una pseudo generalización del fenómeno de justicia indígena, nos permite otorgar relevancia al factor histórico como condicionante de delimitación de la diferencia sociocultural, por y a pesar del impacto de la interacción intercultural con la justicia occidental.

El giro teórico epistemológico de las perspectivas contemporáneas de derecho consuetudinario, se ha desarrollado a la par de los giros socio éticos surgidos a partir de la reafirmación de algunas esferas internacionales vinculadas a lo que podríamos denominar el paradigma humanista. Luego de la segunda guerra mundial, y desde la creación de las Naciones Unidas concretada mediante la construcción de la carta fundamenta de Derechos Humanos (1948), tanto las ciencias sociales como diferentes esferas de poder mundial y local se adscribieron a este suceso histórico, plasmando en sus praxis particulares el fomento y resguardo de los principios promovidos por este paradigma. De tal forma, en las disciplinas sociales se hizo no sólo legítimo, sino también necesario testificar y evaluar la situación de cumplimiento de estos principios. La manifestación más evidente la vinculación del quehacer científico con el sociopolítico es la construcción de categorías convergentes, particularmente la de derecho indígena que ha venido usándose indistintamente en esferas políticas y de conocimiento.

Este cambio se ha traducido en la consideración del derecho consuetudinario como un derecho fundamental de existencia y reproducción de las sociedades no occidentales, por lo que el resguardo de su libre expresión y permanencia histórica se han incorporado dentro de las tareas científicas contemporáneas tanto de las ciencias jurídicas, como de sus homólogas sociología y antropología del derecho. Irónicamente, desde algunas posturas de estas disciplinas, se ha considerado primordial revisar la propia influencia del paradigma humanista respecto de la definición, como del "resguardo" político que los DDHH garantizarían a las sociedades no occidentales, en tanto este paradigma representaría la forma actualizada de imposición definitoria respecto de lo no occidental, esto debido a que, paradójicamente, desde el punto de vista del derecho comparado, la aplicación indiscriminada del derecho indígena ha venido a subordinar, nuevamente, la particularidad de su expresión. De tal forma, algunos especialistas han manifestado que si bien no puede desconocerse la legítima existencia de este paradigma, tal debe asumirse como la herramienta ética occidental más adecuada para la interacción con otras sociedades y no como una verdad normativa universal por sí misma (Carrasco, 2001).

5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena

5.1. Derecho consuetudinario mayor

Esta categoría surge como una propuesta de definición compartida desde los movimientos indígenas como respuesta a la categorización objetiva que tanto las ciencias sociales como las propuestas políticas internacionales han construido para definir estas formas de derecho, de tal forma esta categoría responde a una naturaleza de uso político y social. En lo particular Guillermo Padilla afirma que esta categoría surge desde movimientos indígenas de Colombia y Ecuador, con el fin de desplazar la categoría de derecho consuetudinario y de derecho indígena, hasta ese momento usados para la interacción de las sociedades indígenas con los estados nación respectivos.

Respecto de la categoría de **Derecho Consuetudinario Mayor**, o simplemente Derecho Mayor, Guillermo Padilla afirma que su uso ha servido a los diferentes movimientos indígenas americanos como una herramienta estratégica de resistencia y de identificación frente a las imposiciones de las sociedades

estatales. Esta propuesta consistiría en reconocer al: “derecho mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos” (Manifiesto Guambiano en Padilla, 1996:186), este derecho de origen sería una posibilidad de unir a las diferentes sociedades indígenas en: “una concepción de mundo, un pensamiento, compartido por todos los indígenas que constituye un vínculo de unión tan real como podría serlo un lenguaje común” (Bonilla en Padilla, 1996:186).

Categorías análogas han surgido desde diferentes movimientos indígenas, en particular desde el movimiento mapuche ha sido recurrente el uso de la categoría de **derechos ancestrales**, cuales son los de pertenecer primero a un territorio y subsistir en él y en base a él. Este concepto respondería a la necesidad de identificar o traducir en la jerga jurídica lo que la cultura mapuche entiende por pertenencia permanente a su mundo basado en la armonía de vida en un territorio, ya que éste no sólo representaría la vida de las personas sino además contendría la entrada y salida a diferentes dimensiones no materiales del mundo mapuche. De acuerdo con esto se han fundamentado diferentes demandas por espacios territoriales que de acuerdo con la lógica mapuche requieren de resguardo con el fin de proteger y reestablecer el orden cósmico natural (Chihuailaf, 1990; Quidel, 2000; Caniullan, 2000; Sánchez, 2001).

5.2. Derecho indígena

Como ya se ha mencionado, esta categoría surge desde el plano del derecho internacional, bajo el alero socio ético y socio político de la perspectiva de Derechos Humanos desde instituciones internacionales como ONU, OIT, principalmente. Podríamos proponer que esta categoría correspondería a la traducción político legal de los estudios de derecho consuetudinario, o en otros términos a sus resultados en el marco de la lucha por el reconocimiento de las diferentes sociedades indígenas originarias de América, y por ende de sus diferentes visiones de mundo, cultura y formas de acción en sociedad.

El cambio de derecho indígena corresponde a la ampliación del concepto de derecho consuetudinario, en tanto el último corresponde principalmente a las formas de cohesión y control intracultural de una sociedad dada, en cambio la primera hace referencia a una serie de atributos que debieran ser comunes a todas las sociedades indígenas en el marco de la interacción con los estados naciones donde tales, arbitrariamente o no, se encuentran. De tal forma la natural expresión del derecho consuetudinario se suma a la necesidad de reconocimiento de existencia y ejercicio de los llamados derechos políticos de autogobierno, y los derechos culturales de resguardo de historia, tradiciones, lengua y religión, todos sintetizables en las propuestas de autonomía, hoy emergentes⁴.

Si bien el uso de las categorías derecho consuetudinario y derecho indígena ha sido más bien similar, cabe señalar que su diferenciación respecto de ámbitos de acción varía: mientras que para las ciencias sociales derecho consuetudinario alude a la existencia de diferentes sistemas de justicia, el segundo usado en el ámbito político internacional alude a una serie de atributos que le corresponde a las sociedades indígenas en tanto parte de la “humanidad”, es decir más allá de la especificidad sociocultural.

6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche

En el plano local, reflexiones mapuche como no mapuche han coincidido, durante la década de los 90, en identificar al Az mapu como el fundamento cultural del derecho Mapuche (Chihuailaf, 1992; Faron, 1964; Duran Y Carrasco 2000; Sánchez, 2001). Esta categoría aludiría a la fuerza particular que daría sentido de pertenencia a las personas che a la tierra mapu y en definitiva al mundo wajontu mapu, de forma tal, que en esta fuerza particular estaría dado el orden de interacción entre las personas, entre las personas y el mundo y entre las personas y las diferentes dimensiones espirituales del mundo mapuche (Sánchez, 2001; Duran Y Carrasco, 2000). A través de la identificación del Az mapu como el derecho

⁴ En el siguiente apartado se profundiza más respecto del impacto de este concepto y de su uso.

mapuche, desde estas ópticas, se ha enfatizado el sustrato normativo del mundo mapuche, sin embargo este énfasis excluye los niveles de expresión socio histórica respecto del como opera este acervo normativo.

Respecto de esto último se encuentran una serie de alusiones marginales en diferentes análisis del deterioro histórico del sistema jurídico mapuche, como producto del deterioro paulatino de sus sistemas socio políticos. Por ejemplo Milan Stuchlick, en su libro "Sociedad mapuche contemporánea", expuso que el sistema de poder mapuche depositado en los diferentes órdenes jurisdiccionales cuya dirección correspondía a los logko, incorporaba las dimensiones socio organizativas, políticas, legales y militares; de acuerdo con la subordinación histórica de la sociedad mapuche por parte de la chilena estatal, tales dimensiones traducidas en facultades de poder de los logko se fueron limitando paulatinamente; las facultades legales fueron dañadas desde la invasión militar chilena pre reduccional, y su pérdida se potencio con el establecimiento de las reducciones y la aplicación mecánica de la legalidad estatal hacia la sociedad mapuche. Como resultado de dicho proceso las facultades contemporáneas del poder de los Logko estaría reducido, principalmente, al ámbito socio organizativo, lo que hoy día denominamos "liderazgo". Esta perspectiva, a diferencia de la anterior, enfatizó su análisis en el nivel de operatividad de los sistemas de poder mapuche, dentro de los cuales se encontraría el sistema de derecho. Desde este punto de vista se ha identificado el nivel de pérdida sociocultural en nivel de la acción social, sin embargo no se accedió a los niveles de mantención del acervo normativo de la vida mapuche contemporánea.

Si bien inicialmente las visiones anteriores enfatizan diferentes polos de relación con el sistema de derecho mapuche, en la actualidad se nos presentan como una configuración básica respecto del potencial estado de existencia de tal, dicho estado se puede sintetizar en tanto que a pesar de la imposición histórica sociocultural, política, económica y legal, primero de la sociedad colonial, luego la sociedad estatal chilena, el sistema de derecho mapuche ha resguardado su acervo normativo originario de épocas prehispánicas, sin embargo su estado de operancia en la regulación de la vida social se ha deteriorado históricamente desde la invasión militar chilena, potenciada por la sistemática imposición legal hasta nuestros días. En relación a esta tesis esta investigación se ha planteado como desafío constatar el nivel de vigencia de este sistema no solo en el nivel normativo, sino que además apostando que el nivel de vigencia en contextos de acción resolutoria estaría menos deteriorada de lo que se ha estimado.

7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental

Como hemos podido apreciar, en la actualidad hablar de derecho consuetudinario sin mencionar las diferentes perspectivas y acepciones nos restringiría hacia una mirada distante del fenómeno que nos interesa. En este contexto, el estudio científico del fenómeno del derecho consuetudinario se incorpora en diferentes esferas de entendimiento y acción que escapan del puro ejercicio lógico de interpretación, de forma tal que las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas además de ser herramientas de explicación son a la vez parte del problema social e histórico amplio, en tanto hoy asumimos que la ciencia no es un ámbito autónomo del devenir histórico, y por lo tanto cualquier uso actual debe asumir una posición mas o menos cercanas a los polos de pertenencia y/o empatía respecto de lo estatal o de lo indígena.

En el marco de esta investigación, se asume el acervo cognoscitivo que diferentes disciplinas sociales han legado en el estudio de este tema, sin embargo, además, nos hacemos partícipes de las críticas que los propios movimientos indígenas han realizado a estos estudios, con el afán de no reiterar los ya conocidos errores históricos de las aplicaciones del conocimiento en el campo del estudio de la diversidad jurídica. En particular estos resguardos se traducirían en la necesidad de asumir, en este caso el derecho mapuche, como un sistema jurídico histórica y culturalmente distinguible del sistema jurídico estatal, sin embargo nos abocamos a aplicar dichas posiciones desde una perspectiva metodológica devenida de las apreciaciones, recuerdos que los sujetos mapuche valoran como propias de su derecho.

Es importante reiterar que, además de contenidos teóricos, se han considerado las críticas respecto de los usos neutrales del conocimiento acumulado, en tanto, en el marco de esta investigación, los resultados serán configurados hacia la construcción de una propuesta de interacción con el estado chileno que contemple la necesidad de reconocer este sistema jurídico diferenciado, además de reconocer los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere, desde el punto de vista del derecho internacional y desde las propias demandas que desde hace vario años han surgido desde la sociedad mapuche.

III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado⁵

1. Introducción

En la actualidad existe un gran debate al interior de los estados nacionales, fundamentalmente en los países latinoamericanos, donde coexisten en su interior, pueblos indígenas o naciones, social y culturalmente distintas, no sólo por lo étnico, económico, religioso, lingüístico, sino también por lo jurídico. En todos estos aspectos, el estado como institución básica en América Latina se ha comportado hasta el día de hoy de manera excluyente. Sin embargo, esta visión en el contexto mencionado ha ido cambiando en el último tiempo, especialmente en países como Ecuador, Guatemala, Bolivia, Perú, Colombia, entre otros, donde se les ha reconocido constitucionalmente su carácter de pueblos y en el ámbito del derecho se ha dado paso al pluralismo jurídico. En este proceso, Chile esta a la saga, quedando prácticamente como uno de los últimos bastiones del monismo legal, en su relación con los pueblos indígenas –en particular el mapuche–, respecto de los cuales no ha tomado una decisión consensuada –con los pueblos indígenas– hasta ahora, de cómo denominar y tratar jurídicamente su derecho propio, sus autoridades y los procedimientos mediante los cuales dichos pueblos o naciones, regulan su convivencia propia y resuelven sus conflictos de manera distinta al sistema estatal.

Algunos autores han intentado abordar el tema en Chile, desde la teoría del derecho, tropezando con la misma dificultad radicada en la definición de derecho a partir de las teorías clásicas y su identificación con la codificación. Otros lo han abordado desde el ámbito de la antropología, presentando visiones encontradas con los primeros, por lo que se hace necesario, realizar a futuro un enfoque interdisciplinario del tema, que recoja igualmente las concepciones indígenas (particularmente la mapuche), para evitar que queden reducidas a un derecho alternativo de menor valor y cuantía que el derecho estatal.

Los teóricos y analistas de la realidad jurídica latinoamericana, han recogido diversas expresiones para hacer referencia al derecho propio de los pueblos indígenas, entre ellas: las costumbre, los usos y convenciones, las formas tradicionales de resolución de conflictos, las prácticas de derecho informal, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, entre otras. Tras estos conceptos hay posiciones teóricas, doctrinarias e históricas que suponen ciertos determinismos, respecto de la forma de valorar y clasificar el derecho propio de los pueblos indígenas, que traen aparejado consecuencias políticas al interior de cada estado-nación. En este trabajo abordamos estos conceptos señalando sus implicaciones con el derecho estatal.

Considerando los argumentos anteriores, el presente trabajo tiene por objeto presentar los distintos enfoques respecto del pluralismo jurídico elaborados por la doctrina jurídica en oposición a la concepción monista del derecho, las críticas realizadas en este contexto, y los avances y experiencias que pueda presentar el derecho comparado, lo cual, nos lleva a reiterar el hecho de que habitamos un estado pluricultural; es decir, un estado que debiera reconocer la existencia en un mismo espacio geopolítico de más de una cultura, con sus múltiples expresiones y manifestaciones, siendo una de ellas el derecho propio que nos remite al tema del pluralismo jurídico al interior de los estados nacionales, con la finalidad de construir una nueva relación, un nuevo contrato social, donde los pueblos indígenas de Chile sean

⁵ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

artífices de su propio destino, como sujeto político con derechos plenos. Este razonamiento nos lleva necesariamente a plantear un debate al interior de la sociedad chilena entre la monoculturalidad y la pluriculturalidad, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, entre el derecho estatal y el derecho propio, como uno de los requisitos necesarios para construir una sociedad multicultural y pluriétnica donde el derecho a la diferencia, la tolerancia y el respeto sean principios rectores para impulsar y contribuir a la democratización de esta sociedad. En fin, existe un vínculo claro entre el reconocimiento de la identidad indígena y el reconocimiento de su Derecho, como una de las manifestaciones y confirmaciones de su identidad colectiva.

2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho - Estado - Pueblos Originarios

Existen distintas estructuras analíticas que a través de la historia han realizado un tratamiento jurídico y político del derecho, pero el enfoque que mejor interpreta cronológicamente las distintas perspectivas históricas que se ha tenido y tiene respecto de los pueblos indígenas es el desarrollado por Raquel Yrigoyen en su artículo: Pluralismo Jurídico, Derechos Consuetudinarios y Perspectivas de Derecho en Guatemala, quien considera los siguiente modelos de análisis:

Modelo Segregacionista

Este modelo fue usado por los españoles durante la época colonial y viajó con ellos al nuevo mundo. "... Databa de la Edad Media, donde los filósofos escolásticos cristianos de aquel período establecieron la síntesis con la filosofía aristotélica que venía de la antigüedad. Esta última, sostenía que hay seres inferiores y superiores como: el hombre sobre la mujer y los niños, los hombres libres sobre los esclavos, etcétera. Aquella establecía la igualdad de los hijos de Dios; la síntesis de ambas concepciones, la realizó Juan Inés de Sepúlveda, sosteniendo que los indios son inferiores, carentes de capacidad para intelegir cuáles son los derechos naturales, pero tienen hermanos mayores que son los católicos españoles, quienes van a respetar las costumbres y las autoridades indígenas mientras no violen a la ley humana y divina, impuestas por éstos, porque no tienen capacidad de intelegir. En el ámbito jurídico, sólo se reconocen a algunas autoridades indígenas que servían de enlace con el mundo occidental y se les autorizó a administrar justicia sólo en causas entre indios, cuando la pena no era grave; en los demás casos, se debía ir a la autoridad española..." (Yrigoyen, R. 1999:249). En Chile podemos señalar que durante el siglo XVI, existieron dos regímenes jurídicos distintos, pero dejando el de los indígenas subordinado al de los españoles, que sólo fue efectivo desde el Bío-Bío al norte, y de Valdivia al sur.

Esta visión queda claramente establecida en el siguiente párrafo: "...Naturalmente (los indios) son vagos y, melancólicos, cobardes, y en general gente embustera y holgazana. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrilegio. Son idólatras, libidinosos y sodomitas. Su principal deseo es comer, beber y adorar ídolos paganos y cometer obscenidades bestiales. ¿Qué puede esperarse de una gente cuyos cráneos son tan gruesos y duros que los españoles tienen que tener cuidado en la lucha de no golpearlos en la cabeza para que sus espaldas no se emboten?..." (Oviedo, G. 1548). Esto se conoce como la leyenda negra, que crea la ideología de la inferioridad natural de los indios para justificar el régimen de tutela y explotación –a través de la encomienda, las mercedes de tierra y la formación de pueblos– realizadas en este nuevo mundo.

Contra esta doctrina se impuso Vittoria y Fray Bartolomé de la Casas, desarrollando la tesis de que todos los seres humanos tienen capacidad para intelegir los derechos naturales, por lo tanto, pueden ser cristianizados y por ende civilizados, como lo expresa el segundo autor a continuación: "...Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señoras naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos o vengativos. Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gente paupérrima, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran al verdadero Dios..." (De Las Casas, B. 1552-53).

Argumentos no menos ofensivos que los de antaño, pero con el mismo fondo han aparecido en la discusión actual, en que se habla del límite al reconocimiento del derecho propio mientras no violen las leyes, la constitución y los derechos humanos del mundo occidental; es decir, se trata de que en el caso de reconocimiento del derecho propio, éste debiera ser tutelado por el derecho estatal.

Modelo Asimilacionista

Este modelo se instauró una vez consolidado el proceso de independencia de los países latinoamericanos, donde las primeras constituciones eliminaron la palabra indio junto con todos sus derechos (en especial el de la tierra), para pasar a ser ciudadanos de las nuevas repúblicas (ejemplo de ello en el caso de Chile son las leyes de igualdad jurídica dictadas entre 1813-1823), iguales en derecho ante la ley. Esto dio lugar a los despojos de tierras ya conocidos (el caso emblemático mapuche es el fūta el mapu pikumche que fue reducido a pueblos o villas, obligándolos por esta vía al trabajo servil de sus tierras, ahora en manos de latifundistas).

“... La ideología imperante en la época es que los indígenas debían asimilarse al mundo criollo o mestizo dominante, y por lo tanto, desde ese período se crea -importado desde Europa por las ideas de la ilustración- la triple identidad Estado-Nación-Derecho. Al estado como configuración política sólo le corresponde una Nación, definida por un pueblo, una cultura, un idioma, una religión. Por lo tanto el modelo detrás de la carta fundamental de los recientes estados es que debe haber una religión oficial, la católica; un idioma, el castellano; un derecho, el estatal; y por tanto una nación, la dominante. De manera que es precisamente este modelo, que en el ámbito del derecho trata de borrar todo vestigio del derecho propio y sus autoridades tradicionales...” (Yrigoyen, R. 1999:250). En Chile durante este período, sigue manteniéndose el derecho propio y sus autoridades entre el Bío-Bío y Valdivia, que siguen siendo territorios autónomos.

Modelo Integracionista

A principios del siglo XX en los países latinoamericanos aparecen los primeros movimientos indigenistas que reivindican la tierra. En este contexto, este modelo postula que resulta necesario para evitar revoluciones, reconocerles a los indígenas ciertos derechos en las leyes y en las constituciones. En este marco, se les reconocen sus derechos y especificidad cultural, pero no por su valor en sí mismo, sino para evitar que ese no reconocimiento de derechos genere problemas mayores. Además, solamente se les reconocen derechos parciales con la obligación de integrarse al modelo económico imperante impuesto por el gobierno de turno y al Estado; por ejemplo: su idioma, su traje, su religión, para que se integren dentro del modelo desarrollista que ha imperado en toda Latinoamérica a partir de mediados del siglo XX. Un ejemplo de lo anterior es el Convenio N° 107 de la OIT, que decía que se reconoce el derecho consuetudinario mientras no afecte las políticas de integración.

En Chile, estamos viviendo esta etapa debido a que no existe el reconocimiento constitucional sino sólo legal, a partir de la nueva ley indígena del año 1993. En ella se utiliza el concepto de etnia y se reconocen algunos derechos en tanto etnias, más no como pueblos, puesto que la estructura política del estado, todavía se mantiene la ideología del modelo anterior, es decir, Estado-Nación y la identidad Estado-Derecho.

Modelo Pluralista

Este modelo tiene vigencia en todos los estados que reconocieron constitucionalmente a los pueblos originarios y validaron dentro de su estructura política el Convenio N° 169 de la O.I.T. En este contexto, se admite la coexistencia de distintos sistemas jurídicos culturales, multilingüísticos, dentro de un mismo espacio político. La triple identidad Estado-Nación-Derecho, fue rota, empezándose a hablar de estados multinacionales. Pero el miedo a la secesión llevó a la utilización del concepto nacional-multicultural, que

evita que cada nación se convierta en estado. De esta forma, la coexistencia de varias culturas en un mismo estado y por ende, la existencia de distintos derechos, nos lleva al planteamiento del pluralismo legal dentro de un nuevo modelo de Estado, que es el pluricultural o multicultural. El límite a este reconocimiento esta dado por el respeto a los derechos humanos, cuestión que requiere de un análisis mayor.

Esta investigación se enfoca en la perspectiva de que a futuro en Chile se introduzca el modelo pluralista y que se reconozca que es un estado multinacional, en el sentido de que se reconozcan las naciones originarias culturalmente diferenciadas en su interior, las valore y las respete; es decir, la realidad natural del contexto sociocultural hoy día exige la existencia de un estado incluyente y no excluyente, que se vaya poniendo a tono con los tiempos actuales, donde la democracia todavía es un sueño en vías de convertirse en realidad, por lo menos desde el punto de vista de los pueblos originarios.

3. Categorizaciones del derecho indígena

Esta no es una discusión nueva en el derecho, y al colocar en la agenda latinoamericana el tema de la multinacionalidad y pluriculturalidad, los investigadores sociales y la doctrina jurídica, han establecido diversas categorías conceptuales, para denominar al **derecho propio indígena** en general y mapuche en particular, formulando alcances y límites valóricos a dichos conceptos, entre los que destacan: usos y convenios, costumbres, derecho indígena y derecho consuetudinario, siendo este último, el que ha tenido mayor aceptación en el derecho comparado. La temática no es inocua, puesto que está vinculado a marcos políticos y axiológicos que se traducen en consecuencias jurídicas y sociales importantes a considerar, al momento de incluirlos en las futuras demandas reivindicativas del movimiento indígena chileno, para obtener el reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio N° 169 de la O.I.T.

Al respecto Yrigoyen, señala que "...las categorías jurídicas elaboradas por el monismo jurídico con base en la identidad Estado-Nación (en el entendido de existir un solo estado, una sola nación, un solo derecho, para finalmente traducirse en una sola cultura) no están pensadas para poder explicar la existencia empírica de sistemas normativos diferentes (léase derecho propio indígena) al estatal y que corresponden a culturas diferentes a la consagrada oficialmente". (Yrigoyen, R. 1999: 13). Es por esta razón, que nos inclinamos por la categoría de derecho propio que refleja de mejor manera (sin juicios valóricos) la sociedad a la que pertenece y que en el plano de las relaciones sociales cotidianas, es tan valido como el codificado para los respectivos pueblos originarios.

Las categorías conceptuales más utilizadas por las ciencias sociales son:

3.1. Usos y convenciones

Se utilizan estos términos para: "...referirse a prácticas sociales con un nivel de institucionalización menor al de la norma legal, como lo señala la sociología alemana, específicamente Max Weber, quien estudió el proceso de institucionalización del derecho moderno, y encontró que antes de que una regla social se convirtiese en norma jurídica, por lo general era una norma que tenía respaldo social. A tales reglas las llamó "usos y convenciones" pues su práctica no estaba garantizada por la coacción estatal, sino por una sanción social difusa. Weber no estaba estudiando una situación de pluralismo jurídico o coexistencia simultánea de sistemas, sino el proceso de conformación de las normas del derecho estatal moderno. Sin embargo, algunos autores han utilizado este término para situaciones de co-existencia del derecho estatal con sistemas indígenas o populares, calificando a los segundos como meros "usos y convenciones", al decir que no habían llegado a institucionalizarse como el derecho estatal. Esta es una perspectiva que no respeta el marco en el que fue creado el concepto..." (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

3.2. Usos y costumbres

Estos conceptos como lo expone Yrigoyen: "... tienen una raíz colonial, donde se discutió "si los indígenas tenían autoridades legítimas, normas arregladas a la "ley divina y natural" y si eran capaces de autodeterminarse o, si por el contrario, tenían costumbres salvajes, autoridades tiranas, y eran incapaces de autogobernarse. Las "Informaciones Toledanas" concluyeron lo segundo, para poder justificar la guerra contra los indios, los "justos títulos de la Corona", y la legitimidad de la imposición colonial en Las Indias, para responder al cuestionamiento que hiciera en su momento Fray Bartolomé de Las Casas. Por ello, sólo se permitió los "usos y costumbres" indígenas que no violasen la "ley divina y natural", no afectasen el orden económico-político colonial, ni la religión católica. Igualmente, se permitió a las autoridades indígenas, administrar justicia dentro de los pueblos de indios, pero sólo para los casos entre indios y de carácter menor; los casos mayores debían pasar al corregidor español...". (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

En la actualidad se sigue utilizando el término, por lo general, para referirse a los sistemas normativos indígenas o populares a los que no se reconoce como derecho propio o sistema jurídico, sino que se les da un estatuto inferior, no obstante, que los estudios empíricos sobre los sistemas normativos indígenas dan cuenta de:

"... 1) que no sólo se trata de prácticas aisladas, sino que tienen un eje cultural que las articula a modo de sistema y tienen sistemas de normas, autoridades y procedimientos por los cuales regulan su vida social, resuelven conflictos y organizan el orden interno (originalmente respondían a todo un sistema cultural, normativo y político) y, 2) su enorme capacidad de adaptación y cambio, pues han tenido que sobrevivir en condiciones de persecución y deben responder a necesidades y demandas sociales cambiantes... ". (Yrigoyen, R. 1999:17).

La costumbre siempre es definida en oposición a la ley escrita y general producida por el Estado. En este sentido Yrigoyen expone que "... alude a prácticas sociales repetidas inmemorialmente y aceptadas como obligatorias por la comunidad. La idea que está en la base es la concepción "monista" del derecho, que identifica Derecho con Estado y asume que en un Estado sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido; el estatal. Los demás sistemas normativos como el indígena resultan teóricamente limitados y subvalorados o no son vistos como tales, sino como prácticas puntuales. La doctrina distingue tres tipos de "costumbres" con relación a la ley: a) a falta de ley, b) conforme a ella, c) contra ella." La ley permite las costumbres de los dos primeros tipos, los cuales pueden constituir fuente del derecho. En cambio, si una práctica jurídica o costumbre es contra legem incluso desde el punto de vista político, puede configurar delito y ser castigada." (Yrigoyen, R. 1999:14). En la legislación chilena el concepto de "la costumbre" está consagrado en la nueva Ley Indígena, y desde el punto de vista axiológico se asocia a una sub-valoración de los indígenas con la intención de tutelarlos o someterlos a control estatal.

Por otra parte, Raquel Yrigoyen en un artículo titulado: "El reconocimiento constitucional del Derecho Indígena en los países andinos" formula la siguiente opinión: "... la costumbre tiene un carácter genérico, y es utilizado dentro de la tradición jurídica positiva en oposición a norma legal pautada formalmente y emitida por órganos correspondientes dentro de un procedimiento previsto por la ley estatal, y por tanto debería tener un nivel inferior a la norma legal". (Yrigoyen; R. 1999: 345).

3.3. Derecho consuetudinario

Es el término que más consenso acumula hoy día, cuya categorización: "... viene del derecho romano, la veterata consuetudo. Se refiere a prácticas repetidas inmemorialmente, que a fuerza de la repetición, la colectividad no sólo las acepta sino que las considera obligatorias (opinio juris necessitatis). Por la categoría "derecho" se entiende que no sólo se trata de prácticas aisladas como el término "costumbres", sino que alude a la existencia de un sistema de normas, autoridades, procedimientos. Sólo

que la palabra “consuetudinario” fija a ese sistema en el tiempo, como si se repitiera igual a lo largo de los siglos.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

La misma autora plantea: “... que en términos teóricos, el derecho consuetudinario no tiene el mismo estatuto que el derecho estatal, aunque pueda tener igualmente normas, autoridades y procedimientos propios, así como reglas para cambiar reglas. La palabra “consuetudinario”, además, fosiliza a los sistemas jurídicos no estatales bajo el prejuicio de que son estáticos en el tiempo mientras que el derecho estatal o central sí aparece con capacidad de cambio. Por ello, algunos utilizan como sinónimo de consuetudinario la palabra “tradicional” y de ahí, no pocas veces se pasa a los calificativos de sistemas “atrasados”, no modernos, primitivos o inferiores, de tal modo que a nivel valorativo, se considera a los indígenas y sus sistemas como inferiores...”. (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

En términos políticos, esta categoría no cuestiona la situación del sistema subordinado y hasta justifica esta subordinación dado el supuesto carácter “local” o “atrasado” del derecho consuetudinario y sus usuarios. Igualmente, ha justificado que se practique con sus usuarios políticas civilizadoras, que se les imponga el progreso, y su “integración” a los “estados modernos” (como pasó con el Convenio 107 de la O.I.T. de 1957); es decir, a nivel político, la consecuencia del uso de tal término, es la admisión de un sistema de tutela y control (subordinación política del derecho consuetudinario, sólo mientras no afectase las políticas de integración a las que el Estado podía someter a las poblaciones indígenas), donde la decisión de los límites del derecho consuetudinario se ubica fuera de los pueblos indígenas y sin tener en cuenta su perspectiva cultural.

3.4. Derecho indígena

La expresión “**Derecho Indígena**” a decir de Yrigoyen. “...responde a la intención de romper con el hábito arraigado en la conciencia jurídica, que el derecho propio de los pueblos indígenas no constituyen propiamente un derecho, sino un cuerpo inorgánico de usos y costumbres.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>). Sin embargo, para Ignacio Barrientos, el Derecho Indígena, cuando es identificado con usos y costumbres, “... recibe una mirada de desprecio por parte de la cultura jurídica nacional, que no llega a comprender la compleja red de elementos que integran los sistemas normativos-jurisdiccionales de los pueblos indígenas. La mitificación del derecho nacional, como único instrumento de solución de conflictos, conspira en contra de una actitud más abierta, y a relegado al derecho indígena a un plano de subordinación, como el producto espurio de una cultura inferior que osa desafiar la homogeneidad normativa conseguida tras décadas de codificación”. (Barrientos, I. 1999-2000:87).

Por lo tanto, no resulta extraño que una manera de negar la existencia de las autoridades y la jurisdicción indígena, sea el señalar que los indígenas y en Chile los mapuches, no poseen un derecho propio, sino sólo usos y costumbres, como lo establece la ley N° 19.253 en su artículo 54. Desde este punto de vista, su reconocimiento es visto como un abierto desafío al Estado y su pretensión de tener la jurisdicción exclusiva, sostenida en la ideología del universalismo e igualdad ante la ley. En este último contexto se puede señalar que: “... desde el marco del monismo legal se suele hacer una interpretación estrecha del principio de igualdad ante la ley y de la seguridad jurídica, que ha llevado a negar el respeto de la diferencia cultural. El derecho a la diversidad cultural, a la propia identidad, al uso del propio idioma, a la práctica de la vida cultural y de la propia religión, también son derechos consagrados universalmente, entre otros, por el artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de la ONU. El derecho a la igualdad evita las discriminaciones y permite el acceso de todos a las mismas oportunidades y derechos económicos y políticos, para el desarrollo personal y colectivo, pero no impide ni menos puede reprimir el derecho a la diferencia cultural.” (Yrigoyen, R. 1999:19).

Por otra parte, se observa que para el estado, la jurisdicción indígena es un simple método alternativo de resolución de conflictos desprovisto de una estrategia cultural de la identidad, y para cambiar esta posición del estado, es necesario e imprescindible la reforma o reestructuración del mismo. En este sentido, el Estado debe comprender que el derecho propio responde a una cosmovisión específica, determinada, única y no repetible, cuya principal característica es propender a la solución de los

conflictos de acuerdo a sus pautas culturales, donde la justicia aplicada obedece a criterios de reparación más que al castigo represivo, es decir, tiene un significado profundo de restablecimiento del equilibrio y armonía rota, que va más allá de las posibilidades de su reducción a un texto, lo que le quitaría flexibilidad y adaptabilidad social, tenidas como las grandes ventajas de este derecho.

En este sentido Irigoyen es clara al afirmar que "... los sistemas jurídicos... indígenas habían logrado sobrevivir a lo largo de los siglos, dentro de una condición política subordinada, gracias a su capacidad de adaptación a situaciones cambiantes". (Yrigoyen, R. 1999: 343).

4. Concepto de Pluralismo Jurídico

Para Raúl Borello el pluralismo jurídico implica la aceptación de que "... varios órdenes jurídicos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas. El autor define este concepto en el entendido de que cree que es posible reconocer subsistemas en el interior del ordenamiento jurídico, formados – incluso- con principios distintos y hasta opuestos a éste, pero que son permitidos por la actividad estatal, cuando no delegaciones de la misma norma jurídica, por ejemplo. Las iglesias, las organizaciones deportivas ...". (Borello, R. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. Argentina: 1).

Una visión un tanto distinta tiene José María Borrero, para quien "... el pluralismo jurídico en una doble estrategia, esta dirigida en primer lugar, a superar el monismo jurídico que identifica toda manifestación de juridicidad con la ley estatal, negando de paso todo derecho no estatal o excluyendo la pluralidad jurídica; y en segundo lugar, a reconocer el pluralismo jurídico como la coexistencia, en un mismo momento, de varios sistemas jurídicos". (Borrero, J. [http:// www.tragua.com/fundamentos.htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm)).

El "pluralismo jurídico o legal", a diferencia del monismo legal, "... permite hablar de la coexistencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico. En términos genéricos se llama sistema jurídico o "derecho" a los sistemas de normas, instituciones, autoridades y procedimientos que permiten regular la vida social y resolver conflictos. También, incluye normas que establecen cómo se crean o cambian las normas, los procedimientos, las instituciones y autoridades". (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

Por su parte el antropólogo Ignacio Barrientos señala que el pluralismo jurídico es "... una expresión concreta de la pluriculturalidad que se viene demandando desde hace tiempo y responde a la necesidad de reconocer la coexistencia, en un mismo Estado, de más de un sistema normativo, con capacidad y legitimidad para regular la convivencia social y resolver los conflictos que se susciten en su seno". (Barrientos, P. 1999-2000).

De acuerdo con las definiciones señaladas, podemos establecer que el pluralismo se opone o coloca en entredicho la concepción monista del Derecho, que establece el monopolio estatal de la existencia y producción jurídica de un solo derecho –doctrina jurídica moderna-, por lo tanto, no pueden existir otros derechos o sistemas jurídicos al interior de cada estado-nación. La idea de la identidad Estado-Derecho, proviene de la teoría jurídica positivista de centralización del poder político en el Estado y su especialización en las formas de control social, formulada originalmente por Hans Kelsen en su libro la Teoría Pura del Derecho, el cual afirma, la existencia de un sólo Derecho para un solo Estado, a través de su pirámide normativa.

Tras esta primera identidad Estado-Derecho, subyace una segunda identidad que es el Estado-Nación, idea que viene desde la revolución francesa, donde a decir de Raquel Yrigoyen, "... la legitimidad política del Estado, se basa en el supuesto de que es la organización jurídico-política de una Nación. El significado dado a "Nación" es el de un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma, una sola religión. Así, se entiende que es legítimo que el Estado tenga un solo sistema normativo, porque se supone que representa un conjunto social homogéneo en términos de idioma, religión, cultura...".

(Yrigoyen, R. 1999:12-13). Es por esto que en países pluriculturales como el nuestro, la imposición de un sólo sistema jurídico, la protección oficial de una sola cultura, religión, idioma y grupo social, ha dado lugar a un modelo de “Estado excluyente y antidemocrático.

En este modelo, según lo expresado por Yrigoyen, “... la institucionalidad jurídico-política no representa ni expresa la realidad plural, margina a los pueblos o naciones indígenas no representados oficialmente, y oculta, reprime u omite sus expresiones de diversidad cultural, lingüística, religiosa y normativa. Pero, a pesar de la proscripción, represión y aculturación oficial de la diversidad, ello no necesariamente ha llevado a la desaparición empírica de los distintos idiomas, culturas o sistemas legales. Los aparatos estatales que han tendido a reprimirlos, desaparecerlos, cooptarlos o asimilarlos y aquellos han debido aprender a adaptarse y reutilizar instituciones creadas por el Estado para mantenerse vivos...” (Yrigoyen, R. 1999: 13). Este derecho que para el caso de esta investigación es el mapuche, ha sobrevivido en condiciones extra legales y de subordinación política, siendo relegado muchas veces a la clandestinidad y ha marginales a través de la historia, prácticamente desde la independencia de Chile e incluso antes, hasta la actualidad.

En el contexto del pluralismo jurídico, siguiendo la tesis de Yrigoyen, sostenemos que el Derecho es un sistema de normas, principios y mecanismos para la regulación social, la resolución de conflictos y la organización del orden público, así como de normas y criterios pautados para la creación de tales normas y la designación de autoridades. Las características de estas normas es que tengan cierto grado de eficacia (que se obedezcan y apliquen) y de legitimidad (sean aceptadas socialmente), sin que sea necesario que se trate de normas escritas, generales e invariables, ni que su cumplimiento se asegure con la coacción, ni que dichas normas se encuentren separadas de otras esferas de la vida social, como por ejemplo, la religión, la moral, la educación, etcétera.

Por su parte, Ignacio Barrientos cree ver “...en la institucionalización y regulación del pluralismo jurídico, la intención de proveer un sistema de administración de justicia más ágil y económico, que reduzca los rezagos de causas ante los Tribunales Ordinarios. La admisión de esta postura sin la inclusión de la lucha histórica de los pueblos indígenas, supone una minusvalorización de la demanda, toda vez que pone el acento en la iniciativa del Estado y no en los pueblos indígenas. Es por esto, que la **autonomía indígena** es un elemento esencial para asegurar la supervivencia de la identidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:88). Entender esta iniciativa de los pueblos indígenas a que se les reconozcan sus derechos a tener derecho propio, es comprender y acoger consecuentemente, el postulado de la diversidad cultural y la política de identidad.

El mismo autor ya citado señala que el estado, hasta ahora “...a usado del ordenamiento jurídico estatal como una herramienta fundamental de la dominación colonial, republicana y liberal, causante entre otros factores de la dependencia político, social y económica de los pueblos originarios, bajo la careta de protección y bondad cristiana. De ese derecho los indígenas no han profitado y generalmente han quedado marginados respecto de sus bienes (cuando les han arrebatados sus tierras, sus recursos naturales que han sido explotados sin control alguno), abolidas sus autoridades, negadas sus identidades, etcétera. Es un derecho que no comprenden, en una lengua o idioma que no manejan adecuadamente y que responde a una lógica ajena a su cosmovisión. Ello produce una enorme inseguridad jurídica entre los miembros de los pueblos o grupos culturales políticamente subordinados. Al no reconocerse el derecho indígena, sus usuarios no tienen la seguridad de ser juzgados por el mismo, dentro de su propio idioma y cultura, pues el derecho estatal pretende el monopolio de la administración de justicia y la producción jurídica. Es decir, la posibilidad de garantizar la seguridad jurídica a todos los individuos y grupos dentro de un Estado donde hay diversidad cultural, es justamente, permitiendo la vigencia de los diversos sistemas normativos, con reglas para las situaciones de interculturalidad. Así, todo individuo y grupo tendrá la certeza de que podrá ser juzgado dentro su propia cultura e idioma, bajo las reglas que conoce y en cuyo marco se ha socializado, respetando a su vez la diversidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:89).

En este contexto, cuando en la investigación se hace referencia al Derecho Propio de la sociedad mapuche, estamos haciendo alusión a un derecho preexistente, ancestral y original, anterior a la formación del estado-nación chileno, cuya demanda reivindicatoria tiene un sustento no sólo antropológico y sociológico, sino también histórico. El hecho de que haya persistido en el tiempo bajo siglos de dominación y subordinación, primero a mano de los españoles y después del Estado chileno, tiene que ver con múltiples factores que permitieron la mantención de la cultura, sus principios y valores que se relacionan con la espiritualidad, que busca en el orden cósmico y natural, la solución de los conflictos sociales, entendidos como desequilibrios y enfermedades cuya sanación o curación requiere dependiendo del contexto (familiar, comunitario, intracomunitario, etcétera) un tratamiento integral, que reintegre la armonía y equilibrio perdidos. No obstante lo anterior, Barrientos sostiene: "... que el contenido de este derecho varía dependiendo del grado de aculturación experimentado, pero se puede sostener a manera meramente explicativa, que comprende: las relaciones de familia, la tierra y el uso de los recursos naturales, la herencia, los hechos dañinos o ilícitos y sus sanciones, el sistema de autoridad y su forma de elección y los deberes y derechos de los miembros de la comunidad, entre otros". (Barrientos, I. 1999-2000:87).

En suma, desde el marco del "monismo jurídico" sólo es "derecho" (desde el punto de vista normativo), el producido por el Estado y sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido dentro de un Estado. En este contexto, Borrero cita a García Inda quien expone que "... la idea del Derecho está vinculada a la idea del Estado como ejecutor único o centro del Derecho, al que respalda con la amenaza de la violencia física legítima, que también ejerce como monopolio exclusivo. De manera que la lucha jurídica se presenta a su vez como lucha estatal, lucha en el Estado o del Estado por el monopolio de los medios que permiten jugar, negociar, o producir jurídicamente...". (Borrero, J. <http://www.tragua.com/fundamentos.htm>).

Además, tal derecho debe reunir cierta características, entre ellas, ser escrito, de aplicación general y especializado (diferente de la moral y la religión). Toda otra norma o forma de derecho no producido por el Estado, es visto como una mera costumbre, como una práctica aislada, que a veces puede estar "mezclada" con reglas morales y religiosas. El derecho propio de los indígenas, al no estar formalizados como el estatal, son vistos como sistemas atrasados, retrógrados, pre-modernos, que deben supeditarse e integrarse al Estado y al derecho nacional, para posibilitar la civilización de estos pueblos igualmente "atrasados". Las costumbres son admisibles como "fuente" del derecho sólo a falta de ley que regule la misma materia y nunca en contra de ella. Si una costumbre se opone o está en contradicción de lo que prescribe o prohíbe una ley estatal, debe ser reprimida y suprimida. Si se trata de un sistema al que se pueda categorizar como "derecho consuetudinario" sólo es admitido de modo limitado, pues deberá someterse a la ley estatal y mantenerse políticamente subordinado.

La idea de que sólo es derecho, el producido por el Estado y lo demás meras costumbres, limita cualquier demanda reivindicatoria, respecto de la aceptación del derecho propio, en las condiciones actuales que presenta la estructura del estado chileno, el cual está forjado en la idea de un Estado, una Nación, un Derecho, por tanto, es poco proclive a aceptar la diferencia, las cuales las ha traducido en criminalizar las prácticas culturales opuestas a las consagradas legalmente, como uniones conyugales tempranas calificadas de estupro; uso o manejo de plantas prohibidas en leyes antinarcóticos; prácticas religiosas y culturales llamadas "brujería", etcétera. Igualmente, se ha reprimido a las autoridades tradicionales, por usurpación de funciones (por actuar como jueces sin serlo), abuso de autoridad, encubrimiento de delito, secuestro, lesiones, coacciones, entre otras, por detener, juzgar, aplicar sanciones, etcétera, debido en ocasiones más por la incapacidad del derecho estatal chileno de dar una respuesta por muchos años esperada y que sea consecuente y convincente con los anhelos de los pueblos originarios.

Sí bien la consagración constitucional del pluralismo jurídico ha abierto algunas posibilidades a la vigencia –dentro del marco estatal- del derecho de los pueblos indígenas, que en este sentido constituyen un avance, no basta para tener resuelta las demandas reivindicatorias indígenas, toda vez que a decir de Barrientos, "... en el marco del ordenamiento jurídico estatal su ejercicio se restringe por la presencia de

una lógica de homogeneidad cultural, que orienta la conducta ministerial y profesional de los jueces y abogados en la cultura jurídica dominante y excluyente... Esto requiere de un abordaje más profundo, que cuestione principios como el de la generalidad de la ley, el concepto de soberanía, y que la jurisdicción indígena se ubiquen en el campo del derecho público". (Barrientos, I. 1999-2000:90).

Del mismo modo el autor citado señala: "Si la aspiración de todo ordenamiento jurídico es alcanzar la mayor legitimidad social, la mayor aceptación posible por parte de los sujetos imperados por las normas, se debiera considerar este un argumento válido para conceder fuerza regulatoria y resolutoria a las normas del derecho indígena, que por su cercanía y pertinencia cultural, tienen mayores probabilidades de lograr adhesión comunitaria..." (Barrientos, I. 1999-2000:90). Al respecto Raquel Yrigoyen formula el siguiente comentario: "...los sistemas indígenas aunque no están reconocidos legalmente, responden mejor a sus necesidades sociales y a su mundo cultural, ya que entre otras razones, tienen mayor cercanía a la población, suponen el uso de lengua indígena, se fundan en códigos culturales de la comunidad y reconstituyen de manera más rápida la armonía social mediante el uso de mecanismos de consenso y reparación". (Yrigoyen, R. 1999: 356). No obstante lo anterior, Hoekema expresa que actualmente "...existe una competencia grande entre autoridades tradicionales y autoridades del nuevo estilo (en Chile los logros tradicionales con los creados por la ley N° 19253) en torno a la facultad de reemitir o garantizar normas de conductas para los miembros de la comunidad, y por esto, define al derecho en su sentido social como "las normas para la vida social de una comunidad determinada, aplicadas, cambiadas y mantenidas vigentes y sancionadas por los oficiales a quienes conforme a la normatividad pertinente se les otorgó el poder de ejecutar ese cargo." (Hoekema, A. 1998: 269-270).

5. Clasificación del Pluralismo Jurídico

Existen distintas corrientes doctrinarias y visiones acerca de cómo se debe introducir el pluralismo jurídico en las Constituciones de los distintos estados latinoamericanos y cual debe ser el desarrollo propio al interior de ellos, lo que reflejara en buena medida el valor, respeto y compromiso de dichos estados con los pueblos originarios. De esta manera Hoekema –tomando como base el artículo del mismo autor: Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario, 1998- se establece la siguiente clasificación de pluralismo jurídico:

5.1. Pluralismo jurídico social

"Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual no ha sido reconocido en el derecho oficial (salvo la posibilidad que los jueces tomen en cuenta sentimientos, opiniones, etcétera), lo cual constituye una situación de hecho existente en muchos países". (Hoekema, A. 1998: 269).

5.2. Pluralismo jurídico formal

Cuando hay reconocimiento por el Estado de la existencia de varios sistemas jurídicos, se entra en el ámbito del pluralismo jurídico formal, el que a su vez de acuerdo con el autor mencionado, se expresa en dos formas:

- Pluralismo jurídico formal unitario: "Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social, lo cual a sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). Pero el derecho oficial se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad y el ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. Esta vía reconoce sólo un papel complementario de este tipo de derecho, en materias de carácter familiar y patrimonial, en donde excepcionalmente determinadas leyes toman en consideración una parte de la cultura local en algunos ámbitos" (Hoekema, A. 1998: 269-270). El Convenio 169 de la O.I.T. queda dentro de este límite como lo señala el artículo 8 y 9.

- **Pluralismo jurídico formal igualitario:** “Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual ha sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). El derecho oficial no se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad del ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. El derecho oficial reconoce la validez de normas de los demás sistemas de derecho, su fuente especial en una comunidad diferenciada, pero constitutiva de la sociedad entera, y por tanto, tiene derecho a que su derecho en este caso el propio, sea reconocido como parte integral del orden legal nacional por los demás. Este pluralismo implica una autonomía profunda, por ejemplo en el plano jurisdiccional.” (Hoekema, A. 1998: 270).

Otra clasificación importante de considerar, es la planteada por Raúl Borello en la Ponencia sobre Pluralismo jurídico del XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho que al realizar una distinción entre los argumentos del pluralismo en Europa y Latinoamérica, señala que se produce la siguiente paradoja: “ Mientras que en los países Europeos el pluralismo aparece como un modo de resistencia a la omnipotencia estatal; en Latinoamérica la ecuación es inversa, pues el desarrollo de una normatividad paralela, surge ante la ineficacia de la actividad estatal para contener a vastos sectores sociales...” (Borello, R.:13). En este último contexto surge la diferencia entre:

5.3. Pluralismo sociológico

Estaría dado como reacción a la ausencia de legalidad estatal, es decir, en las barriadas de las grandes ciudades latinoamericanas, se desarrolla una forma difusa e inestable de estrategia de supervivencia en el campo jurídico, como forma de enfrentar la falta de acceso a los beneficios del sistema jurídico estatal, el que resulta ineficiente para contener a todos los grupos sociales. Este sería por ejemplo el caso de Pasargada, favela brasileña documentado por los estudios de Buenaventura de Sousa Santos.

En suma, esta vertiente del pluralismo jurídico se produciría por la creación de un derecho no estatal que solucione rápida y eficazmente los conflictos al interior de estos espacios sociales marginales, restableciendo la armonía entre sus destinatarios, de manera que si el Derecho estatal no llega debido a las resistencias culturales de éstos últimos, o bien, en razón de la debilidad instrumental o simbólica de la norma estatal, también se generan reglas de Derecho que orientan y califican la conducta humana, constituyéndose en un signo revelador de la bancarrota del monismo jurídico y político.

5.4. Pluralismo antropológico

“Este no tiene nada que ver con la ineficacia estatal, sino por la reacción ante patrones culturales diferentes, que reconocen antecedentes en las relaciones coloniales y ancestrales, en contraposición a la pretensión imperialista del estado moderno... Tiene una fuerza explicativa más contundente que el anterior, al sustentarse en la incapacidad del derecho “civilizado” de comprender lo diferente...” (Borello, R.:14), es decir, las pautas culturales distintas imperantes en los pueblos originarios, que consagran una dimensión valorativa de su justicia que no siempre materializa los mismos valores que la sociedad estatal. Así por ejemplo, el principio de la reciprocidad, entre otros.

Teniendo en cuenta los dos tipos de pluralismo jurídico formal, Hoekema opina que “... pueden complementarse, en el caso de que, a parte de la plena autonomía del derecho propio de los indígenas (o de varios sistemas distintos indígenas) en la aplicación de leyes y reglamentos nacionales, se tome en consideración la cosmovisión y/o cultura específica. El aspecto pluricultural debe reflejarse en todas las leyes y procedimientos... Se trata de que las reglas de derecho formal nacional, en una situación de pluralismo jurídico formal, tienen la vocación de asegurar el valor legal y definitivo (caso juzgado) a soluciones y decisiones producidas y tomadas según las normas y procedimientos propios de los sistemas de derecho y autoridades indígena”. Hoekema, A. 1998:270-271).

No obstante lo ya expuesto en este trabajo, es un hecho que en el estado de Chile coexistan distintas naciones en el mismo espacio territorial que arbitrariamente constituye el espacio geopolítico del estado, pero no pertenecen a una misma sociedad nacional, por lo que cada una de estas naciones tiene derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones autónomas, entre otros, su derecho propio, como parte diferente e igual del orden político-legal del país. Esta premisa no es pacífica en el caso mapuche, teniendo en cuenta que en el ámbito territorial, si bien viven un número considerable de miembros de este pueblo, también viven no indígenas para quienes resultaría difícil reconocer el otro derecho y la otra autoridad. Otra dificultad estaría establecida en el ámbito de la competencia del derecho indígena, puesto que se plantearía el problema de si este derecho propio tiene vigencia, solamente, cuando se trata de dos personas miembros de un mismo pueblo, mientras que para conflictos mixtos, entraría en vigor el sistema nacional, o bien un sistema de reglas especiales. Estas interrogantes a juicio de Hoeckema, llevaría a plantear dos posibilidades:

- Se necesitan plasmar reglas y procedimientos, coordinando los dos o más sistemas de justicia (no olvidemos el carácter pluricultural de los distintos estados latinoamericanos).
- Considerando el cuadro anterior, se necesitaría un sistema de tutela jurídica superior y decisivo, por medio del cual las decisiones locales (indígenas) puedan ser sometidas a prueba, en lo referente a su compatibilidad con las normas de rango superior estatal, posición seguida por la mayoría de los países que aceptan algún grado de pluralismo legal. Por ejemplo, en el caso Colombiano, cada individuo puede recurrir a instancias especiales, buscando protección contra decisiones de las autoridades locales, que presuntamente violan sus derechos humanos consagrados en la Constitución Colombiana.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, debemos dejar claramente establecido que la forma y el fondo de la aplicación de justicia indígena y estatal, son radicalmente distintas, tanto en los procedimientos como en las formas de sancionar, por lo que no sólo requiere un cambio institucional, sino de trabajos educativos continuos en los recursos humanos empleado en el área judicial (abogados, fiscales, jueces, etcétera), quienes por regla general, manifiestan una tremenda ignorancia que se refleja en la desvalorización y desprecio de los procedimientos culturales diferentes, así como de las reglas de justicia penal indígena, amén del desconocimiento absoluto de las culturas indígenas. Por lo tanto, el sistema de tutela mencionado en algunos países (México, Ecuador y otros) se presta para abusos graves e incluso represión indirecta, del espacio libre de una jurisdicción indígena, producto de los límites establecidos a las autoridades locales en tal o cual materia, respecto de que sus facultades no contravengan “las leyes de la nación”, o “las leyes de la República”, o “la Constitución”, o los “Convenios de Derechos Humanos”.

Desde la perspectiva de la posibilidad de aplicación del derecho propio, el pluralismo jurídico ha sido cuestionado toda vez que “... parte de la necesidad de una interpretación pluricultural de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas”. (Walsh, C. <http://geocities.com>). En este sentido, refleja una aplicación mecanicista de la pluriculturalidad⁶ oficial, que solamente esta basado en el reconocimiento e inclusión del derecho propio indígena en la estructura legal, sin hacer mayor transformación de ella en término de estructura legal general. El propósito es dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad. En este contexto, la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación. Por eso, “... no hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal.” (De Sousa, B. 1998). Sugerir que el problema de la interculturalidad es “... simplemente un problema del tratamiento de los indígenas y no un problema histórico y estructural de toda la sociedad, se puede caer en fundamentalismos y etnicismos, que muchas veces sirven para promover la parcelación, separación y nuevamente en la exclusión”. (Walsh, C. <http://geocities.com>).

⁶ La multi o pluriculturalidad es un concepto que parte de la pluralidad étnico-cultural y el derecho a la diferencia, establecido por el reconocimiento y la inclusión dentro del orden constitucional; y la interculturalidad, es un concepto que ha venido proponiendo el movimiento indígena latinoamericano poniendo énfasis en la transformación- de la relación entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales, pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas, jurídicas y públicas.

6. Un caso del derecho comparado

Muchos Estados latinoamericanos reconocen hoy en día en sus respectivas Constituciones, la existencia de diversos pueblos originarios al interior de sus fronteras, lo que se ha venido denominando por la doctrina el pluralismo étnico y cultural. En este sentido, se está reconociendo una realidad sociológica, como es, la preexistencia de los pueblos indígenas. Este reconocimiento en el ámbito del derecho dio origen al pluralismo jurídico, bandera de lucha contra el poder hegemónico estatal respecto de la forma de resolución de conflictos. Sin embargo, la coexistencia entre estas distintas formas de aplicar justicia, no ha sido pacífica y normalmente cuando ambos derechos (el estatal y el indígena) entran en conflictos, los tribunales superiores de los respectivos países, amparados en los límites a la jurisdicción indígena ya mencionados, terminan imponiendo su razonamiento jurídico, su manera de administrar justicia y sus penas.

Debido a lo anteriormente expuesto es que resulta de vital importancia, el fallo otorgado por una Corte Constitucional Colombiana donde se establece, el recto principio de respeto por el derecho indígena, en el siguiente caso: Sentencia T-349, 8 de agosto 1996 (en Hoekema, A. 1998: 280-283). Un ex dirigente indígena en estado de ebriedad mató a un comunero. Fue capturado por los auxiliares locales del cabildo local. Se le encerró en el calabozo de la localidad. Se escapó una semana después y se entregó a la Fiscalía Colombiana Oficial. La fiscalía inició una investigación y mientras tanto el Cabildo Mayor Único de Risaralta, le comunicó que este había sido condenado a 8 años de cárcel. Un mes después la asamblea general de la comunidad le resolvió aumentar la condena a 20 años de cárcel. Supuestamente se trató de una persona que durante su cargo de dirigente (sindicado) se comportó muy mal; hubo más acusaciones... El defensor de oficio sugirió interponer tutela que efectivamente fue interpuesta por intervención del acusado mismo.

El fallo de la Corte Constitucional Colombiana señala que es la comunidad la que juzga el o los comportamientos de uno de sus miembros (distinto sería el caso si hubieran involucrados miembros de otras comunidades indígenas o de la sociedad blanca, que en opinión del autor se necesitarían otros principios limitadores). Respecto al obrar de la Corte, señala que esta aborda ampliamente el principio constitucional de **protección a la diversidad cultural**, consagrados en la Constitución colombiana y que para determinar el contenido de este principio, se tubo que tomar en consideración los elementos sociales que conforman una cultura. Luego de tratar dos condiciones –una subjetiva (la auto identificación), y una objetiva (la lengua, las instituciones políticas y jurídicas)- se deduce como regla general del interprete, la “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas”, y por lo tanto, la minimización de las restricciones a las indispensables para salvaguardar los intereses de superior jerarquía. De esta forma se evita la practica nefasta, de evaluar una decisión local directamente a la luz de una lista de derechos humanos y otros principios básicos del orden legal nacional. Entre esta lista y la evaluación de la decisión local, según la Corte, se interpone el peso del **principio de la maximización de la autonomía indígena**.

Un segundo punto de importancia del fallo, es el método de buscar principios a través de los cuales se pueda determinar los límites que le impone la Constitución al ejercicio de facultades jurisdiccionales por autoridades indígenas, juzgando la conducta de uno de sus miembros. Hay que determinar estos principios antes de poder comprobar, en este caso, si fueron sobrepasados esos límites. El método es escrutar en la Constitución y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos adoptados por el Estados de Colombia. De este escrutinio, la Corte dedujo tres principios intangibles: el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y de la tortura. Sin embargo, la Corte a parte de estos derechos humanos “Clásicos”, reconstruyó otros principios limitativos de la Constitución (reconociendo la autonomía indígena de dictar justicia) como: la legalidad en el procedimiento, la legalidad de los delitos y las penas. Aceptados estos principios se deducen otros más concretos, como el principio del debido proceso y del derecho a defensa, que a juicio de la Corte, se debe realizar una interpretación amplia, ya que de exigirse la vigencia de normas e instituciones rigurosamente equivalente a las nuestras, se seguiría una completa distorsión de lo que propuso el constituyente, al erigir el pluralismo como un principio básico en la Constitución.

Siguiendo el razonamiento anterior, la Corte no concedió tutela por violación del derecho a un debido proceso, a una defensa, etcétera. Pero, según la Corte, el principio de la legalidad conduce también a la exigencia de que las actuaciones de las autoridades sean previsibles. El acusado tiene que tener un mínimo de certeza respecto de la actuación de la autoridad. Lo previsible para el actor, según la Corte, después de citar estudios antropológicos sobre el ordenamiento jurídico de la comunidad, es que se impusiera una sanción de alrededor de tres años de trabajo forzado y cepo a cumplir dentro de la comunidad, así era la práctica. La otra opción conocida por todos, era la remisión del caso a la justicia ordinaria.

Finalmente otra cuestión de importancia, es determinar el tribunal o corte que tiene por función dirimir los conflictos de competencia entre dos o más sistemas de derecho que no simplemente tienen una relación de subordinación, pero que se equivalen en validez. Dejar la tarea en manos de los juzgados ordinarios no es buena solución debido a que estos jueces no suelen interesarse en sistemas de derecho que desconocen. Entonces, sería mejor instituir un juzgado especial. La Corte Constitucional de Colombia a avanzado en esta idea, pero requiere de una estructura legal pluralista igualitaria, donde también deban incluirse expertos indígenas (en la Corte) para dar confianza a las comunidades indígenas.

7. Consideraciones finales

En el marco del pluralismo jurídico o legal se ha discutido bastante desde el mundo occidental sobre la definición de derecho y el o los requisitos que debe o deben contener, para considerar a un sistema de normas o prácticas como derecho propio indígena. Esta discusión, con raíces en el viejo colonialismo hispano, ha sido considerada posteriormente por la antropología social, la etnología, la sociología jurídica, y más recientemente por varias corrientes de corte jurídico en Latinoamérica. Desde este marco, el término más adecuado para hablar del Derecho con capacidad jurisdiccional, y por ende, con facultades para regular la convivencia social, resolver los conflictos que se susciten en su seno, de modo de organizar el orden interno de acuerdo con sus reglas, dotarse de sus propias autoridades y cambiar las normas que los rigen, teniendo en consideración sus valores y principios culturales, es el Derecho Propio Indígena. En todo caso, el hecho de que la historia colonial, las guerras y los mecanismos económico-políticos de marginación del mundo indígena, hayan reducido la vigencia de su derecho propio a espacios limitados, no significa que tengan una capacidad limitada por la que sólo puedan resolver casos menores y de determinadas materias, ya que las culturas originarias no distinguían competencias en estos ámbitos, pues existen otros sistemas de valoración respecto de los casos.

En este sentido, el carácter de las normas y cómo se garantice su cumplimiento depende de cada cultura y de cada sociedad. No necesariamente se requiere que en todos los pueblos originarios exista un cuerpo especializado para garantizar el cumplimiento de las normas o sancionar su transgresión, o que dichas normas sean completamente diferentes a las de la moral o la religión, pues los sistemas culturales de los pueblos originarios son complejos, donde el derecho propio como un producto más de la cultura que se encuentra directamente conectado con la espiritualidad y cosmovisión, y no por esta circunstancia se puede decir que tales pueblos carecen de derecho propio o sistema jurídico. La mayoría de las veces éstas normas son garantizadas por el acuerdo, creencias o controles difusos, transmitidas mediante mitos, sin que existan policías o tribunales especializados para velar por su cumplimiento. Igualmente, tampoco cabe exigir que las normas jurídicas estén especializadas y separadas de otras esferas de la vida social. En algunos pueblos se pueden garantizar normas necesarias para la vida económica, mediante un tabú religioso, y pueden existir mecanismos de resolución de conflictos asociados a conocimiento expresados en ritos religiosos, mágicos, en tanto se obliga a las partes a arreglar sus conflictos internos para poder efectuar el ritual ancestral de equilibrio espiritual.

Siguiendo el sentido del párrafo anterior, la discusión en el mundo occidental no ha sido pacífica ya que desde una concepción inglesa de derecho ("law") entendido como normas creadas por decisiones judiciales, Radcliffe-Brown han defendido la idea de que sólo cabe hablar de derecho cuando hay tribunales; incluso Evans Pritchard llegó a decir que los Nuer eran un pueblo sin derecho por carecer

precisamente de tribunales –cuerpo especializado que garantiza el cumplimiento de las normas legales-. Por el contrario, Malinowsky decía que el cumplimiento de las normas puede garantizarse por todo tipo de controles, incluyendo creencias y sanciones no necesariamente coactivas o infligidas por un cuerpo especializado. De la misma opinión es Gluckman, que al estudiar los sistemas africanos, señaló que las normas se pueden garantizar inclusive por la apelación a las llamadas brujerías, ya que mediante dichos procedimientos se puede resolver conflictos. Algunos han criticado estas posiciones, señalando que si todo es derecho, nada es derecho. Ante ello, se ha respondido que lo importante es que se trate de normas que efectivamente regulen la vida social y permitan resolver conflictos de acuerdo a pautas culturales propias.

La superación de la concepción monista que incluye por un lado las distintas categorizaciones jurídicas para referirse al Derecho Propio Indígena, y por el otro, los modelos integracionistas mencionados, se han traducido finalmente en el contexto latinoamericano, en la aprobación y luego creación de nuevos cuerpos normativos, como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la O.I.T. y en las Reformas Constitucionales, que para referirse a éste derecho utilizan el término “derecho consuetudinario” (Perú) o “costumbres” (Ecuador, Bolivia, etcétera) desde un marco de respeto a la diversidad cultural. Ello ha obligado a los científicos sociales a reconceptualizar dicho término, para poder aprovechar las ventajas de su uso jurídico: a) de una parte, se ha quitado de la definición la idea de que describe sistemas o prácticas inmutables a lo largo del tiempo, reconociéndose su carácter cambiante, b) de otra, se le ha despojado de la connotación de que los sistemas que califica son atrasados, tradicionales, no modernos o incluso inferiores y, c) finalmente, se deja de convalidar la subordinación política a la que se ha sometido históricamente a los sistemas no-estatales, pues no tiene porqué ser una condición permanente o para el futuro. Con esta reconceptualización es que cabe utilizar tal categoría y reinterpretar jurídicamente las normas nacionales e internacionales que emplean dichos términos.

Respecto e los dos últimos puntos María Teresa Sierra nos señala: “... que el tema de los derechos humanos es uno de los puntos que mayor controversia ha generado en el reconocimiento del derecho indígena, lo que se debe en gran medida a la concepción racista con la que se juzgan a las instituciones y prácticas del derecho indígena. Suele ser común que hechos excepcionales se consideren como pruebas para descalificar al derecho indígena como primitivo o salvaje. Por los mismo, hay una tendencia a considerar que las prácticas de este derecho, casi por definición violan los derechos humanos, como si en la práctica del derecho estatal, esto no sucediera (Gómez 1997)”. (Sierra, M. 1998: 28).

Las reformas constitucionales en los países latinoamericanos a excepción de Chile, responsabilizan a los distintos Estados en impulsar y promover la interculturalidad y otorgar una serie de derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas, abriendo las posibilidades de un gran desafío, cuyo objetivo es construir un nuevo proyecto intercultural y democrático, que se enfoque en transformar las relaciones, estructuras e instituciones de la sociedad en su conjunto. A decir de Walsh: “Si la interculturalidad se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder; la multi o pluriculturalidad, simplemente parte de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia... Así, desde el movimiento indígena, lo pluricultural implica el fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas... Sin embargo, el pluriculturalismo pasa de la esfera de lucha de las culturas excluidas a convertirse en política del Estado, tanto en Ecuador como en otros países de la región, por lo que en este paso, no solo pierde algo de su sentido reivindicativo, sino que se involucran una serie de intereses distintos. Por eso, varios autores advierten que detrás de las nuevas políticas latinoamericanas del reconocimiento e inclusión, juega una nueva lógica cultural el capitalismo global, una lógica que intenta controlar y armonizar la oposición con la pretensión de eventualmente integrar a los pueblos indígenas y negros dentro del mercado. El hecho de que los reconocimientos constitucionales no existen aislados, sino que forman parte de un conjunto de políticas de tipo multiculturalista, tanto del Banco Mundial como de las empresas transnacionales, incluyendo el mismo OCP, da posible razón a esta advertencia”. (Walsh C. 2002).

Respecto de los Derechos Colectivos se señala que: "... son de la esencia en el reconocimiento de los pueblos originarios, entendidos estos, como "derechos históricos indispensables para la reproducción de sus culturas y del ejercicio de la autonomía. Se trata de derechos que no son reductibles a los individuos, y al mismo tiempo, se exige que se les reconozcan de manera colectiva, para asegurar el disfrute de los derechos individuales; es decir, **el sujeto de derecho son los pueblos y a través de ellos los individuos**. El derecho a la lengua, a la cultura, a la religión, a la forma de resolver sus conflictos, a la organización social, no puede ser garantizado sino se establece el espacio colectivo para su uso y reproducción..." (Sierra, M. 1998:28).

En el contexto del tema en desarrollo, el derecho propio indígena debiera ser una de las demandas centrales de las organizaciones indígenas como sistema jurídico vigente y diverso al estatal. Al respecto Teresa Sierra Agrega: "Se sabe que el derecho como la lengua son elementos centrales de la identidad étnica de un grupo: un pueblo que ha perdido su derecho, a perdido parte importante de su identidad. Se entiende entonces el peso simbólico que adquiere la defensa del derecho propio indígena, cuando esta en juego no sólo la disputa por los derechos colectivos, sino el reconocimiento mismo de los pueblos indígenas. Al hablar de derecho, involucra no sólo el tema de la justicia (resolución de conflictos) sino también el de los valores, principios, normas, y las formas propias de regular la vida social.

En la última década, varios países latinoamericanos, como Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998), y otros, han reconocido constitucionalmente el carácter pluricultural de la Nación y el Estado. Por lo tanto, también han reconocido la existencia y derechos de los pueblos y comunidades indígenas como producto de sus culturas, oficializando sus idiomas, y promoviendo el respeto y desarrollo de éstas, sus formas de organización social, sus costumbres, trajes, religión, etcétera. Igualmente, han reconocido el derecho propio indígena o consuetudinario en otros países, con la finalidad de iniciar procesos de coordinación o compatibilización entre ambos sistemas, desde una perspectiva de diálogo democrático y no de represión como ha sido la regla hasta estas últimas décadas. En consecuencia, las experiencias que en esta materia se han dado en el derecho comparado deben servir de referente respecto del camino a seguir en Chile para obtener del estado el reconocimiento constitucional y legal, que es el primer paso para una articulación democrática de los distintos derechos propios indígenas que coexisten en un mismo espacio geopolítico.

IV. Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo

1. Introducción

Todos los Pueblos Indígenas de América Latina, cuenten o no con el reconocimiento constitucional, reivindican algún grado o tipo de autonomía, que se hace más patente y notorio a partir de la década de los ochenta. Sin embargo, existe mucha confusión sobre el tema y las expresiones utilizadas, dentro de las cuales podemos nombrar: Autodeterminación, Autonomía, Autogobierno y Autogestión, siendo esta última la expresión más digerible para los Estados Nacionales. En el presente trabajo se desarrollarán estos conceptos en la doctrina e instrumentos internacionales a objeto de tener una cabal comprensión de sus alcances, y dar cuenta además de los problemas y cuestionamientos a que han sido y continúan siendo sometidos.

Otro tema de no menor importancia es la sucinta relación de los principales opciones autonómicas que nos presenta el derecho comparado y los proyectos autonómicos presentados por organizaciones e instituciones del pueblo-nación mapuche, sus beneficios y críticas a fin de ir aprendiendo de ellos y tenerlos en cuenta respecto de futuras propuestas autonómicas, las cuales deben considerar como base para impulsar éstas propuestas, el reconocimiento de la diversidad cultural por parte del estado chileno en la Carta Fundamental.

Para impulsar la vigencia territorial –en un contexto mayor al lof– del derecho mapuche, es fundamental que el estado chileno reconozca el derecho a la libre determinación, que para algunos autores debiera ser considerado un derecho humano esencial, porque a través de este derecho-principio, se pueden ejercer los demás derechos de carácter colectivo hoy día tan discutido por los estados, y hacer realidad la autonomía de los pueblos indígenas. Ello requiere sin embargo, una profunda reestructuración del estado-nación y transformarlo en un estado pluri o multicultural. Sólo aquí tendrá cabida el Pluralismo Jurídico donde este derecho mapuche pase de ser ilegal, oculto y clandestino (a los ojos del estado) a ser ejercido sin ser criminalizado.

2. El concepto de autodeterminación y su evolución histórica

Desde el punto de vista histórico a la autodeterminación se le vincula estrechamente con los conceptos de soberanía e independencia, que son elementos importantes en la formación de los estados nacionales europeos del siglo XIX. Es en este período: "... cuando el nacionalismo se vincula con el pensamiento democrático liberal: éste aporta el principio de la soberanía popular o el derecho de un pueblo a decidir la forma de gobierno que desee, y el nacionalismo proporciona el requisito de que sea el conjunto de las personas que constituye una nación el que decida colectivamente el derecho a autogobernarse. Con esta articulación el nacionalismo adquiere un carácter político; la libertad política se asocia a la libertad nacional, y la autodeterminación con la voluntad y el deseo de una nacionalidad de hacerse de su propio estado. Fundándose en esta idea se desarrolla el "principio de las nacionalidades", que en términos generales significa el derecho de cada nación a tener su propio estado independiente. A este principio apelaron los movimientos nacionales (particularmente aquellas naciones divididas en diferentes Estados) italiano, polaco, griego, belga, irlandés, después de 1830, en las épocas de las revoluciones democrático burguesas". (Sánchez, C. 2000:647). En relación al principio de las nacionalidades, Renner señala: "... que no debería ser el de la identificación de una nación con un Estado, sino la forma de organización interna de los estados multinacionales." (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 370).

Sin embargo, el derecho de los pueblos a disponer por sí mismo de su futuro, tiene un antecedente histórico anterior, que se manifiesta en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre (1792) de la siguiente manera: Ya Voltaire señalaba que la esencia del hombre reside en la razón acompañada de la libertad, la cual debe estar garantizada en el plano político, siendo esta una expresión del derecho natural; sobre este derecho, los norteamericanos (en 1776) fundamentaron el derecho de los pueblos a la secesión, de la siguiente manera: "Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo disuelva los lazos políticos que lo han vinculado con otro, y que asuma entre las potencias de la tierra el lugar aparte e igual al que las leyes de la naturaleza le dan derecho, el respeto debido a las opiniones de la humanidad exige que declare las causas que lo instaron a la separación". (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369-370). Esta idea fue precisada en Francia en 1792, cuando la Convención decide: "otorgar fraternidad y auxilio a todos los pueblos que quieran recobrar su libertad", dando comienzo al principio de las nacionalidades.

Siguiendo la tesis de Consuelo Sánchez, éste principio a finales del siglo XIX, fue sustituido por el derecho a la autodeterminación, "... que significa el derecho de cada nación a formar en su territorio un Estado aparte, independiente y soberano. Los alcances de este derecho eran los mismos que los del principio de las nacionalidades; la diferencia radicaba en el énfasis puesto en la definición de la nación, como sujeto de derecho, y en los fundamentos en que basaron los movimientos nacionales, sus reclamos. Aunque en ambos principios el componente étnico de la nación es fundamental, los movimientos que apelan al principio de las nacionalidades enfatizaron los fundamentos democráticos liberales, la voluntad de una nación de tener su propio estado; mientras que los movimientos que reclamaban el derecho a la autodeterminación, hicieron hincapié en los rasgos étnicos de la nación y su realización en un estado nacional propio. Esta última fue la característica de los movimientos nacionales

que surgieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los antiguos imperios multinacionales de Turquía, Rusia, entre otros". (Sánchez, C. 2000: 647).

En este contexto podemos decir que: " El Derecho a la autodeterminación todavía no se ha aplicado formalmente a otros pueblos que no sean aquellos que viven en condiciones de dominación colonial o extranjera por un poder de ultramar... A mediados del Siglo XX, la mayoría de estas colonias se han transformado en territorios independientes... Lamentablemente, estas antiguas posesiones coloniales lograron su independencia sobre la base de la geografía de sus fronteras coloniales, más que por la característica de sus poblaciones, incorporando por ello a un gran número de pueblos diferentes en los nuevos estados. Esto sigue siendo una fuente de conflicto y violencia en todo el mundo, que se traduce en la forma de conflictos del estado y grupos interétnicos, movimientos separatistas y la represión de minorías y pueblos indígenas por parte de los estados" (Mackay, F. 1999: 58-59).

De acuerdo a lo expresado, se podría sostener que "... se justificaría el derecho a la autodeterminación con el derecho a la secesión. Pero lo cierto, es que este último desaparece una vez constituido el Estado-nación, muralla alzada por éste contra el peligro de la disociación: A decir de Pierre-Caps, S... el derecho de los pueblos, proceso obligado de acceso a la sociedad nacional estatal, se desvanece con la aparición del Estado-nación..., desaparece una vez que el pueblo se transforma en estado..." (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369). Luego, la única interpretación válida para los pueblos originarios, es que la secesión es una fórmula autónoma extrema dentro de otras opciones, y que en el caso mapuche nunca se ha planteado siquiera como una posibilidad.

3. El desarrollo del derecho a la autodeterminación

En el ámbito internacional el derecho a la autodeterminación se fue desarrollando paulatinamente en numerosos Instrumentos Internacionales, siendo el más importante el borrador de la ONU por los alcances y enfoque respecto de los pueblos indígenas. Sin embargo, para llegar a este punto se necesitó de toda una evolución en el tiempo en el derecho internacional en términos de participación (estados, pueblos indígenas, organismos no gubernamentales), información, desarrollo de los derechos humanos y ambientales, y el hecho de la globalización y democratización de los estados a nivel internacional. Iniciamos este recuento con los siguientes instrumentos:

- La Carta de las Naciones Unidas de 1945, en su artículo segundo establece que uno de los objetivos de esta entidad es "fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos". La libre determinación también se menciona en el artículo 55 que establece la promoción y respeto por los derechos humanos; quedando claro que la Carta propone este concepto más como principio que como un derecho.
- La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en 1948 establece en su artículo primero: "Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural". Este artículo es importante en relación a la siguiente interpretación que realiza Consuelo Sánchez, el cual es coherente con la visión indígena de este derecho, en el sentido de que: "... a) no se refiere a las naciones como las beneficiarias exclusivas de la autodeterminación, sino que establece que todos los pueblos en general son sujetos del derecho a la autodeterminación; b) no dispone una relación única y lineal entre autodeterminación y constitución de un estado nacional independiente y soberano, sino que establece el derecho a la autodeterminación como un principio general, dejando abierta las opciones políticas que los pueblos escojan." (Sánchez, C. 2000:648). Sin embargo, la falta de una definición de qué o quiénes son los pueblos, tiende a limitar la aplicación del derecho a la autodeterminación".

En este sentido la discusión sobre el concepto pueblo se plantea de la siguiente manera: “La palabra *people*, empleada en su forma singular designa un hecho (la reunión de un cierto número de individuos. La expresión *peoples*, empleada en plural, encuentra un equivalente en la palabra *people* (pueblo). Se adivina que los estados que más desconfían de los pueblos indígenas prefieran *people* a *peoples*... Esta variable semántica tiene un significado más político que jurídico, ya que el empleo o no de una palabra, no basta para crear o denegar derechos, solamente tiene un valor indicativo. El problema es que en estos momentos no existe en el derecho internacional una definición de la palabra pueblo, por más que los instrumentos internacionales citen a menudo los derechos de los pueblos.” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:362-363). No obstante lo anterior, es un hecho notorio que los pueblos indígenas comparten una cultura, religión, forma de vida, valores, derecho, historia, lengua y cosmovisión bien definidas y relacionadas con su territorio, manifestado la voluntad de permanecer distintos a pesar de siglos de dominación y subordinación en todos los aspectos mencionados. Las palabras de la Profesora Daes (Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones indignas) son decidoras en este sentido: “Los grupos indígenas son incuestionablemente “pueblos” en todo el significado político, social, cultural y etnológico del término y no es lógico ni científico tratar a un pueblo como a sus vecinos, quienes obviamente tienen lengua, historia y cultura diferente... Las Naciones Unidas no pueden pretender, por mantener una conveniente ficción legal, que tales diferencias no existan...” (Mackay, F. 1999: 60).

- La Declaración sobre Concesión de la Independencia a los Países Coloniales, aprobada por la Asamblea general en 1960, se refiere a la libre determinación en términos de un derecho, específicamente en su artículo 2 que establece la fórmula clásica del derecho a la libre determinación: “Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

En relación al párrafo anterior Mackay argumenta lo siguiente: “...este mismo lenguaje se incorporó más tarde en el primer artículo que es común a los dos tratados de derechos humanos multilaterales más importantes promulgados por las Naciones Unidas: El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PDESC, 1966) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (PDCP, 1966). Ambos pactos obligan a los estados partes a “promover la realización del derecho a la libre determinación” y vinculan este derecho a lo que se ha denominado “soberanía permanente” sobre los recursos naturales y el derecho a la seguridad y al disfrute de los medios de subsistencia... La Resolución 1803 (que relaciona la soberanía permanente sobre los recursos naturales con la libre determinación) de la Asamblea General, define esencialmente el derecho de los pueblos para determinar libremente la manera de utilizar y disponer de sus riquezas y recursos naturales. Los otros pueblos y estados están obligados a observar y respetar estos derechos como parte del derecho internacional.” (Mackay, F. 1999: 56-57).

- La Declaración sobre Relaciones de Amistad de Naciones Unidas en 1970 señala que: “En virtud del principio de igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos consagrados en la Carta de Naciones Unidas, todos los pueblos tienen el derecho a determinar libremente, sin interferencias externas, su status político y buscar su desarrollo económico, social y cultural, y cada estado tiene el deber de respetar este derecho en conformidad a las disposiciones de esta Carta...”. (Mackay, F. 1999: 57-58).

En suma, estos instrumentos establecieron el derecho a la autodeterminación como parte del derecho internacional y en este sentido los estudios e informes de Naciones Unidas lo definen como: “Un derecho humano fundamental, cuyo disfrute es un requisito esencial para el disfrute de cualquier otro de los derechos humanos y libertades fundamentales”. (Mackay, F. 1999: 58). Además, es un hecho aceptado que el derecho a la libre determinación es una norma consuetudinaria del derecho internacional, e incluso algunos sostienen que es una norma imperativa del derecho internacional o *jus cogens*, y por ello, no derogable”. Por su parte, la doctrina está conteste en que el derecho a la Autodeterminación: “... supone aceptar la capacidad de un pueblo para generar sus propias normas de control, regulación y represión

social, dentro de un espacio determinado y delimitado, respecto de los sujetos que se sienten parte de él y a quienes el grupo les otorga membresía.” (Barrientos, I. 1999-2000:34).

Por otra parte la profesora Consuelo Sánchez señala: “... que los estados han pretendido atribuir este derecho a las colonias, negando su aplicación a los grupos nacionales o étnicos que se encuentran dentro de sus fronteras. Sin embargo, la idea de la autodeterminación –como derecho no sólo de los pueblos sometidos por potencias extranjeras, sino también de los pueblos inserto en estados independientes– se ha extendido en los movimientos étnicos nacionales. Los pueblos indígenas... han venido insistiendo en que también son pueblos (con su propia cultura, lengua, historia, tradiciones, religión y pasado político) y, que como tales, tienen derecho a la autodeterminación. Aunque los pueblos indígenas... se consideren sujetos de derecho a la autodeterminación han optado por la autonomía sin romper la unidad nacional... Es así, como en la actualidad este derecho en el marco internacional puede interpretarse de la siguientes manera: puede ser sujeto de derecho a la autodeterminación cualquier conjunto de personas que se considere como pueblo; y, puesto que no se indica ninguna excepción a este término, la cualidad de pueblo puede extenderse a las naciones, nacionalidades, etnias, y pueblos indígenas, que así se estimen. Como tampoco se establece la forma concreta de ejercicio de este derecho, cada pueblo habrá de decidir libremente las condiciones políticas que mejor satisfaga sus aspiraciones históricas...” (Sánchez, C. 2000: 648-649). En este último sentido, la vía que mejor se condice con las reivindicaciones de los pueblos indígenas, es la autonomía dentro del estado-nación basado en el modelo plurinacional, pluricultural y pluriétnico.

Es importante para el trabajo considerar la discusión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, que debate desde 1988 el Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas, con participación de las diversas organizaciones indígenas, organismos no gubernamentales y los representantes de los distintos gobiernos. El punto más discutido por parte de los estados, y a la vez, el más importante para las organizaciones indígenas, es la inclusión en la declaración de la condición de pueblo de los indígenas y el reconocimiento que se confiere a todos los pueblos en el derecho internacional: el derecho a la autodeterminación, lo que incluye el reconocimiento de un número de opciones, dentro de las cuales está el derecho a la autonomía que se traduce desde el punto de vista de la justicia en el ejercicio del derecho propio, entre otras posibilidades.

Rodolfo Stavenhagen expresa: “... que la práctica de la ONU entorno al derecho a la libre determinación, es propia de los pueblos coloniales dominados por alguna potencia extranjera, y se ejerce una sola vez cuando acceden a la independencia política. Generalmente el sujeto del derecho a la autodeterminación es la población que habita una colonia, quien lo ejerce al decidir libremente sobre su futuro político a través de un referéndum, plebiscito o elecciones libres... En diversas resoluciones la ONU ha sido claro en señalar que este derecho no puede ser invocado contra los estados soberanos e independientes que se comportan conforme a las normas y principios de las Naciones Unidas, y no puede servir de pretexto para la secesión ni poner en peligro la integridad territorial de tales estados. También ha subrayado la ONU que las minorías (a la que se refiere el artículo 27 del PIDCP y la DM no son consideradas como “pueblos” y no tienen el derecho a la libre determinación. El término pueblo la ONU lo considera de la siguiente manera: Es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales.” (Stavenhagen, R. 1997:56-58).

El derecho a la autodeterminación esta establecido en el artículo 3 del Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, en los siguientes términos: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Como el proceso de redacción no ha terminado, “... existe la certidumbre, de que, cuando se emita, este artículo se conserve en forma actual, debido a que Brasil, la India y la mayoría de los estados asiáticos se oponen a él; Australia, Canadá y algunos estados de América Latina desean que quede excluida toda posibilidad de secesión ...” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:336-337).

De esta manera, en la redacción de este artículo los estados sólo aceptaron la fórmula en que se asocia la autodeterminación con la autonomía interna, excluyendo la secesión, lo cual queda establecido en el artículo 31 de la siguiente forma: “ Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no sean miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas”. Para algunos autores cuando se lee ambos artículos concordados, podría entenderse que el derecho a la autodeterminación está limitado o restringido a la autonomía y autogobierno. Sin embargo, lo cierto es que estas son fórmulas para ejercer este derecho, pero no son los únicos como lo veremos a continuación en el desarrollo de este documento.

No obstante que el proyecto de Declaración de la ONU, está estructurado en torno al derecho a la libre determinación; el proyecto de Declaración de la OEA, está redactado más en la línea del Convenio N° 169 de la O.I.T., “... el cual tiene como tema central el respeto por la existencia e identidad indígena, sin reconocer la libre determinación como vehículo para el logro de este fin. Sin embargo, sí reconoce el derecho a la autonomía y autogobierno, aunque a diferencia del Borrador de la ONU, no reconoce el derecho de participación política –en particular el requerimiento de que el consentimiento expresado libremente y con pleno conocimiento se obtenga antes de adoptar o aplicar medidas legislativas, administrativas u otras que pudieran afectar los derechos e intereses indígenas –hasta el nivel requerido para dar pleno y significativo efecto a dicho derecho. Esto tiene importancia debido a que los pueblos indígenas seguirán siendo afectados por las acciones de los estados, y en este juego de poder la balanza se inclinará inexorablemente hacia el estado. De tal manera que si no existe una relación basada en el respeto mutuo y la buena fe, se necesitarán garantías adicionales para los pueblos indígenas a fin de constatar los abusos de poder de parte del estado”. (Mackay, F. 1999:164). Queda claro que el borrador de la OEA al no incluir el derecho a la autodeterminación, provocará la decepción de muchos pueblos indígenas, provocando un menor interés por este instrumento, amén de la futura condena del mismo.

Finalmente, el derecho a la autodeterminación en palabras de Ignacio Barrientos: “...es utilizado dentro del Derecho Internacional como sinónimo de libre determinación, si bien no existe una definición explícita, lo que dificulta el saber en que consiste este derecho y quienes son sus titulares. Sin embargo, la Resolución⁷ 2625 de Octubre de 1970, señala: “... que es aquel derecho que se reconoce a los pueblos para establecer, sin injerencia externa su condición política y de procurar su desarrollo económico, social y cultural”. (Barriento, I. 1999-2000:98).

Visto desde el mundo indígena, la esencia de este derecho es la posibilidad cierta de determinar libremente la naturaleza y alcance de la relación con el estado y con otros pueblos indígenas y no indígenas; derecho que se le ha negado, por entender que la libre determinación está dirigida a poner fin al colonialismo, y no a resolver los problemas que plantean las demandas de los pueblos indígenas al interior de las fronteras de un Estado.

El temor de los grupos económicos y castrenses de cada país (al que se le suman las resoluciones y cuerpos normativos de organismos internacionales) es que el otorgamiento de la libre determinación, pueda quebrantar o menoscabar total o parcialmente, la integridad nacional de los Estados soberanos, es decir, puedan producir la secesión (que es una forma de ejecución que puede asumir la autodeterminación, pero no es la única). No obstante lo anterior, la resolución N° 2625 reconoce por una parte, la coexistencia de varios pueblos en un mismo Estado, y por la otra, no restringe expresamente que dicho derecho sólo pueda referirse a pueblos bajo dominio colonial, ya que nada dice respecto de los

⁷ Las Resoluciones son documentos que están desprovistos de alcances obligatorios para los Estados firmantes, sin embargo su importancia en el plano político ha provocado la formación de costumbres internacionales convirtiéndose en fuente del derecho positivo.

estados divididos por fronteras étnicas, puesto que la resolución sólo protege el derecho de los estados a su integridad territorial y a su unidad política.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, respecto a la relación de este derecho y los pueblos indígenas, en el contexto que estos pueblos viven al interior de estados independientes y que no buscan la secesión; el problema radica en reconocer y adaptar, al mayor grado posible, los derechos de los pueblos indígenas dentro del marco legal, constitucional y político del estado, respetando a su vez los derechos del mismo, lo que implica examinar una gama de opciones autonómicas.

Para la profesora Daes la consecuencia de esta relación sería: "... que la libre determinación debería interpretarse como su derecho a negociar libremente su status y representación en el estado en que viven... y que los pueblos indígenas tengan la capacidad de unirse con los demás pueblos que edifican el estado en término justos y de mutuo entendimiento, luego de muchos años de aislamiento y exclusión. Esto no supone asimilación de los individuos indígenas como ciudadanos al igual que el resto, sino su reconocimiento e incorporación como pueblos distintos en la construcción del estado, en términos de mutuo acuerdo". (Mackay, F. 1999: 64). Esto implica la existencia de un nuevo pacto o contrato social, dando nacimiento al estado multinacional y pluralista.

4. El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos

El reclamo o demanda autonómica es común a todos los pueblos indígenas que viven en situación de subordinación, opresión étnica y dominio de otro pueblo, estado o nación, y en este contexto lo que se pretende con esta demanda reivindicativa, es salvaguardar la cultura, su identidad, sus manifestaciones de vida, su política, su religión, su derecho, es decir, su filosofía de vida o cosmovisión en el tiempo y en un espacio ancestralmente establecido (territorio).

La formula Estado-Nación se convirtió desde la revolución francesa hasta la actualidad, prácticamente en la única forma de organización política legitimada por los demás Estados con amplias atribuciones soberanas. "... Los Estados nacionales, siguiendo este modelo, se concibieron como entidades políticas de ciudadanos, con independencia de la composición étnica de la población. En teoría, por lo tanto, son entidades étnicamente homogéneas..." (Sánchez, C. 2000:649). La practica es totalmente contraria a esta idea, ya que la gran mayoría de dichos estados son culturalmente heterogéneos: "...están conformados, según el caso, por diversas naciones, pueblos, o culturas que mantienen sus identidades diferenciadas, aunque a menudo no se reconoce esta realidad. Muchos insisten en eliminar las diferencias étnicas e imponer la cultura de la nacionalidad dominante; otros han reconocido la naturaleza pluriétnica del país, pero no todos quieren admitir los derechos y los cambios en la estructura del Estado que tal reconocimiento supone. Sólo algunos Estados han aceptado asumir legal y políticamente los derechos que les asisten a las diversas colectividades étnicas y las transformaciones que ello implica. (Sánchez, C. 2000:650).

En este sentido, el punto de partida consiste en que un Estado (se requiere voluntad política) admita que es culturalmente diverso en cuanto a naciones (Plurinacional), pueblos (Pluriétnico) y culturas (Pluricultural) y que dicho reconocimiento se encuentre establecido en su Carta Magna, y posteriormente, en leyes específicas que la lleven a la práctica, donde queden establecido el ámbito territorial, la jurisdicción del mismo, las competencias en distintas materias que le corresponden a cada pueblo indígena y su relación con el Estado (respecto de los órganos políticos, administrativos, legislativos y judiciales de este ente público).

En el plano histórico el régimen de autonomía sobre bases étnicas es de larga data y en palabras de Consuelo Sánchez: "...Una de las primeras experiencias de estados multinacionales que adoptaron regímenes federales y autonómicos a favor de nacionalidades o grupos étnicos se encuentran en Suiza y los países socialistas de la Unión Soviética (1922), Yugoslavia (1946), y la Republica Popular China... A partir de la década de los 70, diversos países de Europa Occidental han admitido regímenes de autonomía en sus estructuras estatales para satisfacer los reclamos de nacionalidades y de regiones con

identidades particulares. En Italia, la Constitución de 1947 instituyó la autonomía de cuatro regiones con estatuto especial (posteriormente se agregaron otras)... El Estado Español en la actualidad ha conformado diecisiete regiones autónomas, (incluida Madrid), cuando originalmente, la autonomía se pensó como una solución para las llamadas “nacionalidades históricas” (catalana, gallega y vasca)... En Canadá se adoptó el sistema federal (a partir de 1867) y en 1999, la constitución canadiense reconoció la autonomía de los Inuit (esquimales) en el nuevo territorio de Nunavut, como parte de la federación...y en América latina, entre los países que han dado respuesta a los reclamos de autonomía territorial de los pueblos indígenas, destacan Nicaragua, que en su Constitución de 1987 instituyó el régimen de autonomía en las regiones donde habitan los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica, y Colombia que en la constitución de 1991 estableció la autonomía de los territorios indígenas.” (Sánchez, C. 2000:645).

La misma autora continua expresando que “... las experiencias en todo el mundo muestran que los movimientos separatistas suelen desarrollarse cuando los gobiernos insisten en privilegiar a uno de los componentes étnicos y hacer desaparecer a otros, y allí donde combaten toda expresión de las aspiraciones de autonomía. Esta postura acentúa y politiza las diferencias étnicas, obligando a las colectividades étnicas subordinadas hacia posiciones secesionistas, en la medida que se sienten amenazadas por la discriminación política y social. El punto crítico es cuando los pueblos estiman que la autodeterminación es imposible dentro de un Estado en el que están insertos. En cambio, los países que reconocen oportunamente los reclamos de autogobierno de los grupos étnicos o nacionales, han logrado un nivel de unidad y estabilidad social aceptable, con grandes posibilidades de desarrollar un sentimiento común de solidaridad entre la población en general...” (Sánchez, C. 2000:646-647). En todo caso la aceptación o no de estas demandas autonómicas como expresión de la autodeterminación depende, del grado de democracia y sensibilidad social de los habitantes de cada uno de los estados, que en el caso chileno todavía está en construcción (democracia), puesto que es el único estado de América de Sur que no ha reconocido constitucionalmente a los pueblos-naciones indígenas.

De la lectura anterior se llega la conclusión que ningún pueblo indígena quiere la secesión, en el entendido que la autonomía no rompe la unidad nacional de los estados; entonces cabe preguntarse: ¿porqué los gobiernos la rechazan?. A decir de Sánchez, existen por lo menos tres razones: “a) la asociación unilateral del derecho a la autodeterminación con la independencia; b) el predominio del modelo Estado-Nación, que pretende una congruencia entre el Estado y los pueblos indígenas y, por lo tanto, rechaza toda posibilidad de identificación del Estado con estos pueblos que existen al interior de sus fronteras; y c) la tendencia centralista de los estados, que entra en conflicto con los cambios que promueven los autonomistas, esto es, el diseño de un sistema político descentralizado basado en la diversidad cultural. La descentralización de poderes del nivel central a las entidades autónomas es la condición básica para el real funcionamiento de los regímenes de autonomías”. (Sánchez, C. 2000:647).

Por otra parte, en palabras de la misma autora ya citada, el sentido de la reivindicación de autonomía de los pueblos indígenas es representativa de las siguientes situaciones: “... a) la legitimidad de las demandas de autonomía se basa precisamente en el principio general del derecho a la autodeterminación. Los indígenas se consideran como pueblo y reivindican la autonomía como la forma concreta de ejercer su derecho a la autodeterminación; b) la cualidad de pueblo se sustenta en la etnicidad, en el carácter histórico de las colectividades indígenas y en su posición actual dentro del estado nacional en el que están insertos; c) la autonomía significa la conformación de entes autónomos en el marco del estado nacional preexistente, y en consecuencia, la autonomía no implica independencia, soberanía y constitución de un estado nacional propio. El reconocimiento del derecho a la autonomía comprende el establecimiento de nuevas relaciones entre el estado nacional y los pueblos indígenas, fundado en un pacto autonómico que conduzca a la cancelación del estado homogeneizador, centralista y excluyente, y al mismo tiempo, la edificación de uno nuevo, descentralizado, democrático, incluyente y plural; y d) como consecuencia de los anterior, los principios o argumentos en los que se basa el reclamo de autonomía son la democracia, la libertad política, la justicia y la igualdad”. (Sánchez, C. 2000:649).

Para la Profesora Erica Daes la relación entre Estado-Nación y autodeterminación, lo presenta como: "... una figura de tres perspectivas, en primer lugar que autonomía y autogobierno son los medios preferidos para ejercer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, pero no son los únicos; en segundo lugar, que existe un límite y marco de esa libre determinación, ya que los pueblos indígenas deben ejercer ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los estados, y aquí la tercera perspectiva, ese "deben ejercer" obligatorio requiere que el Estado por su parte sea representativo y democrático. O sea, que el ejercicio obligatorio de ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los Estados ocurre a menos que estos sistemas sean tan exclusivos y antidemocráticos que ya no puedan verse como representativos de todo el pueblo." (Mackay, F. 1999:5).

El contenido y alcance del derecho a la autonomía puede variar dadas las particulares circunstancias de cada caso. No obstante, se identifican algunos elementos comunes como los señalados por Hannum: "...lenguaje, educación; tierra y recursos naturales; y gobierno local representativo. En el caso de los pueblos indígenas, el grado de control ejercido debería ampliarse con respecto a la tierra y los recursos naturales, la forma y la función del gobierno local, y otros asuntos relacionados con la identidad cultural y la sobrevivencia, esto debería incluir jurisdicción territorial efectiva, el derecho a veto sobre los planes de desarrollo del estado que pudieran afectar de manera adversa las tierras y territorios indígenas, y el autocontrol sobre todos los aspectos del proceso de desarrollo". (Mackay, F. 1999:66).

Un tema de no menor importancia y de amplio debate actual, es que precisamente el derecho a la autonomía debe ser ejercido y desarrollado al interior de la estructura política y jurídica del estado y en este contexto cabe preguntarse: ¿Cómo se hace efectivo este derecho a la autonomía también llamado por los científicos sociales libre determinación interna?. Estos son conceptos similares para la gran mayoría de los autores; al respecto Magdalena Gómez sostiene: "... La vindicación de la autonomía o de "autodeterminación interna" se funda en la afirmación de ser originarios; es decir, de haber estado ahí antes de la emergencia de los Estados actuales. Incluye la demanda de territorio sobre el cual se pueden ejercer derechos colectivos y en el interior del cual se pueden desplegar y desarrollar sus propias formas de normatividad económica, social y política. Esto, en contraste con la conceptualización de la tierra como un simple recurso económico. El reconocimiento efectivo de la multiétnicidad bien podría implicar una profunda reestructuración de los estados actualmente existente". (Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, Á.1999: 30-31).

¿Qué pasaría si el gobierno local indígena o un derecho indígena protegido por la autonomía entra en conflicto con los principios establecidos por el sistema legal y político del estado?. Mackay opina que: "... Está básicamente establecido que el Estado tendría el deber de adaptar el ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas compartiendo el poder con ellos y haciendo una reforma legal, constitucional y democrática. Los pueblos indígenas tendrían el deber correspondiente de trabajar dentro del marco constitucional y democrático del estado, a través del establecimiento de "sociedades efectivas" basadas en la buena fe y respeto mutuo, con pleno respeto por los derechos de los individuos, de otros pueblos y del estado. Esto requeriría de la modificación de los sistemas legales, políticos y constitucionales del estado a fin de reconocer y adaptar el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas... Sin embargo, está todavía por verse, si los estados están dispuestos a compartir el poder y plantear arreglos aceptables para los pueblos indígenas, que supongan el pleno reconocimiento y ejercicio del derecho a la libre determinación o si por el contrario, seguirán persistiendo en mantener el statu quo". (Mackay, F. 1999:66-67). No obstante lo expresado por el autor, una forma de hacer efectivos los aspectos internos de la libre determinación (siendo fundamental en esto, el libre consentimiento en las relaciones con el estado), puede ser a través del derecho a la autonomía y autogobierno; derecho que debe ser reconocido dentro del contexto de la autodeterminación y no proponerlo aisladamente, como es el caso del Proyecto de Declaración de la OEA, hecho que hoy día es y sigue siendo criticado por los pueblos indígenas.

5. Las distintas acepciones del concepto de autonomía

El concepto de “autonomía” se ha usado de manera indiscriminada en sus varias acepciones, tales como: autonomía política, social, económica, etcétera. Desde el punto de vista político: “... se entiende como una forma de encarnar el derecho de libre determinación que incumbe a los pueblos. Se refiere a la capacidad formalmente garantizada en manos de una comunidad, un territorio o ambos, de autogobernarse, de tener su propio gobierno y territorio, de autogestionarse y de administrar los recursos según sus propias normas y criterios”. (Hoekema, A. 1998: 272).

Siguiendo el planteamiento del autor citado anteriormente, este tipo de autonomía, “... presenta una variada gama de posibilidades y oportunidades para los habitantes de un territorio o para los pueblos indígenas, de autogobernarse en asuntos importantes, como la manera de seleccionar a los dirigentes, de vivir y recuperar sus valores, promoción y estudio del idioma, etcétera, por lo que implicaría que la autonomía política suele promover la autonomía en el plano cultural y social”. (Hoekema, A. 1998: 273-274). Sin embargo, esta no es una regla general y por esta razón se dice que no hay autonomía sin economía propia, sin influencia decisiva en la educación (fundamentalmente primaria), sin facultad de decidir libremente el tipo de salud o medicina y sin poder jurisdiccional.

Ahora, este tipo de autonomía política de tipo formal es necesario llevarlo a la práctica para hacerla efectiva, toda vez que las atribuciones autónomas entregadas por el Estado no se cumplen (infringiendo la constitución y leyes específicas al respecto) como ocurre con las concesiones forestales en las zonas autónomas de Nicaragua (RAAN). Por lo tanto, a pesar de gozar de la autonomía en el plano público (el estado a través de la constitución y las leyes confiere poderes legislativos, administrativo y judicial a las entidades locales, pero subordinadas a éste) es necesario que esté acompañada del elemento étnico (autonomía étnica) que es la fase más avanzada para el reconocimiento pleno de los pueblos indígenas al interior de la sociedad nacional y que como tales, tienen pleno derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones, derecho, religión, es decir, su cultura.

Hoekema señala al respecto “... la autonomía política en el plano interno, implica la existencia de un régimen nacional político-legal de devolución de poderes legislativos, administrativos y jurisdiccionales en cuanto a un ámbito de asuntos de vida, así como poderes de participación en la renta nacional y en la toma de decisiones nacionales o provinciales que afecten la vida de un grupo específico de individuos y/o los habitantes de un territorio específico... De esta manera, un pueblo que sólo tiene el poder de participar en las modalidades de ejecución de políticas superiores, sin poder legislativo ni poder de co-determinar las políticas mismas, no merece la calificación de autónomos”. (Hoekema, A. 1998: 272-273).

La autonomía a juicio de Ignacio Barrientos, “... implica la norma que se da el propio sujeto llamado a obedecer y a cumplirla. El acento está en la capacidad para decidir sobre las condiciones y cursos de la propia existencia. Así, la autonomía es el gobierno de uno mismo. Es precisamente, los que reclaman los pueblos indígenas: que se les reconozca su capacidad para determinar su existencia como tales, que se prescindiera de la idea del protectorado, y que se les permita asumir la responsabilidad respecto de su futuro. Entendida así la autonomía, no es sino otra forma de denominar autogobierno. Incluso se puede pensar que la autonomía o el autogobierno es una expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación”. (Barrientos, I. 1999-2000: 100).

Por su parte María Teresa Sierra citando los Acuerdos de San Andrés del 16 de febrero de 1996, sostiene: “... la autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, expresada como un marco que se conforma como parte del estado nacional. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma interna de gobierno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía, se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del

país". (Sierra, M. 1998: 21). De esta manera, sostiene que "... al reivindicar el derecho a la autonomía como eje rector de la relación con el estado, los pueblos indígenas apuntan al reconocimiento de sus sistemas jurídicos y formas de organización social, así como a garantizar el acceso a sus territorios y sus recursos naturales; buscan de esta manera ser reconocidos por un Estado y una sociedad que sistemáticamente los excluyó, en aras de la asimilación cultural y de la igualdad formal ante la ley". (Sierra, M. 1998: 21).

En el Proyecto de Declaración de la OEA existen disposiciones vinculadas a la autonomía y al autogobierno en el artículo XV en donde omiten el derecho a la autodeterminación considerado por los pueblos indígenas como uno de los principios más importantes y progresistas. También, el Convenio N° 169 esta en la misma sintonía refiriéndose sólo al derecho de conservar las costumbres, las instituciones y el derecho consuetudinario, pero su importancia radica en que es el único instrumento internacional aprobado y ratificado por casi todos los países americanos con la sólo excepción de Chile.

En el texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), -cuya propuesta implica reconocer la autonomía como "garantía constitucional" para los pueblos indígenas en México, a fin de dotarlos de derechos de carácter colectivos respecto a aspectos sustantivos que constituye la razón de ser de sus culturas- cuando los pueblos indígenas hablan de autodeterminación o autonomía, requieren que se les reconozca su especificidad cultural en los siguientes aspectos:

- Reconocimiento, respeto y promoción de las propias formas de organización, determinación del status y capacidad jurídica de las comunidades indígenas y la radicación de la toma de decisiones en las autoridades comunitarias, de acuerdo a sus normas consuetudinarias.
- Respeto y promoción a la expresión de sus formas tradicionales de vida, permitiendo la participación efectiva de los representantes de las comunidades en la gestión educativa y cultural.
- Reconocimiento y aplicación de sus sistemas normativos al interior de sus comunidades.
- Definición del concepto de desarrollo, de acuerdo a sus tradiciones, de las propias prioridades y la adopción de las estrategias más pertinentes para su logro.
- Reconocimiento legal y demarcación y protección efectiva de territorios indígenas, como espacios de ejercicio de la jurisdicción indígena.
- Consentimiento en todos los proyectos que se lleven a cabo en sus territorios, como forma de proteger los recursos naturales.

En suma, la autonomía de la que hablan los pueblos indígenas es la que les asegure la decisión de las formas de gobierno interno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente, con pleno y efectivo respeto y protección de los derechos individuales y colectivos. Esto incluye de manera flexible, las aspiraciones de cada pueblo, la vigencia de sus sistemas normativos internos y sus instituciones comunitarias, los grados de relación intercomunitarias, la presencia y relación de indígenas y no indígenas, la situación geográfica, el patrón de asentamiento poblacional, y el grado de participación en las instancias de representación política entre otros. En este sentido Stavenhagen añade: "...no hay desde luego una sola formula autonómica (ni siquiera una definición única del concepto), sino modalidades diversas que pueden agruparse de alguna manera bajo mantos genéricos de autonomía". (Barrientos, I. 1999-2000:104).

6. Formas que puede adoptar la autonomía Indígena

Las reivindicaciones autonómicas de los pueblos indígenas americanos pueden en la práctica adoptar diversas formulas, que van desde la más radical, que es la secesión a la más simple que es que la autogestión (no considerado como formula autónoma). En este apartado (extractadas de la tesina de Barrientos, I. 1999-2000: 108-115) se presentan en forma sintética las principales opciones autonómicas, todas las cuales han requerido una profunda reestructuración del estado-nación para hacerlas realidad.

El Federalismo: Es la unión permanente y basada en la libre estipulación y cuya relación entre los Estados miembros es de Derecho Constitucional.

W. Kymlicka señala que: es un mecanismo de reconocimiento de las reivindicaciones de autogobierno, y que por su característica de distribuidora y repartidora de poderes entre el gobierno central y las subunidades regionales (provincias, estados, cantones, etcétera). La utilidad del federalismo se condiciona a que la minoría nacional constituya mayoría en una de las unidades federales, como sucede en Québec, Canadá, donde se garantizan competencias que no se otorgan a otras provincias. El federalismo no se vincula directamente con la diversidad cultural y sólo se ve como estrategia común para acomodar a las minorías nacionales.

Municipalización: Esta estrategia se planteo en Guatemala (Acuerdos de Paz) y en México (Acuerdos de San Andrés). La forma de hacer efectiva la autonomía indígena es a través de la instalación de municipios indígenas o mediante la asociación de municipios con mayoría de población indígena. Ambos acuerdos promovían la modificación de las respectivas leyes municipales.

Creación de entidades territoriales autónomas: Esta modalidad esta concebida en estados definidos constitucionalmente como unitarios y también como federales. Se establece la creación de entidades territoriales o simplemente territorios, a los cuales se les concede un status especial, dotados de facultades o competencias definidas en la ley fundamental, como es el caso de USA, Panamá y Nicaragua.

Reconocimiento de las autoridades o instituciones y/o de las comunidades indígenas: Es el nivel más bajo de autogobierno, se garantiza la relativa aplicación de la institución de los pueblos indígenas dentro de los límites territoriales y generalmente circunscrito a la resolución de asuntos internos o bien bajo la formula genérica de reconocimiento de su organización social, política y económica. En algunos casos el reconocimiento de la institucionalidad pasa por reconocer a la comunidad indígena como persona de derecho público, habilitándola como sujeto colectivo de derecho. Se mencionan como ejemplo: El caso chileno en que se le reconoce un grado de autonomía al Consejo de Anciano de Rapa Nui.

7. El concepto de autogobierno y autogestión

Para la mayoría de la doctrina el concepto de autogobierno es similar al de autonomía, es decir, son formulas que van hermanadas en los reclamos del derecho a la libre determinación. Al respecto Mackay expone: "...el autogobierno significa poner la agenda de desarrollo en manos de los propios pueblos indígenas, no en los avatares y prioridades de agencias externas en el financiamiento; con los recursos necesarios bajo control propio. Implica también tener instituciones gobernantes estables, separar la política del manejo de los negocios, un sistema efectivo y no politizado de soluciones de conflictos, es decir, un buen sistema judicial interno; y tener una burocracia efectiva. La combinación cultural adecuada implica que las instituciones gobernantes de la comunidad tienen que tener la legitimidad a los ojos de la gente; para lo cual estas instituciones deben basarse en la concepción indígena de cómo organizar y ejercer la autoridad; esas concepciones deben basarse en la cultura indígena contemporánea (no en elementos obsoletos históricamente) lo que obliga a una renovación y adaptación constante. Existen

ejemplos similares en los distintos países americanos, para mencionar algunos: Cooperativa el Quiché, Guatemala; La Comarca kuna en Panamá; Los Mocovies en Argentina, etcétera". (Mackay, F. 1999: 8-9).

Un problema que se presenta después de conseguir el autogobierno o autonomía es el diseño y desarrollo de instituciones (políticas, económicas, etcétera) apropiadas para consolidar la autodeterminación y el bienestar de los pueblos indígenas. En este camino muchos pueblos han sido exitosos, y otros no. ¿Qué factores explican la diferencia para el éxito?. Un estudio interesante citado por Mackay, muestra que:

"...los pueblos indígenas de USA, que han logrado éxito en sus proyectos de desarrollo sostenible, lo han hecho estableciendo cuatro condiciones:

1) el ejercicio de una cierta soberanía de facto, 2) instituciones de gobierno efectivas, 3) una combinación efectiva con la cultura general nacional, y 4) una orientación estratégica de alcance amplio. En síntesis, un modelo de construcción de nación". (Mackay, F. 1999:8).

Por su parte el Proyecto de Declaración de la OEA, establece en el artículo XV número 1, el derecho al autogobierno en los siguientes términos: "Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social, espiritual y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a, ínter alía, cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, salud, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no miembros; así como a determinar los recursos y medios para financiar estas funciones autónomas". Aquí se establecen como equivalentes los conceptos de autonomía y autogobierno.

Como se ve éste artículo es muy parecido al artículo 3 y 31 del Borrador de Declaración de la ONU, claro que excluyendo explícitamente la autodeterminación. Sin embargo, la forma de la redacción es muy cercana a la señalada por los pueblos indígenas respecto de sus prácticas relativas a las instituciones indígenas sin perjuicio de participar en las instituciones del estado como lo sostiene el numeral dos del artículo XV: "Los pueblos indígenas tienen derecho a participar sin discriminación, si así lo deciden, en la toma de decisiones, todos los niveles, con relación a asuntos que puedan afectar sus derechos, vidas y destino. Ello podrá hacerlo directamente o a través de representantes elegidos por ellos de acuerdo a sus propios procedimientos. Tendrán también derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión; y a igualdad de oportunidades para acceder y participar en todas las instituciones y foros nacionales". De tal suerte que por una parte, la autonomía y el autogobierno no son otra cosa que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales de acuerdo con su cultura y bajo reglas pactadas con el estado; y por otra parte, el ejercicio de estos derechos fundamentales al interior del Estado nacional se transforman en la garantía de existencia y desarrollo de los pueblos indígenas.

La Autogestión, se entiende como "... una forma de otorgar cierto grado de autonomía a determinados sectores sociales en la realización de actividades y proyectos de contenido económico, sin referencia a realidades culturales que viven los sujetos beneficiarios y sin reconocerles específicos derechos colectivos como miembro de un grupo". (Barrientos, I. 1999-2000:100-101). El mismo autor señala que esta expresión fue utilizada en el Instituto Indígena Nacional de México, que es el organismo de promoción y protección de los indígenas mexicanos y en este contexto no representa las aspiraciones de dichos pueblos.

En Chile se utiliza esta formula en forma más restringida en las Áreas de Desarrollo Indígena que contempla la ley Nº 19253 en su artículo 26 y 27, llevadas a cabo por la CONADI.

8. Propuestas autonómicas Mapuche

Las propuestas de autonomía mapuche son de larga data y de variado contenido a la luz de las aclaraciones conceptuales ya realizadas en este trabajo, y van desde la presentada por Manuel Aburto Panguilef el año 1931, a través de la Federación Araucana que proponía la construcción de la República Indígena, "... despertó el dormido eco de la más sentida aspiración de la raza (para que) pueda desenvolver su vida de acuerdo a su psicología, costumbre y rituales; ser dueña de su tierra, ocupando las provincias en las cuales puedan vivir sus 150.000 indígenas, en que su educación sea orientada hacia la realización de su propio bienestar; en que el Pueblo Araucano se gobierne a sí mismo y en que su progreso y cultura sean creados por el mismo. Se planteó que este anhelo sería realidad toda vez que estuvieran unidos mapuches, campesino y obreros... Finalmente, esta idea debía ser inculcada a los niños como un culto sagrado..." (Foerster, R; Montecino, S. 1988:50), hasta las más recientes propuestas efectuadas a partir de la recuperación de la democracia (no obstante, el primer antecedente data del año 1987, donde las organizaciones indígenas coordinadas en Futa Trawun Kiñewan pu Mapuche anunciaban el haber asumido el derecho a la autonomía), basadas fundamentalmente en los derechos a la identidad y el reconocimiento de la nación indígena, al interior de un estado que mantiene la unidad nacional como principio fundamental, es decir, la fórmula Estado-Nación.

El fuerte autoritarismo del Estado chileno es un producto histórico de las clases dirigentes –formadas desde la conformación del estado sumadas a otros grupos económicos más recientes que manejan la economía nacional - los cuales sostienen y hegemonizan esta fórmula de la sociedad chilena como un dogma: un estado una nación. Tal vez ésta concepción de la sociedad chilena afecte las propuestas autonómicas mapuche que ha decir de Samaniego, explican que: "...el debate en curso acerca de autonomías concentre las mayores contradicciones que actualmente afectan a las organizaciones mapuche y sus propias acciones decidan si "lo nuevo" será un factor de articulación y unidad o, al contrario, de disgregación e impotencia... Los sentimientos e ideas de autonomía que animan a diversas organizaciones mapuche apelan, por cierto, a una identidad histórica. En consecuencia, es entendible que desde el movimiento social mapuche se piense que las luchas por la tierra y por condiciones para desarrollar la propia cultura, la demanda de "reconocimiento" político por parte del poder estatal, sean hoy la única base para reconstruir la identidad. La comunidad agraria actual -a pesar de que la mayoría de los mapuche habita ciudades- es el sustento más inmediato y vivaz de las experiencias que pudieran conducir a un proyecto de autonomía en tanto pueblo-nación... Sin embargo -y como lo muestra el debate sobre autonomías- los datos demográficos destacan diferenciaciones entre la población mapuche de la región con mayor concentración de comunidades agrarias y la población indígena en las grandes ciudades (fuera de las áreas "históricas" de mayor relevancia). No obstante, ante el Estado-nación de Chile se auto-reconoce mapuche cerca de un 10% de la población total del país" (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>).

Se presenta a continuación una breve síntesis de las propuestas autonómicas actuales, esbozando sus beneficios y críticas respecto de las mismas, teniendo como principal referente el texto de Javier Lavanchy, Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche, (<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999). No obstante lo anterior, no debemos olvidar que dichas propuestas responden a un momento histórico donde las condiciones y realidades eran otras, como por ejemplo el Proyecto de Panguilef aliado a los sectores más radicales de la izquierda, como queda de manifiesto en la propuesta –FOCH y el PC- que le quitaron respaldo al interior del pueblo mapuche, quedando abandonada rápidamente en la medida que fue desapareciendo de la escena política su líder. Un análisis de viabilidad de las propuestas autonómicas más reciente que pasamos a analizar nos llevan a concluir que en la actualidad no existe una propuesta única y definitiva para la autonomía mapuche atendido a la complejidad del problema, tanto desde el punto de vista interno (la visión de las distintas identidades y de las distintas organizaciones), como externo fundamentalmente la posición del gobierno, de la sociedad civil y en última instancia del Estado.

8.1 Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche - Liwen:

Es sin duda la primera propuesta sistemática de una ONG mapuche liderada por José Mariman que en 1992 demanda la autonomía territorial de la región históricamente mapuche, vale decir la novena, más algunas zonas adyacentes. "... Dicha autonomía se sustenta en un Estatuto de Autonomía Regional que garantizaría, tomando en cuenta la realidad pluriétnica de la región, todas las condiciones políticas, económico-materiales, sociales, culturales e ideológicas para el pleno desarrollo de la etnia mapuche y su cultura. En tal sentido, la autonomía política regional se debería expresar por medio de una Asamblea Regional, elegida democráticamente por toda la población de la región (mapuche que serían minoría y no mapuches la mayoría), y por un Gobierno Regional emanado de dicha Asamblea. No obstante, el carácter mapuche de la región debe quedar claramente establecido. Los derechos de los mapuches deben quedar plasmados en disposiciones que garanticen: el derecho a los recursos naturales; a la preservación del medio ecológico; a los beneficios de explotación; a vivir y poder trabajar en la región; a la protección del mercado; y a la lengua. En una palabra, se trata de una autonomía para la IX región, que garantice, los derechos de los mapuche, sin crear un espacio de exclusividad, sino más bien un espacio de convivencia inter-étnica". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta se insiste en la participación política democrática del conjunto de los ciudadanos - mapuche y no mapuche- para la elección de autoridades políticas. Liwen pretende crear un puente que posibilite el reconocimiento y desarrollo de derechos del pueblo nación mapuche dentro de esta región autónoma como su sustento territorial. Sin embargo, como señala Lavanchy, "... las materias administrativas de dicho territorio dependen de una Asamblea Regional elegida democráticamente por el total de la población de la región a través de un sistema proporcional que garantice la participación mapuche. De esta forma, aunque se asegure 26% de participación mapuche, no se asegura que éstos tendrán una influencia real en el gobierno regional, ya que son minoría, no sólo en su propia región, sino también en la Asamblea, con lo que no podrían lograr prácticamente ningún beneficio real, sin el consentimiento de la población wigka". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta no hay un sustento cultural que lo fundamente y sólo promueve la participación política sustentadas en criterios de población, a fin de mejorar la convivencia interétnica (sobre una base electoral minoritaria mapuche), donde efectivamente tienen participación los mapuche rurales y urbanos (esto último es un punto a favor de esta propuesta que las otras organizaciones tocan sólo parcialmente), pero donde la estructura política ancestral queda de lado, toda vez que los mapuche estarían representados por autoridades electas y no por las autoridades propias de acuerdo con la cosmovisión y organización social.

Otro aspecto problemático de esta propuesta es que se pretende garantizar el derecho de los mapuches, sean de la IX Región o no, a poder vivir y trabajar en ella. Ahora bien, el problema a juicio de Lavanchy: "... radica en un principio básico de la ciencia económica: si la oferta de trabajo es mayor que la demanda, el mercado regula eligiendo las mejores ofertas y desechando las que no son buenas. En otras palabras, se produce cesantía. El modelo de Liwen promueve la cesantía, en cuanto aumentaría la oferta de trabajo. Pero la cesantía que promueve no es para el total de la población de la IX Región, sino sólo la del wigka, ya que pretende proteger y asegurar el trabajo para los mapuche. Bien sabemos que no habrá wigkas dispuestos a poner en peligro sus fuentes de trabajo, en un territorio que consideran tan suyo como los mapuche" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Dicha propuesta en este punto resulta contradictoria puesto que sería fuertemente resistida por la población no mapuche que es mayoritaria en el territorio a reivindicar, y que seguramente en la Asamblea General rechazaría haciendo poco factible la pretendida contra-díspora del proyecto.

8.2. Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche - Admapu:

La propuesta de ADMAPU se basa en que el pueblo nación mapuche controle un territorio, que por un lado, permita el desarrollo de su cultura (y que podría tener la forma administrativa de un Estado nacional), y por el otro, es que quede garantizada la participación y representación política mapuche.

Esto se lograría según lo señala Lavanchy: "... a través de una cuota de representación en todas las instituciones del Estado (incluido el 10% de representación en el Parlamento). Tal cuota debería corresponder al 10%, dado que la población mapuche dentro del total de la población chilena alcanza ese porcentaje. El mecanismo mediante el cual los mapuche elegirían a sus representantes para completar ese diez por ciento de representación, no es definido, aunque se insinúa que la democracia podría ser el principio que operaría en la eventualidad. La fórmula sugerida requiere la antesala de una reforma de la Constitución Política de Chile que reconozca la multinacionalidad que caracteriza al país. En otras palabras, el Estado debe reconocer que Chile no se compone de una nación, sino de varias". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). De tal suerte, que este proyecto de autonomía se da al interior del estado chileno y como parte de éste, requieren igualmente de sus aportes económicos y de sus partidos políticos.

La crítica fundamental la plantea José Marimán, que por una parte, señala que Admapu se olvida que la Cuestión Mapuche es un fenómeno geográficamente localizado, y que por tanto, no es un asunto que compete resolver a la población de otras áreas que no sean la IX Región; y por el otro, que la propuesta condena a los mapuche a ser una minoría extraterritorial *per se*, al tratar el tema como una cuestión de cifras a repartir. Sin embargo, el mismo Marimán se olvida que el problema mapuche hace rato excedió los lindes de la Región de la Araucanía y del Estado (excluye a los mapuches del Pwemapu), puesto que un porcentaje importantísimo se encuentra en la región metropolitana, amén de otras regiones (la VIII y IX región), y por lo tanto, se equivoca completamente al calificar el problema mapuche como un problema geográficamente localizado; siendo este una dificultad importante para encontrar una solución, no sólo viable, sino que también resuelva los problemas globales del pueblo mapuche. Lavanchy por otro lado, expresa que: " Los mapuches, efectivamente necesitan un territorio, pero un territorio que por pequeño que sea, constituya un espacio donde sean capaces de dirigir su propio destino en asuntos internos, independientemente de los intereses del wigka, los que sí se deberían tomar en cuenta para los asuntos externos". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Esta propuesta al igual que la anterior, sólo toma en cuenta la variable de población mapuche para efecto de representatividad política en un territorio en el cual son minorías. Si bien es importante el aspecto político, este debe tener un contenido cultural, sólo en esa medida los proyectos de autonomía serán representativos del pueblo mapuche y no de organizaciones y dirigentes vinculados a partidos políticos, ya que la historia nos enseñó que estas propuestas así presentadas están condenadas al fracaso.

8.3. Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleco:

De los comunicados y declaraciones formuladas a la prensa por sus líderes, se observa que la Coordinadora Arauko-Malleco es sin duda la más radical y contingente de todas, ya que no está dispuesta a iniciar ningún tipo de diálogo con las autoridades en los términos impuestos por éstas. El *werken* José Huenchunao señala "... que el problema del pueblo mapuche no es de tierras, sino de territorialidad y de reconocimiento en cuanto a pueblo y nación... Nuestra gente está tomando más conciencia del fondo del problema, que es la territorialidad de las comunidades mapuches... Aquí hay que reconocer que nosotros seguimos siendo un pueblo y una cultura diferente, que seguimos teniendo en nuestra memoria colectiva la conciencia de que éramos y somos una nación originaria." (Entrevista: Diario La Segunda 18/3/1999).

Sin embargo, como señala Lavanchy: "... a despecho de la declaración de Huenchunao, la Coordinadora no posee una propuesta inmediatista en torno a la autonomía territorial y política del pueblo mapuche. En palabras del dirigente Pedro Cayuqueo (1999), más que teoría "Es hora de trabajar en las comunidades rurales y urbanas, y entre todos aquellos sectores mapuches dispuestos a luchar ir elaborando en el camino las propuestas de desarrollo y autonomía pertinentes." Lo que se conseguiría "a través de un proceso de lucha y discusión política que nos permita ir transitando desde las demandas concretas al nivel de base, hasta la formulación de una futura plataforma de lucha ideológica de liberación." (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

De esta forma, más que un proyecto de autonomía frente al Estado chileno, las proposiciones de la Coordinadora se fundamentan más bien en la posibilidad de recuperar tanto las tierras usurpadas, como las ancestrales y a partir del cumplimiento de este objetivo, reconstruir en estos territorios la nación mapuche, donde se desarrolle plenamente la cultura, la cosmovisión y el sentimiento de pertenencia a la tierra, es decir, la identidad. Esto queda claro en una entrevista al werken José Huenchunao que resumía los planteamientos básicos de la organización al respecto en los siguientes puntos: "... primero, una ley especial con facultad de expropiación de predios; segundo, creación de una comisión especial que aborde el tema de los conflictos de tierra y el desarrollo de las comunidades mapuches; y, tercero, mayores fondos y mayor facultad política para negociar para la CONADI." (Diario El Sur 19/7/1998).

La propuesta de la Coordinadora responde a una larga historia de atropellos, dominación y a los efectos de todo este proceso en las comunidades en palabras del Werken José Huenchunao "con toda esta línea de invasión estamos destinados a desaparecer, si uno se pone a ver la realidad se desespera, yo veo como las carreteras siguen avanzando, como los puertos se instalarán en nuestro territorio eso destruye nuestro pueblo porque esta pensado para el wigka no para el mapuche por ejemplo en esas carreteras las carretas no pueden circular", su objetivo central es "recuperar los espacios territoriales", sin embargo en las actuales circunstancias se plantean también seguir viviendo al interior de las comunidades como mapuche de acuerdo a sus propias normas, "si no luchamos hoy día por mantener y preservar el mínimo de autonomía que se tiene por ejemplo en el campo laboral del cultivo de la tierra, la alimentación el uso de la lengua entre los propios mapuche nos estaríamos sometiendo a la dominación y dependencia del Estado" (Huenchunao, Reconstrucción, entrevista, 2003).

La Coordinadora Arauko-Malleko constituye hoy día es una de las organizaciones contingente en el plano político que ha venido planteando en sus discursos los problemas de la territorialidad y la autonomía, comunes a todas las demás propuesta, pero que en este caso concreto con una articulación desde dentro de las mismas comunidades ejercitando en los microespacios territoriales –lof- la autonomía que buscan replicar en el territorio.

8.4. Propuesta de Aukiñ Wallmapu Ngulam-Consejo de Todas las Tierras:

El Consejo de Todas las Tierra (Aukiñ Wallmapu Ngulam), desde su separación de Admapu, ha centrado su discurso político reivindicativo en la recuperación de las tierras ancestrales o históricas y luego en las llamadas ocupaciones simbólicas. Sobre la marcha de este tipo de iniciativas, han intentado elaborar una propuesta autonómica que en palabras de Lavanchy: "... pretende reivindicar el territorio que considera históricamente mapuche, esto es del río Bío-Bío al sur. En este territorio propone conformar una nueva institucionalidad sobre la base de la participación y autonomía, la que debe garantizar la coexistencia armónica de mapuches y chilenos. La nueva institucionalidad debería expresarse mediante una instancia jurídica, política y administrativa con capacidad de decisión y en la que la nación mapuche tenga plena participación. Para tales efectos se sugiere la elaboración de un " Estatuto de Autonomía " o " Constitución Política de la Nación Mapuche, " donde se estipule el ordenamiento interno de la nación mapuche, así como su relación con el Estado" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Por otra parte, agrega el mismo autor citado que "... para que tales iniciativas tengan viabilidad, se demanda una "nueva" Constitución Política del Estado, la que reconozca la existencia de la nación mapuche. Dicho reconocimiento debe establecer tres garantías: el derecho a la autodeterminación; la restitución de las tierras; y, el derecho al uso y control del territorio (incluidos los recursos del suelo y del subsuelo). La relación bilateral que, en la propuesta de Aukiñ, se debería establecer con el Estado se canalizaría a través de las autoridades originarias del pueblo mapuche –es decir, Logko-, así como de la Organización Estructural Mapuche –esto es, el Consejo de Todas las Tierras. Todo lo anterior se debe dar, bajo una descentralización y desconcentración política que responda a los derechos del pueblo mapuche. Ahora bien, este punto ha adoptado la forma de un Parlamento Autónomo Mapuche en su Propuesta Nacional Para el reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos (1999), sin embargo ésta no difiere mayormente de aquélla, ya que el procedimiento para designar a los representantes pareciera ser el mismo. Otro punto a considerar de esta nueva propuesta, es el de la participación

efectiva de los mapuche en el parlamento dando cabida a dos representantes de la etnia en cada cámara.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Sin embargo, su líder Aucán Huilcaman cuando es entrevistado habla de gobierno paralelo, cogobierno y autonomía mapuche, como si todas estas expresiones fueran lo mismo, lo que refleja cierta confusión en su discurso.

La principal crítica que observa Lavanchy es que esta propuesta “... tiene el problema de la extensión del territorio que pretende reivindicar, esto es, del Bío-Bío al sur, territorio que por su sola extensión representa más problemas que la reivindicación de la Región de la Araucanía, como en el caso de Liwen. Esto, sin contar con el hecho que la situación demográficamente minoritaria del mapuche se acentuaría. Por otro lado, no queda claro como la nueva institucionalidad lograría la convivencia armónica entre mapuches y chilenos, considerando que el Consejo de Todas las Tierras, no sólo pretende reivindicar un territorio, sino asegurar para los mapuches el acceso a los recursos. Bien sabemos que los poderes económicos de este país se opondrían, ineluctablemente, a dicha opción no logrando, al menos en el corto y mediano plazo, su realización” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

El otro gran problema que visualiza el mismo autor, dice relación “... con los aspectos administrativos, la sugerencia de canalizar la relación con el Estado a través de los Logko y de la Organización Estructural Mapuche, vale decir, el Consejo de Todas las Tierras, complica el asunto. Los logko, en las condiciones reales de poder que hoy poseen, no representan una alternativa viable de concentración y centralización del poder mapuche, en tanto que el Consejo de Todas las Tierras, se arroga de esta forma, autoritariamente una representación del pueblo mapuche que dudosamente tiene...” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>), restándole aceptación de gran parte del pueblo mapuche, ya que por un lado se arroga autoritariamente su representación y por el otro, desconoce la organización tradicional del mismo. Sin perjuicio de lo anterior, concuerdo con la última afirmación de la cita; sin embargo, los logkos si poseen autoridad actual y la opinión de Lavanchy refleja la realidad en algunos sectores del territorio mapuche.

La propuesta si bien considera aspectos culturales como la participación de los logko, en su estructura, no refleja la forma de organización, participación y valores mapuche, por lo que a través de esta formula, el Consejo institucionaliza a la manera wigka el pueblo-nación mapuche que pretende reivindicar. Por otra parte, desde las organizaciones mapuche se le critica que privilegiaría a su gente aumentando su poder, en desmedro de otras formas de participación política propias del pueblo mapuche. No obstante lo anterior, un aspecto relevante de la propuesta, “... es que la lucha del movimiento mapuche debe desarrollarse ajena a la injerencia de los partidos políticos, los cuales jugarían un papel neutralizante, de instrumentalización de los mapuche en pro de su propia lógica del poder.” (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>), hecho que los partidos políticos han explotado hasta el día de hoy.

8.5. Propuesta Mapuche Bafkehche de la provincia de Arauco:

La Propuesta autónoma de la "Identidad Territorial Bafkehche" se fundamenta en el reconocimiento político-administrativo de los Espacios Territoriales de Patrimonio Bafkehche. Dichos espacios territoriales estarían conformados por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas las comunidades bafkehche.

La administración y representación de los Espacios Territoriales de acuerdo a lo establecido por Lavanchy: “... estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables que serán elegidos a través de procesos internos. En tal sentido, se dispone la creación de una Asamblea Territorial que estaría compuesta de un Coordinador Territorial, elegido por las bases de las comunidades, a través del sufragio universal, y los dirigentes de las comunidades de los diferentes espacios territoriales. Las funciones de la Asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo bafkehche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otra parte, la administración de los

Espacios Territoriales recaerá en un Consejo Territorial compuesto por Consejeros Territoriales que asumirían responsabilidades en: administración urbana y rural, cultura, educación, salud, pesca, salud, etc.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Otros aspectos a destacar de la propuesta bafkehche son: “... la creación de una comisión sobre Verdad y Deuda Histórica; reconocimiento constitucional; ratificación del convenio 169 de la OIT; reconocimiento de una forma propia y autónoma de desarrollo bafkehche; reconocimiento de los miembros de la Asamblea Territorial y de su Coordinador, en las instancias de participación comunal, provincial, regional y nacional en las materias que interesen a los Espacios Territoriales. Finalmente, cabe destacar que si bien la propuesta se entrega, explícitamente, como una solución a los problemas que aquejan a la Identidad Territorial Bafkehche, sus promotores, implícitamente, consideran que ésta es la mejor forma de solucionar los problemas de territorialidad y autonomía de las otras identidades territoriales mapuches (naüqche, wenteche, wijiche y pewenche, en territorio chileno)” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Sin duda que esta propuesta es la más viable en comparación a las anteriores ya que por una parte, la dimensión "local" bafkehche (espacios territoriales) de esa proposición hace que ella sea la única que evita el problema de: la delimitación geográfica del total del territorio mapuche demandado y evita reivindicar espacios territoriales donde los mapuche son minoría (en términos de demográficos quedando el destino en manos de la mayoría wigka); y por otra parte, incluye un sistema mixto de decisión política en que la composición de la Asamblea Territorial puede ser a través de autoridades tradicionales (aspecto no clarificado en dicha propuesta) y el Coordinador por voto democrático. Sin embargo, a decir del autor mencionado, esta propuesta adolece de un grave defecto: no incorpora de manera clara la problemática urbana. Esto podría ser justificado por el hecho de que la propuesta bafkehche no se arroga la solución de la cuestión mapuche de forma global. Pero, como ya indicamos, implícitamente se sugiere como fórmula para que las demás identidades territoriales solucionen sus problemas tanto de territorialidad como de autonomía.

8.6. Proyecto de Autonomía del PwelMapu:

En Octubre de 1997 fue aprobado en el marco del Decreto 4811, el Estatuto del Lof Mapuche Kajfükura, ubicado en la zona centro de la Provincia de Neuquen. Dicho Estatuto surgió del proceso de diálogos y debates entre las autoridades mapuche y el gobierno federal argentino. Este estatuto hoy es ley para cinco comunidades, las cuales se encuentran reconocidas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, cuyo contenido está dado por la siguiente cita: “Se demanda que el perfil de Estado refleje a todo nivel la diversidad cultural, entendida ésta en el más amplio sentido, donde la cultura comprende formas de organización social, económica y política propia, formas de administración de justicia, de valores, de cosmovisión, de relación con la naturaleza diferente... Autonomía y gobierno son condiciones básicas para el desarrollo como pueblo originario. La autonomía y el autogobierno no son otra cosa, que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales, de acuerdo a nuestra cultura y bajo reglas pactadas con el Estado. Esto es, la posibilidad de que se reconozca el sistema de regulación que han venido aplicando los pueblos originarios, desarrollados en milenios”. (Documento: Taller de derecho Indígena en América. 2002: 6).

Cabe recordar que el 5 de julio del 2000, Argentina ratificó en Ginebra el Convenio N° 169 ante la OIT, produciendo desde esa fecha efectos inmediatos en su legislación interna. Sin embargo, a pesar de lo anterior, el gobierno Argentino se niega a reconocer un aspecto fundamental de la autonomía, que es la aplicación y reconocimiento del derecho a decidir de los mapuche argentinos, el cual estaría dado por los siguientes elementos: “La existencia de un órgano destinado a la administración de justicia llamado Nor Felen, con facultades expresas y reconocidas en el lof. Este nor felen estaría conformado por el Inán Logko, la Pijan Kuse, el werken y dos miembros del lof según el caso a tratar... Este sistema de administración de justicia, es una instancia final en casos de menores y de primera instancia jurisdiccional, en casos graves, dejando a la autoridad política comunitaria (logko), como primera instancia de apelación, siendo las autoridades de la organización mayor (Confederación Mapuche de

Neuquén) quiénes resuelven en última caso”. (Documento: Taller de derecho Indígena en América.2002: 6). Finalmente, cabe recordar que hasta el año 2000, se debatía en la provincia de Neuquén el anteproyecto de Código Procesal Penal respecto de los artículos que afecten a las comunidades mapuches argentinas.

Como podemos observar la institucionalización de los mapuche del PwelMapu es nueva con algunos elementos culturales propios, pero notablemente más avanzados puesto que el proyecto autonómico tiene el piso político y constitucional del reconocimiento de los pueblos originarios, que los lleva a pensar en realidades y no en sueños a cumplir. Queda claro el ámbito geográfico donde se desarrolla la autonomía, espacio territorial donde la etnia mapuche tiene un peso demográfico importante que ha decir de los investigadores es crucial a la hora de implementar un proyecto autonómico que en este caso sólo se aplica al ámbito jurisdiccional de las comunidades. Sin duda el componente político es importante, pero no se puede dejar de lado el factor cultural, el geográfico y el demográfico a la hora de pensar en este tipo de reivindicaciones.

De las diversas propuestas de autonomía existentes y presentadas en este documento, se puede constatar que desde el pueblo mapuche y sus organizaciones han existido a través del tiempo y hasta la actualidad diversas propuestas autonómicas, las cuales no han desarrollado una fórmula que permita hacer realidad las demandas que contienen. Sin embargo, debemos tener presente que este es un proceso que se nutre de los conceptos desarrollados en el derecho internacional y de las experiencias de otros pueblos indígenas, que han logrado concretar sus anhelos autonómicos. En este mismo contexto concluimos por una parte, que no obstante ninguna de las propuestas es capaz de dar cuenta en su integridad de la problemática del pueblo mapuche, parece importante señalar que durante las últimas décadas, las organizaciones e identidades territoriales mapuche han buscado espacios para la comunicación, el debate y el diálogo, de manera de plantear en conjunto y con fuerza un proyecto autónomo innovador (antes es condición sine qua non obtener el reconocimiento constitucional); y por la otra, que para el Estado chileno (no así para el Argentino), su clase política y sus instituciones, este problema simplemente no existe, toda vez que Chile es un Estado-nación de carácter unitario. Sin embargo cabe destacar que en las propuestas expuestas están contenidos los elementos claves para un proyecto autónomo, siendo estos: el espacio territorial donde los mapuche no sean minoría, la inclusión y/o participación de los mapuche urbanos (hay que buscar la fórmula adecuada para esto), y el aspecto cultural que debe primar por sobre las consideraciones políticas.

9. Comentarios finales

El reclamo de los pueblos indígenas basado en la autodeterminación desafía la construcción histórica del actual Estado-Nación soberano representativo que provee el modelo en que se aplican y predicen las concepciones dominantes de democracia y ciudadanía. Esta fórmula responde a creaciones históricas y humanas que tratan de buscar el equilibrio y el manejo entre los intereses que benefician a los distintos estamentos sociales, los cuales desde sus inicios como República hasta el día de hoy, presionan a esta superestructura que es el Estado, resultando que en el caso particular de los pueblos indígenas asuman posiciones de conflicto y negación como es en Chile. Sin embargo, estos mismos Estados son actores permanentes y responsables en la realidad política internacional y más aún ante el derecho internacional donde deben cumplir los compromisos asumidos en su calidad de tales, lo que permite hoy evaluar a los estados nación, tanto en su capacidad negativa de obstaculizar el pleno goce de los derechos colectivos que afectan a los pueblos indígenas, como su capacidad positiva de garantizarlos, defenderlos y desarrollarlos. Esto último ha hecho que la naturaleza y el concepto mismo de nación-estado haya ido variando y evolucionando en América, quedando como excepción Chile.

Ahora la pregunta es ¿porqué es importante para los pueblos indígenas el reconocimiento de la autodeterminación por parte de los Estados? Marie Léger, Coordinadora del Programa Derechos de los Pueblos Indígenas, da la respuesta que abre perspectivas de análisis que empoderan las reivindicaciones

autónomas de los pueblos indígenas como naciones y sociedades preexistentes a la invasión colonial y a la formación de los estados nacionales como es el caso de la nación mapuche en Chile:

“El derecho a la libre determinación es el primer derecho colectivo que permite ejercer todos los demás. Queda reconocido en los instrumentos internacionales como atributo de todos los pueblos y es considerado como una herramienta esencial para la supervivencia y la integridad de sus sociedades y culturas...El reconocimiento de que los pueblos indígenas tienen este derecho “en su calidad de pueblo” es importante, porque ratifica el hecho de que, en virtud de su régimen jurídico de pueblo y no en virtud de una delegación de poder de los Estados dentro de los cuales viven, pueden decidir libremente su régimen político y buscar su desarrollo económico, social y cultural. Este matiz es importante, ya que implica la obligación por parte de los Estados de negociar con una entidad colectiva poseedora de derechos preexistentes a su creación e independientes de su buena voluntad. También puede incluir la posibilidad de un recurso exterior en caso de que no se pueda llegar a un acuerdo...Para los pueblos indígenas, el reconocimiento del derecho a la libre determinación es una manera de que se reconozca su condición de pueblo con los mismos derechos que los demás pueblos de la Tierra, ni más ni menos”. (Léger, M. <http://www.derechosindigenas.cl/>). Dicho reconocimiento no haría más que realzar la fuerza y la unidad del estado y fomentar la cooperación y el entendimiento entre los pueblos; no hacerlo sólo perpetuará la dominación, el sometimiento, la discrepancia y muchas veces la confrontación violenta.

Por otra parte, el derecho a la autonomía y autogobierno han sido mencionados como un medio de dotar de contenido a la libre determinación. Además, el ejercicio a la libre determinación indígena a través de la autonomía y autogobierno es una opción más que una limitación de este derecho.

La autonomía de los pueblos indígenas implica reconocer el derecho a la diferencia con rango constitucional, de manera que así como cada derecho individual termina donde empieza el de otra persona, el derecho de una cultura termine donde empieza el de otra.

En suma, la libre determinación es, ante todo, la posibilidad para un pueblo de elegir el marco político más favorable a su desarrollo económico, social y cultural; y en este contexto, los pueblos indígenas, jamás han puesto en tela de juicio, el principio de integridad territorial, y muy por el contrario, los estados no han escatimado esfuerzos locales e internacionales, para alterar los principios jurídicos internacionales respecto a los pueblos indígenas, por razones que benefician a los intereses de estos Estados, creando así un contexto de dominación y futura asimilación para los pueblos indígenas.

V. El acceso a la justicia de los pueblos indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el estado de Chile y la demanda del movimiento indígena mapuche⁸

1. Contextualización

La justicia y el acceso a la justicia constituye uno de los derechos humanos más importantes y trascendentes para la vida cotidiana de los indígenas, en esta perspectiva es necesario visualizar al menos dos variables;

- (1) el acceso a la justicia propia y,
- (2) la posibilidad de que el ordenamiento del estado en el que se inserten tales pueblos indígenas posibilite el pluralismo jurídico,

lo que es válido en aquellos países en los que existe un reconocimiento a la diversidad y, de otra parte la situación de aquellos pueblos indígenas en los que aún tratándose de estados pluriculturales, tal

⁸ Acápíte preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

reconocimiento no existe por lo tanto habrá que buscar y analizar las posibilidades que el ordenamiento de los estados en los que se insertan les otorgan para poder hacer uso de unas normas que para ellos constituyen derecho y que se conceptualizan peyorativamente al interior de tales ordenamientos como costumbres en relación al derecho del estado dominante. Esta última es la situación del pueblo mapuche en Chile, toda vez que no existe a nivel Constitucional ni a nivel de Pactos de Derecho Internacional de Derechos Humanos ratificados y actualmente vigentes un reconocimiento a tal pluralismo, lo que obliga a los pueblos indígenas existentes en su interior a regirse por un sistema jurídico ajeno, de difícil comprensión, muchas veces contradictorio con su cosmovisión y con las prácticas jurídicas propias.

El derecho a la justicia de los pueblos indígenas es un tema que desde el ámbito internacional de los Derechos Humanos ha tomado importancia en los últimos años, considerándosele uno de los de mayor relevancia para la efectiva vigencia de los derechos humanos de carácter colectivo de tales pueblos. En este contexto el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, señala que para su segundo informe a ser presentado a la Comisión en su quincuagésima novena sesión, uno de los dos temas principales en su parte sustantiva estará dado por “Los derechos humanos de los pueblos indígenas en el campo de la administración de justicia, incluyendo cuando sea relevante, la relación entre el derecho positivo y los sistemas jurídicos consuetudinarios (no escritos)”.

El Relator Especial da cuenta de que “los pueblos y las organizaciones indígenas se vienen quejando desde hace mucho tiempo de la discriminación en su contra en los sistemas de administración de justicia” y, realizando un análisis general acerca de las fundamentaciones a que tales quejas obedecen señala:

“Estas quejas se fundamentan a veces en estadísticas e investigaciones que muestran que los indígenas están representados desproporcionadamente entre las personas detenidas, encarceladas o sentenciadas en los procesos de la justicia penal”.

“Con frecuencia los indígenas no tienen el mismo acceso a los tribunales o a las diversas instancias administrativas que los no indígenas”.

“En algunas regiones hay serios problemas lingüísticos en el fuero judicial cuanto los procedimientos oficiales se llevan a cabo en un idioma distinto al que hablan las comunidades indígenas”.

“los sistemas judiciales nacionales no reconocen generalmente el derecho consuetudinario practicado por estas comunidades, creándose así fuentes de conflicto y desacuerdos que pueden tener implicancias para los derechos humanos de los pueblos indígenas”.

A efectos de tener ciertos parámetros y especialmente desde la perspectiva de la promoción e información de los derechos de los Pueblos Indígenas en Chile, estimo que el marco normativo internacional de los Derechos Humanos es la primera fuente a partir de la cual se debe visualizar el derecho a la justicia de los pueblos indígenas. En este nivel jurídico el conjunto de normas que nos permite contextualizar el tema es el siguiente:

- Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Las Naciones Unidas en el año 1948.
- Convención Sobre la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1948. Ratificada por Chile el 3 de junio de 1953.
- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el año 1965.

- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Contra la Mujer, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1979, ratificada por Chile en 1989.
- Declaración Sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, aprobada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas UNESCO en noviembre de 1976.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial de 29 de abril de 1989.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial el 27 de mayo de 1989.
- Declaración Sobre los Derechos de las Minorías, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1992.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos, denominada "Pacto de San José de Costa Rica". Ratificada por Chile, publicada en el Diario Oficial el 5 de enero de 1991.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. No se ha ratificado en Chile y se encuentra en discusión en el Parlamento Chileno desde el año 1991.

El conjunto de normas de derecho internacional de los derechos humanos señaladas, no todas incorporadas al ordenamiento jurídico chileno, establecen una serie de principios y derechos específicos a las personas y **pueblos indígenas**. Desde el ámbito del derecho a la justicia, parece importante destacar los siguientes:

- Derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo (artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; párrafo 1º inciso 2º de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar efectivamente en las decisiones que se adopten en el ámbito nacional, y cuando proceda, a nivel regional respecto de las minorías a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración Sobre Las Minorías).
- Derecho de los Pueblos indígenas a gozar en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población (Artículo 2 del Convenio 169).
- Derecho a establecer y mantener sus propias asociaciones (párrafo 4 del artículo 2 Declaración de las Minorías).
- Derecho al reconocimiento del derecho consuetudinario indígena al aplicar la legislación nacional, en especial al aplicar sanciones penales, en las que deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, prefiriendo sanciones distintas al encarcelamiento (artículos 8.1 y 10 del Convenio 169).

- Derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 8.2 Convenio 169).
- Derecho al respeto a los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros cuando estos sean compatibles con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 9.1, 9.2 del Convenio 169).
- Derecho a la protección contra la violación de sus derechos, y a iniciar procedimientos legales para asegurar el respeto efectivo de sus derechos. Para ello los estados deben tomar todas las medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces (Art. 12 del Convenio 169).
- Derecho a la igualdad ante la ley. Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. (Art. 26 y 2 del Pacto de Derechos Civiles; Art. 2 del Pacto de Derechos Sociales).
- Derecho a un traductor. Toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a la garantía mínima de ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella; y a ser asistida gratuitamente por un interprete, sino comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal. (Art. 14.3 letras a y f del Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos).
- Derecho a la defensa: disponer del tiempo y los medios adecuados para la preparación de su defensa, a comunicarse con un defensor de su elección, a ser asistida por defensor a su elección, al nombramiento de defensor de oficio, gratuitamente si carecieren de medios suficientes para pagarlo. (Art. 14 letras b y d, Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana de Derechos Humanos; Art. 19 N° 3 de la Constitución Política Chilena).

La aplicación y vigencia de tales principios en Chile, está determinada por la falta de reconocimiento del 169 de la Organización Internacional del Trabajo, documento que con toda claridad da cabida al derecho indígena y otorga a los pueblos indígenas diversas atribuciones en el ámbito de la aplicación de justicia, por otra parte cabe señalar que la Constitución Política de la República de Chile actualmente vigente en el país no hace reconocimiento alguno a tales pueblos, encontrándose ambas iniciativas en discusión en el parlamento chileno desde hace más de diez años.

Los paradigmas de fondo del estado chileno continúan afirmando la **igualdad** y la **homogeneidad** nacional, negándose a reconocer la **diversidad real** que existe en su interior, en este sentido los avances de los Derechos Indígenas tanto en el contexto del derecho internacional de los Derechos Humanos como los reconocimientos de la **multiculturalidad** y el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas en la mayoría de los Estados latinoamericanos, no ha llegado ni ha tenido recepción en el ordenamiento jurídico chileno.

En materia del acceso a la justicia el artículo 19 N° 3 de la Constitución política de la República del año 1980 vigente en Chile señala: “La Constitución asegura a todas las personas: N° 3° La igual protección de la ley en el ejercicio de sus derechos”. Inciso 1° “Toda persona tiene derecho a defensa jurídica en la forma que la ley señale y ninguna autoridad o individuo podrá impedir, restringir o perturbar la debida intervención del letrado, si hubiere sido requerida. Tratándose de los integrantes de las Fuerzas Armadas y de Orden y Seguridad Pública, este derecho se regirá en lo concerniente a lo administrativo y disciplinario, por las normas pertinentes de sus respectivos estatutos”. Inciso 2° “La ley

arbitrará los medios para otorgar asesoramiento y defensa jurídica a quienes no puedan procurárselos por sí mismos”.

Toda vez que no existe ni en el ámbito constitucional ni de los pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y actualmente vigentes, un reconocimiento a la Justicia o al Derecho Propio. Debe examinarse la posición que tiene la aplicación de la costumbre a escala legal. La norma de aplicación general está dada por el Código Civil. En materia especial indígena, la Ley Indígena 19.253 del año 1993 hace una referencia específica a la posibilidad del uso de la costumbre, la que debemos relacionar con los artículos 10 y 11 del Código Penal. Finalmente en materia comercial y tributaria están las normas del artículo 4 y subsiguientes del Código de Comercio y el artículo 110 del Código Tributario.

Dado el contexto normativo anterior debemos preguntarnos: ¿Qué pasa en el ordenamiento jurídico chileno con la posibilidad de vigencia del derecho propio y el derecho a la administración de justicia de acuerdo con las instituciones propias que constituyen según el marco normativo de los derechos humanos principios vigentes en este ámbito?.

La preexistencia del pueblo mapuche a la invasión española y a la creación del Estado Chileno es un hecho indiscutible. Los cronistas e historiadores coinciden en señalar que antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un logko (cabeza de familia); poseían un sistema para resolver conflictos y un extenso territorio de utilización común (Aldunate, 1986; Aylwin, 2000; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; De Ercilla, 1997; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987).

2. Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores

Bengoa, (1991:27) “previo a la llegada de los españoles al interior del pueblo mapuche existía un sistema para resolver conflictos, el que estaba firmemente establecido, pudiendo diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros”, “hay un sistema de regulación de conflictos – justicia se podría llamar hoy día - y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes”.

Faron, (1997:16). “la ley tradicional es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto”.

Guevara, (1908:193 a 197). “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo”.

Chihuailaf (1999: 50). Az Mapu es “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural”.

Sánchez Curihuentro (2001:29). El Az mapu esta constituido por “las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que

vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu - a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico”.

La conceptualización del Az Mapu señalada, no es acogida dentro del sistema jurídico chileno, sin perjuicio de ello existe numerosa bibliografía que da cuenta de cómo el pueblo mapuche a través del tiempo ha aplicado su **Derecho Propio**, resolviendo conflictos en el nivel local e incluso casos que han sido vistos en la justicia estatal, lo que no es solo una situación que se ha dado en el pasado sino en la actualidad (Aldunate, 1986; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987, Salamanca 2001 y 2002, Sánchez 2001)⁹.

El sistema jurídico chileno no da cabida al pluralismo jurídico y mientras no exista un cambio de paradigmas la situación se mantendrá tal cual, ello no ha sido obstáculo para que el Pueblo Mapuche continúe reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. Las diversas leyes para los indígenas en Chile se han abocado básicamente al tema de la tierra. Es en el proyecto de la ley 19.253, cuya discusión contó con una amplia participación indígena donde el Pueblo Mapuche pretende por primera vez el reconocimiento al **Derecho Propio**.

El articulado del Proyecto de la Ley 19.253, contemplaba bajo el Título Sexto “De la Justicia Indígena”, Párrafo 1° “Del Reconocimiento del Derecho Consuetudinario de los Pueblos Indígenas”, el artículo 59 en los siguientes términos: Inciso 1° “Se reconoce la existencia y validez del derecho consuetudinario y la costumbre de los pueblos indígenas”, inciso 2° “al aplicar la legislación a estos pueblos deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres y derechos”. En este mismo Título, los artículos 90 y subsiguientes bajo el Párrafo 3° “De los Jueces de Paz Indígenas”, reglamentaban esta institución minuciosamente y si bien eran una figura híbrida por cuanto debían ser nombrados por el Presidente de la República en terna presentada por la Corte de Apelaciones respectiva a propuesta de las comunidades, el anteproyecto introducía a través de esta figura la posibilidad real de aplicación del **Derecho Propio** (Historia de la Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529). Todo el articulado propuesto fue rechazado por el Parlamento, de tal forma que los pueblos indígenas en Chile continúan rigiéndose por el ordenamiento jurídico chileno, tanto en las normas de carácter procesal como sustantivas, toda vez que no existe la posibilidad de que el derecho sea aplicado por las autoridades y de acuerdo a las formas propias como porque las normas de carácter sustantivo no introducen la posibilidad de aplicar el derecho propio, limitándose de esta forma desde esta doble perspectiva su acceso a la justicia

La aplicación de justicia de acuerdo al derecho propio al interior de las comunidades mapuche, es una situación desconocida por la sociedad chilena, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen. En un análisis desde la perspectiva del ordenamiento jurídico chileno podría sustentarse que se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto “ilegal”, toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, fundándose en que el Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala textualmente: “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley”. Estos mismos contenidos se reproducen en el Código Orgánico de Tribunales que es el texto legal que desarrolla la existencia y funcionamiento de los tribunales de justicia en Chile.

La resolución de conflictos por las autoridades propias mapuche, fundadas en las normas del derecho propio mapuche es, sin embargo desde el punto de vista mapuche, parte del derecho propio, reconocido,

⁹ Sanchez 2001, relata de primera fuente casos contemporáneos resueltos en el Lof Huillío que le fueron referidos por el Logko que intervino en ellos. Salamanca 2002, realiza una revisión del derecho mapuche de acuerdo a estudios publicados previos y recoge una serie de casos en que se han resuelto conflictos aplicando el derecho propio.

practicado y respetado, por las comunidades, de acuerdo a ellas se resuelven conflictos por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento y se dictan sanciones que son cumplidas en la convicción de estar haciendo uso del derecho propio.

La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contexto sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 17 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999).

Desde la perspectiva de los derechos humanos de los indígenas se puede señalar que el ordenamiento jurídico chileno en su conjunto es un sistema violatorio de tales derechos, porque no introduce en su contenido el derecho a la justicia propia ni siquiera en su más mínima expresión. Desde esta misma perspectiva y revisado el sistema jurídico interno, se puede afirmar que la apertura hacia la posibilidad de aplicación de la costumbre es escasa y restringida. Por último revisadas las normas especiales indígenas es posible también constatar atropellos en puntos específicos, así por ejemplo:

- La norma general continua siendo que la costumbre no constituye derecho sino en los casos en que la ley se remite a ella y las referencias legales a tal costumbre son escasas y limitadas.
- En lo que desde la perspectiva del derecho occidental puede conceptualizarse como derecho de familia están los ámbitos del matrimonio, las relaciones de familia, la herencia y otros en los que abiertamente existen contradicciones.
- En la regulación de las comunidades indígenas que establece la ley 19.253, no se acogen las formas de organización propias otorgándoles una estructura jurídica occidental que rompe la comunidad antropológica propia. Se agrega a ello el que para tener acceso a los beneficios que otorga tanto la propia ley indígena como otros programas implementados por el Estado las comunidades se ven obligadas a constituirse ya que de otra forma no tendrán acceso a éstos.
- No existe cabida a las formas propias de educación, salud, vivienda, etc. Cada uno de estos tópicos están visualizados desde la perspectiva occidental.
- No existe cabida a las formas propias de aplicación de justicia, no se validan las autoridades propias para aplicar el derecho al interior de las comunidades.
- En el ámbito del derecho penal no se considera la cosmovisión mapuche para la tipificación de delitos.

3. Demandas respecto al derecho propio

Las limitaciones señaladas han llevado en los últimos tiempos a organizaciones y personas mapuche a estructurar demandas que apuntan directamente a la necesidad de vigencia del derecho propio. La aplicación de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía, y los devastadores efectos que ha tenido para los mapuche, junto con dar visibilidad a un problema de discriminación preexistente, lleva al movimiento social y político mapuche a cuestionar cada vez más la legislación del Estado chileno, perfilándose con mayor claridad las demandas autonómicas por el derecho propio que venían perfilándose en la últimas décadas.

“Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico”. (Elicura Chihuailaf, en Recado Confidencial a los Chilenos).

“El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” Consejo De Todas Las Tierras, Declaración al Diario Austral de Temuco en Chihuailaf, 1999: 108. “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente”. (Ad Mapu, Declaración realizada en Temuco, en Chihuailaf, 1999: 108).

“El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo”. Coordinadora Mapuche, Declaración realizada en septiembre de 1998, en Chihuailaf, 1999: 122. “Nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida”. (Asociación Ñankuqueo De Lumaco Declaraciones de Alfonso Reiman, en Chihuailaf, 1999: 160).

“En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad (...) algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. (Sánchez Curihuentro 2001:28).

“Se reivindican como derechos fundamentales básicos: el derecho a ser reconocidos como pueblos, el derecho a la tierra y territorios y el derecho a la libre determinación”, “se exige el reconocimiento de nuestro sistema jurídico y de los órganos mapuche de aplicación de justicia”, “se denuncia el divorcio claro que existe entre el sistema jurídico chileno y la norma internacional vigente”. Parte de la Declaración mapuche acerca de los derechos fundamentales que tenemos como Pueblo (Declaración de Villarrica), producto del Gran Parlamento Mapuche realizado en esa ciudad el 7 de mayo de 2002, firmada por el Ayllarewe Xuf Xuf, la Asociación Poyenhue de Villarrica, la Asociación Ñanchuqueo de Lumaco, el Ñidol Logko Ngulam Pi Kun Huilli Mapu, la Coordinadora Mapuche de Neuquén y el Consejo de Werkenes del Lago Budi. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

VI. Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica¹⁰

1. Contextualización

El presente trabajo da cuenta de algunos antecedentes teóricos básicos en cuanto al tema del Derecho procesal Penal, visualizando la Reforma Procesal Penal y su aplicación en la IX Región de la Araucanía desde una perspectiva sistémica, en la cual se detiene a analizar las circunstancias que la origina, desde la perspectiva de los Derechos Humanos y del contexto sociopolítico y económico y su vinculación al tema de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en este caso del Pueblo Mapuche.

2. Antecedentes generales del Sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, de tal forma que si bien aparece como un conjunto de normas, éstas no pueden ser analizadas o consideradas descontextualizándolas de la realidad en la que se encuentran insertas, o sea aquella en las que se originan y donde operan, reduciéndolas a meras abstracciones de la misma.

Esta síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, está siempre presente en un Estado de Derecho, pues un estado que no considere la protección de las garantías o derechos fundamentales de las personas no puede llamarse Estado de Derecho, ello sin embargo no obsta a que existan diferentes puntos de resolución de la dualidad existente entre el poder punitivo del estado y las garantías de las personas, lo que más allá del derecho procesal penal abstracta e individualmente considerado está inserto en un sistema global más amplio y está además relacionado con la síntesis que la misma sociedad realice en torno a la dualidad entre el poder y el derecho.

Los patrones socioculturales de toda sociedad van variando y retroalimentándose constantemente a través del tiempo, esto es que son conceptos de contenido dinámico, incluso podría afirmarse que al interior de una misma sociedad y en un mismo tiempo esta dualidad tiene puntos de equilibrio y de resolución diferenciados en base a variables y componentes también diferenciados, al interior de la sociedad de que se trate.

En todo Estado de Derecho existe y ha existido a través del tiempo esta síntesis dialéctica entre las garantías de las personas y la aplicación del uso de la fuerza estatal. Un estado con un poder autoritario tenderá a dar una mayor preponderancia al poder del estado y a la eficiencia de la utilización del ius puniendi estatal, en cambio un Estado Democrático dará mayor preponderancia a la protección de las garantías de las personas. Un estado en que solamente exista el poder estatal, será absolutamente autoritario y no estaremos en presencia de un Estado de Derecho. Un Estado en que solamente se pretenda proteger las garantías de las personas, sería impensable, absolutamente anárquico y caótico, pues para la protección de las mismas es siempre necesaria la existencia e un ente superior que ejerza el control y este es el Estado de Derecho, que utiliza el proceso penal para la realización del control social.

En este sentido, el Mensaje con el cual el presidente de la República envió al Congreso Nacional el Proyecto de Ley del Nuevo Código Procesal Penal señala expresamente “se ha dicho con razón, que los

¹⁰ Acápite preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

sistemas de enjuiciamiento criminal son los más elocuentes indicadores del grado de respeto por los derechos de las personas que existe en un ordenamiento estatal o, dicho de otro modo, que el autoritarismo se revela en la forma en que los poderes públicos encaran el reproche a las conductas desviadas o a las formas de comportamiento armónico”.

La existencia de esta tensión entre la pretensión punitiva del Estado y las Garantías individuales, que enfrentan por una parte el interés del estado en identificar y sancionar a los responsables de los delitos que se cometen, y por la otra el interés de las personas en que sus derechos sean respetados, dio lugar con anterioridad a la reforma procesal Penal en nuestro país a un interesante debate en torno a estas materias, y acerca de tópicos tales como las contradicciones del sistema procesal penal inquisitivo y la Constitución Política del Estado a nivel interno y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos ratificados por Chile que se encontraban vigentes, que es un verdadero juicio, cual es el contenido y aplicación del principio de inocencia y cual era el tipo de sociedad que se estaba construyendo, etc., todo ello da cuenta del hecho de que el derecho procesal penal pone en discusión aspectos de fondo en el sistema jurídico del Estado y la sociedad en su conjunto que puede y debe ser analizado no sólo por juristas sino por la ciudadanía en general

Se puede señalar que con anterioridad a la reforma procesal Penal en Chile, esta tensión se resolvía a favor de la pretensión punitiva del Estado, esto lo podemos extraer de instituciones procesales que informaban dicho proceso tales como el secreto del sumario, la detención preventiva, el arraigo de pleno derecho y especialmente del hecho de que era el mismo juez el que investigaba, acusaba y fallaba, la Reforma procesal penal que nace a consecuencia del proceso de democratización de la sociedad chilena, da una nueva perspectiva a la resolución de la dualidad, trasladando el punto de equilibrio hacia los Derechos Humanos. Sin embargo respecto del Pueblo Mapuche parece ser que esta dualidad continúa resolviéndose a favor de la pretensión punitiva del Estado.

3. Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile

Las motivaciones que dan lugar al surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile, provienen desde dos ámbitos, el ámbito de los Derechos Humanos y ello se relaciona directamente con las contradicciones existente en el sistema inquisitivo vigente con la Constitución Política de la República y con los Tratados Internacionales de Derechos Humanos Ratificados por Chile y que se encuentran vigentes y, por otra parte de la existencia de razones de índole sociopolíticas y económicas y que se relacionan con la necesidad de adecuar el sistema procesal penal al marco de la globalización y el sistema de libre mercado imperante.

3.1. Razones de derechos humanos

Son las obligaciones internacionales del Estado chileno y su propia Constitución Política, con muchas de cuyas normas el antiguo sistema entraba en contradicción, las que lo obligan a modificar su procedimiento procesal penal, con anterioridad a la reforma Chile había incorporado a su ordenamiento jurídico diversos tratados internacionales sobre Derechos Humanos, cuyas normas estaban en contradicción con el sistema inquisitivo vigente y que exigían del Estado el respeto a algunas garantías procesales, y la misma Constitución en su artículo 19 N° 3 era contradictoria con este procedimiento.

El artículo 19 N° 3 de la Constitución Política de la República de Chile del año 1980, en lo pertinente señala que “Toda sentencia de un órgano que ejerza jurisdicción debe fundarse en un proceso previo legalmente tramitado” y agrega que “Corresponderá al legislador establecer siempre las garantías de un racional y justo procedimiento”.

El mandato constitucional referido, no se estaba cumpliendo en Chile, toda vez que en la doctrina internacional y en concordancia con la protección de los Derechos Humanos, entiende que los elementos que integran el racional y justo procedimiento –que es aquel al que hace referencia nuestro constituyente

en la norma transcrita- es el que está integrado por los siguientes elementos: la existencia de un Tribunal independiente e imparcial. El carácter contradictorio del proceso. La igualdad de armas entre el acusador y el acusado. La publicidad. La solución del conflicto en un plazo razonable. La presunción de inocencia, y las garantías respecto del derecho de defensa del acusado de una infracción penal.

Artículo 14.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Diario Oficial de 29 de abril de 1989, (en adelante, el Pacto) dispone que “toda persona tendrá derecho a ser oída públicamente y con las debidas garantías por un Tribunal competente, independiente e imparcial”.

Artículo 8.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos también denominada “Pacto de San José de Costa Rica”, Diario Oficial 5 de enero de 1991, (en adelante, la Convención) dispone “toda persona tiene derecho a ser oída, con las debidas garantías y dentro de un plazo razonable, por un juez o tribunal competente, independiente e imparcial”

Artículo 2º de la Convención “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”.

Artículo 2.2 de “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”; “Cada Estado parte se compromete a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuvieren ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter”.

De tal forma que el nuevo ordenamiento procesal penal es un desarrollo de los Derechos Humanos para todos los chilenos, cabe entonces preguntarnos si lo es para los mapuche y podría señalarse que así también lo es ello si los consideramos como ciudadanos iguales a todos los demás chilenos no mapuche, y es aquí donde se presenta la contradicción toda vez que los derechos humanos han evolucionado a nivel internacional desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos que otorgan a los Pueblos Indígenas unos derechos con características especiales precisamente por tratarse de personas que pertenecen a culturas específicas y diferentes, diferencias de las que el ordenamiento jurídico nacional no da cuenta.

Los derechos colectivos o de tercera generación entre los que se ubican los derechos de los pueblos indígenas, no hacen ya referencia sólo a los indígenas individualmente considerados sino a los indígenas como integrantes del pueblo del que forman parte. El derecho de los pueblos indígenas, en tanto entidad colectiva, se fundamenta en la necesidad de reconocer la íntima relación del individuo con la cultura del pueblo del que forma parte y el respeto a la identidad cultural de ese individuo, junto a la de todos los que conforman el grupo al que pertenece, de tal forma que, el sujeto de derecho ya no es sólo el integrante de este grupo individualmente considerado sino el ente colectivo que forma el pueblo específico que integra, de este modo, cualquier intento de alterar o afectar los valores culturales del pueblo alterarán en la misma medida tanto al pueblo en su expresión colectiva como a los individuos que participan y viven esa cultura.

Para el análisis desde la perspectiva de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche y su efectiva vigencia desde el contexto de la reforma procesal penal y su contenido normativo, debemos tener presente que más allá del reconocimiento jurídico formal de los derechos de las personas, es necesario contrastar esta existencia teórica abstracta con la realidad en que se encuentran, pues poco importa este reconocimiento de un derecho procesal penal garantista y limitativo del poder estatal, si en la práctica este no se hace efectivo para una parte de la sociedad nacional que conforma un Pueblo distinto al que

se pertenece y que obedece a ciertas concepciones o paradigmas de fondo que son distintos de los sustentados por la sociedad dominante.

Para los mapuche su existencia como pueblo es una realidad, aún cuando el ordenamiento jurídico nacional no haya dado cuenta de ella hasta el momento, toda vez que si bien existe una ley indígena que los reconoce como etnias y valora su existencia por se parte esencial de las raíces de la Nación Chilena (artículo 1º ley 19.253 del año 1993), no se les ha reconocido constitucionalmente y, no se ha ratificado en Chile el Convenio 169 de la OIT, es decir que no existe en Chile reconocimiento a sus derechos colectivos como personas integrantes de un Pueblo.

Podemos entonces afirmar que si bien la reforma procesal penal en Chile constituye un efectivo avance en el ámbito de los derechos humanos y un mayor desarrollo de la democracia, éstos avances no llegan al Pueblo Mapuche como ente colectivo.

El avance desde el ámbito de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas como entes colectivos, que lleva a remplazar el Convenio 107 del año 1957, por el Convenio 169 de la OIT en el año 1989, obedece a un cuestionamiento del concepto de derechos humanos de carácter universal sustentados en los paradigmas de las sociedades dominantes, sin consideración a las diferencias propias de los Pueblos Indígenas, lo que llevaba al Convenio 107 a constituirse en un Convenio etnocéntrico, asimilacionista y que sin quererlo contenía un desconocimiento de los derechos humanos de carácter colectivo de los pueblos indígenas, en la medida en que reconocía derechos sólo a los individuos y no al pueblo del que formaban parte.

En diciembre de 1990 el entonces Presidente Patricio Aylwin envía a la Cámara de Diputados el mensaje con que se inicia el proyecto de acuerdo relativo al Convenio 169 sobre pueblos indígenas adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989 solicitando su aprobación, esta tramitación legislativa ha sido largamente dilatada en el Parlamento y aún no existe acuerdo para su aprobación.

La doctrina internacional mayoritariamente y parte de la doctrina nacional chilena, sustentan la teoría de que en el ámbito de los derechos humanos las normas que constituyen *ius cogens* internacional, existiendo de parte de la doctrina consenso en señalar que forman parte de esta categoría el genocidio, la prohibición de la tortura y la esclavitud, la piratería, los crímenes contra la humanidad y los principios de igualdad y no discriminación, entre otros, se integran al derecho nacional en forma automática.

La doctrina de la incorporación automática de las normas de *ius cogens* al ordenamiento jurídico Chileno, se fundamenta en nuestro país en el hecho que mediante Decreto Supremo Nº 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981, Chile ratificó la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, esta Convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del *ius cogens* internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya *ius cogens* es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria. Sin embargo en Chile la jurisprudencia mayoritaria de los Tribunales solo considera y aplica las normas de derecho internacional una vez que se han ratificado de acuerdo a la normativa interna.

Se entiende por *ius cogens* el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos "para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter".

Para acercarnos a un mayor y mejor conocimiento de un sistema procesal penal determinado, es necesario constatar, la efectiva vigencia de las garantías que contiene con la realidad material objetiva que estemos analizando, para todos los sectores existentes al interior de esa misma sociedad, el derecho procesal penal debe estar al servicio del hombre común concretamente considerado, no puede ser sólo

una abstracción teórica, un mundo de ideas y teorías merced a las cuales los hombres pasen a convertirse en objetos y no en sujetos de derecho, es en la aplicación del proceso penal a los casos reales existentes al interior de la sociedad en donde la separación entre el ser y el deber ser, entre la normatividad y la efectividad, nos permite medir el grado de democracia existente.

3.2. Razones de índole sociopolíticas y económicas

Se ha señalado que el Derecho Procesal Penal realiza y ha realizado a través de la historia una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las Garantías fundamentales de las personas y, que si bien aparece como un conjunto de normas no puede ser analizado como una mera abstracción sin una consideración a las coordenadas sociopolíticas e históricas que le dan origen, hemos analizado la situación de la Reforma Procesal Penal y los Derechos Humanos de los indígenas, para nuestro análisis específicamente del Pueblo Mapuche, siguiendo esta estructura lógica demos entonces una mirada a al contexto social y político en el que nace esta reforma y aquí podemos constatar que hacia fines de la década de los 70 e inicios de los 80, distintos países latinoamericanos que por diversas causas se encontraban bajo dictadura llegan también a través de distintos procesos a su fin, entre ellos Chile. En este contexto de transición hacia la democracia los Estados Unidos, gobiernos europeos, agencias de ayuda internacional, instituciones multilaterales y Bancos Internacionales, les entregan asistencia técnica y financiera, con la idea central de mejorar en aquellos países el acceso a la justicia y promover el estado de derecho.

El mejoramiento del acceso a la justicia inserto en el ámbito de la adecuación a los Derechos Humanos contenidos en pactos de Derecho Internacional se visualiza además desde la perspectiva sociopolítica y económica inserta en el campo de la globalización y la economía de libre mercado, en cuyo contexto se promueven reformas judiciales en sentido amplio al interior de los estados, se invierte tanto en capacitación de los integrantes del poder judicial como en equipamiento de los mismos y además se producen reformas legislativas importantes, que permitan desarrollar y sean congruentes con una economía de libre mercado y el proceso de globalización en marcha. En nuestro país y para los efectos de nuestro análisis mediante la Ley 19.696 se establece un Nuevo Código Procesal Penal, que regula en forma orgánica toda la materia procesal penal, es publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, y de acuerdo con el artículo 484 entra en vigencia en la V y IX Regiones el 16 de diciembre de 2000, es así como se da nacimiento a la Reforma Procesal Penal y la aplicación de la misma en la IX Región de la Araucanía.

Dos años antes, durante la Segunda Cumbre de las Américas, en Santiago de Chile, los líderes de los 34 Estados presentes (salvo Cuba), establecieron en la parte pertinente al análisis que aquí estamos realizando en su declaración de Principio del 19 de Abril de 1998, lo siguiente: "Conscientes de que una administración de justicia independiente, eficiente y efectiva juega un rol esencial en el proceso de consolidación de la democracia, refuerza sus instituciones garantiza la igualdad a todos los ciudadanos y contribuye al desarrollo económico, nosotros estimularemos las políticas relacionadas con la justicia y fomentaremos las reformas necesarias para promover la cooperación legal y judicial".

En la era de la globalización con los tratados multilaterales de comercio el país necesita requiere una estrategia de resolución de conflictos ágil que proporcione acceso a la justicia vía tramitaciones rápidas y transparentes sin embargo ello es así desde los paradigma de la sociedad dominante sin tomar en cuenta la cultura y cosmovisión mapuche por otra parte se estima en este mismo contexto que es del "mayor interés para el comercio, que los costos de transacción sean reducidos, incluyendo la contingencia de litigación", por otra parte se señala que "Existe una gran necesidad de construir leyes que sostendrán las estructuras legales para obtener el tratado de libre Comercio para las Américas"(Cooper James, en Revista CREA Nº 2 año 2001, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101).

La entrada en vigencia de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000 (Artículo 484 de Código Procesal Penal), la vincula directamente con el tema mapuche y dando cuenta de la necesidad de un tratamiento especial, a poco andar de la misma en agosto de 2001,

a ocho meses de aplicación en el territorio mapuche, se crea una oficina especial para imputados mapuches, en la IX Región. El Defensor Nacional en su cuenta anual año 2001 de fecha 22 de marzo de 2002, señala que “Las razones que llevaron a la institución a su creación fue la necesidad de que la etnia contara con asistencia jurídica directa e inmediata, vinculada intrínsecamente a las condiciones culturales de la misma y que permitiera prestar servicio de defensoría en términos de igualdad con respecto a cualquier otra persona que nos corresponda atender”, y agrega que “Con ello la Defensoría busca además proyectar y estudiar alternativas de asistencia letrada a minorías o grupos vulnerables, que tal como lo han demostrado las experiencias comparadas tienden a ser cada vez más necesarias”.

James Cooper, haciendo un análisis de la Reforma Judicial en Chile y vinculándolo al tema mapuche, luego de constatar que los sistemas de justicia horizontal de resolución de problemas son mas cercanos a la cosmovisión de los pueblos indígenas, lo que para los efectos de nuestro análisis es también valedero para los mapuche, plantea que esta reforma es una oportunidad para introducir en Chile una justicia horizontal, lo que ya se ha realizado en derecho comparado y señala que “Las disputas con compañías forestales que persisten y en las cuales estalla la violencia, pueden ser (...) un buen lugar para pilotear un proceso conciliatorio basado en los principios circulares Mapuche”. Desde esta misma perspectiva y en una visión mas global, considera que “los procesos de pacificación y búsqueda de consenso pueden ser incorporados dentro de la reforma legal judicial ya emprendida”.

Respecto de las propuestas señaladas y en el marco analizado podemos preguntarnos ¿existen en nuestro país las condiciones para que ello sea posible la negociación directa de conflictos, respetando los derechos de los pueblos indígenas?. Si consideramos que no hay pluralismo jurídico, el Pueblo Mapuche no está reconocidos constitucionalmente y no existe ratificación del Convenio 169, no parece una solución tan fácilmente accesible, sin embargo es tal vez una fórmula posible.

Luego, desde una perspectiva mas global podremos preguntarnos ¿Será posible la aplicación del derecho propio entre estos sistemas de justicia horizontal?, parece válido recordar aquí lo sucedido con la propuesta de ley indígena enviada al Parlamento y que fuera producto de la discusión del movimiento indígena, que contenía en los artículos 90 y subsiguientes todo un párrafo destinado a Los Jueces de Paz Indígena, y que fueron borrados de una plumada en la discusión legislativa.

Por otra parte la misma Reforma procesal Penal, como aquí lo hemos analizado, responde a una evolución de la síntesis dialéctica entre el ius puniendi estatal y las garantías de las personas, y que visualizamos como moviendo el punto de equilibrio en esta dualidad hacia las garantías individuales, no parece constituir un avance para los Pueblos Indígenas de Chile, toda vez que los paradigmas de fondo en que se sustenta esto es la adecuación del Procedimiento Penal al sistema de Derechos Humanos, para los indígenas unos Derechos Humanos que no consideran sus derechos colectivos en tanto Pueblos Indígenas, toda vez que su contenido no abarca la existencia de tales derechos colectivos indígenas y, la necesidad de una justicia ágil dinámica y transparente acorde con un sistema o modelo económico liberal, son paradigmas que no contemplan la realidad indígena.

4. Comentario final

Desde la perspectiva global de la población chilena la reforma habrá cumplido su finalidad si consigue que los procesos penales, que se lleven a efecto durante su vigencia, sean respetuosos de los derechos fundamentales de las personas y logre para cada imputado un justo o debido proceso.

Sin perjuicio de lo anterior, la solución al problema indígena, particularmente el mapuche, no puede buscarse a través de la aplicación de la Reforma Procesal Penal al Pueblo Mapuche, si bien dentro de su marco normativo es posible la búsqueda de soluciones parciales, así por ejemplo la oralidad y la utilización de traductores pueden posibilitar una mayor comprensión de los imputados mapuche.

La solución al problema indígena en Chile, pasa por reconocer que la conformación del Estado de Chile, no obedece a la fórmula 1 Estado = 1 Nación = 1 derecho, porque existen en su interior naciones

originarias que hasta ahora han sido invisibilizadas entre ellas la Nación Mapuche, y en consecuencia se hace necesario dar cuenta de esta realidad, otorgando un espacio a la efectiva vigencia de la diversidad, lo que desde el punto de vista normativo tendría que traducirse en el reconocimiento constitucional y, por la ratificación y aplicación en Chile del Convenio 169 de la OIT, y por el desarrollo de toda una normativa a nivel legal que haga efectiva la autonomía del Pueblo –Nación Mapuche, que entre otros aspectos posibilite la vigencia del derecho propio.

TERCERA PARTE

El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual¹¹

1. Contextualización del tema

La idea de la superioridad racial y cultural es una constante histórica que atraviesa la relación entre pueblos indígenas primero con la Corona Española y después con los Estados Nacionales, discusión que ha nutrido los discursos intelectuales y políticos a través del tiempo y en su devenir histórico llega hasta nuestros días, produciendo preceptos legales que les son aplicados a estos pueblos y generando opinión en la gente común.

La discriminación hacia lo indígena aparentemente erradicada en los estados multiétnicos actuales, es para el pueblo mapuche en Chile aún hoy pan de cada día, en torno a sus fundamentos teórico dialécticos existe un mundo de ideas y conceptos en el que su visión particular ha estado ajena. La perspectiva aquí abordada hace un recorrido por las etapas iniciales de esa histórica relación, relevando la visión propia mapuche desde la perspectiva de tres de los antiguos fütaelmapu mapuche Pewenche, Wenteché y Bafquenche.

La visión de esta relación aquí presentada sostiene que la misma tanto entre el pueblo mapuche y la corona española, como entre este mismo pueblo mapuche y el estado de Chile, tiene un carácter interétnico, que no se circunscribe a las fronteras sustentada en la historia oficial chilena que hace desaparecer a los llamados “araucanos” junto con la línea del Bío Bío.

La tesis que plantea y circunscribe la relación del pueblo mapuche con la corona española y el estado de Chile como una relación fronteriza está sustentada fundamentalmente en los trabajos del profesor de Villalobos en *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, 1982, adscriben a la corriente del mismo autor, Jorge Pinto, Horacio Zapater, Luz María Meléndez, Holdenis Casanova y otros, esto es que la misma es seguida por la gran parte de la historia oficial a la vez que enseñada en las escuelas chilenas, sin mayor cuestionamiento, al respecto el escritor y poeta mapuche Elikura Chihuailaf, 1999:23 señala que en la escuela los libros le hablaban de los “araucanos”, respecto de los que decían “cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad”.

El posicionamiento interétnico junto con extender el ámbito de la relación mapuche en su aspecto geográfico o espacial que le es propio, permite extender el ámbito temporal de la relación y desde el punto de vista mapuche da lugar a la visibilización de una historia oculta, incorporando un componente no asumido por el estado de Chile y que sin embargo existe y contiene en sí misma una visión particular del mundo, una estructura social y política compleja y dinámica que aún se manifiesta y en cuyo contexto se sitúan las demandas contemporáneas del pueblo mapuche en Chile.

Desde el punto de vista de la comprensión de la historia propia mapuche, y particularmente en la búsqueda de la aplicación del derecho propio, y cuales son las posibles vías de solución a las demandas contemporáneas; el abordaje del primer contacto es fundamental. La revisión de antecedentes efectuada en este trabajo, así como la visión que el mismo entrega, es una aproximación inicial que requerirá evidentemente requiere mayor estudio, análisis y socialización especialmente desde el mundo mapuche. Sin embargo se cree necesario enfrentar el tema y dejar el camino abierto a futuras investigaciones. De acuerdo a ello, el análisis aquí presentado parte de la situación previa de la nación mapuche, esto es la anterior a la llegada de los españoles, aborda el primer contacto, la independencia criolla, la creación del Estado de Chile, la práctica de los Koyaqtun y las demás manifestaciones del derecho propio a través de

¹¹ Capítulo preparado por María del Reosario Salamanca Huenchullán.

la historia hasta nuestros días, visualizando particularmente los argumentos ideológico-políticos que subyacen a las diferentes épocas, su relación y efectos en el pueblo mapuche.

Es en el contexto señalado, y sin perder de vista que la labor del equipo se inserta en un contexto histórico social y político determinado, que éste realiza un trabajo de investigación –que evidentemente requerirá futuros estudios- efectuando un acercamiento al tema desde una mirada científica, que espera permita echar algunas luces al conflictivo momento de relación estado y pueblos indígenas, particularmente el mapuche en los inicios del Siglo XXI.

2. La situación mapuche antes de la llegada de los españoles

Existe coincidencia en diversos autores al señalar que “antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un Logko (cabeza de familia), el extenso territorio a su disposición era de utilización común, esto es que cada familia se ubicaba transitoriamente donde le parecía mas adecuado, y pasado el tiempo cuando así lo decidían, se mudaban a otro lugar”. Desde el punto de vista mapuche este es el ejercicio de la autonomía como Nación mapuche, en la que operaba y aún opera sin perjuicio de las condiciones de dominación históricas el derecho propio.

No corresponde a un trabajo como este dar cuenta de las teorías o aproximaciones acerca del origen de la vida del pueblo mapuche. Desde la perspectiva de la existencia del derecho que aquí estamos analizando podemos decir que los cronistas coinciden en señalar que a la llegada de los españoles el pueblo mapuche existía, tenía una estructura social propia y una forma de resolver los conflictos, tanto al interior de cada grupo como los que se suscitaban entre unos grupos y otros; esto demuestra la existencia del derecho propio mapuche. Los primeros historiadores obviamente producto de una época en que ni siquiera se percibía la existencia de la diversidad o de una cultura distinta a la propia, dan cuenta de la percepción española acerca de los pueblos preexistentes, esto es como pueblos bárbaros, incivilizados, sin derecho, salvo algunas normas de costumbre, “percepción que por lo demás ha permanecido a través del tiempo” (Lillo, 2000).

La Araucana, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, refleja las primeras impresiones del español frente a estos “bárbaros”, “Gente es sin Dios ni ley”, “no tienen ley, ni Dios, ni que hay pecados” (De Ercilla, La Araucana, Canto Primero). Refiriéndose al periodo pre hispánico, José Bengoa en su Historia del Pueblo Mapuche, señala que “La familia era el centro de esta sociedad” (Bengoa, 1991:26), y agrega que esta familia pre hispánica tenía características singulares, se trataba de una familia “amplia extensa y compleja, en que convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia (..) con sus esposas”, cada una de estas familias era un grupo cohesionado en sí mismo, en el que la vida social se desenvolvía de acuerdo con las normas del derecho propio, cuyas normas forman parte de la cultura y no alcanzan a ser visualizadas por la otra mirada, esto es la visión no mapuche del extranjero que llega a esta tierra.

Desde esta mirada externa, es posible sin embargo para los cronistas apreciar que los conflictos que se producían al interior de estos grupos eran resueltos y que esta resolución estaba a cargo de ciertas personas del grupo, “Lo que si existía era un sistema de regulación de conflictos y diversos sistemas de alianzas. Para regular los conflictos, estaban los grandes sabios, viejos por lo general”, estos hombres sabios que la cultura denominaba übmeh “hacían las paces entre grupos, impartían justicia, daban consejos”, esto es que estaban determinados por normas del derecho propio –leyes desde el punto de vista occidental- que les daban la jurisdicción¹², esto es la autoridad para ser ellos y no otros los llamados a resolver los conflictos y para que las partes obedecieran sus decisiones, “no tenían mas poder que el

¹² Desde el punto de vista de la cosmovisión mapuche los conflictos y la capacidad de ejercer la jurisdicción, no sólo se refieren a las relaciones entre los hombre –che- sino también a aquellos relacionados con los newen –fuerzas- que son parte integrante no solo del che sino también de los diversos componentes de la naturaleza con los que existe una íntima relación.

que les otorgaban las partes en conflicto. En la vida cotidiana eran como cualquier otro mapuche” (Bengoa, 1991:26).

Este sistema para resolver conflictos estaba firmemente establecido, y podía diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros, “hay un sistema de regulación de conflictos –justicia se podría llamar hoy día- y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes” (Bengoa, 1991: 27), el poder relacionarse unos grupos con otros en igualdad de condiciones, tomar decisiones conjuntas, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, era propio de la convivencia mutua de estos grupos originarios.

Una de las cosas que llama la atención a los españoles a su llegada es la existencia de lo que ellos llamaron parcialidades, éstas en el decir de Bengoa eran “familias contiguas que tenían relaciones de parentesco entre sí, que reconocían un übmeh como consejero y juez, y que solían aliarse en viajes, recolecciones, faenas de caza y también en defensa frente a algún ataque, riña o conflicto” (Bengoa, 1991: 11).

El pueblo mapuche, antes de la llegada de los españoles a su territorio, tenía una estructura familiar, social, un sistema económico, y un sistema jurídico, todo ello mantenido a través de la tradición oral, los cronistas dan cuenta de la existencia de una institución especialmente destinada a mantener y preservar la historia y la cultura del pueblo “los hueipife” –narrador de la historia del pueblo mapuche-, “La historia no estaba dejada a la improvisación ni al buen recuerdo de unos pocos; era una actividad reglamentada por la sociedad; tenía sus especialistas y no se permitían las interpretaciones antojadizas: Un código estricto reglamentaba su uso social. Había ceremonias en que los hueipife relataban al pueblo, sentado en redondel, las historias de los antiguos” (Bengoa, 1991: 11). Para el Pueblo Mapuche esta es una parte del derecho propio, diferentes autores dan cuenta de esta tradición. Aún existen en las comunidades ancianos que relatan la historia oral en esta forma.

Al comienzo de la conquista española no existían las agrupaciones, las parcialidades, como le llamaron los españoles eran grupos de familias independientes, que entraban ocasionalmente en contacto y establecían alianzas para fines específicos, la guerra constante contra los españoles que a pesar de la política de tratados que se llevaba a cabo, nunca terminó, actuó sobre los esquemas de organización política de los mapuches haciendo más estables las organizaciones y alianzas. Ello va produciendo variaciones culturales al interior de las familias, la conducción del grupo toma un sentido diverso, antes de la llegada de los españoles “El hijo del cacique era preparado como jefe de paz, esto es, como **hombre sabio** que debe razonar (übmeh), dar buen concejo, hacer justicia, conservar y defender la cultura de los antiguos; y se preparaba como orador (huipife), esto es, el hombre que convoca, que posee el don de la palabra, que le dice al pueblo cual es su tradición y su historia” (Bengoa, 1991:66). Con posterioridad a la llegada de los españoles se le da cabida e importancia a la preparación para la guerra, el jefe debía ser un buen estratega, un hombre valiente, capaz de defender su territorio y proteger su cultura. Así van cambiando paulatinamente las normas del derecho propio, los cronistas dan diversos testimonios de ello, un reflejo de estos cambios culturales como estrategia de guerra en este sentido es el hecho que Mangin, cacique principal de los arribanos, cuyo cacicazgo fue obtenido por méritos propios, envió a su hijo Quilapán al cacique Kajfükura, cacique mayor de las pampas argentinas para que aprendiera el arte de la guerra “Cuando era muy joven Quilapán, hijo de Mangin, fue enviado por su padre a vivir al toldo de Kajfükura, para que aprendiera de él su sabiduría y valor” (Bengoa, 1991:84).

La llegada de los españoles introduce cambios en la cultura mapuche y desde ese momento toda su forma tanto de relacionarse entre ellos como con el “otro” el no mapuche, el wingka, inicia una relación de influencia mutua. La cultura mapuche tiene una visión cósmica en que los relatos tienen gran importancia, entre ellos está el que da cuenta de cómo la Machi –autoridad propia del pueblo mapuche- predijo la claramente la llegada de los españoles y los efectos que tendría para el pueblo, “a ella los choroyes anunciaron la llegada de los españoles”, además señaló que “iban a sufrir mucho a causa de una gran

guerra que iba a venir”, “Y así pasó un poco el tiempo y llegaron los españoles. Los caciques llamaron a la gente para poder defender su tierra” (Bengoa, 1991: 28).

3. El primer contacto: ¿encuentro o desencuentro Mapuche/Español?

Para entender y contextualizarnos en el período histórico del primer encuentro (o desencuentro) transitaremos por la llegada al Trono de Castilla de los Reyes Católicos, la discusión de los justos títulos y la humanidad u hominidad de los indios, la promulgación de las leyes de indias, la administración de la América hispana y nos detendremos en este contexto en el surgimiento, la forma y contenido de los parlamentos celebrados entre la Corona Española y la nación mapuche.

En el contexto del primer contacto mapuche español un tema de fundamental importancia desde el punto de vista del ejercicio del derecho como nación independiente, y que posteriormente se retomó con el estado de Chile, es la celebración de parlamentos, se aborda aquí una visión de los llamados parlamentos que en lengua mapuche se utilizaban como parte del ejercicio del derecho entre unos grupos y otros desde antes de la llegada de los españoles a los que en la lengua propia se denominaba Koyaqtun apareciendo en los textos también como fuxa trawun¹³. Desde el punto de vista de la lengua española se ha usado indistintamente por los cronistas los términos parlas, juntas de indios y parlamentos.

El análisis de las posibles consecuencias de la celebración de los parlamentos para el pueblo mapuche en la actualidad, es un tema que requerirá de futuras investigaciones a la luz del avance de los derechos humanos y la experiencia internacional y comparada, toda vez que si bien el concepto de derechos humanos en un concepto ajeno a la cosmovisión propia y que no tiene en cuenta sus parámetros, es necesario señalar y considerar que así como el derecho es y ha sido concebido como una herramienta de dominación, este mismo carácter instrumental, le permite ser utilizado también instrumentalmente por el pueblo mapuche en la búsqueda de la atención y respuesta a sus legítimas demandas y posibilita a través del parámetro de los derechos humanos, especialmente en el ámbito que la moderna doctrina en estas materias señala como derechos de carácter colectivo, su utilización como una herramienta que adquiera su sentido de justicia en el logro de la paz social.

4. El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana

4.1. La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla

Para entender a cabalidad cómo el Pueblo Mapuche llega a relacionarse con la Corona de Castilla, el particular posicionamiento de esta relación y el significado contextual dialéctico de los Parlamentos celebrados entre la Corona de Castilla y la Nación Mapuche, hay que retrotraerse a la era de los descubrimientos geográficos, considerar el título inicial que se invocó para justificar la soberanía española en América, revisar luego la forma que adquiere la administración colonial y analizar tanto el surgimiento como la forma de celebración de los Parlamentos Hispano Mapuche.

La ascensión al trono de Castilla en 1479 de Isabel la Católica, casada con Fernando rey de Aragón y la conquista de Granada en 1492 evento que consuma la unidad nacional del reino de Castilla bajo la fe católica, pareciera absolutamente ajeno al Pueblo Mapuche, sin embargo marca la llegada y dominación española a este territorio, ello porque si bien en el Siglo XV Portugal y Castilla rivalizaron sobre el control

¹³ *Koyaqtun es la palabra mapuche utilizada para señalar reuniones entre diferentes fütaelmapu, en general reunión es trawun, reunión grande fuxa trawun, desde el punto de vista de la aplicación del derecho propio no es lo mismo fuxa trawun que Koyaqtun, la palabra correcta es Koyaqtun ya que los coyag tienen un sentido especial y distinto porque se trata con gente de otro lugar, con otra jurisdicción espacial y con un contenido diverso en cuanto a las materias tratadas.*

en la navegación del Atlántico, logrando zanjar esta disputa mediante los Tratados de Alcacovas y Toledo años 1479 y 1480 respectivamente, reservándose a Portugal la navegación del Atlántico en el camino de Guinea y a Castilla el dominio de las Canarias; nada se menciona específicamente respecto de la navegación del océano de occidente. De esta forma, cuando en 1492 Cristóbal Colón “descubre América”, los reyes Católicos, Fernando de Isabel a fin de asegurar su dominio en las tierras “recién descubiertas” recurren a la autoridad del Papa. En la época la doctrina mayoritaria de los canonistas, seguida por los reyes cristianos, atribuía al Papa un dominio temporal universal que lo autorizaba a donar la tierra e instituir reyes.

De acuerdo a las ideas predominantes de la época, y solicitada su intervención por la Corona de Castilla “el Papa Alejandro VI por las bulas Inter Caetera, de 3 y 4 de mayo de 1493, hizo donación a los reyes de Castilla y a sus sucesores en esta corona, de las tierras descubiertas y por descubrir al occidente de una línea trazada de polo a polo a cien leguas de las Islas de Cabo Verde, con cargo de proveer a la **cristianización de sus naturales**” (Eyzaguirre, 1990:14). El Tratado de Tordecillas de 1494, suscrito entre España y Portugal, y ratificado por el Papa, modifica la línea establecida inicialmente y dispone que la misma pasará a trescientos setenta leguas al oeste de las Islas de Cabo Verde, quedan así fijadas las líneas de expansión castellana y portuguesa; y con ello la llegada de los españoles al territorio mapuche.

Es dentro del contexto ideológico y político señalado que Cristóbal Colón llega a este continente y descubre lo es hoy América en el año 1492, bajo el reinado de los reyes católicos, Fernando e Isabel, que reina entre 1517 y 1556. En 1520 Hernando de Magallanes descubre Chile, Diego de Almagro hace otro tanto por el norte en 1536; y Pedro de Valdivia funda el 12 de febrero de 1541 la ciudad de Santiago, creando inmediatamente en este territorio y de acuerdo con las instituciones político administrativas existentes y vigentes dentro de las leyes de indias el Primer Cabildo.

4.2. La división administrativa de la América Hispana

Según lo señalado en la Bula Inter Caetera, eran los Reyes Católicos y no España los titulares de las tierras recién descubiertas y aquellas por descubrir; con posterioridad los Reyes Católicos legan testamentariamente a la Corona de Castilla los territorios donados por el Papa Alejandro VI, de esta forma América queda incorporada a una monarquía, no al Estado español ni a un rey en particular. De esta circunstancia histórica devienen la creación de nuevos organismos destinados a la administración de los “reynos” americanos. En los siguientes párrafos, sin ser este un análisis exhaustivo ya que lo que se pretende es contextualizar la particular posición de los mapuche, y visualizar como la historia global va imbricándose hasta llegar a ellos, se da cuenta de la estructuración general de estos organismos creados para la administración de las indias.

A la cabeza de la organización política administrativa se hallaba el Soberano, asesorado por el Consejo Real y Supremo de Indias fundado en 1542. Tenía éste facultades gubernativas, judiciales y militares, el personal que lo conformaba era un Presidente, un Gran Canciller, ocho Consejeros, un Fiscal; dos secretarios; dos escribanos y varios funcionarios menores: relatores, abogados, tesoreros, contadores y alguaciles; bajo su dependencia se hallaba, además, el cargo de Cronista de Indias, cuya misión era recopilar todos los informes recibidos desde América para escribir una crónica de los acontecimientos¹⁴.

La Casa de Contratación era la encargada de los asuntos económicos, de navegación y migración al nuevo mundo.

¹⁴ Para una mayor profundidad histórica resultaría altamente enriquecedor tener acceso a estas crónicas, lamentablemente el espacio de tiempo, los recursos disponibles y la naturaleza de una investigación como esta, no permitió realizar una acción de tal naturaleza.

Los Virreyes, título que tuvo por primera vez Cristóbal Colón, representaban al soberano en América, eran nombrados directamente por el monarca a propuesta del Consejo de Indias y poseían, además, los títulos de Gobernador, Presidente de la Audiencia y Capitán General; sus poderes le permitían actuar como si fuera el rey en persona, duraban seis años en el cargo, al término de los cuales eran sometidos a un juicio de residencia para dictaminar si habían abusado de su autoridad, además debían redactar una memoria de gobierno.

En el siglo XVI se implantaron dos Virreinos en América: el de Nueva España o México, establecido en 1535 y el de Perú en 1544, sus primeros virreyes fueron Don Antonio de Mendoza (1535-1550), y Don Blasco Núñez de Vela (1544-1546).

En el marco territorial, los Virreinos estaban divididos en gobernaciones a cuyo frente se encontraba el gobernador, quien por presidir la respectiva Real Audiencia tenían también el título de presidente ejerciendo así mismo las funciones de Capitán General de las Fuerzas Armadas dentro de su jurisdicción. En aquellos territorios con permanentes conflictos bélicos se les llamó a partir del Siglo XVIII Capitanías Generales.

En el Virreinato del Perú se encontraba la Capitanía General de Chile, conocida también como “reyno de Chile”. En el Siglo XVII se crearon las intendencias (1765), cuyo objetivo era velar por el desarrollo económico de su respectiva región. En Chile a partir de 1787 hubo dos: la Intendencia de Santiago y la de Concepción.

Fundada la ciudad de Santiago en 1541 e instaurado el primer Cabildo, en el territorio de Chile fueron paulatinamente creándose ciudades éstas estaban a cargo de los Cabildos, constituidos por alcaldes ordinarios o corregidores, regidores, alférez reales que tenían derecho a voz y voto, y otros funcionarios menores: fiel ejecutor, alarife, mayordomo, escribano, alguacil mayor y pregones. Su número variaba de acuerdo al tamaño de la urbe. Representaba a los vecinos el Procurador de la ciudad.

Estos alcaldes creados por la administración colonial española en las ciudades gobernadas por sus autoridades y regidas por sus leyes ejercían igualmente de jueces de primera instancia, sus fallos podían apelarse a la Real Audiencia y, en último término al Consejo de Indias.

5. La discusión de los Justos Títulos

Como consecuencia de las bulas pontificias de donación de América, los reyes españoles se consideran dueños de todas las tierras del nuevo mundo, y como tales concedieron el dominio a los conquistadores y a sus herederos, en esta calidad otorgaron Mercedes de Tierras y Encomiendas.

Tras la creación de las Mercedes de Tierras y las Encomiendas, existen motivos de orden religioso, político y económico, en cuyo contexto se otorgaron premios a los conquistadores y sus descendientes; en efecto: la Bula Inter Caetera que donó a la Corona de Castilla las tierras de América también la comprometió a evangelizar a estos “naturales”. Se establece así desde el punto de vista de la Iglesia la obligación de la Corona de introducir la evangelización de los llamados naturales, esto en hombres en un estadio menor de evolución. Evidentemente la Corona tenía sus propios intereses de expansionismo político anexando e incorporando a su propia jurisdicción los territorios “descubiertos”. Por otra parte la ocupación del territorio involucra la apropiación de los recursos en él existentes incorporándolos a su patrimonio.

Las mercedes de tierras otorgadas por los reyes eran perpetuas, en reconocimiento de servicios prestados, otorgada ésta se le daba al beneficiario posesión de la tierra en un acto solemne ante escribano, luego se mesuraba o sea se media y señalaban los deslindes del predio (Eyzaguirre, 1992:34).

Las encomiendas, eran un privilegio otorgado por el rey a un benemérito de las indias, para recibir por sí y por su inmediato descendiente, el tributo que un grupo de indios estaba obligado a pagar en su calidad de súbditos de la corona, con cargo de cuidar del bien espiritual y temporal de los encomendados y concurrir a la defensa de la tierra (Eyzaguirre, Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile, 1992: 31).

Si bien las Bulas Papales legitiman inicialmente las conquistas y dan un marco ideológico al dominio español, que será usado en las indias hasta fines del S. XVI, el primer contacto no estuvo exento de cuestionamiento, a ello se le ha denominado la discusión de los justos títulos, duda o cuestión indiana, tema que en síntesis plantea tres ideas centrales, esto es:

- la humanidad u hominidad de los indios,
- la justicia de las guerras de la conquista y posesión de las indias, y
- el trato que se daba a los indios.

Esta discusión fue para los intelectuales, la iglesia y la corona española un camino cubierto de preocupaciones, avances y retrocesos, en un contexto plagado de intereses políticos y económicos. Entretanto el pueblo mapuche continuaba su vida de acuerdo a su derecho propio, su organización política, económica y religiosa, que obviamente no tenían ninguna cabida allí ya que ni siquiera se les consideraban hombres.

En cuanto a las discusiones sobre la naturaleza humana de los indios “recién descubiertos”, el tema se hace patente desde el primer sermón de Fray Antonio de Montecinos en la Española allá por el año 1511. Debido pues a la gestión de los Dominicos, en el año 1512 se dictan las leyes de Burgos, primer documento que establece la naturaleza humana de los indios, que sin perjuicio de una inicial resistencia prevalece en el tiempo, zanjado el tema de la humanidad de los indios se redacta y comienza a usarse el Requerimiento.

En el mismo contexto en el año 1537 el Papa Paulo III promulga la Bula Sublimis Dus, en ella define solemnemente la racionalidad y libertad de los indios, cabe tener presente que si uno de los puntos centrales de la Bula Inter Caetera era precisamente la evangelización, la iglesia era consecuente con su misma dominación ya que no podría estar evangelizando sino a hombres. Desde el punto de vista de la Iglesia la naturaleza humana de aquellos que se pretende evangelizar en condición necesaria e indispensable para estos efectos.

El texto del Requerimiento, atribuido a Palacios Rubio, parte de la Creación de Dios y de la referencia a cómo fue confiada al Papa la gobernación de la tierra y razona en términos de que uno de los pontífices, haciendo aquí referencia a Alejandro VI, hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Océánico a los dichos Rey y Reina, esto es la Bula Inter Caetera que donó estas tierras a Fernando e Isabel de Castilla, con todo lo que en ella hay, y agrega que esto es así “según se contiene en ciertas escrituras” que “podréis ver si quisieredes. Esto es que se insta a los indios a quienes está destinada la lectura del documento a verlos si es que así lo quieren. El texto del requerimiento señala lo siguiente:

“Así que sus majestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de dicha donación: y como a tales reyes y señores algunas islas mas y casi todas a quienes esto ha sido notificado, han recibido a sus Magestades y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, e con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus altezas les embiavan para que les predicase y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son ... e así lo mandaron tratar como a los otros súbditos vasallos; vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo. Por ende vos rogamos y requerimos que entendáis esto que os he dicho, e toméis para ello el tiempo

que fuere justo, y reconozcáis a la yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al emperador y Reina Doña Juana, nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores e Reyes de esas islas e tierra firme, por virtud de dicha donación e consintais y deos lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho: Si así lo hacéis ... vos recibiremos con todo amor y caridad, e vos dexaremos vuestras mugeres e hijos e haziendas libres, sin servidumvres para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quisieredes por bien tuvieredes, y no compelan a que vos torneis christianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieredes convertir a nuestra Santa Fe Católica ... Y si no lo hizieredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos ... entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas partes e maneras que pudiésemos e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la yglesia e de sus magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispornemos ... vos tomaremos vuestros bienes vos haremos todos los males daños que pudiéramos, como vasallos que no obedecen ... e protestamos que las muertes e daños que dello se recibieren sea vuestra culpa ... y de cómo lo dezimos y requerimos pedimos al presente escrivano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello sean testigos” (Barrientos, 1999 – 2000: 14 y 15).

Es evidente que un documento de la naturaleza y contenido del transcrito precedentemente, y que trasluce en esencia la política colonial española, es totalmente ajeno a la visión del mundo de las naciones originarias preexistentes en el territorio, más aún si se considera que no entendían la lengua en la que se les estaba hablando y la lectura misma era realizada en un contexto de amenaza y amedrentamiento¹⁵, de tal forma que si bien el Requerimiento, es utilizado como justo título de las conquistas y las servidumbre de los indios, dada su inteligibilidad no podría considerarse un instrumento dirigido éstos, sino más bien un instrumento utilizado como herramienta política que permitió por una parte justificar desde los paradigmas propios la dominación de los indios y por otra acallar las conciencias de los conquistadores.

Juan de Goti Ordeñaga, citado por Barrientos 1999-2000, señala que en síntesis lo que constituye la cuestión de fondo en la llamada discusión de los justos títulos en relación a la cuestión de la conquista de las Indias es “... un problema básico de teología y de derecho, que tenía derivaciones hacia la ética social y la crítica política. Se parte de la consideración de los indios, pueblos nuevos de los que ni se sospechaba su existencia, por lo que descubrimiento plantea, en primer lugar, el tema de su carácter humano y, como tal, el reconocimiento de la plenitud de los derechos como personas. En segundo lugar, si son seres libres para regir sus personas, bienes y poder organizar sus formas de convivencia. Y reconocidos estos derechos, se propone la pregunta: ¿Hasta que punto los Reyes de Castilla pueden conquistar sus tierras y someterlos a su dominio? ...”.

La prolífica discusión en torno al descubrimiento plantea temas fundamentales, y da cuenta de la forma discriminatoria y colonialista a la que han sido sometidos los pueblos originarios. Si bien parecen y en cierta forma son posiciones distintas la polémica sobre el tema entre De Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, no pueden obviar la subyacente visión aristotélica de que lo superior debe imponerse a lo inferior, entendido lo superior como el conquistador y lo inferior como estos llamados naturales. En el fondo ninguno cuestionó el derecho inherente al mundo cristiano imponer su proyecto histórico al resto de los pueblos preexistentes en el nuevo mundo, de esta raíz discriminatoria deviene el alzamiento de la superioridad cultural como fundamento válido y validante del imperialismo y el colonialismo, demostrando

¹⁵ En el contexto de esta investigación se ha leído en algunas reuniones a las autoridades tradicionales mapuche con las que se ha tenido contacto el texto citado, la mayoría de ellos hablantes tanto del mapunzungun como del español, y se ha podido constatar que aun hoy día no es posible a través de una simple lectura entender todo el contenido de dominación y colonialismo que el mismo conlleva. Juzgará el lector si en una lectura realizada en un contexto de amedrentamiento y a personas que no entiende lo que allí se lee podría tener algún significado que obligase a los que lo escuchan.

que a través de la historia ha sido y en Chile continúa siendo más fácil negar al otro que reconocerle valor.

Si bien finalmente se imponen el carácter humano de los indios, no por ello desaparece la concepción de éstos como bárbaros, gentes “sin dios ni ley” (De Ercilla, La Araucana), visión que ha perdurado como legado irrefutable tras cinco siglos. Nadie visualizó entonces que los habitantes originarios de este territorio, eran naciones que existían con anterioridad, tenían su propio derecho, su espiritualidad, sistema político, económico, forma de ver explicarse y habitar en el mapuche wallontu mapu –el mundo mapuche-, asentados en un territorio del que formaban parte, y hoy a pesar de las demandas de estos mismos pueblos originarios, el Estado Chileno se niega a reconocerlos.

Si bien en base al supuesto de su superioridad y una supuesta legitimidad para conquistar y dominar a los llamados naturales, la corona española logra someter a muchas de las naciones preexistentes. En el territorio de la Nación Mapuche, desde el primer contacto, se escribe una historia distinta. En lo que dice relación a la corona española, el Requerimiento nunca fue leído al interior de la Nación Mapuche, ésta se mantuvo gobernada por sus propias leyes, con autoridades políticas que ejercían su propia jurisdicción. En la Nación Mapuche no se aplicaba el derecho español sino el derecho propio.

Entre la Nación Mapuche y la Corona Española se establecían relaciones entre naciones que marcaban la posibilidad de introducirse o no y bajo ciertas circunstancias al territorio constituido por los Fütaelmapu existentes en la época. En este sentido aparece importante dar cuenta de cómo en el año 1749 José Perfecto de Salas, español que había sido encargado por las autoridades propias de efectuar una investigación sobre una evasión de fondos, de que había llevado a cabo el Gobernador de Valdivia, decide a diferencia de los viajes entre Santiago y Concepción que se realizaban en la época venirse por tierra, teniendo necesariamente que enfrentarse al problema de cómo cruzar desde Concepción hasta Valdivia, o sea adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche o, como los llamaban los españoles, los indios, los bárbaros, los salvajes, gente sin Dios, rey, ni ley, gente sin justicia. Para poder cruzar el territorio mapuche José Perfecto de Salas, se entrevistó con algunos caciques. Los caciques de Angol se presentan en Concepción y lo invitan a su territorio, y luego cambia completamente la visión de Perfecto de Salas, dice: “entré a un **país** que parece inteligente” y relata que una vez cruzado el Bío Bío, lo reciben en Angol, le hacen un kamarikun y le muestran su gente; luego pasan por los caciques de Nehuequen, Los Sauces, Cautín, Maquehua, Toltén, Valdivia, y lo entregan salvo y sano en Valdivia (Relato efectuado por el historiador Abelino León en Mariman 2000).

El informe que José Perfecto de Salas emite posteriormente señala “he visitado el **país** mas lindo de la tierra, no sólo por el paisaje sino por lo que ví allí, vi una sociedad que es un paraíso, **donde no hay cárceles, no hay criminales, ni pobreza** y donde **cada hombre sabe cuál es su lugar**”(Mariman, 2000). Esta es la percepción de un sujeto, de un hombre español, oficial de gobierno, que cruza desde Concepción a Valdivia, durante el siglo XVIII, cabiendo señalar que es el primer oficial de gobierno, que realiza este viaje, después hubo otros, así por ejemplo Ambrosio O’Higgins, quienes cruzaron el espacio denominado La Araucanía, que es como se denominaba en esa época al país de los cuatro fütaelmapu, la tierra de los mapuche generalmente conocida simplemente como “La Tierra”, lo que es la traducción literal que hacían los españoles de lo que decían los propios mapuches al designar su país como “**el mapu**”.

Perfecto de Salas y O’Higgins, emiten lo que de acuerdo a su cultura militar y escrita llaman “informes”, los dos dan una visión de “el mapu” como un país ordenado, racional, en el que de la sociedad funciona tan armónicamente que los sorprende. Este era el mundo mapuche de entonces, visto por los propios españoles que tuvieron la oportunidad de adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche.

6. Los Koyaqtun Mapuche-Español

La relación de la Corona Española con los mapuche, habitantes originarios del territorio, está caracterizada en su primera etapa por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatarse. Desde el punto de vista de la corona española en una segunda etapa se intentan otros métodos para tener contentos a estos indios, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una la política de alianzas. La Nación Mapuche, que como se ha mencionado, se regía por su derecho propio, ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fütu el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de **Koyaqtun**. Esta relación entre la Nación Española y la Nación Mapuche, converge así de una parte en la búsqueda de alianzas y de otra en la aplicación del derecho propio en la celebración de los llamados Parlamentos, que para la Nación Mapuche constituyen una forma de aplicar su derecho propio en un contexto de relaciones interétnicas.

Conceptualizando el **Koyaqtun** y su utilización en la perspectiva interétnica, José Quidel Ñizol Logko Wenteché, en reunión celebrada en el contexto de esta investigación, señaló “el concepto Koyaqtun viene diciendo como una idea propia de encuentro, de discusión y fiesta, y este mismo modelo yo creo que se reprodujo después para llevarlo al tema del parlamento, por eso en los parlamentos los wingka decían que les costaba la reunión, comida y mosto, el mismo patrón se va reproduciendo en los parlamentos...esas eran las conversaciones, cada Logko de cada lugar tenía que exponer su wewpin para ver cual es el problema, por ejemplo un peñi tenía un problema exponía su problema medio día, era necesario exponer su problema fundamentarlo bien, porque uno busca que lo ayuden, entonces tiene que hacer un discurso convincente hacer un nutramtun bien largo extendido y profundo”. (Quidel, 2003)

Respecto a la defensa del territorio efectuada por la Nación Mapuche ante los españoles, TIERNEY ha señalado: “Los mapuche fueron el único grupo amerindio que derrotó a los Españoles, en una prolongada guerra de 150 años. La incesante defensa de los mapuche de sus tierras forzó a los españoles a crear el primer ejército para el nuevo mundo y causó que el rey Felipe II, cuyas tropas derrotaron a los italianos, franceses, turcos y holandeses, a lamentar que Chile, su colonia más pobre, consumía sus mejores soldados”. En relación a la celebración de los Parlamento el mismo autor agrega, “Después de que los fuertes y ciudades españolas hubieran sido quemadas una y otra vez en el territorio mapuche, los españoles finalmente firmaron un trato formal con los mapuches respetando sus fronteras. Pero aún antes del arribo de los españoles al nuevo mundo, los Incas sufrieron la más decisiva derrota de su expansión territorial cuando trataron de penetrar el país Mapuche. Aparentemente los Incas dieron por nombre (a los mapuche) “Araucanos” que significa “Pueblo de Guerra” (Tierney, 1989, Cap. VI).

En el marco de la celebración de los Koyaqtun Mapuche-Español cabe destacar el llamado por la historiografía oficial Parlamento de Quillín realizado el 6 de enero de 1641, el que desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando reviste gran importancia, toda vez que indica cómo utilizando el derecho propio, la Nación Mapuche, efectúa lo que hoy en día se denomina un tratado con la Nación Española, hay aquí dos naciones distintas que entran en conversaciones y establecen acuerdos.

El acuerdo logrado en el Parlamento de Quillín esto es la fijación de la “**frontera en el río Bío Bío, y la independencia del territorio mapuche**” (Bengoa, 1991:33), permite no sólo establecer claramente mediante un documento una independencia que en los hechos existía sino conservarla durante todo el periodo español ya que según la historia señala que todos los parlamentos posteriormente efectuados entre españoles y mapuche, se basan en lo allí acordado. Esta fijación de la frontera y la independencia del territorio, sin perjuicio de que la misma historia posterior da cuenta de cómo los españoles no respetaron los tratados celebrados con la nación mapuche y que por lo tanto la guerra continuó, permite a la Nación Mapuche continuar reproduciendo su cultura y rigiéndose por las normas del derecho propio, la jurisdicción política y jurídica del logko no tuvo alteración en el nivel interno –lof-, en cuanto a la jurisdicción externa, ésta fue adecuándose a las nuevas necesidades de la guerra.

Para la guerra de defensa del territorio fue necesario reunir las diferentes familias a cargo de un sólo jefe, logko, éstas se agruparon en parcialidades y como el ejército mapuche –en el que participaban diversas parcialidades- necesitaba una cabeza única y común, que no existía previo a la llegada de los españoles se ideó un sistema para tal elección, de ello da cuenta el relato de Alonso de Ercilla en La Araucana, cuando presenta el consejo del anciano cacique Colo Colo a los caciques en pugna por la jefatura de sus tropas a quienes llama “Caciques del Estado defensores”, y hablándoles de la necesidad de no debilitarse frente al enemigo común, les dirige un discurso en los siguientes términos: “¿Qué furor es el vuestro, ¡oh, araucanos!, que a perdición os lleva sin sentido? ¿Contra vuestras entrañas teneis manos, y no contra el tirano en resistillo?. Teniendo tan a golpe a los cristianos, volveis contra vosotros el cuchillo?, los llama a volverse juntos contra el enemigo, señalando que en igualdad de condiciones, todos los reunidos eran Logko en sus respectivas familias, “Pares sois en valor y fortaleza; el cielo os igualó en nacimiento; de linaje, de estado y de riqueza”, unos no priman sobre otros, las circunstancias existentes sin embargo plantean la necesidad colectiva de que exista sólo uno a cargo, “más ha de haber un capitán primero, que todos por él quieran gobernarse”, propone entonces que éste ha de ser, “quien mas un gran madero sustentare en el hombro sin pararse”, acogida esta forma por los caciques presentes finalmente sale electo Caupolicán, a quienes todos desde ese momento obedecen (De Ercilla, La Araucana, Canto II).

Los Parlamentos no constituyen una concesión graciosa de la Corona Española a la nación mapuche, más bien responden a la necesidad de establecer relaciones con una nación independiente, sobre la que no habían logrado establecer un dominio político, jurídico, territorial y económico, y que potencialmente podría establecer en su calidad de nación independiente, relaciones de colaboración con otras naciones de ultramar que estaban entrando a relacionarse con ella.

Los mapuche habían usado ya el Koyaqtun para relacionarse unos Fütu el mapu con otros y establecer relaciones políticas de colaboración y defensa mutua, es precisamente lo que hacen al relacionarse con los españoles, si bien desde el punto de vista español estas negociaciones y acuerdos de colaboración se insertan en una cultura distinta, y además en una lengua escrita, dando así lugar a los llamados parlamentos de los que han quedado los registros escritos. La memoria mapuche mantiene en su lengua oral registros de estos mismos hechos, sobre los que se hace necesario efectuar mayores investigaciones.

El abogado mapuche José Lincoqueo refiriéndose a la fecha de la fundación de Santiago 12 de febrero de 1541 señala que ahí “comienza la masacre de las comunidades indígenas desde Santiago y del Aconcagua al sur, masacre que se detuvo al sur del Bío Bío, pues nuestros antepasados lograron detenerlo”. Entre el 12 de febrero de 1541 el 6 de enero de 1641, fecha en que se firma el Parlamento de Quillín transcurren casi 100 años durante los que el territorio se caracterizó por un constante estado de guerra, el mismo Lincoqueo refiriéndose a lo que la historiografía oficial conoce como el desastre de Curalaba batalla ocurrida en el año 1600 cerca de la actual ciudad de Lumako en que los mapuches derrotaron al gobernador español Oñez de Loyola señala que “Desde esa vez, España nunca más pudo reponerse de esa humillación, una derrota militar, y el año 1641 se celebró el primer Parlamento General que obedecía en términos generales a los intereses estratégicos de la Corona de España, por que lo que España quería era no tener enemigos al sur del Bío Bío, territorio en el cual podían establecerse en cualquier momento, Holanda, Francia, la misma Portugal, Inglaterra que andaban con sus barcos balleneros frente a las costas del Pacífico, así lo dice el Parlamento General y no hallaban la hora de que hubiera una paz general, a través de un Tratado para no tener enemigos al sur de Chile, para desaparecer rápidamente a los piratas, y que se pusiera en peligro este lado del mundo”(Mariman, 2000).

“El Parlamento General de Negrete nació en circunstancias excepcionales de nivel internacional, 100 años de conquista que España no pudo dominarnos, más el peligro bien vivo existía, de que las potencias europeas se instalaran, como ya había pasado varias veces con los holandeses cerca de San José de la Mariquina y cerca de Chiloé. De esta manera el 6 de enero de 1641 nosotros tuvimos el primer Parlamento General de Quillén, en que se nos reconoció ampliamente la soberanía al sur del Bío Bío, cuando

digo al sur del Bío Bío me refiero al sur del río Colorado, porque los mapuches se extendían desde el Pacífico hasta el Atlántico, en el cono sur de América y ahí estamos estableciendo de inmediato el sistema territorial, el ámbito territorial de aplicación del Parlamento General de Negrete”, (Lincoqueo en Mariman, 2000).

El antropólogo histórico José Manuel Zavala señala entre los principales Parlamentos Hispano-Mapuche cronológicamente los que se presentan en el siguiente cuadro y para los que el autor cita como fuentes utilizadas a Zapater, 1985, p 72; Rosales 1989, pp 897, 1131; Carvallo, CHCh vol. 9, 1875, pp 277, 369, 371, 372, Villalobos 1982b, p 20, 1995, pp 37, 187 y 189; Carvajal, 1983, vol. 2; AGI: Ach. 21, 105, 193 y 189; AGS, S. GU 6894; Barros Arana 1886, vol. 6 p. 213; Medina, 1965, vol. 2, pp 335-354.

6.1. Principales Parlamentos Hispano-Mapuche de que da cuenta la historiografía oficial:

AÑO	TÍTULO	LUGAR	Duración (días)	PARTICIPANTES MAPUCHE
1605		Paicaví	1	
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Catiray	1	+ de 500 Mapuche
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Paicaví		73 Mapuche
1641	Paces	Quillín		160 Logko y + de 2.000 Koha
1647	Paces	Quillín		4.450 Mapuche
1651		Boroa		¿
1652		Toltén		¿
1683		Imperial		¿
1692		Yumbel		¿
1693		Concepción		¿
1694		Choque-Choque		219 Logko y 836 Koha
1716	Parlamento General	Tapihue		¿
1726	Parlamento General	Negrete		¿
1735		Concepción		183 Logko y ¿ Koha
1738		Tapihue		¿
1746	Parlamento General	Tapihue	3	198 Logko y + de 2.000 Koha
1756	Parlamento General	Salto del Laja	30	¿
1759		Concepción		¿
1760		Santiago		30 Logko y ¿ Koha
1771	Parlamento General	Negrete	4	164 Logko y 1.139 Koha
1774	Parlamento General	Tapihue	4	261 Logko y 1.775 Koha
1784	Parlamento General	Lonquílmo	4	225 Logko y 4.469 Koha
1793	Parlamento General	Negrete	4	171 Logko y 2.485 Koha
1803	Parlamento General	Negrete		¿?

He aquí una serie de 24 parlamentos hispano mapuche de los que existe registro escrito, sin perjuicio de que es evidente que faltan muchos datos, la numeración transcrita da cuenta de la gran cantidad de parlamentos Hispano-mapuche que se celebraron, y su continuidad a través del tiempo.

En el contexto de las relaciones interétnicas en que se sitúan los Parlamentos Zavala, señala que constituyen “... una institución híbrida y transcultural ... el resultado de un compromiso cultural establecido entre dos actores étnicos distintos”. Respecto de las razones que llevan a los españoles a celebrarlos el mismo autor opina que “Los Españoles incapaces de someter militarmente a los mapuche debieron recurrir a formas pacíficas de persuasión y negociación y en este sentido “no les quedó otra solución que aceptar, “protegidos” por el término “Parlamento”, un tipo de encuentro ritual que los Mapuche practicaban mucho antes de la llegada de los Españoles” (Zavala, 1998).

Respecto de lo que podríamos llamar los ámbitos de aplicación de los Koyaqtun, el tema se puede visualizar tanto desde la perspectiva intracultural lo que estaría dado por las relaciones y acuerdos que se

establecían entre los diferentes fütaelmapu, y en su vertiente de aplicación intercultural, esto es en la forma de los Parlamentos, ámbito de aplicación que a su vez podemos subdividir entre aquellos que se celebraron con la Corona Española y aquellos que se celebraron con el Estado de Chile.

En cuanto a los efectos de los parlamentos hispano mapuche al interior de la cultura, debemos señalar que había todo un proceso de preparación previa, los españoles acostumbraban enviar un lenguaraz o mensajero al Logko principal para iniciar los acuerdos con los demás, toda vez que en el territorio mapuche nunca existió ni ha existido a través de la historia posterior una cabeza única, la modalidad de llegar a estos acuerdos era lo que hoy en día podríamos llamar una serie de negociaciones, que se situaban a su vez en dos vertientes una intracultural en la que unos logko tomaban acuerdos con otros y una intercultural en la que el Logko principal llegaba a puntos de acuerdo con el representante español, sin perjuicio que a la celebración del parlamento mismo asistían todos los logko y exponían allí cada uno sus particulares visiones respecto de los puntos en discusión.

En cuanto el proceso previo a estos parlamentos y la discusión interétnica el Logko Quidel relata “se pasa por hartas discusiones, ... son varias reuniones, hay gente que está a favor y otros en contra, ... no es fácil ..., llegar a un ceremonial, es todo un proceso, todos tienen que llegar más o menos conforme o de acuerdo, sino de lo contrario no se puede hacer no más” (José Quidel, Logko, Wenteché).

En el territorio mapuche existían diversas parcialidades autónomas entre sí, sólo existía una sujeción voluntaria a través de las alianzas, las que no constituían una situación permanente. La defensa del territorio común, hace cada vez más permanente y complejo este sistema de alianzas, toda vez que a la primera generación de caciques le sigue otra, y la guerra continúa. Entre las muchas explicaciones que se le da a la larga resistencia mapuche, la que desde el punto de vista mapuche dura hasta nuestros días, se encuentra el hecho de que si bien fue necesario agruparse en parcialidades y, cada Rewe en un total de nueve formó un Ayllarrewé y una sección mayor de ellos un fütaelmapu, cada grupo así formado sin perjuicio de las alianzas que pudiera haber entre ellos era una nación en sí misma, de tal forma que si alguno era vencido o “se pasaba al bando del enemigo”, existían otros que continuaban la guerra. Los cronistas dan cuenta de relatos en que caciques mapuche que inicialmente acogieron, fueron amigos e incluso colaboraron para que existiera paz entre mapuches y españoles, después como respuesta a los abusos y atropellos de parte de estos mismos españoles a quienes mostraron su amistad, brindaron su hospitalidad y trataron de ayudar se volvieron en su contra.

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, nos entrega un relato en que precisamente un cacique que inicialmente fue amigo de los españoles se vuelve en su contra por los abusos que sufre de parte de éstos. Núñez de Pineda vivió entre los mapuche entre el 10 abril y el 27 de noviembre del año 1629 – tengamos presente que en el año 1612 se habían celebrado entre el Padre de Valdivia y los mapuche dos parlamentos uno en Catiray y uno en Paicaví-, tomado prisionero en la batalla de las Cangrejeras en Chillán, tiene un contacto directo con los mapuche de la época y terminada esta experiencia, relata lo sucedido en su “Cautiverio Feliz”, texto que constituye un valioso aporte para la reconstrucción histórica de la forma en que operaba el derecho mapuche de la época, toda vez que su convivencia está centrada en los diferentes grupos entonces existentes, lo toma prisionero el Cacique Maulicán quien lo protege junto a Caciques aliados de aquellos que deseaban darle muerte, entre los múltiples relatos hemos seleccionado el Capítulo XI, titulado, “En que se refieren los fundamentos y causas que tuvo el cacique Ancanamón para quitarle la vida a los padres de la Compañía de Jesús, y de cómo su acción no fue en odio a la fe”. En este relato cuyas partes principales se transcriben a continuación se ilustra la forma de relacionarse los españoles con los mapuche, y cómo ante lo que el cacique considera un atropello a sus derechos, reclama ante los españoles, con quienes habían celebrado precisamente ya parlamentos que establecían relaciones de colaboración mutua, una solución al conflicto, la que no le es otorgada.

El cacique Ancanamón relata al cautivo que en esa época llegó a su parcialidad un tal “Meléndez con un interprete mapuche ladino en nuestra lengua enviado por el Padre Luis de Valdivia señalando que venía enviado del Rey y en señal de paz”, el que le indicó que “habiendo de estarnos quietos y pacíficos en nuestras tierras, sin que los españoles nos hubieren de hacer daño, ni entrar en nuestra jurisdicción,

como nosotros pasar a la suya: abrazamos muy bien todos los de nuestra parcialidad este convenio; con que dispuse mi viaje” (Núñez de Pineda, 1987: 80).

El cacique Ancanamón tenía gran influencia entre los otros cacique, por lo que los españoles le envían un mensaje de paz ofreciendo no entrar en su “jurisdicción”, cabe destacar la expresión utilizada, toda vez que indica la visualización de una jurisdicción propia y distinta entre españoles y mapuche, por otra parte el hecho de que el cacique dispusiera un viaje “dispuse mi viaje”, en el que va a otros cacique que tienen otras jurisdicciones a consultar e incluso a motivarlos para que acojan este tratado con los españoles, indica que no toma una decisión por todos sino cada uno tomaba la decisión en su propio ámbito de jurisdicción.

Continúa el relato, “y en el tiempo que falté por estar haciendo la causa de los españoles y reduciendo a mi voluntad a los demás caciques de toda mi regüe y parcialidad, el español mensajero estaba en mi casa haciéndome traición y disponiendo dejarla robada (como lo hizo)”. Llegado a su casa y enterado de los hechos, el cacique razona que ha sido objeto de un notable atropello en sus derechos, por este mensajero enviado por los españoles, por lo que estima que presentado su reclamo a los españoles éstos “me devolverían mis mujeres y castigarían al que hizo semejante maldad”. De tal forma que junto a los caciques sus suegros, padres de las mujeres mapuche que le fueron robadas y otros amigos concurren al Fuerte Paicaví en donde presentó su reclamo diciendo, “que cómo permitían tan gran desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas”, agrega que les hizo notar que “tiene gobernador y cabeza superior que los castiga”, solicitó le devolvieran a sus mujeres, “que la española podía quedarse, pues se hallaba en su tierra y entre los suyos; que las dos hijas de aquellos caciques que se hallaban presentes y mis mujeres, pedía solamente (...) estas y otras razones salidas del corazón , con todo sentimiento y pena les dije, sin que en ellos causasen efecto alguno, pues me respondieron desabridamente que las chinas no querían volver a nuestro poder porque eran ya cristianas”. Ante lo que el Cacique responde que “con negarme ahora a mis mujeres nos habéis dado a entender que todos sois uno y sólo tratáis de destruirnos y acabarnos” (Núñez de Pineda, 1987: 82).

Termina su relato señalando que, “Finalmente nos devolvimos desconsolados y tristes (...) yo sin mis mujeres, rabioso de haber admitido aquel español en mi casa, y deseoso de hallar ocasión de vengarme”. De esta forma el cacique Ancanamón pasa a ser parte del grupo de caciques que luchó constantemente en contra de los españoles, estos sentimientos “desconsolados y tristes”, “rabioso”, “deseoso de hallar ocasión de vengarme”, son sentimientos compartidos por muchos caciques que son objeto de constantes atropellos y vejaciones. Esta situación va formando parte de la memoria colectiva mapuche y de la transmisión de conocimientos adquiridos en el contacto con los españoles para los niños de la época.

En el interior del territorio mapuche, continúa reproduciéndose la cultura, los cronistas han dejado constancia de las relaciones de trabajo “Después de la cosecha se juntaban 10 a 20 indios, hombres y mujeres, jóvenes i viejos para trillar el trigo con los pies (ñuwin). El cacique mismo no trabaja, sino encarga la dirección de la trilla a un “cabo” (inche koneltulan, inche tañi kasan-men kafu kanofin). Van pisando el trigo y acompañan el ritmo con canciones” (Bengoa, 1991:59). Los relatos del cautivo –Núñez de Pineda- se refieren al mismo punto, una “cava” (preparación del terreno para la siembra), de la que participó directamente en la parcialidad del cacique Quilalebo a la que fue acompañando al cacique Tereupillán, difiere del texto citado en la apreciación de que el cacique no trabaja, es mas una de las cosas que llama su atención es que el cacique trabaja igual que todos los otros participantes.

Los diversos cronistas dan cuenta de las relaciones de trabajo propias del pueblo mapuche, destacando la practica del cooperativismo y la solidaridad grupal. El mingako, con variaciones se ha mantenido y se practica en la actualidad con las diferencias obvias de la introducción de nuevas formas de cultivo, sin embargo el sentido de solidaridad, pertenencia y cohesión grupal continúa siendo el mismo. Faron resalta “su valor simbólico para la integración de la comunidad en la reducción” (Faron, 1969: 46-58).

A efectos de poder acercarnos a la visión mapuche debemos recordar que la mapuche es una cultura ágrafa –no tiene lengua escrita- por lo que para obtener su visión sólo podemos recurrir a las fuentes orales contempladas en algunos textos que contienen recopilaciones al respecto y/o profundizar el tema a través de entrevistas con personas que en las comunidades mapuche mantienen el recuerdo del tema a través de la historia oral transmitida por sus antepasados.

El texto “Kiñe mufü trokiñch ñi piel”, historias de familias/siglo XIX, de Tomas Guevara y Manuel Mankelef, reedición año 2002 realizada por CEDEM Liwen, Temuko y Ediciones CoLibris Santiago de Chile, de la obra publicada por Tomás Guevara, con el Título Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas, en el año 1912, da cuenta de primera fuente a través de relatos orales de numerosos parlamentos intraculturales realizados en el territorio mapuche y que permanecen en la memoria colectiva mapuche.

En relación al lenguaraz (traductor) que se utilizaba en los parlamentos y que en general se señala en los textos de historia que se trataba de un español con dominio de la lengua mapuche, el relato oral plantea una idea distinta a través del relato del anciano mapuche llamado Lipay, sobre la familia Tromo de Füttrako, lugar ubicado al norte del río Malleko “Monche Payllamilla era muy buen lenguaraz. Sabía hablar en español y pasaba la palabra sin cambiar nada. Por este saber que tenía, lo buscaban para los parlamentos y las visitas de los caciques a las autoridades de Nacimiento” (Guevara Y Mankelef, 2002: 52).

El mismo Lipay, entrega un relato sobre las familias abajinas o llanistas que geográficamente se ubicaban en las faldas orientales de la sierra de Nawelvuta hasta el valle central y desde el río Malleko hasta el Trayen, respecto de los parlamentos recuerda que en octubre del año 1856 se reunieron los mapuche en un parlamento en los Sauces, “Concurrieron los costinos, los abajinos y algunos caciques del este. Ahí se convino en vivir en paz y permitir el comercio a los Chilenos” (Guevara Y Mankelef, 2002: 57).

Sobre la historia de la Familia Kolima, relata Agustín Kolima “Una vez Marilew Kolima invitó a las tribus de toda la Araucanía a un gran parlamento”. Esto habría sido en el año 1854, época en que según la historia se preparaba un alzamiento mapuche. Continúa el relato “Fue la parla mas célebre que hubo en esos tiempos”. “Asistieron varios miles de indios”. “La fiesta duró cuatro días” (Guevara Y Mankelef, 2002: 66,67,68).

Los arribanos, la confederación de familias mapuche más poderosa de la historia durante el Siglo XIX, que ocupaba la altiplanicie del valle central desde Renayko hasta Temuko, celebró también históricos parlamentos propios que son desconocidos por la historiografía oficial y que permanecen en la memoria colectiva mapuche, Juan Kalfukura, cacique de Perquenco, relató a Manuel Mankelek lo siguiente “Hubo un gran parlamento en Perkenko. Todas las reducciones se comprometieron desde Malleko hasta Makewe, Traytrayko (Imperial)y Tromen”. “Dieron un malon a Wigka Pünolefi y a Katrilew, sostenedores del gobierno. EL primero murió y el otro huyó a pedirle auxilio a Saavedra” (Guevara Y Mankelef, 2002: 77).

En cuanto a como se desarrollaban los parlamentos, establecido que se hicieron como practica de derecho en la sociedad y cultura mapuche y también como practica de relacionarse con los españoles primero y con el Estado para Chile después, hay que diferenciar una doble perspectiva la intra y la intercultural. Por otro lado, es necesario también diferenciar una variable historiográfica, esto es que los Koyaqtun propios del derecho mapuche varían antes y después de la llegada de los españoles y posteriormente con la creación del Estado chileno.

Desde una perspectiva intracultural los parlamentos se continuaron celebrando tanto durante el periodo español como con la posterior creación del estado de Chile, así lo dejan establecido los siguientes relatos extractados del texto de Guevara y Mankelef.

“En un año hubo una junta general al sur de Malven para contestar a un intendente sus amenazas de entrar a la tierra con soldados”. (Esta junta según antecedentes históricos habría sido en 1854, en Guevara 1902 pp 212). “Esta junta duró desde las ocho de la mañana hasta la entrada del sol”.

“Mangin habló muy largo. Dijo también: “Nos amenazan con sus fusiles y cañones. Que venga, los recibiremos con nuestras lanzas, pero que no se quede dormido al venir el día” (Guevara Y Mankelef, 2002: 91).

“Hubo una vez un gran parlamento en un llano de las cercanías de Logkoche. Se juntaron Mariwal de Chanko, Lefio de Ngelol, Katrükura de Logkoche, Montrü de Perkenko, Nawelkura del mismo lugar, Ñamkuchew de Kollüko, Lienan de Temuko, Esteban Romero de Truffruf, Pancho Kuramil de Koyawe, Pikunch de Cajón y muchos caciques mas”.

“Külapang dijo sus palabras durante todo el día. Se acordó de que su padre Mangiñ había defendido sus tierras. No quería que sus mujeres y sus hijos fueran sirvientes de los chilenos”.

“Así dijo, deben hacerlo ahora los cacique. Los abajinos van a ser engañados por el gobierno. Koñuepang y Paynemal son como las vacas manadas, que se dejan sacar la leche sosegadas” (Guevara Y Mankelef, 2002: 95).

Estos relatos dan cuenta de los Koyaqtun como parte del derecho propio mapuche, utilizado en diferentes épocas, por otra parte permiten visualizar que los aspectos de fondo que aborda son las problemáticas contingentes a quienes entran en conversaciones sobre el tema, trasluciendo que en esencia son el ejercicio de la política entre unos y otros füta el mapu, en los que se forjaban mediante el arte de la retórica pactos de paz y gobernabilidad. Por otra parte se visualiza la conformación de alianzas y la toma de decisiones también políticas en torno al manejo de relaciones exteriores en este caso con el gobierno de Chile, y en puntos tales como la amenaza de guerra, la defensa del territorio, las apreciaciones acerca de las conductas de los otros füta el mapu y las posibles consecuencias de las actitudes políticas asumidas por éstos frente a las circunstancias.

Respecto de los Koyaqtun el historiador Abelino León señala: “Si bien estas instituciones son muy antiguas, poco se ha escrito sobre ellas, a pesar de que proliferaron con mucha abundancia a lo largo de la historia mapuche”, y agrega que el Koyaqtun mapuche “es único en el mundo ¿dónde más se reunía tanta gente para celebrar la paz?, he tratado de encontrar un símil de esta institución y no lo encuentro” (Mariman, 2002).

La variable intercultural es la que se puede encontrar mediante la lectura y análisis de las crónicas españolas. Se ha discutido si los parlamentos han sido una imposición del derecho español a los mapuche. En este texto se sostiene la tesis de que los parlamentos, Koyaqtun, en su traducción a mapuzungun son mecanismos propios del derecho de la nación mapuche, utilizado para establecer relaciones que desde la perspectiva del derecho occidental serían análogas al derecho internacional público, esto es que perseguían regular las relaciones entre unos grupos y otros. Al respecto Zavala diferencia tres aspectos en que los Parlamento se aproximan más al mundo mapuche que al mundo hispánico:

- su aspecto ritual que se inscribe en gran parte en la tradición indígena,
- el medio de comunicación que privilegia la lengua y el estilo discursivo indígena y,
- el mecanismo de contacto político que se interesa coherentemente en la lógica indígena del “don”.

El concepto de “don”, es entendido en este contexto como “la obligación de “dar” como condición necesaria al mantenimiento de la paz” (Zavala, 2001: 10). En realidad en un contexto de incapacidad militar para someter a la nación mapuche, los españoles se vieron obligados a acceder a la celebración de los Koyaqtun que en la forma de parlamento les permitieron a través de métodos pacíficos que hoy en día podríamos denominar retóricas de persuasión y negociación entre naciones soberanas, les permitieran mantener la paz en el territorio, en este sentido existía una noción de deuda, débito u obligación para con aquellos Logko mapuche y sus respectivos fūta el mapu que aceptaban la paz, lo que se traduce en una hospitalidad y generosidad permanentes hacia ellos, cabe consignar aquí lo que escribe el gobernador Antonio Guill al rey en 1767: “Del situado se aparta cada año en las Caxas de Concepción una cierta cantidad que se llama ramo de Agasajos para distribuir a los indios siempre que se les antoja a los caciques bajar a Concepción a visitar al Capitán General o dar alguna queja al Maese de Campo” (AGI, Ach. 257, Carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 1 de mayo de 1767, citado por Zavala 2001:10).

En su aspecto formal el parlamento es definido por Zavala como “un encuentro solemne entre autoridades españolas y representantes indígenas realizado con el objeto de establecer o ratificar un tratado de paz y reafirmar la obediencia de los indígenas a la Corona Española” (Zavala, 2001:2). El autor plantea además que esta faceta formal es la que se ha destacado por las autoridades españolas ya que correspondía a la tradición europea de los “tratados de paz” y constituía en este sentido una fuente de legitimidad jurídica, agregando que sin embargo en el contexto de la frontera del reino de Chile, el Parlamento es una institución que sobrepasa una definición formal de los mismos, convirtiéndose a través de los años en un acontecimiento social, político, y económico, de primer orden en el contexto de las relaciones interétnicas de ambas naciones. Creemos que el Parlamento Hispano-Mapuche posibilitó la existencia de un espacio para el contacto y la comunicación intercultural.

En cuanto a los Koyaqtun tanto intra como interculturales, las formas y contenidos de los mismos y su relación con otros aspectos del derecho y la cosmovisión propia José Quidel, Logko Wenteché nos señaló “en todos los territorios en ciertas partes se hacía Koyaqtun, y es por eso por ejemplo que los lugares como koyawe no solamente existen por acá, hay en varias partes, si uno va al territorio hay lof que se llaman koyawe, o cerros o sitios que son kojagtuwe, que explican un poco la existencia de la práctica donde se hacía fūta trawun donde se discutían, pero cuestiones propias de la sociedad mapuche... si había problema por ejemplo en un territorio y otro se decidían los malon, se decidían muchas cosas, los mismos temas de los juicios creo que ahí se topaban también. Acá por ejemplo hay un sitio donde se hizo koyagtun, incluso José Santos Quilapan fue quien estableció ese mapu ahí para hacer Koyaqtun y para hacer kawin ahí, o sea no solamente para discutir sino también para fiesta, porque después de cada koyagtun se tiene que terminar con una convivencia, tenía que haber comida, pulku, muchas cosas para después para compartirse, porque esa es una costumbre propia del mapuche, cuando hay un trabajo un mingako, un rukan... cuando Quilapan mandaba a llamar a los Logko, a los toqui hacía lo mismo, después de dos días de reunión después se terminaba con un banquete, entonces había que celebrar, bailar purun todo salía ahí” (Quidel, 2003).

Parece importante dar cuenta de cuales eran y como se contenían o como han quedado registradas en los textos las Materias que se trataban en los Parlamentos, al respecto José Lincoqueo se pregunta “¿Qué establecen estos Parlamentos?, la soberanía de la nación mapuche al sur del Bío Bío. La soberanía se refiere, al suelo, al subsuelo, al espacio aéreo, al mar territorial y todas las riquezas hidroeléctricas a contar de la ribera norte del Bío Bío” (Mariman 2000).

La anterior aparece una pregunta general y quizás se le puede objetar una interpretación interesada, sin embargo veamos cuales son las cláusulas y que dicen textualmente - o sea, hagamos lo que se podría decir la “prueba de la blancura” - y, veamos en concreto que señalan tales cláusulas al menos en los Parlamentos que en el contexto de una investigación tan acotada y con tan corto tiempo de ejecución como la desarrollada ha permitido revisar:

El Parlamento General de Negrete 4, 5 y 6 de marzo de 1793, en su artículo 4º señala que entre las partes se conviene “la continuación del rito, o costumbre, de solicitar de los caciques por cuyas tierras pasan los caminos entre Concepción, Valdivia y Chiloé permiso para el tránsito de todo pasajero, y comerciante, y muchos mas para los reales correos y transportes de tropas, pertrechos, víveres y demás efectos que de su real orden, se conducen por tierra a aquellos destinos (...)” (Mariman 2000: 70).

El artículo 2º del Parlamento General de Negrete de 3, 4 y 5 de marzo de 1803 haciendo referencia a lo acordado en el Parlamento de Lonquillo en materia de entablar ferias y relaciones de comercio, dando cuenta de las dificultades habidas y teniendo en cuenta que también se trató el mismo tema en el parlamento de Negrete anterior en donde se estableció un “libre comercio”, tanto para los llamados naturales como para los españoles “franqueándose los caminos recíprocamente libres”, en este parlamento expresamente “las partes ratifican unánimes su tratado” (Mariman 2000: 91).

En el Parlamento de Negrete del año 1803 se deja claramente establecido el porque se celebran estos parlamentos y la protección mutua frente a enemigos comunes que acuerdan ambas naciones la española y la mapuche, en los siguientes términos, artículo 6º “Que hallándose esta mar llena de embarcaciones extranjeras con pretexto de pescar ballena, se introducen sagazmente en sus costas, como ya sucedió en la de Tirúa en los últimos años durante la guerra con la **nación británica**, que no deben permitir de ningún modo en cumplimiento de las ordenes del rey, y también por los graves perjuicios que les resultarían de tratar con unas naciones que solo aspiran a introducirse en sus tierras haciéndose dueños de ellas con destrucción de sus habitantes, como ya se tiene acreditada experiencia, añadiendo que **para el caso de guerra con cualesquiera nación extranjera**, deben por obligación como buenos vasallos concurrir personalmente a la defensa de estos dominios de S.M., siempre que se hayen atacados, **conforme lo tienen prometido y jurado los cuatro butalmapus, cuya obligación se les recuerda ahora**, a fin de que cuando llegue el caso concurren armados y bien montados a unirse a las tropas del rey (...)” (Mariman 2000: 92, 93).

6.2. Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional

Un punto que no es baladí en este análisis sino de la primera importancia es lo que se refiere a la ratificación de los parlamentos realizada por las partes, esto es que ambas partes firmaron conscientemente un tratado de carácter internacional en el contexto de lo conocido en la época como el derecho de las naciones, y el posterior desarrollo de lo que se ha llamado el derecho internacional público. El documento de carácter internacional que regula estas materias es la Convención de Viena del Derecho de los Tratados, que Chile ha suscrito, ratificado y por lo tanto incorporado a su ordenamiento jurídico mediante Decreto Supremo Nº 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981. Esta convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del ius cogens internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya ius cogens es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria.

Se entiende por normas del ius cogens internacional, el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos “para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter”.

Desde las Naciones Unidas en el documento titulado “Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas”, Informe final presentado por el Sr. Miguel Alfonso Martínez, Relator Especial, se destaca “la importancia vital que para ciertos pueblos y naciones indígenas de diversos países y regiones del mundo tenían los tratados que esas naciones y pueblos habían celebrado con los Estados- naciones hoy existentes o con los países que en la época ejercían poderes de administradores coloniales”. El informe efectúa por una parte un análisis de los

orígenes de la práctica de concertar tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre las poblaciones indígenas y los Estados, y por otra la importancia contemporánea de tales instrumentos. En cuanto al segundo aspecto aborda tanto las cuestiones relativas a la sucesión de Estados, como el valor potencial de tales instrumentos como base para la gobernación de las relaciones futuras entre las poblaciones indígenas y los Estados (Martínez, 1999).

A efectos de realizar algunas precisiones conceptuales, recurriremos aquí a las categorías contenidas en el informe del Relator de las Naciones Unidas Sr. Martínez Cobo, numeral 34. Allí, éste diferencia cinco situaciones jurídicas distintas en relación al tema en análisis, que son las siguientes:

- tratados celebrados entre Estados y pueblos indígenas;
- acuerdos concertados entre Estados u otras entidades y pueblos indígenas;
- otros acuerdos constructivos concertados con la participación de los pueblos indígenas interesados;
- tratados concluidos entre Estados que contienen disposiciones que afectan a los pueblos indígenas como terceros;
- situaciones que afectan a los pueblos indígenas que no son partes en ninguno de los mencionados instrumentos ni objeto de ellos.

Al abordar el estudio, el relator especial examina una serie de casos, entre ellos señala en América Latina la nación mapuche, a los que sitúa en la primera categoría, esto es en el caso de aquellos pueblos indígenas que en algún momento de su historia celebraron tratados: “En cuanto a los mapuches, éstos podrían quedar incluidos en la categoría de pueblos que ya han participado en un proceso de concertación de tratados” (Martínez, 1999, numeral 157). Es necesario recalcar que aquí el relator extiende el ámbito de la interpretación y análisis de tales tratados a un proceso de concertación de tratados, conceptos que son precisamente los que permanecen en la memoria histórica mapuche y que tiene que ver más con el fondo o el espíritu que los lleva a celebrar tales acuerdos y deja en evidencia una vez más cómo la Corona Española y la historiografía oficial han reducido y privilegiado el análisis sólo a cuestiones de forma.

Entre los factores a tener en cuenta para determinar cuáles de estos instrumentos se han de considerar “tratados” y cuáles se han de considerar “acuerdos”, el relator especial consigna “quiénes son las partes en el instrumento, cuales son las circunstancias de su firma y cual es el tema del documento” (Martínez, 1999).

7. Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche

El concepto, la concertación, la práctica y celebración de los Koyaqtun entre los diferentes fūta el mapu mapuche, entendidos como entidades soberanas, estaba perfectamente claro para los Logko mapuche, era una práctica ancestral, anterior a la celebración de tales acuerdos con la Corona Española y con mayor razón después de estos mismos con el Estado de Chile.

Los Parlamentos tanto en la forma como en la utilización de la lengua y la simbología ritual se rigen por el ordenamiento mapuche. Los temas abordados son los mismos que en cualquier tratado de carácter internacional hoy en día, esto es las relaciones fronterizas, el uso de pasaportes para la entrada y salida del territorio, el trato entre ambas naciones amigas, la protección y normas de alianza frente a enemigos comunes, y las reglas del comercio, entre otros.

En relación a la utilización de la lengua propia en este contexto de parlamentos y hasta hoy día don Lorenzo Aillapán nos señaló “inteligentemente los grandes sabios utilizaron la oralidad como estrategia de vida hasta hoy día, por eso es que a nosotros a veces nos cuesta entender los términos antropológicos, los términos psicológicos, políticos, sociales, todo eso que viene de la ciencia, a veces nosotros no agarramos uno, pero nuestra sabiduría está intacta (...) no estamos nada inventando” (Aillapan, 2003).

El contenido de los Parlamentos en cuanto a las partes que asisten, las materias tratadas, los acuerdos suscritos, duración y demás detalles era conocido y ratificado por las partes presentes en el acuerdo y desde el punto de vista de la Corona Española lo era posteriormente por el propio Rey. El hecho de que en un contexto de dominación se escrituraran tales acuerdos sólo en lengua castellana no les resta valor, sólo releva el trato desigual y discriminatorio de una de las partes, sin embargo tales documentos dan perfecta cuenta de las materias allí tratadas.

La siguiente, es una síntesis de los testimonios de los Logko y kimünche mapuche Wenteché, Pewenche y Bafkehche a quienes se consultó acerca del término:

“El koyagtun...no se cómo lo entiende, o lo entienden de otra forma, la parte de nosotros en Llamuco, Xuf Xuf, toda esa parte, hacía el “Koyaqtun”. (Segundo Aninao, Weipife, Wenteché).

Haciendo una relación entre lo que se puede entender como el Parlamento en la concepción occidental, y en la visión mapuche el Logko de Maikillahue don Juan Cañulaf, señala “El parlamento mapuche tiene otro significado (...), parlamento wingka donde se llegan a hacer las leyes a legislar las leyes wingka, pero no las leyes mapuche, pero la patria es la pampa de rogativa que le decimos nosotros gijatuwe, ese es un gran parlamento mapuche, donde llega el parlamento mapuche, ahí no va a llegar un sólo lof ahí va a llegar sus cinco, seis ó siete lof, van a llegar a hacer ese gran parlamento (...) El koyagtun ese es el parlamento mapuche”. (Caniulaf, 2003).

Don Lorenzo Aillapán: “acá ustedes tienen un gran cerro (...) en este cerro,(refiriéndose al Cerro Conun Huenu ubicado en la ciudad de Temuco) en el año 1886, y se hizo uno, .. acá era eso, aquí milenariamente se hacían estos grandes encuentros nacionales con toda la gente de diferentes comunidades venidas del norte, sur, este, oeste, pero se invocaba correctamente los cuatro guardianes, esos cuatro guardianes de la tierra escogida, ellos estaban presente”. (Aillapan, 2003).

En relación a la celebración de estos acuerdos o parlamentos entre los mapuche y el Estado de Chile el Logko Pewenche José Relmucao señaló “Cuando empezó esta pacificación Araucana, cuando ya empezó a pelear los mapuche con los wingka ... los araucanos no querían la pacificación yo digo que el parlamento es el coyawe y después los wingka lo hicieron parlamento y el acuerdo se tomaba ahí”. (Relmucao,2003).

En torno al cumplimiento de lo tratado y acordado en los Koyaqtun don Juan Caniulaf, Logko de Maiquillahue señaló que “los acuerdo tomados siempre se cumplen”, y agregó que “antes de cada Koyaqtun se reunían los logko en conversaciones tanto con su propio lof como con otros, allí se tenía claro los temas que se iban a tratar y los acuerdos que se esperaba llegar, en la conversa misma del parlamento se ratificaban, a veces se hacen algunos cambios pero los temas de fondo no precisamente el sentido de las conversaciones previas es tomar acuerdo que se ratifican en el parlamento y se cumplen porque allí está todo el lof todos presentes entonces si cada Logko habla y ofrece su palabra ¿cómo no se va a cumplir?”. Caniulaf, 2003). Cabe señalar que todos los entrevistados en el contexto de esta investigación y en los talleres de validación apuntaron en el mismo sentido relevando como aspecto sustantivo del Koyaqtun la búsqueda del acuerdo, como forma la oralidad y el consenso, y como efecto propio el cumplimiento del compromiso de la misma forma en que se había contraído.

El Principio de reciprocidad que atraviesa la cosmovisión y el az mapu mapuche, al igual que la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas, constituyen características transculturales propias de la celebración de tratados o acuerdos de carácter internacional, la misma Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados hace referencia a tales principios, a los que se considera por la doctrina internacional en estas materias, normas imperativas que forman parte del *ius cogens* internacional.

Para un trabajo como el aquí expuesto y realizado es de la mayor importancia relevar conceptos y principios básicos fundamentales que rigen la celebración de los *coyagun* mapuche, tales como la “solidaridad”, la “buena fe”, y el “cumplimiento” entre otros; ya que de ellos derivan importantes consecuencias para entender la reacción mapuche ante los afanes separatistas del naciente Estado Chileno, contexto en el que los mapuche siendo leales a los compromisos contraídos con los españoles de ser “aliados en contra de sus enemigos” se alínean en la guerra de parte de las fuerzas realistas. Estos hechos, en la visión historiográfica oficial del Estado Chileno, los transforma desde una imagen de “valientes araucanos” en unos “indios, ignorantes y antipatriotas”, apelativos que aún permanecen en la mayoría de los chilenos y que continúan sustentando la discriminación sobre la base de las mismas ideas sustentadas durante la colonia, esto es la idea de que existen unas culturas superiores a otras entendiendo ahora que la superior es la chilena y la inferior la mapuche.

8. La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche

La invasión francesa en España en 1808 y la prisión del Rey Fernando VII por Napoleón – de nuevo un hecho que parece ajeno a la nación mapuche - tuvieron en América una gran repercusión que iba torcer todo el cauce de su historia. Se inicia entonces el proceso de la revolución emancipadora que para Chile abarcará hasta el año 1817.

Respecto de lo que denomina la tradición jurídica y doctrinaria sobre el origen del poder y la constitución de la Monarquía el historiador Jaime Eyzaguirre señala “con el español pasaron a América dos actitudes doctrinarias que se mantuvieron celosamente en la conciencia de sus habitantes: una de raíz jurídica, decía relación con el vínculo que ligaba a las Indias con la metrópoli; la otra de origen filosófico, se refería al origen del poder y sus limitaciones” (Eyzaguirre, 1991:53).

Las indias eran un patrimonio o bien público de la corona de Castilla, que como tal formaban una entidad política autónoma, que no dependía de la nación española y que su nexa con ella era la persona del rey común (Eyzaguirre, 1991:53).

“De acuerdo con la doctrina tradicional se entendió que el poder que el monarca no podía ejercer había vuelto a la comunidad, su fuente originaria” (EYZAGUIRRE, 1991:58), de tal forma que para América la desaparición del rey importaba la ruptura del único nexa legal que la unía a España, el ejemplo de la metrópoli de elegir Juntas de Gobierno, en el Nuevo Mundo análogo fundamento jurídico para ser seguido. En este contexto todos los gobiernos autonomistas del que al constituido el 18 de septiembre al año 1810 en Santiago de Chile no fue el único, hay que tener presente que se formaron juntas de Gobierno similares en Quito, Caracas y Buenos Aires, “juraron lealtad y fidelidad al rey Fernando VII y tuvieron sólo un propósito autonomista y de reforma, pero no de separatismo” (Eyzaguirre, 1991:59).

Sin embargo es válido señalar que tanto Eyzaguirre como la mayoría de los cronistas historiadores de la época también señalan con mayor o menor énfasis que aquellos partidarios de la independencia apoyaron entusiastamente la instalación de tales juntas si bien no sus postulados contingentes creían que eran una puerta abierta para la realización de ideales independentistas por lo que continuaron luchando y se crearon así peleas intestinas entre los criollos que por un lado establecían juntas jurando fidelidad al

rey otros que establecían las mismas juntas como un mecanismo político que les permitiría consolidar la independencia.

No es el afán de un trabajo como este hacer un análisis de la historia de Chile sin embargo es necesario consignar que la llamada revolución emancipadora de Chile respecto de España esta claramente marcada por dos periodos a lo que los historiadores denominan la “Patria Vieja” y la “Patria Nueva”, entre los que se sitúa el periodo llamado de la Proscripción o “Reconquista”, la primera se inicia el 18 de septiembre de 1810 y concluye con el llamado desastre de Rancagua el 2 de octubre de 1814, en que se instaura la Restauración absolutista Española –Reconquista- que se extiende desde esa fecha y hasta la batalla de Chacabuco el 12 de febrero de 1817. La “Patria Nueva” es entonces la que se inicia con el Gobierno de O’Higgins en 1817, que es quien efectúa “La proclamación de la independencia de Chile –12 de febrero de 1818”.

La nación mapuche en tanto continuaba viviendo de acuerdo con sus propias reglas y hacia el exterior se relacionaba en su conjunto a través de los llamados Koyaqtun, no parece sin embargo del todo ajeno a su conocimiento el hecho de que tanto España como la naciente república obedecían a una raíz común, la diferencia entre el proyecto político indigenista de la Colonia, es que quería conservar la nación india como tal, en un régimen de libertad protegida y de control económico y político, en cambio el proyecto indigenista republicano pretendía “asimilar” al indio convirtiéndolo en un ciudadano mas de una república homogénea; de tal forma que aunque las estrategias difieren, el sustrato de ambas es la consideración de inferioridad del indio respecto del blanco por ser estimado bárbaro o un lastre para el progreso “gente sin Dios ni ley”, que recrudece y se acentúa con la creación del Estado de Chile, ello lo podemos extraer de relatos orales mapuches tales como el que señala que Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

La historia posterior y el desarrollo de los acontecimientos dan la razón al antiguo Logko ya que tanto en Chile como en el resto de América “los proyectos liberales del Siglo XIX, (...), emprendieron una campaña feroz contra las comunidades indígenas, aboliendo las tierras comunales y los sistemas locales de autoridad” (Barrientos, 1999-2000:35).

La independencia de Chile presenta un nuevo escenario a los mapuche que se dividen en bandos de acuerdo a sus propios intereses, mayoritariamente apoyan a los españoles, fuerzas realistas, esto se explica en el hecho que los mapuche veían en los chilenos un peligro mayor para la defensa de su territorio; con la Corona Española se había establecido en el citado Pacto de Quillín, la frontera al sur del Bío Bío. Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

Establecido ya el Estado de Chile, el Gobierno del nuevo estado preocupado de la estructura básica del mismo, deja inicialmente de lado la invasión del territorio mapuche, de esta forma al interior del territorio mapuche continúa reproduciéndose la cultura. Diversos cronistas coinciden en señalar que por un período de aproximadamente 40 años cesa la invasión al territorio, período que para el pueblo mapuche es de crecimiento de la economía ganadera y mercantil. Existe un múltiple contacto especialmente comercial en la frontera; sin embargo no existe una integración del mapuche a la sociedad chilena. Los mapuche diferencian claramente, (aún hoy lo hacen) a los wigka de los mapuche.

La formación del Estado de Chile, que fue un proceso ajeno a los mapuches, tampoco afectó en un primer momento su vida comunitaria, a decir de Bengoa, “La sociedad mapuche tenía dos principios de ordenamiento recurrentes: “que no nos vengán a imponer **vivir en pueblos**, y que no nos obliguen a la monogamia” (Bengoa, 1991:154-155). El primer principio, expresa el rechazo a la política primero española y posteriormente chilena de la ocupación del territorio y la pérdida de su libertad de desplazamiento. El segundo, hace referencia a la misma defensa del territorio, toda vez que la familia era

la base de esta sociedad y la poligamia era una política por un lado de población y por otro de alianzas internas para la defensa. De esta forma los dos principios señalados defienden precisamente la libertad territorial, la libertad política y la supervivencia del Pueblo Mapuche.

Sin perjuicio de lo anterior, tal como los mapuche lo previeron la independencia de Chile conlleva la idea de su sometimiento y desaparición. Si bien en un primer momento la nación chilena se dedicó al ordenamiento de sus asuntos internos mas bien en la zona central con posterioridad y pasados unos cuarenta años recrudece la guerra con la llamada "Pacificación de la Araucanía", la mayoría de los cronistas relatan aquí las historias de la guerra encarnizada de los mapuche en defensa de su territorio. Para los mapuches ésta fue una verdadera guerra de exterminio que culmina con la ocupación total de sus territorios, cuando pierden la guerra por la independencia en el año 1881. A este período de guerra y violencia desatada sucede el período de arduccionamiento.

Sería errado creer que las normas del Estado de Chile rigieran al interior de la Nación Mapuche que había celebrado con anterioridad Parlamentos con la Corona Española, tales acuerdos continúan durante la existencia del Estado de Chile. Refiriéndose al Parlamento de Tapihue de 1825, el informe del Grupo de Trabajo Jurídico de la Comisión Verdad Histórica y nuevo trato señala, "El Tratado de Tapihue constituye un Instrumento de mutuo reconocimiento entre el naciente Estado Chileno y el Pueblo Mapuche. Este Tratado fue celebrado con posterioridad al proceso conocido como la "Guerra a Muerte", donde se enfrentaron entre 1819 y 1824 las huestes independentistas lideradas por el General Ramón Freire y las Fuerzas militares españolas". Este Parlamento se firma en un contexto de continuidad con los que lo precedieron toda vez que "deja constancia de la línea divisoria del Bío Bío", y "reconoce expresamente la facultad jurisdiccional de los Caciques del Ultra Bío Bío". (Informe Grupo de Trabajo Jurídico, 2003: 13, 14).

El tema de los tratados celebrados por la Nación Mapuche tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, es uno de los que desde esta investigación se ha abordado, respecto del que sin embargo se estima necesario continuar con nuevas investigaciones y análisis, ya que constituyen el fundamento válido de las demandas territoriales y autonómicas, que son parte central en los planteamientos de las diversas organizaciones mapuche en la actualidad.

Finalizada la guerra, vencidos por los chilenos, los mapuche son confinados en reducciones, frente a este hecho señalan los cronistas que "Los mapuches mostraron una vez mas su enorme capacidad de flexibilidad, adaptación y sobrevivencia cultural. Derrotados y diezmados en la década del ochenta, rápidamente se rearticulaban y reubicaron en el nuevo escenario en que les tocó participar" (Bengoa, 1991:331). En este nuevo escenario, los mapuche, exteriorizan su expresión política hacia el Estado Chileno y presentan diferentes posiciones, que dan cuenta de su diversidad interna y su capacidad política organizativa. La estructura interna se mantiene, los actuales logko son hijos y nietos de los principales logko existentes en la etapa anterior; en este nuevo escenario se plantean tendencias políticas respecto de la relación entre el estado y los indígenas que van desde una asimilación de los indígenas al resto de la sociedad nacional, pasando por un modelo integracionista que les permita incorporarse al resto de la sociedad sin perder su propia cultura, hasta la postura que postula conservar la cultura y la tradición y abomina de la integración al resto de la sociedad nacional. Estas tendencias con diversos matices político contingentes se mantendrán en las etapas posteriores.

Desde los primeros tiempos hubo voces que dieron cuenta de lo ajeno que resulta a la cultura mapuche el régimen de arduccionamiento: "A sabiendas que nuestras costumbres no se prestan a una falsa asociación, dictaron una ley tan criminal como desigual, en virtud de la cual **se colocaba al último mocetón, en las mismas condiciones que al mas respetado de nuestros caciques**. Cada padre de familia tenía para él y sus hijos, una hectárea de terreno, dentro de una comunidad que nadie entiende ni comprende" (Bengoa, 1991:392). Cita de un discurso de Manuel Aburto Panguilef que refleja los puntos centrales de los efectos de la radicación de indígenas. Los grandes temas de la cultura pos reduccional surgen con Panguilef, descendiente de caciques, quien lidera entre los años veinte y parte de los treinta un movimiento mapuche que postula la recuperación de los valores propios, el rescate de las antiguas

tradiciones y moviliza grandes masas de mapuche en busca de su propia identidad. En un primer momento se opone a la radicación, posteriormente ya realizada ésta, se opone a la división de las comunidades y propone que se colonice con colonos mapuche. Desde un punto de vista político y sociocultural aspira a un pensamiento social y político autónomo, entre las demandas que plantea están la “preservación de la cultura mapuche, defensa de las tierra, no permitir los atropellos, representación directa frente a las autoridades” (Bengoa, 1991:359). “Decía que nosotros tenemos que pelear, que somos dueños de la tierra, que somos nosotros aquí en Chile los primeros” (Bengoa, 1991: 396).

En lo que respecta al tema en análisis, esta reducción en un principio ajena al Az Mapu junto con introducir nuevos conceptos, desde luego el concepto de propiedad de la tierra que ya no es mas una tierra que pueden transitar libremente sino sólo un espacio limitado por un título wigka; en el que aparece un gobierno de un estado extranjero que llegó a estas tierras y lo venció en la guerra, “concediéndole títulos de propiedad” de sólo una parte de las tierras de que eran dueños y señores, hace que la comunidad se resitué y se rememore al interior de estas reducciones que a fin de cuentas, constituyen el territorio propio, que permite seguir reproduciendo la vida comunitaria mapuche –ahora cercada por la reducción-, a este fenómeno lo llamamos arreduccionamiento y tiene un significado que no solo se limita a la sedentarización en un lugar fijo sino que produce cambios en toda la estructura social y en misma forma de ver la vida y aplicar el derecho.

Respecto a la influencia del arreduccionamiento en la cultura del pueblo mapuche, Louis Faron, antropólogo norteamericano convive con los mapuche en la Araucanía entre los años 1952 y 1954 señala: “La sociedad mapuche ha sido profundamente influenciada por el sistema de vida de la reducción, lo que equivale a decir que las adaptaciones ecológicas han tenido consecuencias sociales. Pero estas consecuencias han servido para delimitar la integridad social y cultural mapuche” (Faron, 1969: 73). Si bien el concepto de reducción esto es un espacio de tierra fijo, con límites preestablecidos, es ajeno a la cultura mapuche, con el tiempo logran establecer al interior de estas reducciones un sentido de comunidad en la que se reedita la cultura. Bengoa, en el mismo sentido señala respecto del período de arreduccionamiento “La comunidad se transforma con los años, y sobre todo con el cambio de generación, en el **espacio de la cultura**” (Bengoa, 1991:370). En la década del cincuenta y como producto de sus apreciaciones en terreno Faron señala “la sociedad mapuche está en una fase de equilibrio estructural; está pasando por algunos cambios de la organización como siempre, pero ellos representan ajustes de los patrones secundarios dentro de una estructura social estable. El cambio estructural más importante ocurrió hace varias generaciones como resultado de la adaptación inicial a la vida en las reducciones. Cambios cualitativos en la estructura de la sociedad mapuche ocurrirán de la misma forma otra vez, pero sólo como resultado de las fuerzas externas” (Faron, 1969: XVII).

9. La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días

Diversos cronistas han recogido en sus escritos la vida y costumbres del pueblo mapuche. En la cosmovisión mapuche el derecho propio, es parte de la integralidad de su visión cósmica. Se hace a continuación una exposición y análisis del derecho mapuche de acuerdo con las publicaciones que se han referido al tema. Para lograr este objetivo se seleccionaron obras de diferentes autores existentes.

Sin perjuicio de dejar constancia de que toda selección es desde luego arbitraria y obedece al criterio de quien la hace, y del hecho de que la evolución del derecho mapuche ha sido vista básicamente con “ojos wigka”, por lo que desde el mundo mapuche, podría cuestionarse que una mentalidad distinta a la propia, una cultura distinta, especialmente en un contexto en donde no se acepta la diversidad adolece de distorsiones, a fin de minimizar estos efectos se seleccionaron aquellos textos que recogen de las fuentes mapuche sus contenidos a través de diversos relatos, la gran parte de ellos en mapuzugun y con el apoyo de traductores, junto a esta precaución la metodología de trabajo para la recolección de información rescata preponderantemente la exposición de casos y la forma de resolverlos por las autoridades propias del pueblo mapuche, expuesta a través de relatos orales en las distintas épocas.

Cabe aquí además señalar que se ha tenido presente que el desarrollo de la pluralidad jurídica se ha basado en el mundo jurídico precisamente en el estudio de casos.

El contexto global de los contenidos expuestos permite un acercamiento historiográfico al derecho mapuche, es su exposición y posterior análisis lo que nos permitirá visualizar e ir desentrañando los conceptos fundacionales a los que obedece y como han ido manifestándose a través del tiempo.

Para contextualizar o poner en perspectiva el tema en estudio, es necesario tener presente que el derecho mapuche y especialmente sus manifestaciones no pueden ser vistas sin consideración el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando.

Para la Nación Mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades, de ello dan cuenta los autores mapuche que en las últimas décadas han empezado a producir sus propios escritos con un análisis crítico y propositivo.

9.1. Exposición de contenidos de las principales obras, escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile

Para Faron la ley tradicional como denomina al Az Mapu “es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto” (Faron, 1997: 16).

Para Tomás Guevara, por el contrario aparece como un conjunto de reglas reguladas por la costumbre, en su *Psicología del Pueblo Araucano*, dedica el Capítulo VIII “El Derecho Consuetudinario”, al análisis del derecho mapuche, señalando que “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo” (Guevara, 1908:193). En el mismo texto señala que, “Este derecho tradicional se manifestó ambiguo en todo tiempo, a causa del escaso poder intelectual del araucano para hacer distinciones que exigen mayor desenvolvimiento. No establecía diferencias entre delito y perjuicio, entre responsabilidad civil i criminal” (Guevara, 1908:194), se encuentran combinadas en el criterio de la justicia araucana “ la venganza y la composición” (Guevara, 1908:197). Guevara trata inútilmente de reducir el Az Mapu al derecho wigka, tiene una visión del araucano como bárbaro, de escaso poder intelectual, ello no le impide trabajar con muchos de los alumnos mapuche del Liceo de Temuco del que es Rector y recopilar antecedentes de la cultura de la época y relatos antiguos de una cultura que estima en vías de extinción.

“En los períodos iniciales de la familia paterna, ligada por una estrecha solidaridad la acción era colectiva cuando se trataba de proteger a uno de sus miembros o de obtener reparación de alguna ofensa: el daño sufrido por una persona del grupo afectaba a todos los que lo componían” (Guevara, 1908:195), “por efecto de la misma organización del grupo familiar se estableció una verdadera jurisdicción interna, independiente de toda otra autoridad, ejercida por el jefe de la familia, el supremo justiciero de la parentela i de los allegados”. “Los ulmenes son los jueces lejitimos de sus vasallos”. El derecho de justicia del jefe era completo y sin apelación” (Guevara, 1908:197). A pesar de visualizar el Az Mapu sólo como un conjunto de reglas de costumbre, no puede Guevara obviar la referencia del derecho a la estructura familiar, que en definitiva esta también ligada a la estructura social política al ecosistema y así a la cosmovisión.

Según este autor la penalidad araucana se caracterizó siempre por dos aspectos salientes, “su crueldad i su sencillez”, al interior del pueblo mapuche rigió en los primeros tiempos el talión, “La manifestación más característica de la venganza era el malón o malocan, saqueo a mano armada contra la familia a que pertenecía el autor del acto perjudicial” (Guevara, 1908: 198).

Los relatos consignados entregan información respecto de la forma de proceder en los juicios, “Cuando el miembro de un grupo recibía algún daño en sus intereses o en la persona de los suyos concurría ante su cacique a solicitar protección”, en ocasiones los caciques se hacían acompañar en sus labores de aplicación de justicia por otras personas en calidad de consejeros la tradición oral recuerda a Maripán Montero sobrino de Domingo Painevilu de Maquehua “acompañaba a su tío como amigable componedor en las querellas” (Guevara, 1908:198), “el cacique oía a las partes, al ofendido i al ofensor”, “Solían éstos encomendar su defensa a viejos peritos en los usos judiciales”. “El cacique desempeñaba su tarea de justiciero en su propio domicilio, comúnmente fuera de la casa i en presencia de todos”. Los testigos del juicio eran miembros del mismo grupo y antes de su declaración solían prestar un juramente el que “era simplemente afirmatorio, sin carácter religioso” (Guevara, 1908: 202).

Aun cuando según el autor, la venganza era la regla habitual señala que “pocas veces se ejecutaba el derecho de venganza sin un requerimiento a la familia del ofensor o al cacique de un grupo, lo mas frecuente era que el conflicto se dirimiera mediante una “transacción ajustada a tarifa personal”, en cuanto a las tarifas “en tiempos antiguos se usaron las llancas, estas eran piedras de colores verdes y negras a los que los mapuche daban gran valor, cada sarta de éstas era una paga y por ejemplo la muerte de una persona se componía de 10 pagas, que debía pagar el hechor y si no las tenía toda la parentela, luego fueron sustituidas por los arreos de montar, los adornos de plata i los animales, particularmente las vacas y los caballos” (Guevara, 1908: 201).

En lo que se refiere a los delitos que en la cultura mapuche se encontraban establecidos, Guevara menciona los siguientes: robo; adulterio; homicidio; lesiones; hechicería; aborto e infanticidio; estupro y violación; bestialidad, sodomía e incesto; y deslealtad al jefe. “En el rol de la criminalidad araucana figuraban en primer lugar, el robo i el adulterio, atentados odiosos a la propiedad. En seguida se clasificaban la muerte por hechicería i el homicidio, el cual debido a la indiferencia por el débil i la vida en los pueblos inferiores, no tuvo en la justicia primitiva la gravedad que adquirió cuando las colectividades indígenas alcanzaron un mejor estado de desenvolvimiento”. “Por último se consideraban simples perjuicios materiales las heridas, los atentados a las costumbres i las deudas”. “Los ultrajes, las injurias o difamaciones graves no tenían sanción penal de ninguna clase; cuando mas solían originar luchas individuales sin consecuencias para los parientes” (Guevara, 1908:205).

Respecto del robo, Guevara señala: “como sucede en todas las sociedades menos elevadas en cultura, el robo entre los araucanos era reputado un crimen capital, que se castigaba con furor en los primeros tiempos de la familia patriarcal, con la muerte” (Guevara, 1908:206). La referencia a los primeros tiempos debería entenderse sólo desde que aparece el concepto de propiedad privada o sea después de la llegada de los españoles antes de la colonización en el territorio mapuche no existía concepto de propiedad privada. La pena signada al delito estaba relacionada con el monto de lo robado “un animal robado se restituía, si no había desaparecido, con tres o cuatro más, según la fortuna del ladrón y sus parientes. Agregase el sobao, otro animal que se mataba i consumía por los ejecutores de la restitución violenta”, “cuando el culpable o sus parientes se negaban al pago de lo que establecía la costumbre, sobrevenía el malón”, “Siempre el cacique del grupo robado requería de pago al del ladrón; este último jefe investigaba el hecho i se decidía por el pago o la negativa” (Guevara, 1908: 207). En el caso que el robo fuera entre partes de una misma comunidad intervenía solo el cacique principal de esta comunidad.

Frente a un robo entre partes de un mismo grupo, según el relato de tomado en mapuche por un joven indígena de un viejo litigante de Pillanlelun, “El demandante iba a poner demanda ante el cacique i hacerle un pago para que lo atendiese. Después iba el demandado i también le pagaba un animal al cacique para que hiciera arreglar el asunto”.

“El demandante espone: “El amigo me ha robado un caballo i debe pagarme sus animales”. El demandado responde “que se disminuya algo porque es mucho lo que me cobra el amigo”. El cacique dice: “es verdad que es mucho; conviene rebajarle algo”. Cuando acepta el demandante se arreglan”.

“Muchas veces el demandante se opone: exige que se le paguen seis animales por lo menos; no hay arreglo. “El cacique no tiene porque obligarme”, dice: “ya que este no me obedece, opónganse i ármense con palos como puedan i reúnanse”. “Se convierte en un malón” (Guevara, 1908: 207-208).

“Cuando se ignoraba quien era el autor se recurría a la intervención májica”, esta constituía un “procedimiento privado con un ritual observado por tradición”, en estas gestiones de adivinación “El robado se dirigía adonde el adivino”, también había adivinas mujeres, estos se comunican con su fuerza y dan detalle de donde está lo robado y quien lo robo(Guevara, 1908:210).

“El robo doméstico era mui raro, casi imposible en el medio araucano, donde el derecho individual de propiedad aparecía nulo ante el de la comunidad: Cuando se verificaba caía bajo la represión familiar, como un atentado a los intereses comunes” (Guevara, 1908:208).

El adulterio “se consideraba como un acto de robo i no como una ofensa al honor conyugal, puesto que la mujer se compraba por una cantidad variable de objetos i animales. Afectaba en consecuencia únicamente al marido perjudicado”. “Hubo un tiempo en que el propietario de la mujer la castigaba con la muerte i también al amante, si lograba sorprenderlos o alcanzarlos en la fuga”. “Hoy el adulterio entre los mapuche no se pena con la muerte en ningún caso ni lugar, por temor a la justicia ordinaria. No tiene otra reparación que el castigo a la mujer impuesto a voluntad del marido engañado i la devolución por el padre de lo recibido como precio de la hija” (Guevara, 1908: 215-216).

En relación al homicidio, “Solamente los homicidios perpetrados en miembros del grupo caían bajo la sanción del estricto talión. El que mataba a un estraño no cometía una acción punible: solamente se esponía a la venganza de los parientes del occiso. Matar españoles para robarlos era un hecho mui licito”. “A la venganza tradicional sucedió también de un modo lento la composición”. “La tarifa del homicidio variaba en conformidad a la categoría del muerto” (Guevara, 1908: 217).

En lo referente a las lesiones, “las heridas se juzgaban con igual criterio que el homicidio”, en venganza se aplicó el talión, “Una o varias puñaladas recibidas por un indio en una riña, equivalían a otras tantas que daba a su agresor. Un chuecazo se devuelve con otro igual; si no se puede tomar esquite al momento se hace en la primera oportunidad” (Guevara, 1908:220). Para Guevara afortunadamente, la influencia de la civilización, permitió que después evolucionara hacia indemnización.

La hechicería era un “Crimen enorme capital, que merecía la muerte inmediata”. “Producida la enfermedad o el fallecimiento, se consultaba a la machi o médico májico, al adivino, o bien al cúpolve, operador que estraía el veneno de la vejiga de la hiel. Designaban éstos al autor del envenenamiento, quien desde ese mismo instante quedaba condenado a muerte”. Si eran de distintos caciques se pedía la entrega al cacique si eran de la misma comunidad de procedía directamente si no se encontraba porque se escapó o la familia lo oculta se procedía al malón cuando era habido la condena era a morir por el fuego, “Se le amarra entre tres leños clavados triangularmente en la tierra. A uno es atado por la espalda i a los dos por las piernas, una en cada una. Se le pone fuego bajo los muslos, con que le queman lentamente hasta que confiese el hecho i los cómplices”. “En los últimos tiempos de la araucanía sacaban al acusado de hechicería i lo lanceaban” (Guevara, 1908: 220-221).

Guevara relata un caso hechicería, en los siguientes términos:

“Allá por el año 1870 se suicidó un hijo del cacique Cayupan de Huitranlevo, de la jurisdicción de Purén. Había estado el mozo el día antes en una borrachera de chicha de manzanas en un lugar vecino, en casa de otro cacique llamado Paillalef”.

“Llegó el joven indio agriado a su domicilio por exeso de la bebida i por una riña en que salió vencido”.

“Entró al corral i se ahorcó con su propio cinturón”.

“Cayupán acusó de maleficio a Paillalef, juntó a su jente i al venir el día siguiente cayó sobre aquel, que no sospechaba el peligro que lo amenazaba”.

“Rodearon su ruca, lo sacaron al campo i lo lancearon. Sus animales pasaron a poder de los asaltantes”.

Guevara interpreta el castigo que el Az Mapu impone a la brujería en estos términos: “La diligencia de los bárbaros para castigar los actos de brujería o de daño por veneno obedecía al miedo que infundía en la colectividad el peligro que a todos amenazaba” (Guevara, 1908: 221).

En lo que se refiere al aborto e infanticidio, “el aborto provocado (langen coñive) i el infanticidio carecían de sanción moral i jurídica”. “El primero existía como hecho frecuente i siempre fuera del matrimonio”. “En tiempos pasados tuvo mayor extensión este delito que en la época actual, porque entraba en las prácticas supersticiosas matar al recién nacido que fuese deforme o a uno de los gemelos (eputun), concebidos bajo la influencia de un huailipé, que era una clase de mito” (Guevara, 1908: 222).

Del estupro y violación, “Toda cópula violenta era considerada como un perjuicio i no como un atentado al pudor. Por lo tanto se abonaba un pago convencional”. En cuanto a la bestialidad, sodomía e incesto, “Sus autores se esponían al desprecio público, a las burlas i murmuraciones de hombres i mujeres, pero estaban exentos de toda represión” (Guevara, 1908: 223).

La deslealtad al jefe, “En todas las épocas de la Araucanía libre hubo algunos caciques cuyo poderío sobrepasaba al común de los otros jefes”, en los reductos de estos caciques la pena para la traición al cacique era la muerte especialmente cuando estas traiciones afectaban la fuerza armada lo que le daba un vigor más acentuado en tiempos de guerra, sin embargo señala el autor que el dominio de caciques de menor rango no existía este delito (Guevara, 1908: 224).

Otro texto que entrega antecedentes acerca de la forma en que se vive la cultura y se aplica el Az Mapu al interior de las comunidades, es el que Pascual Coña dictara al Padre Ernesto Wilhelm De Moesbach durante los años 1924 a 1927, Testimonio de Un Cacique Mapuche, del cual Rodolfo Lenz, en el Prólogo escrito a la primera edición en junio de 1929 ha dicho, “El texto original mapuche dictado por un indígena legítimo en su dialecto patrio, es el documento mas completo que jamás he visto en una lengua sudamericana” (Coña, 1984: 4).

El relato de Pascual Coña, refleja tanto sus vivencias como las tradiciones que le han sido enseñadas por sus antepasados y permiten tener de primera fuente un valioso cúmulo de conocimientos, Coña dicta sus memorias como una contribución para el recuerdo de su cultura que considera en vías de extinción, de esta forma inicia su narración con las siguientes palabras, “Estoy viejo ya, creo que tengo mas de 80 años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño, todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas”. “En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chilenuizado mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza: que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa”. “Entonces ¡que lean algunas veces siquiera este libro! (Coña, 1984:11).

Particularmente importante para los propósitos de este trabajo, resulta la descripción detallada de un robo y la forma como se resuelve de acuerdo al Az Mapu, que se reproduce textualmente a continuación:

“Antes cuando había un pleito, los mismos caciques juzgaban y sentenciaban como jueces”. “Tratándose de un robo (o del pago de una mujer casada que murió o cualquier otro asunto) el cacique del mocetón perjudicado se dirige mediante un mensajero al cacique del mocetón que robó: El mensajero recibe el recado siguiente:

“Eso le dirás allá: Uno de mis mocetones llegó a mi presencia diciendo que se le robó una vaca en el mes pasado y me pidió que le ayudase en el asunto. Le contesté “Bueno está”. Mi mocetón dijo que yo fuera a verte indicando a un mocetón tuyo como hechor del robo. Por eso mañana nos veremos y trataremos el asunto”.

“El mensajero se pone en camino y, llegado adonde es enviado da su recado. El cacique del mocetón acusado de robo contesta: “¡Ah! Tal cosa hay pues. Ya que lo quiere mi cacique, nos veremos”.

Entonces el mensajero regresa y trasmite la contestación a su patrón.

Al día siguiente se juntan los dos caciques con sus mocetones en una pampa para la discusión del asunto. El cacique del mocetón víctima del robo empieza a decir: “Te he enviado un mensaje de que a uno de mis mocetones se le ha robado una vaca y que, según dice el mismo mocetón, uno de los súbditos de mi cacique fue quien le hizo el robo. Por ese motivo hemos venido, y deseo que hoy mismo se arregle nuestro asunto”.

“Así sea, pues” contesta el cacique cuyo mocetón robó, y luego pregunta: “¿Qué mocetón lo hizo?”

“Ese que tienes a tu lado”. “Mira lo que se dice de ti”, dice el cacique a su mocetón.

El contesta: “¿Porqué se dice eso de mí?. Yo no robo”.

Entonces su patrón: “Mi mocetón aquí dice que no es así, que es injusto lo que se dice de él”.

A lo cual el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo contesta: “No, no es verdad; tu mocetón tiene la culpa; hay un testigo de eso. Sácalo de en medio de la gente. ¿Cómo va a confesar teniendo vergüenza?”.

A esto el otro cacique saca a su mocetón de ahí y le pregunta si es cierto lo del robo. Este confiesa: “Que voy a hacer?. Es cierto que he robado un animal”.

Después los dos vuelven a la reunión y el cacique, que había hablado en secreto con su súbdito, dice ahora: “He interrogado a mi mocetón: él confiesa haber robado la vaca”.

Replica el otro cacique que sigue el pleito: “¡Así es! ¿No he dicho yo que tiene delito?. Cómo mentiría el testigo?”.

Otra vez el cacique cuyo mocetón robó: “Así es, pues. Mi mocetón está convicto y confeso. Con esto tu asunto está en orden. Se tendrá que pagar a tu mocetón”.

“¡Bueno!” dice ahora el cacique que pleitea, “hoy se nos dará un cordero; hemos hecho justicia y queremos comer carne”.

Entonces se busca un cordero para ellos y se les entrega vivo. Ellos lo reciben y lo comen todos juntos.

Después de haber comido dice el cacique que sigue el pleito: "Ahora, pues, hay que pagar a mi mocetón. Hoy fijaremos el plazo en que debe pagarlo".

Entonces el cacique procesado dice a su mocetón: "¿Cuándo querrás pagar?".

"Bueno pues, que se me espere hasta el otro mes". El cacique pasa la palabra de su mocetón "aquí quiere que se le espere hasta el otro mes".

Contesta el cacique que pleitea: "Está bien; pero que no se pase el plazo; mi mocetón manifiesta que quiere recobrar su animal".

El cacique procesado dice: "¿Por qué pasaría el plazo?. Cosa mía será además procurar que mi mocetón se arregle".

Dice el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo "Bueno pues, se acabó nuestro pleito; para hoy nos separamos" (Coña, 1984:128-131) .

La tarifa que se paga por un animal se dan tres, además se paga del juicio a lo que se llama "sofao" (Ka feichi sofao pikeinn), esto corresponde a otros tres animales, además se pagan los testigos, el monto de lo que se gastó por este concepto se agrega a los anteriores "Inmediatamente se paga la suma". El sofao es para los que intervinieron en el pleito, "se reparte entre las personas que ayudaban en el proceso". Finaliza señalando, "así proseguían antiguamente nuestros mayores" (Coña, 1984: 131, 132).

En cuanto al robo doméstico al interior de las comunidades, "Las rucas mapuches solían tener una sola entrada, la que estaba abierta casi siempre; no necesitaban hojas de puerta, porque en aquel tiempo no se conocían los saqueos" (Coña, 1984: 182). El concepto de propiedad privada no existía en la concepción mapuche, sólo apareció y se consideró consecuentemente la apropiación de lo que era propiedad de otros un delito, desde la interiorización de este concepto por los mapuche.

Respecto del casamiento y de la forma de contraer matrimonio, Coña diferencia dos períodos, el primero al que denomina casamiento tradicional antiguo, y luego el que denomina casamiento entre indígenas más civilizados, éste corresponde cronológicamente a una época posterior, en la que los conceptos van evolucionando y se van adoptando nuevas formas para llevar a efecto la vinculación de las familias. Para la cultura mapuche el matrimonio es una institución de gran importancia, que no se reduce a los contrayentes sino que abarca la comunidad en si misma y establece sobre todo durante épocas de guerra alianzas estratégicas. Se reproducen a continuación estas dos formas de matrimonio, el relato de ambas permite claramente visualizar los cambios que la institución experimenta a través del tiempo.

El "Casamiento Tradicional Antiguo", se llevaba a efecto habitualmente a través del rapto, "Antiguamente los indígenas se proveían de mujeres de muy variadas maneras: compraban a la niña o huían con ella; robaban una mujer casada o arrebatan a la fuerza una mujer núbil". "El casamiento a viva fuerza era el mas acostumbrado".

Cuando un hombre tenía la intención de casarse reunía a su vecinos y pedía su ayuda para raptarla diciéndoles: "Deseo una mujer; ayudadme, mañana acompañadme a robar a esa joven". Al día siguiente anocheciendo se dirigen a la casa de la joven, si es cerca van a pie, si es lejos van a caballo. El aspirante al casamiento destina dos de sus acompañante para que se sitúen cerca de la cama de los padres y los sujeten para que no puedan atacarlos, entran a la casa, sacan a la joven que da gritos, pero los padres convenientemente inmovilizados por los ayudantes del rapto no pueden defenderla, "A la joven la tiran consigo, asida de las manos; si no quiere andar la arrastran a la fuerza, pero no suelen pegarle". Llegan a la casa del novio quien dice a los ayudantes "ya que me habeis favorecido con vuestra asistencia, volved

mañana por acá”. Al día siguiente se celebra una fiesta en casa del novio, a ella asiste la familia de él y sus ayudantes en el rapto. Mientras los hombres celebran, una de las mujeres de la casa conversa con la raptada, aconsejándola que se conforme, haciéndole ver lo importante de haber encontrado marido y que no huya de casa ya que esto pondría en mal concepto a su padre y a su madre. Durante la fiesta el marido pide a uno de sus amigos que agasaje a su mujer con alimentos y la aconseje todavía un poco más, él le habla señalándole que “Cada hombre toma mujer y a cada mujer se le da marido: tal es la costumbre de nuestra raza que nos legaron nuestros abuelos desde la antigüedad”, “te condujimos para acá según derecho tradicional”. Terminada la fiesta, la mujer robada queda en casa de su marido, las otras mujeres la vigilan para que no huya. Pasados tres días se da aviso a los padres para que sepan donde se encuentra su hija (Coña, 1984: 131-239).

El “Casamiento Formal Entre Indígenas Mas Civilizados”, se inicia con la “Petición Oficial” para la que se utiliza la designación de un mediador, que lleva el mensaje al padre de la escogida diciendo: “Me manda, pues, mi patrón que venga a verte y que te diga: “ya tenemos que deliberar; están ya crecidos nuestros vástagos; en eso hay que pensar. Yo tengo un vástago hombre, y un hijo adulto quiere tener mujer. Por eso recordé yo a mi amigo. El tiene una hija; que me dé la hija, digo yo. Así lo exige el aseguramiento de nuestras descendencia; cada hombre se casa, y la mujer crece para pertenecer a gente extraña. Por eso que me de su hija para que sea la mujer de mi hijo”. Eso dirás en mi nombre a mi amigo mandó mi patrón. “Cumpro con el encargo, señor”. El aludido contesta, “¡Así es pues!. Tengo ahora conocimiento de lo que dice mi amigo. Pero hoy día están cambiadas las cosas; ya no se casa a la fuerza; si quiere la mujer hay casamiento; si no quiere, no lo hay”, consulta entonces a la hija y ella contesta “¿Cómo podré yo al momento decir que sí?. Ni conozco de cerca de ese hombre”.

Regresa el mensajero y da cuenta de la negativa, los padres del joven deciden enviar una mensajera. Una amiga de la madre sirve de mediadora y lleva el siguiente mensaje “No somos gente mala; tenemos de todo en abundancia, no somos gente pobre”. La joven acepta el matrimonio, en atención a que ya le habían pedido deciden que sería mejor la lleven a escondidas, acuerdan el día y en la fecha fijada va el joven a caballo y se la lleva a su casa. Al día siguiente se envía al mensajero a avisar que ésta se encuentra allí: “Me ha enviado mi patrón para que te dijese en su nombre: “Medio mes atrás mandé que se visitara a mi amigo, quise entrar en relaciones de familia con él”, “mi mensajero volvió fracasado. Yo me conformé pero mi hijo no; el siguió adelante con su asunto en unión con mi esposa”; le informa que una mediadora, se puso al habla con la joven y la hizo cambiar de opinión, “Actualmente la niña está aquí”. El padre de la joven, puesto en antecedentes de la situación, envía el mensaje “pronto quiero ver a mi hija, junto con el pago, se entiende”.

En la mañana del día siguiente se dirigen a casa de la joven, hacen el pago de ella y se celebra el matrimonio, de acuerdo con la tradición, hechos los saludos protocolares a través del mediador que es quien guía la ceremonia marcando la tradición, por lo que era elegido con todo cuidado por el padre del novio, y efectuado el pago que en el caso relatado consistió en diez pesos fuertes, un caballo, una vaca, y dos ovejas para el padre de la novia, una yegua un abrigo, y género para un quipam (vestido a la usanza mapuche) para la madre de la novia, se establecen explícitamente las relaciones de familia que derivan de este hecho en los siguientes términos:

El padre del novio señala: “Hoy pues nos arreglaremos convenientemente para iniciar vínculos duraderos de parentesco. De este modo nos emparentaremos legítimamente; no hablaremos mal unos contra otros, nos ofreceremos mutuamente nuestras casas y viviremos en pacífica amistad: si uno tiene chicha invitará al otro, si tiene carne, participará al otro un pedazo escogido. En esta forma se casaron los antepasados de nuestra raza; la misma guardaremos nosotros hoy; he dicho amigo”.

Contesta y ratifica el padre de la novia: “hay tradiciones de parte de nuestros antepasados que tenemos que seguir nosotros. Según ellas cada hombre se casa. Nosotros no guardamos ningún rencor en nuestro corazón acerca de lo sucedido, porque cada hombre busca la mujer que le gusta. Así lo hiciste tu en este caso. Tenían un hijo adulto y por eso os gustaba emparentarnos por casamiento con nosotros. Sea pues”.

Luego de estas palabras ceremoniales, celebran todos comen la carne de las dos ovejas y toman chicha terminado el festejo señala el mediador al padre de la novia, “según la tradición nuestra despedida ha de efectuarse con un apretón de manos”, contesta este “ hay que cumplir con todo lo prescrito”, entonces la ceremonia del casamiento continúa.

El padre del novio: “Hoy, pues, doy fin al casamiento de mi hijo; por eso digo lo siguiente ”En mi mano derecha me entregarás mi nuera que he comprado y tú me recibirás también con tu derecha a mi hijo; vamos a cambiar nuestros hijos”.

El padre de la novia entrega a su hija con las siguientes palabras: “Ahora estás casada; obedece cuando se te manda; no seas floja; la inculpación recaería sobre mi “que mal educó a su hija “, me reprocharían; no me dejes en vergüenza” estos y otros consejos agrega también la madre le habla y le recalca que sea aseada.

El padre del novio: “Tú recíbeme hoy a mi hijo también con tu derecha, para que vea en ti a su verdadero suegro. Si hay un asunto mándale a él; si hay un trabajo ordena que te ayude y vendrá a asistirte”.

Suegro al yerno: “Ya hemos entrado hoy en toda forma de relación entre suegro y yerno: Nos estimaremos y respetaremos, pues, mutuamente en verdad”, hace referencia en sus palabras a que existe suegros y yernos que no se respetan y se pelean, lo que ellos no harán y le señala “Aquí tienes tu casa y cuando yo llegue donde ti, cuando vaya a ver a mi hija, me ofrecerás tu casa también”. Con estas palabras se ponen fin al casamiento, los novios están casados para todos los efectos, las familias están emparentadas, entonces la mujer se va a vivir a la parcialidad de su marido y saca en este mismo momento sus pertenencias de la casa para lo que han traído carretas enyugadas que cargan con todas las cosas, se despiden y se van (Coña, 1984: 242-269).

Sin perjuicio de estar inserto en el desarrollo histórico evolutivo chileno, el Pueblo Mapuche continúa reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. El Estado de Chile dicta una serie de leyes para los indígenas que básicamente se refieren a la incorporación de las tierras a los estatutos de la propiedad privada vigentes para la generalidad de los chilenos (Lillo, 1999: 40-48). La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contextos sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 16 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999: 49-66).

10. La visión mapuche sobre el derecho propio

En las últimas décadas, los propios mapuche se inician en la utilización de la escritura y comienzan a producir y publicar sus reflexiones en torno a la diversidad del Pueblo Mapuche, reconociendo que la propia es una cultura oral, cuyos términos muchas veces no logran una traducción desde la cosmovisión al castellano cuestionan tanto los conceptos como las interpretaciones de la mirada y la política wigka, así Elicura Chihuailaf, en su “Recado Confidencial a los Chilenos”, publicado en 1999, relata que su acercamiento con los libros está marcada por su ingreso a la escuela y que vio entonces el libro como “algo que solamente podían hacer los otros”. Estos libros le mostraron otras culturas y también hablaban de los “araucanos” sin embargo hablaban “de cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad” (Chihuailaf, 1999: 23), es por ello que propone “una verdadera conversación con el Pueblo chileno”, con el objeto el constituir lo que para él es un aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo entre mapuches y chilenos, fundamentando este diálogo, esta conversación, desde la perspectiva mapuche “en la validez que tiene el expresar una opinión

personal respecto de lo que sucede con la cultura, con el Pueblo al que uno pertenece” (Chihuailaf, 1999: 23).

Los conceptos históricamente tratados por los no mapuches cuyo contenido y significado obviamente proviene de su propia óptica, son cuestionados, reelaborados, analizados desde una perspectiva distinta, por autores que afirman su diversidad, su identidad, su concepción de Pueblo y sentido de pertenencia, reconociendo que el discurso y la palabra no logran reflejarlos “pertenezco al Pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad”, “Mi expresión escrita no alcanza a recoger la inmensidad de esa memoria que está pidiendo ser escrita” (Chihuailaf, 1999: 23).

La reducción, que hemos descrito en su forma de ser recogida por diversos cronistas, en lo que llamamos el período de arreduccionamiento, en palabras de Chihuailaf, “Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –“relocalizada”- fuera de sus parajes habituales; o asesinada”, “es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve (...). Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, “reubicado”, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche” (Chihuailaf, 1999). En la actualidad el concepto de reducción el Estado chileno lo ha encubierto con el nombre de “comunidad legalmente constituida”. “Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado” (Chihuailaf, 1999: 23), hace aquí referencia obviamente a la ley 19.253 que en Párrafo 4º, De la Comunidad Indígena”, artículos 9 al 11, reglamenta la comunidad indígena legalmente constituida. El artículo 9 la define como, la agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena, y agrega que además deben encontrarse en una de las siguientes situaciones: Provenzan de un mismo tronco familiar; reconozcan una jefatura tradicional; posean o hayan poseído tierras en común; y provengan de un mismo poblado antiguo. El artículo 10 que establece requisitos de forma para su constitución, entre otras cosas señala que la comunidad puede constituirse con la concurrencia de un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella, requiriéndose siempre un mínimo de 10 personas mayores de edad para su constitución.

Respecto de la comunidad legalmente constituida a que se refiere la actual ley indígena, José Aylwin, como resultado de un estudio sobre los avances y obstáculos en la materialización de la ley indígena durante el período 1994-1997, centrado en el territorio mapuche, da cuenta de los problemas que ésta ha provocado al interior de las comunidades y que dicen relación tanto con su proceso de conformación (estatutos, sistema de elección de cargos, escrituración), como con la naturaleza de estas instituciones de participación indígena, que no considera la diversidad y la cultura mapuche (Aylwin, 2000: 102).

El resultado de la introducción de la comunidad indígena, persona jurídica de derecho privado creada y normada por la actual ley indígena, sus reglamentos y estatutos, no da cuenta de la comunidad indígena real que se ha formado según se ha desarrollado en este trabajo como productos del arreduccionamiento, que corresponde a la cosmovisión y vivencia cultural mapuche actual. Según constataciones realizadas por Aylwin en el territorio mapuche, esta incongruencia entre la comunidad funcional creada por la ley y la comunidad real mapuche ha traído una serie de problemas y consecuencias, desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando, los dos problemas más graves, toda vez que producen un quiebre cultural al interior de las actuales comunidades dicen relación con que la constitución de estas comunidades funcionales, “Ha significado en muchos casos, el desplazamiento de las autoridades tradicionales mapuche, generalmente de mas edad, por jóvenes dirigentes “funcionales”. Dichos jóvenes son muchas veces electos en las directivas comunitarias por su acceso a la educación básica o media, o por su capacidad de contactarse con organismos públicos u ONGs. Sin embargo, no siempre logran dar una continuidad a la organización tradicional mapuche, produciendo fricciones en su interior”. El otro problema dice relación con “la conformación de hasta tres comunidades legales donde existía una comunidad histórica o cultural mapuche” (Aylwin, 2000: 20, 21).

Desde la óptica mapuche la cultura se define como “el elemento que permite unificar a un pueblo, es el principio que permite la cohesión o unificación de nuestras comunidades”, siendo un concepto evolutivo

que ha sido visto en formas diversas por los no mapuche, “durante largo tiempo se consideró a la cultura en singular. No se habló de culturas. Para los mapuches se habló de “cultura de resistencia”, de “subcultura”. Hoy los más criteriosos hablan por fin de diversidad”. Para los mapuche “la cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu, y el espíritu no tiene fronteras: puede volar” (Chihuilaf, 1999: 49). En el mismo contexto se señala que, “El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, el árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados” (Chihuilaf, 1999:46). “Nuestras autoridades principales son el Logko y la Machi”. El Logko –cabeza- es quien dirige un Lof, comunidad. Su cargo puede recibirlo por descendencia familiar, antiguo atributo, o por nombramiento de su comunidad”(Chihuilaf, 1999: 77).

Chihuilaf define el Az Mapu como, “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural” (Chihuilaf, 1999:50), y afirma que su existencia actual está, “sostenida por símbolos vivos y aún vivificantes en la fuente que son nuestras comunidades” (Chihuilaf, 1999: 28). El autor hace aquí referencia a la comunidad tradicional mapuche, en su acepción reelaborada y reestructurada desde el interior de la cultura, a la que visualiza como un proceso “continuidad de nuestra manera de comprender el mundo”, donde aún subsisten las autoridades propias y la aplicación del Az Mapu, es esta comunidad la que precisamente la comunidad legal indígena creada por la ley 19.253, a la que hemos llamado comunidad “funcional”, viene a quebrar.

Desde la misma óptica mapuche Juan Gerardo Sánchez Curihuentro, señala: “El Az Mapu expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001: 29). En este mismo artículo da cuenta de algunos casos que en la actualidad se han resuelto al interior de una comunidad mapuche del Lof Huillío, los relatos le fueron hechos al autor por el propio cacique a cargo de la resolución de estos conflictos, continuando la metodología de acercamiento casuístico al Az Mapu, se exponen a continuación, tal como le fueron relatados al autor por el Logko (Sánchez, 2001: 36, 37).

Lhagümgechiche, el asesinato: “En el verano de 1987, el Txaitxaiko, mató a su cuñado Antümañ en una discusión. Lo denunciaron, por lo que fue tomado preso y estuvo tres meses en la cárcel de Temuco, luego llegó a la comunidad como si nada hubiere pasado”, “hicimos una reunión en la comunidad y en conjunto se acordó aislarlo durante dos años, a él y su familia”, “se incluyó a la familia en la sanción, porque éstos- la familia- alegaron en esa reunión que a la comunidad no le correspondía hacer lo que estaba haciendo, o sea negaron el Az Mapu”, “eso se cumplió y nadie durante ese tiempo lo recibió en ninguna casa, no se le saludaba cuando se cruzaba en el camino”.

Weza Pütren, la marihuana: “El hecho ocurrió en Santiago en el año 1995, cuando la Kagei, le sacó el Carné de Identidad a la Feinu, con la que vivía en la gran ciudad. Con este carné la Kagei empezó a hacerse pasar por la tía, ya que andaba en malos pasos, vendía marihuana con otras personas de allá. Fue detenida y estuvo presa, claro que poco tiempo, parece que no estaba muy metida, después tenía que ir a firmar a la cárcel allá mismo en Santiago, pero ella no fue”. “El año 1996 detuvieron a la Feinu, o sea a la tía, sin saber ella porque, ahí estuvo detenida una semana y recién se enteró de lo que había pasado”. “Cuando Feinu salió de la cárcel, investigó bien y se vino de Santiago a la comunidad a conversar conmigo, me avisó lo que había pasado, por ella lo supe. A pesar de que ambas vivían en

Santiago desde el año 1975, nunca perdieron contacto con la comunidad y ella buscó que aquí se solucionara el problema, no fue a la justicia Wingka”. “Cité primero a conversar a los papás de la Kagei, como no me respondieron bien, cité a una reunión a la comunidad para dar a conocer el hecho”. “La comunidad se reunió, di a saber el hecho, el papa de la Kagei, se molestó mucho y dijo que él no tenía que ver con esto, que el vivía bien y no le interesaba lo que hicieran sus hijos fuera de la comunidad. No se tomó ninguna medida contra la Kagei, la sanción fue llamarle la atención a la familia que ordenara a sus hijos y aconsejar a todos que no podían hacerse daño entre familia, el papá de la Kagei, dijo que no le importaba, que el estaba bien, fue bien tajante, le dolió pero actuó así, pero igual le quedó la vergüenza, eso lo mató, eso lo dejó mal con nosotros, en el fondo tenía sentimiento, no lo decía pero tenían sentimiento todos ellos, la familia, y hasta ahora porque no se entregan, son así, así no más, simplecito pero no de fondo tienen mas confianza con otros”.

Elugenmu külliñ, el subsidio: “El año 200 para no tener problemas en la comunidad acordamos en una reunión que todos los que recibiéramos bonos del INDAP, se juntaría la plata para comprar fertilizante y semillas los que se repartirían entre las 35 familias que tenían derecho en la comunidad”, “recibimos en total 15 bonos, pero sólo 14 personas entregaron los cien mil pesos, ese no era el acuerdo, pero con la plata que se juntó compramos lo acordado y eso lo tuvimos que repartir entre las 34 familias que quedaron”. “Se expulsó a Petxekiñ de cualquier beneficio que pueda llegar a la comunidad hasta que el no de una explicación y reintegra aunque sea parte de esos recursos”, “se le expulsó de la comunidad como socio por haber traicionado su comunidad y el compromiso no era así, el compromiso era, por ejemplo si yo saque subsidio de cien mil pesos, y cuando todos entregamos todos teníamos que repartirlo a todos por igual”. Los relatos anteriores dan cuenta de la efectiva vigencia del derecho propio al interior de la comunidad en que ellos se producen, situación que también se da en otras comunidades e identidades territoriales, ello sin embargo es desconocido por la sociedad wingka, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen, es más en una análisis desde la legislación chilena podría sustentarse que ello “se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto “ilegal”, toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, EL Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley”. Esta es una situación que, desde el punto de vista mapuche es parte del derecho propio, reconocido, practicado y respetado, por las comunidades. Es de acuerdo a las normas del derecho propio, que en los casos relatados, los conflictos se resuelven por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento, se dictan sanciones, éstas son acatadas y se cumplen por los afectados, de acuerdo a su propia ley.

El autor del texto, en el mismo sentido que Chihuailaf se autoreconoce mapuche y diverso y afirma que con dar a conocer esta parte de su cultura pretende “aportar la visión mapuche a la necesaria discusión”, para la “aplicación de una justicia mas accesible y mas comprensiva de la diversidad, particularmente mapuche, en la sociedad chilena contemporánea” (Sánchez, 2001: 29). Afirma que el Estado de Chile desconoce la diversidad del Pueblo Mapuche, y que este desconocimiento en el ámbito de la aplicación de justicia ha sido y continúa siendo fuente de constantes conflictos, que el Pueblo Mapuche resuelve al interior de sus comunidades realizando una síntesis dialéctica de dos mundos, el mapuche y el wingka.

11. Las demandas mapuche en torno al derecho propio

El contexto anteriormente descrito, ha derivado durante las últimas décadas, en un fuerte cuestionamiento a la forma de relacionarse del estado chileno con los mapuche. “El Estado de Chile y la sociedad chilena desconocen la diversidad del Pueblo Mapuche y su relación con la sociedad mayoritaria” (Sánchez, 2001: 28). “El Estado de Chile desde sus inicios se ha caracterizado por la negación de la existencia de los indígenas, situación que tiene profundas raíces en la forma misma del Estado, dada su construcción bajo el modelo de la tradición iluminista y el paradigma de que “todos somos iguales”, el que obviamente no da lugar a la multiculturalidad” (Salamanca, 1999: 49-66). Este

cuestionamiento que abarca el concepto mismo de estado unitario sobre el que el Estado chileno se sustenta, centrando el conflicto en una reflexión política y visibilizando la existencia de una negada multiculturalidad, se produce tanto desde el mundo mapuche como desde la perspectiva de algunos intelectuales wigka que se han adentrado en el análisis del llamado “problema mapuche”.

En el marco de las demandas desde el mundo mapuche al mundo wigka, Chihuailaf plantea, “Como mapuche estamos obligados a decir y a demandar ante el mundo capitalista “moderno” que muchas de sus creaciones sirven de muy poco a la integridad y felicidad humana” (Chihuailaf, 1999: 100). “Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico” (Chihuailaf, 1999:101).

Chihuailaf realiza además una exposición de las demandas de algunas organizaciones mapuche, que se reproducen a continuación.

Declaración al Diario Austral de Temuco, realizada por la organización mapuche Consejo de Todas las tierras, que define los componentes básicos de su reivindicación: “El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” (Chihuailaf, 1999: 108).

Declaración realizada en Temuco, por la organización mapuche Ad Mapu, que afirma y reivindica la autonomía “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente. Desde luego, la autonomía pasa también por un desarrollo del propio Pueblo Mapuche, porque mientras no se obtenga su “autoafirmación” como Pueblo, lo que le permitiría desarrollarse en sí, no va a ser nunca un Pueblo autónomo. La autonomía no es sólo un decreto, una ley, es una decisión propia de un pueblo, de su propia conciencia” (Chihuailaf, 1999: 108).

Declaración de la Coordinadora Mapuche, realizada en septiembre de 1998: “Lo fundamental es que las comunidades en su conjunto, y que hoy están desorganizadas desde el punto de vista orgánico direccional, tienen que ir levantando elementos referenciales que se contrapongan a una nueva política, que es mucho más agresiva y que el Estado –a través del gobierno- pretende implementar. El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo. El resultado de esta movilización debe llevar al gobierno a sentarse en una mesa de negociación que incluya a lo menos tres temáticas centrales:

- El impacto del modelo económico (neoliberal de libre mercado) sobre el territorio mapuche.
- Un nuevo acuerdo Pueblo Mapuche-Estado Chileno.
- El reconocimiento de los derechos colectivos como PUEBLO, siendo esta la base fundamental sobre la cual se sustente dicho acuerdo” (Chihuailaf, 1999:112).

Declaraciones de Alfonso Reiman, Asociación Ñankuqueo de Lumaco: “El Estado habla de asimilación, de integración, nosotros estamos luchando por una Coexistencia en la diversidad”. “Un Pueblo que no lucha nunca será libre”, “hoy también nos planteamos la reconstrucción del territorio mapuche y con ello la revalidación, la reestructuración de nuestras organizaciones mapuche, nuestras autoridades; nuestros Logko, nuestras Machi”. “En este sentido estamos sosteniendo conversaciones con otras Identidades Territoriales”. “A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país

pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos. Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida” (Chihuailaf, 1999: 160).

Propuesta de la Identidad Mapuche Bafkenche: “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”, esta es la propuesta de la Identidad Mapuche Bafkenche, que Chihuailaf reproduce entre las páginas 189 y 200, y que es en síntesis una “propuesta de reconocimiento de Espacios Territoriales”. Esta propuesta, como ella misma lo señala, “tiene que ser entendida como la planificación que nos asegure el control de ellos y de su medio natural. También como un proceso de devolución de las tierras usurpadas, hoy en manos de particulares y empresas forestales, consideradas esta últimas como nocivas para el establecimiento de nuestro desarrollo durable y participativo”. (Chihuailaf, 1999: 193 Y SS.).

En el texto antes citado Sánchez Curihuentro entrega también su visión respecto del tema de las demandas políticas y señala, “En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad, haciéndose cada vez más evidente la necesidad de un serio debate respecto del tema de la multiculturalidad y la diversidad de la sociedad chilena. En este contexto algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de La Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. Plantea además que para que esto sea posible “Se hace necesario, como punto de partida, entender al Pueblo Mapuche y los paradigmas sobre los que se fundamenta su propia explicación del mundo que le rodea.” (Sánchez, 2001: 28).

12. Comentario final

El derecho propio mapuche puede ser analizado desde diferentes perspectivas, en el contexto de relaciones interétnicas entre el pueblo mapuche primero con la Corona de Castilla y posteriormente con el Estado Chileno, la primera constatación que se hace evidente es que el derecho mapuche, en un contexto de dominación desde paradigmas ajenos, ha sido visto a través de la historia básicamente por cronistas no mapuche y desde una mirada occidental, lo que ha incidido primero en su desconocimiento y luego en la intención –manifestada o no– de asimilarlo al derecho de la sociedad dominante, fundada en sus propios paradigmas lo que no ha dado lugar a la diversidad. Sólo en las últimas décadas, autores mapuche se han atrevido a narrar desde su propia cosmovisión, por lo tanto desde sus propios paradigmas lo que constituye su derecho propio, con una mirada crítica y propositiva, conjugando la exposición del tema con demandas político reivindicativas, en torno a la autonomía, que en lo referente al derecho propio, apuntan hacia la necesidad de dar un espacio para la vigencia y práctica de su propio derecho.

El derecho propio mapuche, se encuentra inserta en el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando. Para el pueblo mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades.

En el contexto interétnico de las manifestaciones del derecho propio mapuche, existe un primer momento que coincide con el período prehispánico y colonial, en que se vivenciaban las normas propias en un territorio libre, que si bien fue invadido por los españoles y estuvo en constante peligro, a pesar de la política de los tratados, continuaba rigiéndose al interior por sus propias normas, produciéndose hacia el exterior cambios estructurales, que obviamente reflejan hacia el interior, esto es que se formaron

alianzas cada vez más permanentes entre los diferentes grupos como estrategia de guerra, lo que conlleva a la unificación de parcialidades al mando de un jefe común, situación que no existían antes de la llegada de los españoles.

La formación del Estado chileno, sin perjuicio del conflicto bélico (Realistas/Criollos), en el que los mapuche participan mayoritariamente apoyando a la Corona Española, con la que habían establecido el límite territorial en el Río Bío Bío, permite en las primeras cuatro décadas continuar reproduciendo la cultura y viviendo de acuerdo con las normas propias al interior de cada lof, conservando las autoridades tradicionales y resolviendo los conflictos internos de acuerdo a las normas del derecho propio. La práctica de celebración de Tratados se reedita con el naciente Estado de Chile, sobre la base de los anteriores acuerdos lo que permite a la Nación mapuche mantener su dominio territorial y su jurisdicción sobre su territorio.

Sin embargo la celebración del acuerdo de Paz en el Tratado de Tapihue de 1825, el Estado Chileno no respeta el acuerdo e inicia la eufemísticamente llamada "Pacificación de la Araucanía", que para los mapuche constituye una "guerra de exterminio". Hasta el año 1881 los mapuche mantuvieron su libertad a fuerza de constantes guerras con los chilenos, este fue un período de defensa bélica en la que cada comunidad vivió al interior de acuerdo con sus normas, y se multiplicaron las alianzas de defensa.

Perdida la guerra los mapuche son sometidos al régimen de "arreducciónamiento", en que la reducción en un primer momento ajena a la forma de vida y cultura mapuche, se convierte en el espacio de revitalización y recreación de la cultura. Se recrea y revitaliza la comunidad ritual al interior de cada reducción. De acuerdo con los relatos de los autores mapuche, en la actualidad existe al interior de estas comunidades la aplicación del derecho propio y la resolución de conflictos según sus normas.

Las etapas o períodos señalados forman parte de la conciencia colectiva mapuche, de tal forma que, en la actualidad cuando los mapuche hacen referencia a su derecho propio básicamente se refieren, a las normas reelaboradas en el período de arreducciónamiento, y cuando se refieren al derecho de los antiguos, hacen referencia a los períodos prehispánico y colonial, esto es, a los períodos en que aun conservaban un territorio libre.

Este período de arreducciónamiento continua sin interrupción hasta nuestros días. Si bien el término de la dictadura militar y el regreso a la democracia en Chile, marcó en un primer momento para el Pueblo Mapuche la posibilidad de iniciar un "período de la diversidad" y la posibilidad de un espacio para su cultura, la dictación de la ley 19.253 en el año 1993, producto de una fuerte movilización en que se negocia una ley indígena, su tramitación en el parlamento y posterior aplicación, muestran que para el Estado chileno, no existe un cambio sustantivo en torno a la aceptación de la diversidad.

Analizando los escritos de los diversos cronistas, se puede apreciar que la primera mirada da cuenta de la percepción española sobre los mapuche vistos por Ercilla como "bárbaros", "Gente sin Dios ni ley". Núñez de Pineda por su parte, si bien los considera igualmente bárbaros, se adentra en las razones que les asisten para llevar a cabo las acciones en contra de los españoles a quienes cree en el fondo los culpables de que éstos no abracen la fe Católica y la obediencia a la Corona Española que han venido a impartir. Cronistas posteriores, así por ejemplo Bengoa, tienen una visión distinta reconociendo que en el Pueblo Mapuche existía previo a la llegada de los Españoles una estructura social, cuya base era la familia, un sistema de regulación de conflictos, y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes.

Los cronistas, así Aylwin, Bengoa, Chihuailaf, Faron y otros, coinciden en señalar que, el arreducciónamiento fue el factor de mayor incidencia en la cultura mapuche. Algunos cronistas entre ellos Guevara e incluso los propios mapuche, así por ejemplo Pascual Coña, creen que la mapuche es una cultura destinada a desaparecer. En cambio Aylwin, Bengoa y Faron, destacan la capacidad del Pueblo Mapuche para reestructurarse, reeditar y readecuar su cultura al interior de estas reducciones. Estos

últimos autores sustentan un concepto de cultura evolutiva, por tanto factible de ser influenciada por la sociedad chilena sin perder sus componentes propios, y de mantenerse en el tiempo.

Guevara por el contrario sustenta que es una cultura destinada a desaparecer, en aras de la civilización de los araucanos a quienes considera de escaso poder intelectual, por la cultura occidental dominante, y afirma que la penalidad araucana caracterizada por su crueldad y sencillez, cuya manifestación más característica era el Talión, gracias a la civilización estaba destinada a evolucionar y llegaría en momento en que ya no se practicaría.

En la actualidad desde el punto de vista mapuche, existe una afirmación de la diversidad, la comunidad continúa siendo la forma de revitalización y desarrollo de la cultura propia. Es necesario sin embargo tener en cuenta, las graves consecuencias que conllevan para la subsistencia del ejercicio del derecho propio, las actuales comunidades funcionales creadas por la ley indígena vigente. Si bien los cronistas coinciden en señalar la grave y trascendental influencia del arreducciónamiento en la cultura mapuche, este fenómeno afectó mas bien su entorno o aspecto exterior, lo que sin perjuicio de replicarse hacia el interior, permitió reeditar la cultura al interior de las reducciones. En cambio, las comunidades funcionales afectan el interior, desvirtúan e introducen elementos ajenos a la estructura social de las comunidades, en un proceso en que las autoridades tradicionales son cuestionadas y conflictuadas en relación a estas nuevas autoridades funcionales que son reconocidas y validadas por el sistema dominante occidental. El fuerte cuestionamiento mapuche al estado y la sociedad chilena en la actualidad es una respuesta a la aplicación de esta ley, todas las demandas indígenas actuales reivindican el respeto a las autoridades tradicionales mapuche y la autonomía de sus territorios, ello en el fondo apunta al ejercicio del derecho a la libre determinación, esto es la posibilidad de regirse de acuerdo con las normas del derecho propio.

El libro es una construcción ajena a la cultura oral mapuche, sin embargo rescatamos la contribución de autores mapuche contemporáneos en el acercamiento al derecho propio, desde la propia cosmovisión, así Chihuailaf y Sánchez Curihuentro, nos entregan importantes aportes, cuestionando, reelaborando y reposicionando conceptos desde la óptica de la cosmovisión propia. Sánchez entrega de primera fuente los relatos del Logko de Huillío, en la resolución de conflictos contemporáneos de acuerdo a las normas del derecho propio, que abren un espacio no sólo al conocimiento de una realidad, sino a la reflexión y al cuestionamiento de un Estado en los hechos diverso que se niega a reconocer su propia diversidad, la que sin embargo es vivenciada diariamente al interior de las comunidades.

Los actuales cuestionamientos plantean problemas de fondo para el estado y la sociedad chilena, para la teoría del derecho, la antropología jurídica y, para los propios mapuche:

- Para el estado y la sociedad chilena es ineludible el cuestionamiento de su unidad como estado nación y los paradigmas de fondo en que se sustenta, lo que constituye un discusión que a la luz del desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos y la demanda indígena, especialmente mapuche en nuestro país inevitablemente deberá enfrentar.
- Para la teoría del derecho y la antropología jurídica será necesario reconocer la existencia de un derecho que obedece a paradigmas de fondo que son distintos a los occidentales, que en nuestro país ha preexistido al derecho occidental, con el que posteriormente ha coexistido y se ha influenciado sin dejar de ser en esencia el derecho propio, dando cuenta además de que su flexibilidad está dada por su característica claramente situacional y retórica.
- Para los mapuche será necesario lograr un espacio para la diversidad, haciendo visible al interior de la sociedad chilena que la preexistencia y la existencia actual del Pueblo Mapuche es una realidad social indesmentible al interior de la sociedad chilena. Proceso ya iniciado y que se contextualiza en las actuales demandas por autonomía que sustentan tanto las organizaciones como las autoridades tradicionales mapuche.

Sin perjuicio de lo señalado, como parte del mismo proceso y en relación al tema que se ha analizado en este trabajo, será necesario cuestionar, problematizar y definir cual es hoy en día el contenido del derecho propio y, adentrarse en el análisis del estatuto de aplicación del mismo teniendo presente la realidad actual, en cuanto a la existencia de mapuche en las comunidades e identidades territoriales, mapuche migrante (residentes urbanos), y no mapuche que entren en conflicto con los mapuche.

Asistimos a un período en que todas estas y otras interrogantes están instalándose en la discusión del Chile contemporáneo, planteando desafíos teóricos y políticos en que todos los involucrados necesitan de un acercamiento y participación conjunta, las demandas indígenas emergentes que se presentan en este trabajo dan cuenta de un proceso iniciado, que sin perjuicio de encontrarse en una etapa de conceptualización incipiente dan cuenta de una continuidad históricamente sostenida.

CUARTA PARTE

Principios básicos presente en el derecho propio del pueblo nación mapuche¹⁶

I. Presentación

La presente investigación relativa a “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteché” aborda el derecho propio mapuche “Mapu küpal azkünü zugu” desde una visión émica y práctica, que pretende aportar conceptos básicos acerca de éste derecho, dado que todavía se práctica al interior de algunos lof (comunidades), a pesar del peso de más de un siglo de la estructura estatal.

En esta primera aproximación al tema, se pretende por una parte, conocer y comprender el conjunto de normas, principios, valores, procedimientos, e instrumentos contenidos en él, en tanto modelo teórico de justicia y normatividad mapuche, y por el otro, la aplicación y articulación de este conocimiento por las autoridades mapuche tanto en lo cotidiano, como en la resolución de conflictos al interior del lof, espacio sociopolítico jurisdiccional en que se desarrolla la cultura mapuche actualmente.

Para el desarrollo de la investigación se utilizó el paradigma cualitativo, el cual posibilitó la utilización de la metodología etnográfica intersubjetiva que nos permitió vincularnos en terreno con los actores consultados (ñizol logko, logko, machi, gempin, kimün che, püñeñelchefe, werken, etcétera), respecto de su percepción, conocimiento, autorreflexión, interpretaciones reelaboradas por estos actores en interacción con los demás, a objeto de reconstruir el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y de sus espacios jurisdiccionales.

De esta manera, en el primer apartado titulado: **PU FÜTA EL MAPU EN EL WAJONTU MAPU (Los Grandes Espacios Territoriales Mapuche)**, se establece precisamente que la conformación de los fütas el mapu (las identidades mapuche) es parte de su cultura desde tiempos inmemoriales, productos de varias variables que hace que los mapuche en tanto pueblo - nación tenga especificidades y particularidades en su interior, siendo una de sus manifestaciones el ejercicio del derecho propio, el cual se manifiesta en estos ámbitos de jurisdicción (fütas el mapu).

En el segundo apartado titulado: **CHUM AZKULEN TA IN MAPUCHE MOGEN (Filosofía del ser Mapuche)**, se presenta el estudio del derecho propio mapuche en un doble contexto: primero, en el ámbito del az mapu que se refiere al contenido normativo y a los principios fundacionales de éste derecho reglamentado por un ser superior (**günechen, el chen**), esto es, el ordenamiento establecido por la divinidad; y segundo, el mapu küpal azkünü zugu o ámbito del ejercicio del derecho propio en el territorio y que contiene las distintas formas de cómo se aplican estos principios y sus manifestaciones concretas (dinamismo) en los fütas el mapu y en un contexto mayor, en el wajontu mapu. (territorio). Por ende, ambos conceptos son complementarios dentro del derecho propio mapuche.

Los conocimientos experiencias recopiladas en cada uno de los fütas el mapu fueron sistematizadas y formalizadas teóricamente con la participación en talleres, coloquios, reuniones, de los mismos actores (en mapuzungun y castellano) permitiendo validar el estudio, respecto de los principios sobre los que se estructura este derecho, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia, principalmente a partir del conocimiento manejado por estos actores de las normas contenidas en el az mapu; es decir, las particularidades del mapu (características de las distintas dimensiones espaciales), como modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

¹⁶ Capítulo preparado por Ramón Maureira Huircamán y Javier Quidel Cabral.

Esta perspectiva émica del trabajo, permitirán explicar los fundamentos base del Az Mapu y cómo complemento de éste, del Mapu kupal azkūnun zugu” (ejercicio del derecho propio mapuche) y sus distintas manifestaciones, el cual tiene una lógica y una concepción distinta del mundo. Por esta razón, para entrar a explicar y comprender el derecho propio mapuche, es necesario incorporar la concepción de los espacios del universo mapuche, su regulación tanto por “El (creador)” y “Gūnen (regulador)” en tanto mapu como factor esencial que posibilita la vida, la naturaleza y el hombre (che); es decir, el **az mapu** que expresa las normas de conductas tanto individual y colectiva establecidas por la divinidad, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Estas normas deben ser asumidas por el hombre (che), en su relación primero con el mapu (Waj mapu y Wajontu mapu), y luego con las personas entre sí, de manera de atender a la filosofía de vida (mogen) de nuestra cultura, ya que el derecho como producto de ésta, se encuentra estrechamente conectado y relacionado con la educación, con la religión, con la economía, con estructura política, etcétera, lo que se traduce en una cultura espiritual, en que todas las manifestaciones de ésta, están entrelazadas e incorporadas en la conciencia individual y colectiva del mapuche, en tanto pueblo-nación.

Una vez clarificado el punto anterior, se debe señalar que el ejercicio del Derecho Propio Mapuche es un tipo de kimūn (conocimiento) especial, complejo y debidamente regulado al interior del territorio mapuche, a pesar de la actitud permanentemente asimilacionista e integracionista del estado chileno, desde su formación hasta hoy día; sin embargo su estructura, aspectos jurídicos, principios, valores y ámbitos de jurisdicción han perdurado en el tiempo y son norma de aplicación en muchos lof (comunidades mapuche) actualmente. Por tanto la intención del estudio es efectuar su registro actualizado que permita fomentar su conocimiento por parte de la sociedad toda, y en este contexto hacer un aporte para el reconocimiento a la diversidad cultural.

El mapuche kimūn a través del mapuzugun, contiene los conceptos necesarios para referirse al objetivo de esta investigación, sin embargo encontramos algunos problemas en su traducción al castellano, ya que un concepto mapuche engloba distintas acepciones que no tiene(n) necesariamente un (una o más) equivalente(s) en la lengua española, amén del contexto y de todas las interpretaciones posibles para una determinada situación.

El che llega a comportarse de acuerdo al Derecho Propio Mapuche, mediante un ciclo que se da en el waj mapu (universo mapuche), espacio dominado por los newen, quienes son los que establecieron los principios y valores sobre los cuales se estructura el derecho propio, y que permite ordenar al wajontu mapu (territorio), que es donde se encuentran y desarrollan las personas en sociedad. Esto implica que cada che a través de su propio: newen (fuerza), pūjū (espíritu) y geh (dueño de la persona) debe velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, ya que no es el centro del waj mapu (universo), sino más bien un componente más –en igualdad de condiciones con los demás elementos y seres de la naturaleza- de la red de seres vivos que conforman este cosmos. Ahora el dilema a resolver es: ¿Cómo se relaciona el che con los newen?. La respuesta es que existen interlocutores ancestrales – fūcha, kushe, weche, ūjcha (newen)-, que se encuentran en todos los lugares y espacios, permitiéndole al che, relacionarse con estas fuerzas, para mantener la armonía y equilibrio con todos los seres (tangibles e intangibles) dentro del wajontu mapu (territorio).

Es por tanto, en el territorio donde el che reconoce las leyes de la naturaleza establecidas por “El (creador)” y “Gūnen (regulador)”, para a partir de ellas, recoger, internalizar y crear nuevas normas, pautas, y principios de acuerdo a sus patrones y valores culturales. De esta forma, entre los fundamentos actuales del Derecho Propio Mapuche están los principios y valores fundacionales del waj mapu que permitan a cada che su regulación y respeto por el mapu kupal azkūnun zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), siendo estos: ekun (incluye respeto, obediencia y admiración), yamūn (respeto en todo ámbito), wiñoltuwūn zugu (reciprocidad), che xokiwūn (igualdad), kejuwūn (colaboración y ayuda mutua), inkawūn (defensa de los derechos individuales y colectivos), yofūwūn (respeto y atención), Ūjwentun (cuidar y proteger al otro), entre otros.

Estos principios requieren de medios por los cuales el che pueda adquirirlos y practicarlos, de tal suerte que se llega a desarrollar este conocimiento en un doble plano: el colectivo mediante el mügeltuwün (respeto a los newen), feyentuwün (obediencia), gübamtuwün (aconsejar a un che), yofüwün (respeto y atención); y en el individual a través de ihazuamüwün (controlar sus acciones), pewman (soñar), witan (presentimiento), y otras que responden al az específico del che, como es el caso de la machi, logko, gehpin, entre otros a través de küymin (transe de la machi mediante el cual recibe mensajes), pelotun (verse mediante sueños), perimontun (visiones), entre otros medios.

Los procedimientos son establecidos y traspasados a través de generaciones vía oral van en una doble vertiente: Los procedimientos para desarrollar el kimün, dentro de los cuales se encuentran el palin (actividad recreativa), güxamkawün (conversación entre che), koyagtün (son formas en que el che puede llegar a acuerdo), wewpin (acción del che como wewpife), apew (entrega de consejos mediante relatos); y los procedimientos tendientes a restablecer el equilibrio y la armonía. Aquí, se señalan los siguientes: wixatuwün (invitar al afectado para solucionar el conflicto), güfewün (diálogos y acuerdos), malon (venganza colectiva), ruka kontün (enfrentar situaciones de tensión en la casa del afectado), etc.

Las personas encargadas de ejecutar los procedimientos dependen del tipo de infracción cometida y del contexto en que se realizaron; así pueden ser llevadas a cabo por: logko, fütakeche (personas ancianas de gran conocimiento), ragiñelwe, entre otras.

Todo lo anteriormente expuesto –principios y medios para adquirir el conocimiento, procedimientos, instrumentos- es parte del mapuche kimün para, primero sujetarse y respetar las normas del az mapu; y segundo, una vez infringida la norma o producido el conflicto, se conoce el procedimiento para solucionarlo, de tal manera de accionar correctamente (nor felen) y respetarse a sí mismo y a los demás, es decir, para estar y permanecer bien (küme felen), todo lo cual en última instancia es parte del ser y deber ser mapuche.

II. Pu Füta el Mapu Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche)¹⁷

1. Introducción

El estudio e investigación de las identidades territoriales mapuche es un tema complejo y de difícil definición, porque dice relación con el ámbito de jurisdicción del Derecho Propio Mapuche, objetivo esencial de la investigación en las Identidades Territoriales Bafkehche, Wenteché y Pewenche, que posibilitó todo un cuestionamiento del equipo de investigación respecto de:

- la utilización actual de la expresión identidades territoriales como categoría conceptual presente en el discurso mapuche, la búsqueda de un concepto mapuche que diera cuenta de la existencia de un espacio territorial mayor al ayjarewe en la organización socio-política mapuche, y el posicionamiento de este espacio como el ámbito máximo de jurisdicción territorial en sus diversos aspectos, siendo relevante para el estudio lo concerniente al Derecho Propio Mapuche.

Respecto del último punto planteado, la jurisdicción comprende diversas atribuciones o facultades; entre otras, el ejercicio de la autonomía en un espacio territorial claramente definido que va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin considerar los territorios que se encuentran al otro lado de la Cordillera de los Andes. Este territorio en el período colonial quedó limitado a la frontera del Bío-Bío y que una vez instaurada la República de Chile sufrió la pérdida de la jurisdicción y con ello la aplicación de su derecho, de tal forma que hoy en día su vigencia se circunscribe a los espacios categorizado desde la visión propia mapuche como lof, rewe y ayjarewe. En suma, la jurisdicción implica necesariamente el ámbito de vigencia del derecho, en tanto ejercicio de la autonomía.

¹⁷ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

De esta manera para iniciar el estudio de las identidades territoriales es importante consignar los argumentos presentados por algunos científicos sociales que han realizado investigaciones y publicaciones en esta materia:

“... las identidades son de naturaleza dinámica en donde no se debe extrañar que un pueblo pueda seguirse llamando con el mismo nombre que sus antepasados y que, sin embargo, se halle sometido a fuertes cambios culturales o a la incorporación de elementos de otras culturas. Cada cultura tiene una forma propia de distinguir sus miembros de los que no lo son. Estas formas no son fijas, porque las normas mismas son parte de la cultura y, las culturas, no son fijas... Esto sirve para mostrar que: a) en una perspectiva histórica, la identidad es uno de los aspectos más flexibles y a la vez más rígidos de una cultura; y b) los umbrales que permiten distinguir la identidad no pueden ser fijados a priori ni tampoco de forma absoluta, de modo que aquello que se considera parte de una identidad puede ser considerado ajeno a ella muy poco después. (Neira, H. 2001:1)”.

Es así como desde el ámbito de las ciencias sociales se han dado diferentes acepciones en el transcurso del tiempo en entorno al desarrollo del concepto identidades territoriales, las cuales se exponen a continuación.

El antecedente más antiguo encontrado, corresponde al padre Ramón Redrado quién señala lo siguiente: “Los Yndios de Chile subdividen sus jurisdicción en cuatro Huythanmapu, o provincias, y esta es entre ellos la mas famosa división, porque aunque es verdad que para armarse contra el español con facilidad se hermanan como si fueran Paysanos, pero entre si, miran como extranjero al que es de otro Huythanmapu, y las malocas o guerras que dan a lanzas para defender a los de un Huythanmapu, aunque los invadidos esten muy distantes, porque todos los de un Huythanmapu se consideran como Paisanos. (citado por Boccara, G. 1997: 12)”. Del relato queda claro, que Redrado confunde los Fūta el mapu con los cuatro punto cardinales que conforman el Meli Wixan Mapu (reunión de las cuatro tierras), que por una parte se refiere a la orientación espacial del che en el wajontu mapu, y por la otra, es la forma organizacional que se adopta para todo tipo de ceremonias, pero donde más claramente se aprecia es en los **koyaqtun** (grandes acuerdos), donde cada fūta el mapu se ubica de acuerdo a su procedencia geográfica.

Otro autor ubica cronológicamente el surgimiento de las identidades territoriales, en la época colonial argumentando lo siguiente: “...A un nivel superior, tenemos los fūtalmapu, o tierra grande, formado a partir de la reagrupación de varios ayjarewe y que dividía al territorio de la Araucanía en tres grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del fūtalmapu como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puestos que estas tierras grandes aparecen mencionadas por primera vez a principios del siglo XVII, es decir, más de 60 años después del inicio de la conquista. Lo que si es seguro es que el fūtalmapu no tenía un carácter permanente y que la alianza de diferentes ayjarewe ocurría únicamente en tiempos de guerra”. Posteriormente, señala que “es en el último tercio del siglo XVIII en donde producto de la cristalización de la dinámica política interna y concentración de las estructuras sociopolíticas mapuche producto de la guerra y transculturación de los reche desembocó en la formación y emergencia de nuevas **identidades territoriales** permanentes siendo el cuarto fūtalmapu, el de la cordillera, es decir los pehuenches mapuchizados... (Boccara, G. 1997: 4-5)”.

Por su parte, Raúl Molina emplea el concepto de etnoterritorios como un símil al de identidades territoriales, señalando: “... que constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por características, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, social, cultural y religioso... (Molina; R. 1995). Finalmente, agrega que debido al carácter dinámico de dichos territorios, sus límites no son fijos, dado que las identidades indígenas que la componen son cambiantes y éste es

un elemento esencial para entender y reconocer el resurgimiento actual de identidades o territorios considerados como desaparecidos por más de un siglo.

Le Bonniee, entiende que dicho concepto se relaciona con "...una realidad histórica vinculada a la existencia, la permanencia, y la reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas o militares (lof, rewe, ayllarewe, butalmapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio mapuche por el ejército chileno". Este mismo autor cita a G. Zúñiga quien califica las demandas territoriales actuales como "...una producción discursiva indígena y que la noción de territorio indígena es reciente, relacionándola en el contexto de internacionalización de las reivindicaciones indígenas...", ignorando este investigador los rasgos históricos de la territorialidad indígena... (Le Bonnie, F. 2000)".

Estos y otros científicos sociales confirman la existencia de los Fūta el mapu durante el siglo XVII y la utilización del término **identidades territoriales** para designarlos (Boccaro, 1997); sin embargo, esto no quiere decir que anteriormente no hayan existido por no haber registro histórico al respecto, puesto que este concepto no era rutinario en la sociedad mapuche, sino que formaba y forma parte de la existencia del mapuche sólo en el contexto de situaciones de importancia macroterritorial siendo una de estas la guerra. Esta forma de organización fue tomada posteriormente por los españoles con finalidades políticas, administrativas y económicas para tratar de influenciar a la sociedad mapuche de esa época, principalmente en los parlamentos, que los mapuche circunscribieron a sus forma propias a través del koyaqtun.

Los fundamentos de la identidades están en los valores culturales que comparten los miembros que configuran un pueblo y en este caso el pueblo mapuche, los cuales tienen razones históricas, sociales, familiares, espirituales y de formas de vida. La identidad obedece a múltiples factores que la van moldeando e instalando en el inconsciente colectivo e individual de los miembros del pueblo mapuche, orientando su conducta, ya sea como individuo o como miembro de ese pueblo que lo lleva a compartir concepciones de vida, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro (sociedad chilena) a través de distintas épocas y periodos de la historia. La identidad se manifiesta en múltiples dimensiones; a saber, la histórica, lingüística, étnica, religiosa, política, etcétera; es decir, en una palabra "**cultura**".

El presente trabajo toma el tema de la identidad para desarrollarlo en la dimensión territorial, porque este tema –**territorialidad**– uno de los soportes culturales del pueblo-nación mapuche. No se pretende dar una visión finalizada y acabada del tema, sino simplemente realizar un aporte a la comprensión y difusión desde el mapuche kimün (conocimiento mapuche), respecto de la estructura territorial de la organización sociopolítica que conforman el pueblo nación mapuche, que si bien comprende una sola cultura homogénea en un territorio tan amplio, - que incluye parte del espacio geopolítico de los Estados de Chile y Argentina - se manifiestan en su interior, particularidades o especificidades que son producto de una multiplicidad de variables que se desarrollan más adelante en esta investigación.

Desde el ámbito del movimiento político mapuche, el término de identidades territoriales efectivamente se ha utilizado asociados a reivindicaciones de tierras, territorios, derechos y proyectos de desarrollo, desde la reconceptualización y afirmación de la cultura y organización sociopolítica propia, en cuanto a los ámbitos de jurisdicción del territorio, como lo da a entender la propuesta elaborada por cuatro identidades territoriales en la siguiente cita:

"... Paso a paso hemos ido reconstruyendo nuestro Mundo Mapuche y la punta de lanza de esta reconstrucción son nuestras identidades territoriales. Estas aparecen como una forma desde donde se hace posible volver a controlar nuestros espacios, recuperar nuestros derechos y construir propuestas representativas de nuestra particularidad como pueblo y de las diversidades dentro de nuestra cultura.... A través de nuestras identidades lograremos dar sentido de pertenencia, de identidad y de propiedad a las generaciones mas jóvenes... En las Identidades Territoriales encontramos un referente fundamental para mantener y recuperar nuestras prácticas religiosas, fomentar nuestras

economías locales, en base a las potencialidades y limitaciones propias de los sistemas agro climáticos en que vivimos... construir desde ellas, desde dentro, desde la familia mapuche. Allí está la fuerza de nuestras identidades territoriales, y en su desarrollo, con sus particularidades sociales, productivas, ambientales y políticas, estará la base del desarrollo mapuche” (Reflexión colectiva de las identidades Bafkehche, Naüqche, Wenteche, Pewenche. Comunidades y organizaciones. (<http://www.sociedadcivil.cl> 2002).

Estas identidades en la propuesta señalada establecen como desafío consolidar el resurgimiento y reconstrucción de las Identidades Territoriales Mapuche, como espacios reconocidos y validados desde la cosmovisión propia y se proponen profundizar el proceso de intercambio entre distintas identidades, territorios y organizaciones mapuche, apuntando a enriquecer cada uno de los procesos en desarrollo.

Algunos científicos sociales contemporáneos han expresado que el término identidades territoriales apareció públicamente en 1999 con la propuesta de Tirúa bajo la denominación “Identidad Bafkehche de la Provincia de Arauco”, y ha adquirido mayor fuerza a raíz del Congreso Internacional celebrado en la misma comuna. No obstante lo anterior, existen otros antecedentes que datan del mismo año 1999, que dice relación con un comunicado público del ayjarewe de Xuf Xuf cercano a Temuco, el cuál inicia y termina su comunicado haciendo alusión a una identidad territorial, en este caso la wenteche:

“... Siendo las 6:30 de la mañana de hoy lunes 29 de noviembre, hemos iniciado el proceso de **recuperación territorial Wenteche** del territorio de Xuf Xuf y sus Ayjarewe... Doce lof mapu organizados, que significan, pu papay, pu lamgen, pu peñi, pu logko, pu kona, hemos dicho presente, aún estamos vivos. A pesar de la marginación y la pobreza en que nos encontramos, no hemos perdido nuestra dignidad. Hemos sacrificado a muchas generaciones de los nuestros, forzándolos a emigrar de su territorio ancestral... José Quidel Comunicación Exterior. Organización Wenteche Ayjarewegetuayñ” (Foerster, R; Vergara, J. 2000:195).

Para otros, el tema de las identidades territoriales empezó a “...difundirse públicamente con la aparición del Consejo de Todas las Tierras como basamento de su política reivindicativa de recuperación de las tierras mapuches usurpadas, entre otras materias... (Caniullan, V. Entrevista 2003)”.

Desde el punto de vista émico, a través del mapuche kimün (conocimiento mapuche), se pretende aportar una nueva interpretación del concepto - identidades territoriales - sin desprestigiar todo el trabajo investigativo que dieron luz respecto de este tema. En el presente documento, se propone el término mapuche **Füta el mapu**, el que reconstruido a través de la memoria colectiva del **che** –hombre- tiene su origen en la forma de cómo éste se relaciona con su entorno, con su cosmovisión; y que por lo mismo, contiene elementos que se encuentran enraizados en una estructura sociopolítica –**lof, rewe, ayjarewe, fütalmapu**- cuya existencia no sólo es anterior a la fundación del Estado Chileno y de la invasión colonial, sino que es parte del fundamento y existencia de la sociedad y cultura mapuche, es decir tiene que ver con el az mapu y luego con el az che como su complemento, por lo que no es una condición desarrollada con posterioridad a la llegada de los españoles para enfrentar la guerra como lo señalan algunos autores.

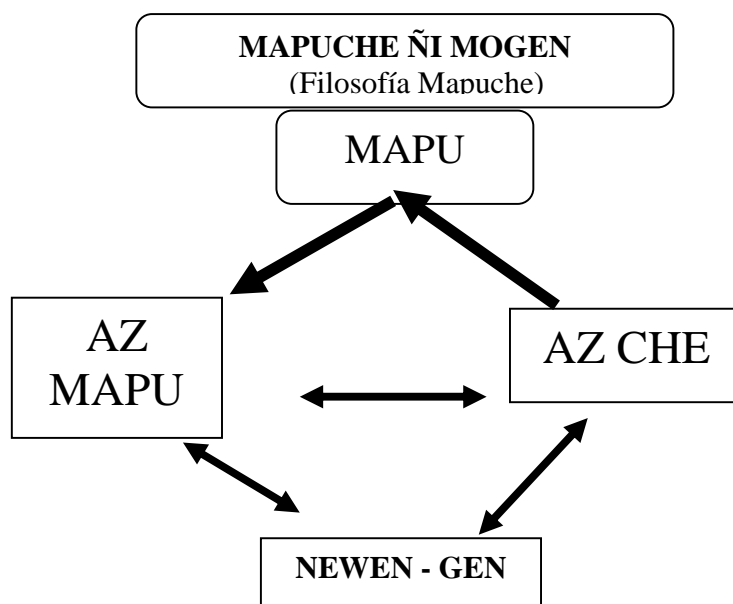
2. Los Füta el Mapu: territorialidad mapuche

Para entender el concepto de territorialidad mapuche como ámbito de jurisdicción, desde el punto de vista émico, lo primero a señalar es que los conceptos fütalmapu y füta el mapu tienen acepciones similares referidos a espacios geográficos donde se desarrollan ciertas particularidades de la sociedad y cultura mapuche. Sin embargo, el concepto de **Füta el mapu** esta en relación con la divinidad y en este contexto: “... no tiene una traducción literal referido a un espacio geográfico que pueda delimitarse, ya que contiene o conlleva el sentido de –waj mapu (universo)- cosmos desde la perspectiva y los paradigmas mapuche, o sea, así lo dejó establecido el creador **El** (creador) y **Günen** (controlador)”, y por

tanto esta fuera del ámbito material; en cambio los conceptos de **fütalmapu** y **fütalmapu** tienen un sentido de referencia hacia una parte de la tierra o territorio que se puede limitar espacialmente por el che y que se traduce en la máxima expresión jurisdiccional del territorio en el wajontu mapu, que puede traducirse en los lof, rewe, ayjarewe y fütalmapu o fütalmapu (Sánchez, Juan G. Entrevista 2003)". Respecto de estos conceptos (füta el mapu, fütalmapu o fütalmapu) hay que señalar que su delimitación, interpretación y ámbito de aplicación no es pacífica por lo que existe la necesidad de profundizar en futuros estudios su raíz etimológica, su relación con el territorio y con el universo a objeto de que pueda recoger la interpretación más acorde con la cosmovisión del pueblo nación mapuche. Sin perjuicio de lo señalado y buscando su conceptualización operacional dada la relevancia para la aplicación del derecho propio, se han recurrido a fuentes fundamentalmente orales.

Para entender el concepto füta el mapu o identidades territoriales mapuche hay preguntas que realizar: ¿Qué son los Füta el mapu o identidades territoriales?, ¿Cuál es la delimitación territorial de cada una si existen?, ¿Cuáles son? y ¿Qué diferencian unas de otras?. Para responder estas interrogantes se hace necesario partir por la relación: **tierra-hombre-naturaleza**; es decir, como se posiciona el **che** (hombre) sobre el **mapu** (tierra), porque esto le va a dar una visión distinta de su relación con la naturaleza, si bien todos los mapuche forman una cultura común, en vista de esta relación nacen las particularidades. Es así como los antepasados llegaron a determinar y explicarse la estructuración de su propio mundo, logrando comprender cómo se vincula con él la tierra y el medio que les rodea, de donde emana la fuerza o el poder que le permite la vida (mogen) al che y a la naturaleza, como actúa el che beneficiándose o perjudicándose frente a éstos poderes o espíritus de la naturaleza, donde todo esta normado, organizado y establecido, siendo el che uno más de los seres que componen el waj mapu.

Figura 1: Cuadro explicativo para comprender la formación de los FÜTA EL MAPU



Hoy al igual que en el pasado, todos los mapuche explican la conformación del mapu que usualmente se traduce como tierra en una doble dimensión; por una parte, esta aquella dimensión o plano espacial que tiene y posee una connotación inmaterial, intangible, no física para definir los diferentes espacios o visiones del mundo mapuche y que se denomina **Waj Mapu** en donde el che se conecta con la creación, marcando la espiritualidad de la sociedad mapuche, en tanto dimensión espacial o universo mapuche. No

obstante ello, para algunos estudiosos del tema como Sánchez Juan G. y Marileo Armando, el waj mapu es precisamente el plano material, ya que si se va a la etimología de la palabra waj es una visión más plana de ir tocando materialmente, de ir a puntos específicos, por eso se dice waj püle mülei (estar en lugares distintos); y wajontu da la idea de círculo. Así, se dice wajontu ley ti chaja (la olla (chicharronera de fierro) que tiene esa forma circular), espacial. Sin embargo, la mayoría está de acuerdo con la siguiente cita:

“... En esencia el waj mapu, no es sólo el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo, y está poblado por diferentes seres vivos (newen) que coexisten y hacen posible la vida...” (Quidel, J; Jineo, F. 1999:148).

Según las enseñanzas de los kimün che mapuche entrevistados e información validada en talleres el universo mapuche está conformado de a lo menos ocho espacios que han llegado a nosotros a través de la transmisión oral del kimün (conocimiento) de los antepasados (podrían ser más, incluso doce o más dependiendo de la profundidad a la que se quiere llegar en relación con la divinidad o espiritualidad mapuche).

Estas dimensiones se han estratificado de la siguiente manera (Taller Derecho Mapuche 2003) como se grafica en la figura 2:

- Minche mapu (dimensión de abajo).
- Püji mapu (dimensión del suelo).
- Ragiñ Wenu Mapu (dimensión del medio, es decir, la que queda entre el püji = suelo y el wenu mapu).
- Wenu mapu (dimensión de arriba).
- Kajfü Wenu Mapu (dimensión de la tierra celeste o azul).
- Ayog Wenu Mapu (dimensión del vacío que media entre la tierra celeste o azul y la tierra blanca).
- Ligar Wenu Mapu (dimensión de la tierra blanca).
- Wente Wenu Mapu (dimensión sobre todas las dimensiones).

En el mismo taller los kimün che desarrollaron algunas de estas dimensiones, las que fueron además complementadas con entrevistas y revisión de textos de autores mapuche; así tenemos:

El **Püji Mapu** es una dimensión dual, puesto que por una parte corresponde a una de las dimensiones espaciales, inmaterial y cósmica del Waj Mapu; y por la otra, es donde se desarrolla la dimensión territorial o material, es decir, el Wajontu Mapu. En este sentido el machi Víctor expone: “... esta dimensión también es conocida por algunos como Nag mapu (Caniullan, V. Entrevista 2003)”. Otros autores señalan al respecto: “... para referirse en cambio al suelo o tierra hablaremos de püji. Recurso material que sostiene al che entre otros seres vivos... Entonces el püji es el espacio físico en donde una faz de la persona y todas las diferentes formas de vida que nace, vive, crece, muere y se reintegra a este espacio. Pero a la vez el püji es parte del mapu... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149)”.

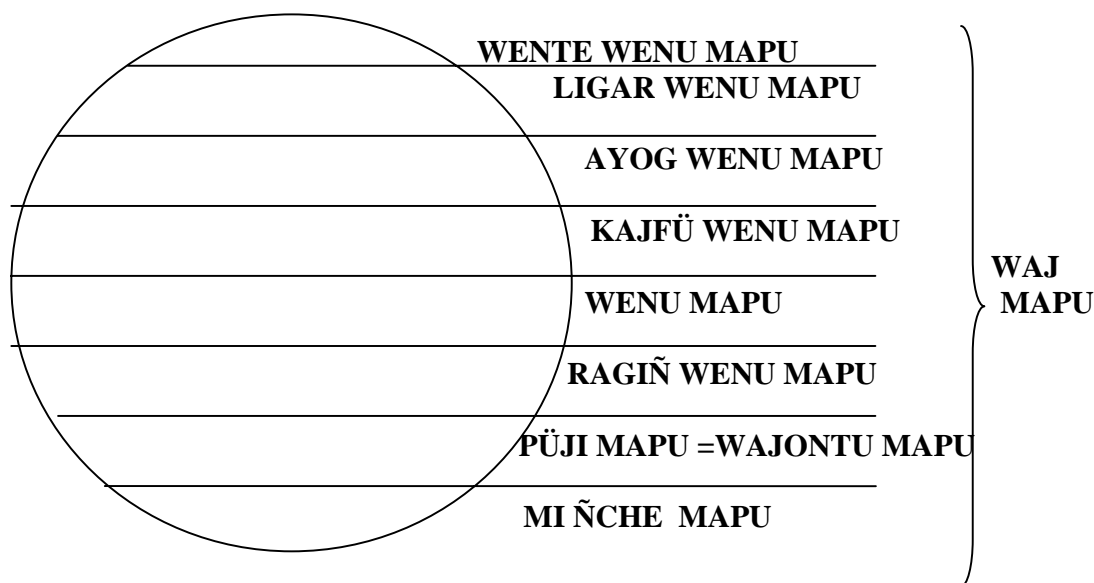
En la dimensión del **Ragiñ Wenu Mapu** de acuerdo al machi Caniullan: “... se dan los vientos (kürüf) en sus distintos tipos: waywen Kürüf (viento bueno del sur), pürapa kürüf (viento del oeste), penchil kürüf (viento aremolinados), etcétera, Por lo tanto, es de sumo cuidado establecer claramente esto (Caniullan, V. 2003)”. Sin embargo, esta relación puede seguir profundizándose en futuras investigaciones.

Por otra parte, José Quidel, ñizol logko de Itineto, señala que mapu en términos generales es un concepto que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo. En este sentido explica que el término **Wenu mapu**, que se traduce como la tierra de arriba, si bien wenu significa arriba, mapu no lo es de tierra en este contexto, sino de espacios. Así, Víctor Caniullan opina que si algo se cae al suelo, se

dice püji mew zananaüy (se cayó abajo sobre el suelo), y no mapu mew xananaüy (se cayó abajo en la tierra).

Al respecto Berta Quintreman, desde la perspectiva Pewenche expresa: "...Existen muchos espacios, mucho mapu; wenu mapu, que lo representamos con una bandera amarilla (choz) por el sol, Kajfũ wenu mapu, que nosotros lo representamos con una bandera azul, ligar wenu mapu, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el wente wenu mapu..., también existe el ragiñ wenu mapu, y el nag mapu, que es el mapu donde vamos nosotros cuando morimos,...así es como va el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay newen, o sea, mucho newen...cuando se planta las banderas se tiene fuerza decían nuestros ancianos,... querer nuestra madre tierra (wenu mapu ñuke, wenu mapu chaw), ello es lo que le daba fuerza (newen), ello les devolvía la tranquilidad, que las siembra broten bien... (Quintreman, B. Entrevista 2003)".

Figura 2: WAJ MAPU o universo mapuche

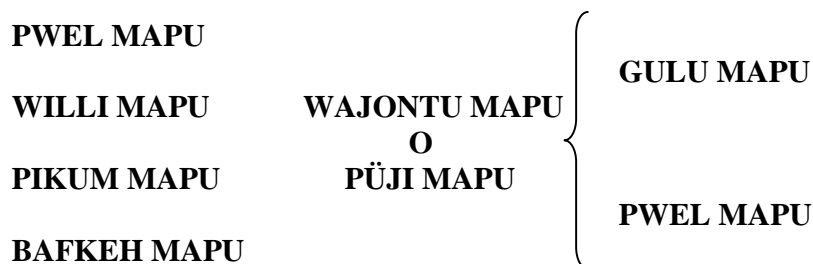


Por otra parte, tenemos la dimensión o plano material, tangible, que esta dada fundamentalmente por la posición ritual mapuche (**pürakintun**) que ocupa el **che** en el **püji mapu** (suelo), desde donde se inicia el ordenamiento de la tierra en el **wajontu mapu** (territorio). Para realizar esta operación, el che dirige su vista de frente hacia el punto donde sale el sol (**antü**), que es el inicio de toda vida, es decir, hacia el **Pwel mapu** (tierra ubicada al este que representa la vida, la luz), y siguiendo el movimiento del sol, nos dirigimos hacia el **Pikum mapu** (tierra ubicada al norte que representa el fuego, la tristeza y las cosas malas entre las que se encuentra la invasión militar), de aquí pasamos al **Lafke mapu** (tierra ubicada al oeste que representa el término de una etapa y el inicio de otra), para finalmente terminar en el **Wiji mapu** (tierra ubicada al sur que representa lo verde de la naturaleza, la vida y la abundancia); y así se vuelve a reiniciar el ciclo en forma indefinida y de manera cíclica, configurándose el **meli wixan mapu** (los cuatro puntos cardinales). El mapu concebido de esta manera en su conjunto recibe el nombre de Wajontu Mapu en donde el che se relaciona con su igual, con la naturaleza, con su espiritualidad y con su territorialidad en sus diversos contextos políticos, sociales, económicos y geográfico. En este sentido los autores exponen que: "... para referirnos a nuestro espacio hablaremos de wajontu mapu, idea que

expresa la cualidad redonda de la tierra. Estamos hablando entre otras cosas de lo físico, material e inmaterial, de lo tangible e intangible que puebla el globo terrestre. A su vez, este espacio terrestre esta dimensionado en cuatro partes (Meli xoytu xokikaley): wente, pikun, naüg, wiji... (Quidel, J; Jíneo, F. 1999:149)".

Por otra parte, el machi Víctor señala en relación a la identidad territorial: "... tenemos lo que son los puntos cardinales, entonces el kulxug representa lo que es el waj mapu y representa lo que es el wajontu mapu... entonces aquí también esta marcada la ubicación y cual es la relación que existe entre cada punto. Por ejemplo, en el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto cardinal también tiene su propia fuerza (newen) en el willi mapu; está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos de willi mapu como cuestión filosófica". Luego agrega, "...El norte, el pikun, ese viento es de los tiempos de invierno, todo lo que es pukem lo relacionamos con el invierno. Luego, el xipawe aht'ü, es donde sale el sol y donde se entra, es el bafkeh. En el universo, por ejemplo, siempre se está dentro del espacio del pikun y el espacio del bafkeh, es toda una relación. Y después vuelve el pewü y el walüg, que es el tiempo de la primavera y el verano, Entonces todo eso es lo que representa el kulxug... (Canuillan, V. 2000:130-131).

Figura 3: WAJONTU MAPU o territorio mapuche



Atendida la jurisdicción del territorio mapuche que en Chile va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin olvidar los territorios de allende los andes, el **wajontu mapu** (territorio) lo divide geográficamente la Cordillera de los Andes, estableciendo nuevamente dos grandes espacios territoriales:

"...el mapu lo integra... los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, asimismo también se ordena el territorio pewenche; cuya característica son los grandes cerros, los volcanes, asimismo en el territorio Argentino los mapuche están de la misma manera, tienen un tuwün..., por ejemplo los rankülche, los chaziche, puwelche, todos ellos son mapuche... cuando llegaron los winka ellos nos vinieron a dividir, y hoy día nos encontramos divididos en dos estados argentino y chileno... (Curriao, A. Entrevista 2002)."

"... Antiguamente se ordenaba la tierra con el conocimiento mediante conversaciones,... hay un ñizol mapu que se llama pikum mapu, también esta el wiji mapu, puwel mapu, bafkeh mapu, en las tierras es donde se basaban nuestras conversaciones, nuestros conocimientos... Además existían muchos el mapu: wente mapu, nag mapu, pewen mapu, ragkül mapu, chazi mapu, pwel mapu, éstos eran los nombres de las tierras que existían y así lo nombraban nuestros antepasados, es así como ordenaban sus tierras. A estas tierras se le llamaba el mapu... Todos estos nombres de tierra pertenecen al

wajontun mapu... es todo el territorio mapuche, todos los que pertenecen al pueblo nación mapuche... (Cañiulaf, J. Entrevista 2002)”.

El primero, es el **Gulu Mapu** que engloba las tierras ubicadas desde el Océano Pacífico (**Füta Bafkeh**) hasta la Cordillera de los Andes (**Pire Mapu**); y el segundo espacio territorial es el **Pwel Mapu**, que comprenderían las parcialidades ubicadas al otro lado de dicha cordillera, conocido también como wayzûf mapu (al otro lado de). Cada una de estas parcialidades se estructuran socio-políticamente en base a la siguiente fórmula: Füta el mapu, Ayjarewe, Rewe y Lof, dependiendo de su amplitud territorial, económica, militar, socio-religiosa, y política.

En este sentido, Quidel y Caniullan señalan que: “ los Füta El Mapu, Fütal Mapu o Fütalmapu son las llamadas identidades territoriales que están conformadas por conglomerados menores como son los Ayjarewe que a su vez están constituidos de Rewe afianzado en la ritualidad como son los gijatuwe o lelfün. Los Rewe están constituidos a su vez por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan lof los cuales están constituidos por familias: xokinche (grupo de familias de un mismo az), reyñma (familia consanguínea directa), y füren (familia parental patrilinial y matrilineal). Desde aquí se distinguen los troncos de anünche (familias que siempre han estado en ese sitio desde tiempos inmemoriales) y akunche (familias que llegaron a asentarse en el territorio en un periodo posterior)... (Quidel, J; Caniullan, V. 2003:4)”.

Dentro del **Gulu mapu**, encontramos los siguientes füta el mapu¹⁸:

- Pikumche (gente del norte).
- Naüqche, abajinos o llanistas (gente de los llanos).
- Wenteché, molulche o arribanos (gente del valle).
- Bafkehche (gente del mar).
- Inapireche (gente de la precordillera).
- Pewenche (gente del pehuén).
- Wijiche (gente del sur).

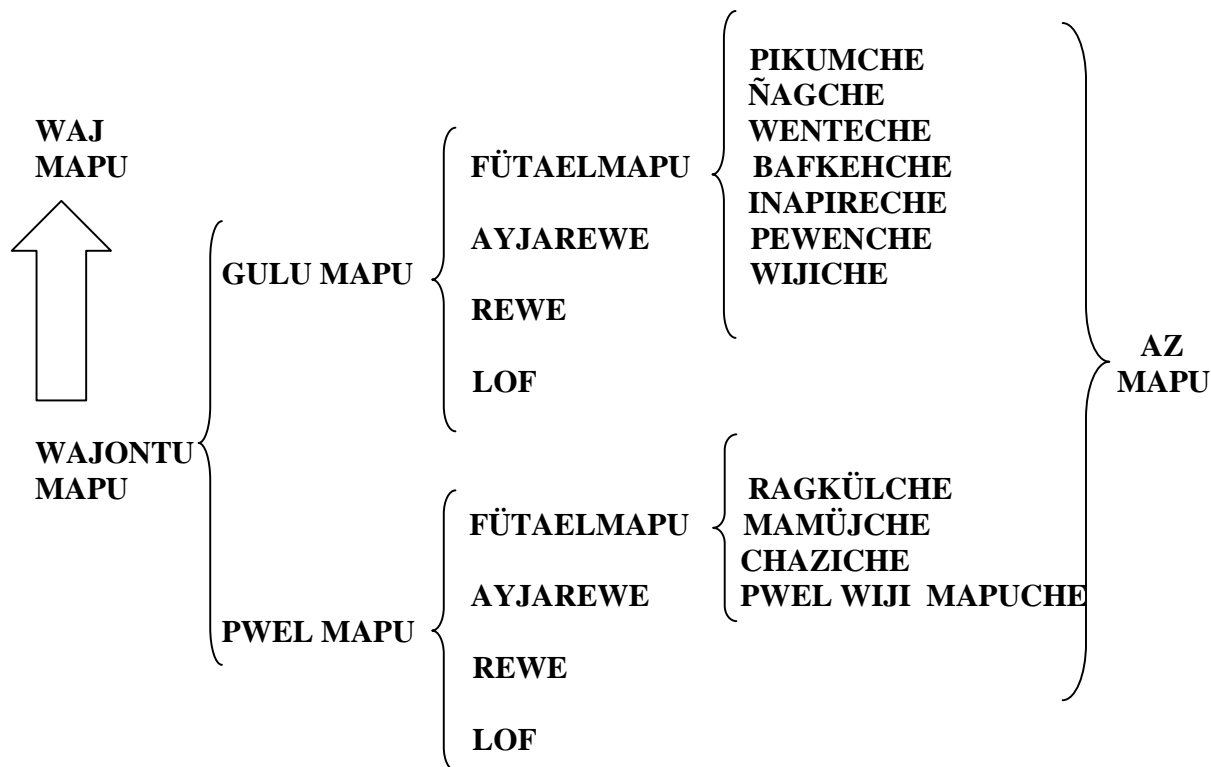
En el **Pwel Mapu** se distinguen los siguientes füta el mapu:

- Ragkulche (gente de las manzanas o manzaneros).
- Mamüjche (gente de los palizales).
- Chaziche (gente de la tierra de la sal o salineros).
- Pwel wiji mapuche (gente del sur-este).

De la unión de todos los füta el mapu (del Gulu mapu y del Pwel mapu) se forma el wajontu mapu, que como parte del waj mapu nos entrega el az mapu, que en la filosofía o cosmovisión mapuche representa la totalidad e integridad del cosmos, en la cual se recogen las formas, valores y principio de la regulación de las fuerzas que coexisten en todas las dimensiones espaciales que caracterizan y dan sentido al ser y deber ser mapuche.

¹⁸ En el contexto de la investigación en curso, el equipo investigador se ha centrado en los füta el mapu Pewenche, Wenteché y Bafkehche.

Figura 4: Estructura socio-política del AZ MAPU



No obstante lo anterior, en la configuración del territorio mapuche, el primer elemento dentro del mapuche kimün es el mapu en las acepciones ya señaladas el cual esta regulado por “El (creador)” y “Günen (regulador)” que establecen el az mapu en el waj mapu. Sin embargo, es en el wajontu mapu (püji mapu) donde se encuentran el che (personas) que es el que diferencia esos espacios territoriales a partir de la relación armónica hombre-tierra-naturaleza, por tanto, es aquí donde tuvo que organizarse religiosa, política y socialmente el che en base al az-mapu; es decir, la forma propia que tiene cada lugar para concebir y desarrollarse adecuadamente (mapuche ñi kishu günewün = autonomía territorial). En este contexto, es donde se desarrolla un principio superior que informa toda nuestra cultura que es el equilibrio (**küme feleam**) y armonía (**az feleam**) con que todos los che y demás entes que la conforman deben convivir y respetar. Aquí aparece el segundo elemento que es el che que complementa al primero, en tanto ser y hacer mapuche.

“... La calidad de che posee varias dimensiones igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ente dependiente absoluto de su madre, depende de su kalül, de su püjü (espíritu), como che... el che es difícil de definirlo como categoría ya que no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el püji mapu. El ser humano esta llamado a hacerse persona en su plenitud, y esa plenitud significa por sobre todo, valores... por eso el che, está en permanente construcción, pero así también esta en constante riesgo de perderse... su función primordial, es relacionarse con la naturaleza con la finalidad de mantener el equilibrio, pero jamás la de controlar y dominar este espacio... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150)”.

Cada che se relaciona primero con su familia (**reyñma, füren y xokinche**) y luego con su entorno social en el lof que es la organización sociopolítica, territorial, religiosa y cultural básica del pueblo-nación mapuche. Luego, los **lof** se relacionan con los **rewe** en un contexto socio-religioso y político superior hasta llegar a la conformación del **ayjarewe**. Estos a su vez, se relacionan con otros ayjarewe conformando los **füta el mapu** o identidades territoriales mapuches:

“...nuestros antepasados ordenaron la tierra, su territorio como lof, rewe ngen mapu, wichan mapu (ajjarewe), füta el mapu, porque había conocimiento, porque se conocía la tierra, y porque también habían cosas malas para ir ordenándose a partir de allí... (Huaiquifil, M. Entrevista 2003)”.

Es en estas relaciones del che con su entorno social y familiar (además del territorial ya mencionado), donde se establecen los rasgos que complementan su pertenencia a tal o cual füta el mapu.

El az che es: “... la característica que retrata a un mapuche, es decir, el che como ser humano tiene su propio az, y el az es la característica de cada uno de nosotros, que se traduce en la forma de actuar, de ser, de vivir, o sea, todo lo que tenga que ver con el ser... (Quidel, J; Caniullan, V. 2000:7)”. De la misma manera lo expresan los siguientes autores: “El az es la característica forma de ser de la identidad del che, del xokiñche, de su tuwün y su küpan, del lof, del mapu. (Quidel, J; Jineo, F. 1999:154).

Existen dos factores esenciales del **az che** que reflejan la importancia y dimensión de pertenecer a un espacio territorial que son el **tuwün y el küpan**:

“... Antiguamente se ordenaba nuestra gente en estas tierra... La tierra y la gente que la habitaba tiene el mismo az, porque en su tuwün y küpalme tiene un az, ...una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“.. los mapuche tenemos az distintos, nosotros aquí mi familia, mi gente tienen su propio az, los wijiche, los Naüqche, los Bafkehche, los inapireche tienen su propio az,... y eso se conoce en como hablan, en como están, que hacen, ... (Quintreman, B. Entrevista 2002)”.

“...Como los pewenche están y ordenan al interior de su territorio... en base al conocimiento del kiñe az mapu que se integra al az che... así como también existen en los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche, que tienen un tuwün y un Küpalme así mismo también se ordena este territorio pewenche... Curriao, A. Entrevista 2002”.

“... Los mapuche sólo le ponen nombre a su tierra mapuche, nombre mapuche, por las características, por la forma que tiene la tierra, ese es el nombre que le ponen. Nosotros los mapuche somos maputuwün, venimos de la tierra y por lo mismo nosotros los mapuche tenemos distinto az, porque somos de la tierra, de ahí salimos... el lof era conocido como wajol, wajol li, xünkay lil, entonces de esa manera se conocía en un lof que az tenía, si limitaba con el río, con los cerros, con los esteros, con otras cosas naturales que habían, entonces tenía un az por eso también era conocido como wajol...(Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

El primer factor es el **Tuwün**, y se refiere al lugar de origen del che –persona-, es decir, la procedencia geográfica y territorial del che en el wajontu mapu:

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pehuenche, en estas tierras hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque era de allá (Logkoche)... (Colpiweke, P. Entrevista 2003)”.

En consecuencia, dependiendo del fūta el mapu de origen es el perfil psicosocial que se traduce en la forma de exteriorizar el mapuche kimūn (conocimiento mapuche) en su entorno más directo que es el lof. En suma, cada lof mapu en sus relaciones intramapuche con otros lof che va construyendo su propia pertenencia a un fūta el mapu (pero siempre pasando por las estructuras políticas y territoriales menores; rewe y ayjarewe). También, el az y el tuwūn, son elementos esenciales a considerar para la elección del **logko** en cada lof:

“... se dejaba como logko a aquel que tenía las capacidad de manejar y manejarse a sí mismo, el que es capaz de llevar las cosas de buena manera, también se elegía porque tenía un az y tuwūn... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“...El logko es elegido en realidad por su kimūn, por su conocimiento, por todo lo que existe, porque además es elegida esta persona, por su personalidad, por su tuwūn y su kūpalme, por eso tiene el don de dirigir y encabezar el lof... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

Sin embargo, a decir de los kimūn che no existe un solo tipo de tuwūn ya que este esta determinado por su relación con las fuerzas (newen) que existen en determinado lugar y en este contexto se sostiene:

“...Hay dos tipos de tuwūn entre los mapuche. Los wezake tuwūn (la mala ascendencia) y kūmeke tuwūn (la buena ascendencia)...(Caniulaf, J. Entrevista 2002)”. Lo que dice este ñizol logko es referido al az del tuwūn, ya que para otros logko, machi, werken existen cuatro tipos de tuwūn que serían: baku tuwūn (ascendencia del abuelo paterno), kuku tuwūn (ascendencia de la abuela paterna) chezki tuwūn (ascendencia del abuelo materno) y chuchu tuwūn (ascendencia de la abuela materna) en tanto procedencia geográfica o territorial.

La forma como el tuwūn se exterioriza o representa y reafirma la pertenencia a un Fūta el mapu es a través de los siguientes elementos, los cuales se complementan de tal modo de caracterizar a un **fūta el mapu** determinado:

- El primer elemento es el **zugun**¹⁹ como medio de comunicación, el cual posee particularidades distinta dependiendo del Fūta el mapu al cual se adscribe cada lof y que tiene su expresión en la forma de realizar los discursos, como por ejemplo: **Koyaqtun** (lugar donde se toman los grandes acuerdos), **wewpin** (discurso), **zugutun** (opiniones).
- Un segundo elemento a considerar, es el contexto social donde el che se relaciona con su igual (el che en relación al che). En este plano, encontramos esa particularidad o diferencia en la forma de vestir (**tukutuwūn**), en los colores y ornamentación de la vestimenta, en el tipo de diseños de las mantas (**makūñ**) y de la platería (**ragawtun**).
- Un tercer elemento de relevancia, son los rasgos físicos (**chumgechi azgen**) o biotipo humano, lo cual se aprecia en la diferencia existente entre el Fūta el mapu Pewenche y Bafkehche en donde claramente hay diferencia respecto de la estructura física y facial de los che.

Finalmente, también es importante considerar los actores políticos y culturales (**wūlpelu kimūn**) de cada Fūta el mapu los cuales van estableciendo y enquistando en las personas la pertenencia territorial del che, es decir, su identidad en tanto mapuche.

En este plano, encontramos en primer lugar a la familia en sus tres acepciones: **reyñma** (familia paterna como materna) , **fūren** (núcleo familiar directo), y **xokinche** (grupo de personas que no necesariamente pueden ser familias). Aquí juega un papel fundamental los **fūtakeche** (ancianos) y a los

¹⁹ Este término se refiere a los distintos medios de comunicación: “...en el fūta el mapu wenteche recibe el nombre de mapu zugun, en el fūta el mapu Bafkehche se denomina mapuche zugun, y en el fūta el mapu pewenche se llama che zugun...(Taller.2003)”.

güxantufe (che que realiza la conversación) que a través de la transmisión oral de la cultura van tejiendo en las mentes de los infantes, el sentido de pertenencia de su lof a un determinado ayjarewe y en su dimensión macro-espacial a un Füta el mapu.

A lo anterior, se suma en un plano menor la machi (**en el kompapüjün**) y en un contexto mayor el logko (agente político por excelencia) en sus discursos y oratoria en los xawün a nivel del lof, el ñizol logko en los füta xawün a nivel de ayjarewe, y el füta ñizol logko a nivel de Füta el mapu.

“... Las cosas de la estructura mapuche es mas o menos como un reinado, porque cada lof tiene su logko, y cada rewe tiene su ñizol logko, después füta ñizol logko en el wichan mapu (ayjarewe)... (Relmucao, J. Entrevista. 2003)”.

“...También existían los wichan mapu donde habían güjaymawün, hay es donde se juntaban nuestros antepasados, por eso se conocía como wichan mapu. También se le conocía como aijarewe, donde había un wünen ñizol logko y en el rewe existía un ñizol logko que hacía gijatün y que tenía ese küpan y así mismo en cada lof existía un logko y todos ellos se controlaban y controlaban su territorio y en el güjaymawün, encomendaban todas sus cosas al wenu mapu chaw ñuke, ese es el origen de nosotros, así nos dejó quién nos hizo para que no tengamos cosas malas aquí en la tierra”... Posteriormente agrega: “... se ordenaba la tierra y el territorio, lof, rewe, wichan mapu, füta el mapu, porque existía el conocimiento...(Cañiulaf, J. Entrevista 2002)”.

El segundo factor es el **Küpan** que se refiere a la ascendencia familiar del che, esto es, sus relaciones de sangre, sus lazos familiares, su linaje ancestral y de ahí el peso de una familia sobre otra en el contexto político social y cultural. Así los logko o machi cuando se presentan dicen:

“... inche Canuilaf, logko küpanche geh (yo provengo de la familia Caniulaf) y del mismo modo cuando un machi dice: inche machi küpanche gen (yo provengo de familia machi... (Taller 2003)”.

Estas relaciones de familia marcan al che de tal manera, que influye en su desarrollo político, social y religioso dentro del mundo mapuche.

Otro concepto muy relacionado con éste es el **Küpalme** que se refiere a la ascendencia de consanguinidad hasta el segundo grado inclusive a decir del machi Caniullan que establece el grado de parentesco más directo en el tiempo respecto de una familia determinada. Ambos conceptos (küpan y küpalme) se relacionan y se complementan mutuamente al tuwün, para establecer el az del che, y esto lo podemos observar a través de los apellidos que marcan la historia mapuche coetánea al surgimiento del estado chileno, como los Kajükura, Colipi, Mangin, Paynemija, etcétera, en los distintos Füta el mapu.

En síntesis, en el pensamiento mapuche (rakizwan), es el az en su dualidad (az mapu primero y az che después, el que caracteriza la identidad del mapuche en su particularidad.

Existe un tercer elemento que vincula a ambas dualidades en el mapuche kimün que son los **newen** (fuerzas). Todo lo que existen dentro de la cosmovisión mapuche y en los distintos espacios territoriales tienen **newen** (fuerza), **gen** (dueño del espíritu) y **püjü** (espíritu). Así, el propio che participa de estas tres características mencionadas, que hacen que un ente o ser exista, se manifieste su presencia en cuanto a ser material (newen) y que esa materialidad sea protegida (gen) como un componente más de la biodiversidad de la naturaleza (**ixó fij mogen**) que hace posible la vida dentro del waj mapu y wajontu mapu.

Cada che se relaciona con la naturaleza de distinto modo dependiendo del lugar que ocupe en el mapu, así en el wajontu mapu cada elemento de la naturaleza como la tierra (mapu), el cerro(winkul), el

volcán (zegiñ), los árboles nativos (aliwen), el viento (kürüf), el agua (ko), el mar (bafkeh), entre otros, posee su propia fuerza (newen) que sostiene la vida. Pero al mismo tiempo, cada uno de estos elementos posee su propio az, es decir, su propia característica que en su constante relación con el che va estableciendo nexos materiales e inmateriales que van delimitando y ordenando de alguna manera los espacios habitados y en consecuencia, estableciendo estilos de vida distintos que se manifiestan principalmente el ámbito religioso como son el **jejipun** (oración), **gijatun** (ceremonia religiosa), **eluwün** (entierro), **mafün** (casamiento), entre otros.

En los diferentes fūta el mapu, prevalecen ciertos elementos de la naturaleza por sobre otros, naciendo así las particularidades dentro del mundo mapuche. Entre los Pewenche la geografía esta claramente determinada por la prevalencia del pewen, por lo tanto, los che que existen en ese territorio, tienen una mayor conexión material e inmaterial con el newen de ese aliwen o geh, dueño espiritual de esa especie y de ese espacio. Lo mismo pasa en el caso de los Bafkehche cuya geografía esta marcada por el mar (bafkeh). Esta relación es la que marca la forma de ser (identidad) y hacer del che (territorialidad).

“...por kimün se conocía todos aquellos conocimientos sobre las cosas como se hacía antiguamente, la forma de cómo se regulaba, la forma de cómo hacer las cosas, de cómo regirse..., de cómo se ve las cosas en la tierra, existe gen mapu, existe newen, y no solamente aquí (püji mapu) sino en todas las dimensiones, ... no está sola la tierra ni el agua...en todo eso si se tiene saber, si se alcanza a interpretar lo que ahí se dice, entonces se tiene conocimiento, entonces esa persona tiene kimün. Por ejemplo el agua es un newen que no está sólo..., la gente veía a ese newen como un cordero, una oveja, como carnero, como animales, esos son los newen que se manifiesta en las personas, que le está entregando un mensaje, que le está diciendo algo... (Montiel H, H. Entrevista 2003)”.

“... Los newen nosotros lo encontramos en distintas partes, se dice que muchas veces suenan, muchas veces se dan a conocer, existe en los mawiza, existen en el bafkeh, existe en la tierra, existen en todas partes los newen, eso es lo que se dice... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

La construcción mental, cultural, política, social, religiosa de los fūta el mapu, obviamente se construye primero, a partir del che en el mapu, luego a nivel de xokiñche y posteriormente en el plano sociopolítico del lof que es la dimensión más pequeña del az mapu que sustenta el mogen en un espacio territorial determinado. A partir de ahí se va ampliando hacia el macro espacio territorial que es el fūta el mapu.

III. Chum Azkülen ta ñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche)

1. Contextualización

En la cosmovisión o filosofía mapuche, el universo se concibe de distintas maneras y formas que lo diferencian claramente de la concepción occidental Judea cristiana, y que son comunes a todos los pueblos indígenas por su relación con los distintos elementos que componen la naturaleza. De esta manera, los antepasados llegaron a determinar y explicarse de forma particular y específica, la estructuración de su propio mundo, articulando una serie de factores respecto del mapu²⁰, que es el

²⁰ Mapu: Es un concepto complejo que se utiliza en varias acepciones que se ha definido, desarrollado y socializado desde una perspectiva reduccionista. Hoy de acuerdo al mapuche rakizwam (pensamiento mapuche) el concepto mapu posee diferentes planos y dimensiones y desde este punto de vista se entiende como waj mapu, “...que en esencia . no sólo es el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes newen, y hacen posible la existencia de estas vidas. Es entonces la visión cosmogónica que el mapuche posee para referirse al universo... (Quidel, J; Jineo, F. 1999)”.

elemento principal que sustenta la vida, la naturaleza, y al hombre (che). En esta relación mutua, se destacan las fuerzas naturales que están dadas por la existencia a través del orden de un “El (creador)” y por un “Güen (controlador)”, y que el che, según su propio accionar, lo pueden beneficiar o perjudicar según las distintas interacciones de los diferentes entes, ya sea en el waj mapu como en el wajontu mapu, y que desde el punto de vista del derecho propio mapuche constituyen una parte del kimün (conocimiento).

“Antes había grandes pensamientos, grandes conocimientos, porque habían grandes logko y, ellos sabían todos, sabían todas las cosas, de como llevarse adelante, estos logko entonces, conocieron estos grandes pensamientos, conocimientos, estas formas de ver las cosas, porque ellos eran quienes guardaban las cosas en el corazón y, en la mente, han grabado muy dentro de su propia existencia y, para explicar también, como ellos viven dentro de este espacio (waj mapu); son todos los conocimientos, las ideas, aquellas que se tienen ordenada y poder ver cuales son primeros y después” (Montiel, H. Entrevista 2003).

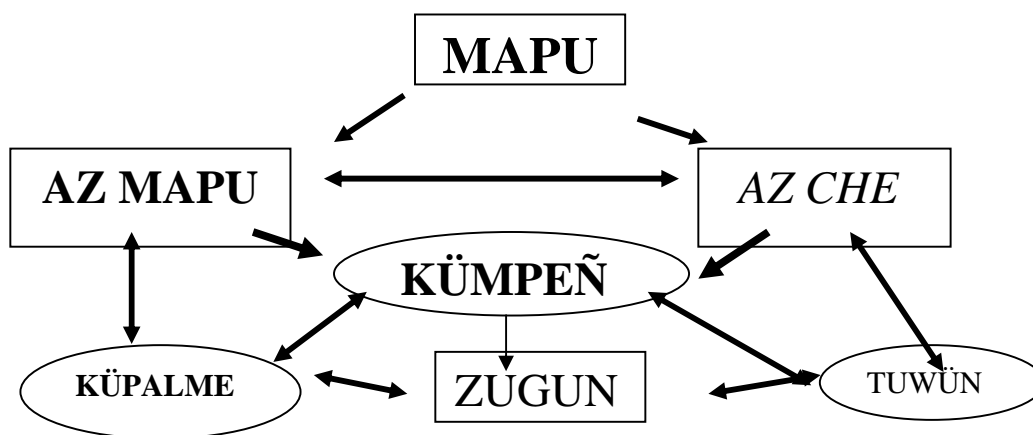


Figura Nº 1: Relación del che con el waj mapu

A objeto de conocer y comprender mejor este mapuche kimün (señalado en la figura Nº 1), se propone el análisis del che desde un triple punto de vista:

- a) respecto del waj mapu,
- b) luego en relación al wajontu mapu, y
- c) en interacción con el che , donde se produce el ejercicio del Derecho Propio Mapuche, al cual se vinculan los principios y valores, los procedimientos e instrumentos que se explican de acuerdo con los distintos contextos ya mencionados de la cosmovisión o filosofía mapuche.

2. Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche)

Mapu si bien es el todo, el universo mapuche sustenta en su interior, distintos espacios o dimensiones espaciales y en este contexto el mapu, es llamado waj mapu como lo señala en un artículo sobre medicina mapuche, el machi Caniullan. Él establecía en dicho estudio cuatro dimensiones

espaciales (a saber: miñche mapu, püji mapu, ragiñ wenu mapu y wenu mapu); hoy día gracias a la presente investigación se han ampliado a ocho espacios y en investigaciones futuras pueden llegar ser doce, dieciséis o más, según el grado de profundidad que se quiera alcanzar en términos espirituales en la relación del che con todos los distintos newen existentes, como lo podemos observar en la figura N°2 (Caniullan, V. 2000:124).

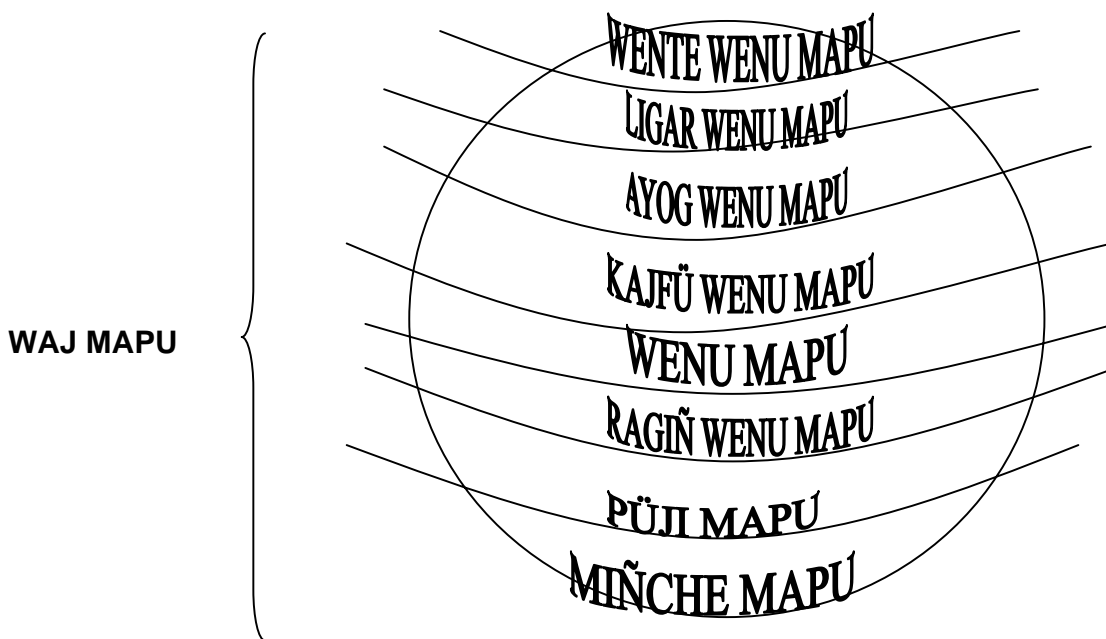


Figura 2: Dimensiones espaciales del waj mapu o mundo mapuche

El machi Caniullan para una mejor comprensión del concepto de mapu, expresa:

“... nosotros, tal vez hemos escuchado hablar de que el término **mapu** es tierra y todos dicen que es “tierra”, “tierra es igual a Mapu”. Pero cuando nos adentramos al mapuche rakizwam y mapuche kimün (pensamiento y conocimiento mapuche), sabemos inmediatamente que el concepto mapu no es tierra, porque, si nos diéramos cuenta, diríamos que “tierra” existe allá arriba (no como materia)... pero aquí, en el **Püji Mapu**, sí existe “tierra”, como materia, llamado también suelo, por eso si algo se me cae en el suelo, se dice “**püji mew xananaüy**, (se cayó abajo, sobre el suelo), pero no se dice, **mapu mew xananaüy** (se cayó abajo, en la tierra), (Caniullan, V. 2000)”.

En este sentido, vamos a entender el concepto mapu como las distintas dimensiones espaciales existente en el waj mapu, este todo que compone el universo, como lo expone con sus propias palabras la ñaña Berta Quintreman. “...Existe muchos espacios, mucho mapu; wenu mapu, que lo representamos con una bandera amarilla (choz) por el sol, kajfũ wenu mapu, que nosotros lo representamos con una bandera azul, ligar wenu mapu, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el wente wenu mapu, también, existe el ragiñ wenu mapu, y el nag mapu es el mapu donde vamos cuando nos morimos, así es como va bien el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay newen, o sea mucho newen. (Quintreman, B. Entrevista 2003)”.

Así también la ñaña Hortensia de Melipeuco, respecto del mapu, señala lo siguiente: "... son todas las cosas, dimensiones espaciales, porque en el gijatun se llega a ello,... en estos espacios las cosas son distintas, hay otros conocimientos, otras formas de ser, también hay otro az... (Montiel, H. 2003)".

En suma, cuando el mapuche se refiere al waj mapu, se está refiriendo a un concepto amplio y complejo. Por una parte, este concepto nos da a entender la globalidad, el todo; es decir la visión cósmica circular que engloba las fuerzas (newen) existentes en las distintas dimensiones, graficada en la figura N° 2; y por otra parte, una de estas dimensiones, llamado **püji mapu**, tiene un sentido dual, puesto que es parte del waj mapu en su acepción inmaterial e intangible, pero que también representa una dimensión territorial, material, donde viven y se desarrollan los distintos seres que forman parte de la naturaleza, entre ellos el che. Por lo tanto, siguiendo esta misma lógica, el mapu es un ente vivo en tanto dimensión espacial complementándose con lo material, tangible y territorial.

Desde otro punto de vista, y siguiendo la lógica anterior podemos señalar, que el waj mapu como universo mapuche, esta integrado por muchos newen (como lo expresa la ñaña Berta Quintreman en la cita anterior) siendo el che (como newen) uno más de ellos, es decir, en este plano el hombre es un ser igual a otro ser de la naturaleza, así lo expresa Caniullan: "...nosotros somos **che**, pero como **che** pertenecemos al **waj mapu** que es el globo (universo) y, si nos podemos dar cuenta (en la figura N° 3), no existe ningún círculo que sea más grande que el otro, son todos iguales. Entonces, si todas las cosas que existen en la naturaleza...", como el agua, la persona, el monte, el viento, la luna, las estrellas, las piedras, etcétera; en tanto newen son todos iguales a pesar de su particularidad encontrándose en el waj mapu en igualdad de condiciones y esto, en palabra del propio machi, refleja la idea base del mapun rakizwam (pensamiento propio).

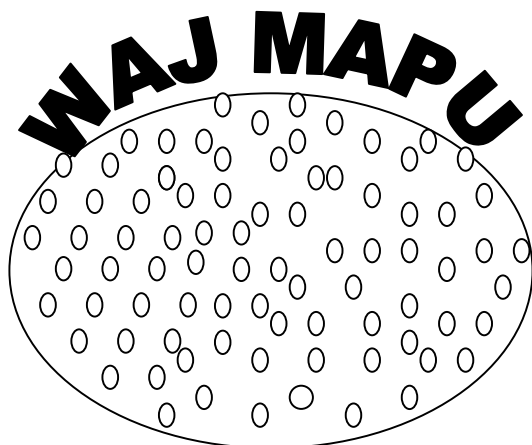


Figura N° 3: Fuerzas (newen) que componen el waj mapu (Caniullan, V. 2000)

Sin embargo, el waj mapu y sus distintas dimensiones espaciales, incluyendo los entes que allí coexisten, tienen su propio az particular, que lo diferencia de los otros entes y dimensiones, cuya imagen se proyecta en el wajontu mapu; es decir, el waj mapu es el espacio donde existen, y coexisten en armonía y equilibrio los distintos newen quienes son los que establecieron los primeros y más importantes principios y valores fundacionales que ordenaron el mapu, y que el che los recogió del püji mapu (dimensión donde el che junto con ser newen es también materia), para respetarlos, desarrollarlos y llevarlos a la práctica en la vida cotidiana del wajontu mapu (territorio).

“... el principio de la igualdad entre los distintos entes existentes, son coherentes con los principios y valores que tiene el che para el mantenimiento de su buena relación y bienestar consigo mismo y con cada unos de los distintos entes que existen dentro del waj mapu...” (Caniullan, V. 2000), (como se grafica la figura N° 3).

3. Che, en el Püji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial)

En el wajontu mapu, es donde el che, de acuerdo con el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), manifiesta su “**Az**” (característica particular de una persona que lo hace diferente de otras) y que lo determina en su ser y deber ser (en su actuar) en el territorio (wajontu mapu).

“...el che se ubica en el püji mapu, entonces señala que no hay ningún newen superior a otro, sino que todos tienen el mismo valor o status, en consecuencia, todos los che son iguales...”.

Esta forma de ver las cosas planteada en el plano inmaterial, alcanza su realización material, tangible en el territorio, donde el che es un elemento más de la naturaleza y no el dominador de ella. Esta relación hombre-naturaleza es vital dentro del pensamiento mapuche, y por tanto de su visión de mundo (religiosidad).

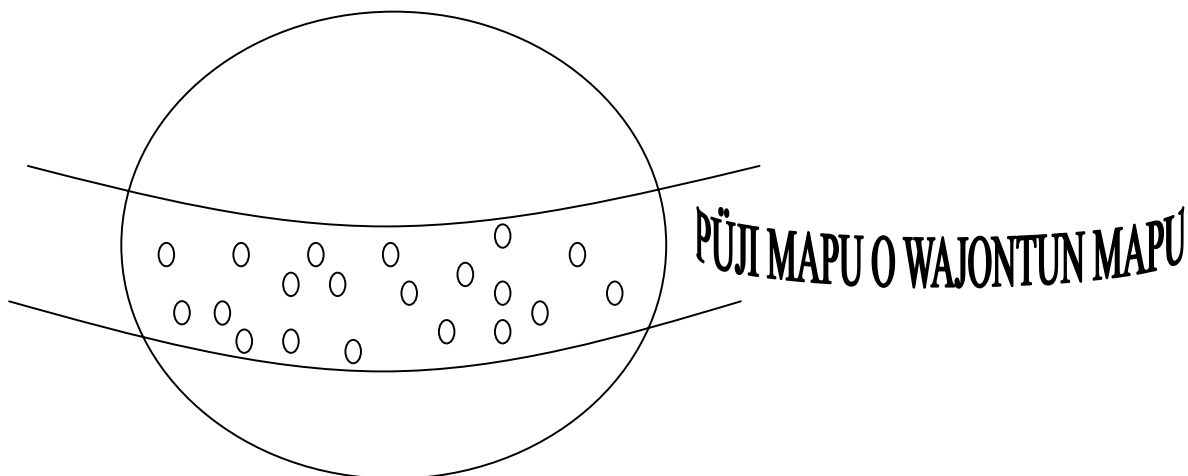


Figura 4: Püji mapu : Espacio material del che, que una vez ordenado recibe el nombre de Wajontun mapu. (Caniullan, V. 2000).

Desde el punto de vista territorial es en el wajontu mapu, donde se desarrolla sociopolíticamente el che en tanto sociedad, siendo la unidad base de éste desarrollo el lof²¹, que también puede recibir otras denominaciones como **xokiñ mapu**, **küñel mapu** o un **kiñe tuwün mapu**, (una reducción o una comunidad, como hoy se pretende interpretar). Luego, en un plano político y religioso superior esta el rewe mapu (espacio territorial donde participan varios lof); después la unida territorial mayor es el ayjarewe mapu, también conocido como wichan mapu (espacio territorial más amplio, donde involucran

²¹ Hoy día un lof puede estar constituido por una o más comunidades indígenas legalmente constituida producto de las leyes chilenas, en especial la ley N° 19.253 que permite crear estas comunidades (así lo establece el artículo 10, el cual requiere un mínimo de diez miembros mayores de edad para constituirse en comunidad indígena), destruyendo con esto la organización sociopolítica mapuche. Sería de sumo valor en una investigación futura evaluar el impacto en terreno del daño producido y sus consecuencias.

nueve rewe mapu); y finalmente, se encuentra el fūta el mapu (una forma común de vivir de varias comunidades o wichan mapu), así lo entiende el logko de Maykijawe:

“...todos estos nombres de tierra pertenecen al wajontu mapu (territorio mapuche), el wajontu lof (territorio de una comunidad), el wajontu lof mapu, es todo, es territorio mapuche, todo los que les pertenecen al pueblo nación mapuche...(Caniulaf, J. Entrevista 2003)”.

En el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), los espacios territoriales del wajontu mapu están identificados plenamente como ya lo señalaron las ñañas Quintreman y Montiel. Sin embargo, la dimensión territorial también esta marcada por el sentido de orientación del che en el wajontu mapu, es decir, los puntos cardinales. Ello está establecido en el **kulxug** (instrumento sagrado de un o una machi), que en el fondo resume todo el rakizwam (conocimiento) contenido tanto en el **waj mapu** como en el **wajontu mapu**, al ser éste último parte del primero.

En el kulxug, representado por la figura N° 5, se pueden observar dos conceptos fundamentales del mundo mapuche como:

- los elementos de orientación espacial del che; es decir, el meli wixan mapu (cuatro puntos cardinales), principiando por el Xipawe Aht'ü (el oriente) que representa la vida, la luz y la esperanza; luego continuando el círculo está el pikum (el norte) que representa la tierra del fuego, de la tristeza, de las cosas malas; posteriormente siguiendo la línea circular se llega al Bafkeh mapu (la tierra del oeste), que representa el término de una etapa y el inicio de otra; y finalmente, se termina el círculo en el Wiji mapu, (tierra del sur) que representa lo verde de la naturaleza, la vida, la abundancia, y
- las divisiones territoriales de carácter sociopolítico, donde las autoridades mapuche (tradicionales) de acuerdo a su az mapu y az che, puedan establecer jurisdicción en esos distintos espacios territoriales. Estas, son las cuatro grandes divisiones territoriales y que en definitiva sirven para que el individuo pueda orientarse en el wajontu mapu. Son elementos que el che tiene presente para desenvolverse de manera equilibrada con los distintos entes de la naturaleza, pues también el che, en su calidad de che, pasa por estas diferentes etapas de su vida.

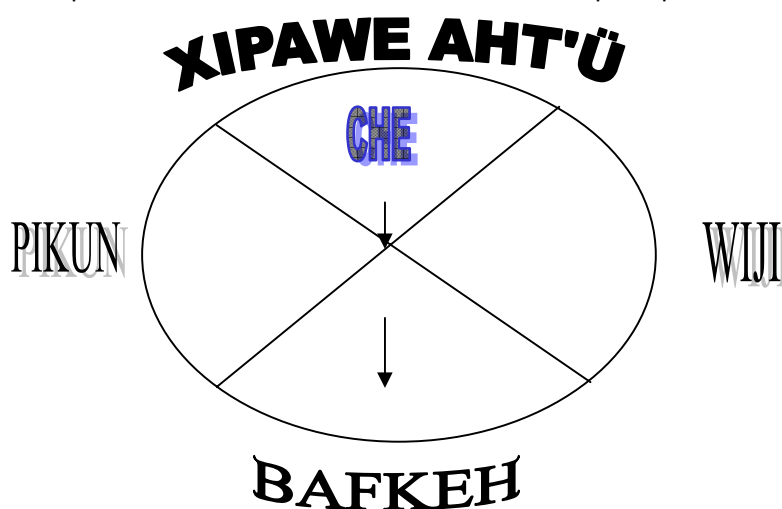


Figura 5: El universo mapuche en el kulxug (Caniullan, V. 2000).

Entonces aquí también está marcada; la ubicación y cuáles son las relaciones que existe entre cada punto y newen. “En el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto “cardinal” también tiene su propia fuerza; en el wiji mapu está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos del wiji mapu como cuestión filosófica... Del norte pikun, viene el viento de los tiempos de invierno, todo lo que es el pukem se relaciona con el invierno; luego está el xipawe aht’ü que es de donde sale el sol, y donde entra el sol es el bafkeh. En el universo mapunche, siempre se está dentro de dos espacios, que pueden ser el pikun y el bafkeh, donde se da una relación recíproca. Y después se vuelve al pewü y al walüg, que son los tiempos de la primavera y de verano, de florecimiento, de vida, de abundancia, por lo que el kulxug manifiesta estas etapas de la vida...” (Caniullan, V. 2000).

La concepción espiritual del mapuche se manifiesta en el wajontu mapu como parte del **mapuche rakizwan** (pensamiento mapuche), basándose en principios y valores desarrollados en el mapunzugun (lenguaje mapuche), donde están los términos necesarios para referirse a ellos, los cuales son usados de manera cotidiana en los distintos quehaceres religiosos. Por ejemplo, se habla de **fücha, kushe, üjcha, weche**, como los interlocutores del hombre hacia los newen (fuerza), ya sea para interactuar, comunicarse material y espiritualmente (jejipun=oración), reconciliarse y/o para buscar el equilibrio y la armonía.

Cada che tiene su propia fuerza (newen), su propio geh (dueño de sí mismo, dueño de la persona) y su propio püjü (espíritu) en tanto **re che** (persona común o persona que no es autoridad) diferente de los demás; pero en el contexto de los **epu rume che** (aquellas personas que son capaces de desdoblarse por sí mismo), éstos también tienen su püjü (espíritu particular, único y distinto de otro püjü). Así por ejemplo el püjü de una machi, es diferentes al püjü de otra machi, como al püjü de los logko, de los werken que los hace tener esa calidad y don especial.

De esta forma el newen se expresa a través del püjü, que puede contener mensajes de distinta índole, como: reestablecer el equilibrio y armonía rota, entregar conocimientos, anticipar el futuro, aconsejar, mostrar la verdad, etcétera. Estos mensajes pueden ser decodificados a través de los siguientes medios; pewma (sueño), perimontun (visiones), pewün (radiografía de una situación), pelotun (verse así mismo) y otras, como lo manifiesta el ñizol logko de maykijawe perteneciente al fütä el mapu Bafkehche: “Antiguamente las cosas se solucionaban o se corregían a través de un gijatun (ceremonia religiosa), se encomendaban al newen mapu chaw (padre o anciano dueño de la fuerza de la tierra), kushe (anciana) y elchen (creador del che), elzugupelu (el que entrega y establece cosas o aconseja), entregaban los conocimientos para corregir situaciones, y donde nuestra gente se entregaban; existen cerros que saben y nos entregan mensajes a través de las machi o logko, así es...” (Caniulaf, J. Taller 2003).

Cuando el che se refiere al **geh wigkul** está hablando de un newen del püji mapu (de un cerro), y para referirse a ello siempre se emplea la palabra **fücha** (anciano), **geh** (dueño), **günen** (controlador). De esta manera, cuando se dice que **fücha** o los otros **newen** están o existen solamente en el **wenu mapu**, esto no es así, porque existen en todos los lugares, puesto que son los interlocutores ancestrales que nos hacen relacionarnos con todas las fuerzas. Por ejemplo, cuando se va a un **xayeh** (cascada), uno se dirige al **geh xayeh fücha** (anciano dueño de la cascada), **geh xayeh kushe** (anciana dueña de la cascada), **geh xayeh weche** (joven varón, dueño de la cascada), **geh xayeh üjcha** (joven dama, dueña de la cascada) para orar, pedir, agradecer u otra finalidad. En suma, se concluye que **fücha, kushe, weche, üjcha**, están en todos los lugares y espacios, pues, son los **newen** en una forma de **püjü** (espíritu). El che a través de ellos tiene la capacidad de adquirir fuerza y relacionarse con su propio espíritu y con el de los demás, siendo la finalidad última la armonía y equilibrio de todos los seres (tangibles e intangibles) dentro de un espacio determinado.

Todos los espacios territoriales - lof, rewe, ayjarewe, fütä el mapu - tienen sus propias fuerzas (pu newen) y su propio **az**, y el che, como ser humano, tiene también su propio **az**, que se complementa con el primero, lo que les da una característica particular al che en tanto colectivo (lof, rewe, wichan mapu, fütä el mapu) que ocupa ese espacio territorial específico, por tanto, che y mapu (espacio) son

complemento para encontrar su propio az (característica particular) como lo da a entender el ñizol logko Bafkehche de Maikijawe:

“...existen mucho tipos de az y, que son las características, la forma de ser, de personas, de animales, de espacios territoriales, de todos. Es el carácter de las cosas, como están nuestras tierras, nuestras gentes, nuestros animales, todo lo que esta aquí; es la cara que presenta cada ser existente. (Caniulaf, J. 2003)”.

El ñizol logko no sólo se refiere al wajontu mapu, espacio territorial donde vive el hombre, los animales, las plantas, etcétera, que poseen una característica particular y específica que los diferencia de los demás, sino también al waj mapu. Por su parte, la ñaña pewenche Nicolasa expresa: “...la tierra y la gente que la habita, tienen el mismo az... porque en su tuwün y küpalme tienen un az... además se le dice az, a ese buen conocimiento, ese buen pensamiento, esa buena forma de estar, esa tranquilidad, el estar bien con todos, de manera natural con su tierra, que lo protege; porque la tierra les da y los cuida a uno...” (Quintreman, B. 2003).

En el mismo sentido el machi Martín del lof de Ñilkilko de la Isla Wapi Budi perteneciente al fütä el mapu Bafkehche expone: “... De muy ante era así, y es porque en definitiva es el az, es el que diferencia de un sector a otro, el otro día fui a Tirua y ahí hay un gran pueblo, yo no lo conocía. Como machi a mí me invitaron y fuimos varios machi de aquí, la señora Rita, Claudina, Margarita Caniu, Anfillo, Antonio Llinkin, la señora Mariana, su tío Segundo y yo, todos ellos son machi. Fuimos hacer un gran gijatun allá, donde también hay muchos mapuche, que nos atendieron muy bien, nos dieron mate, nos dieron almuerzo, ahí hay otra forma de hacer las cosas, nosotros también llevamos nuestras cosas (rokiñ= comida), llevamos muzay (bebida), y cosas para comer; pero ellos tiene su propio az, sus propia forma de hacer las cosas...” (Waykiman, M. Entrevista. 2003).

Las personas citadas explicitan la idea, de que cada territorio, tiene su propio az, por tanto las personas que ocupan ese espacio territorial, también conforman un tipo de az particular, aún cuando cada xokiñ che (grupo de personas unido por lazos familiares), cada lof (espacio territorial, conocido hoy como comunidad), tienen sus particularidades (az), pero en su conjunto forman un az determinado. Se da también, en las formas de hacer las cosas, de la vestimenta, de la platería, del dialecto (el mapuzungun como lengua en un fütä el mapu determinado), del discurso, de la aplicación de justicia, etcétera; puesto que cada lof, rewe, ayjarewe y fütä el mapu son autónomos unos de otros. En consecuencia, podemos decir entonces, que el az, incluye muchos elementos que están presente en el ser y deber ser de los distintos elementos materiales e inmateriales que coexisten dentro de todas las dimensiones espaciales, y entre ellos, el mapuche como che; es la imagen, la forma de ser, sus características, en fin, es lo que hace ser y hacer al che y a los otros entes.

De esta forma en el plano individual, tanto el che y los newen involucrados en el püji mapu tiene su propio az, que se complementa con otros elementos del wajontu mapu (az che). Este az, es el que le da la identidad tanto individual y colectiva al che, donde están presente los elementos de la ascendencia paterna como materna, y por tanto, del espacio territorial de donde proviene. Esta idea la desarrolla la ñaña Nicolasa en el siguiente párrafo: “...Nuestro az, es tener una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar, por tanto tiene un buen az ... existen distintos tipos de mapu, kurantu mapu (tierra pedregosa), kuyimentu mapu (tierra negra), kachuntu mapu (tierra de pastizales), majinentu mapu (tierra de mallines), todos esos buenos suelos... pero además nosotros los mapuche tenemos distintos tipos de az, nosotros aquí, mi familia tiene un tipo de az, como también existen los wenteche, los Naüqche, los Bafkehche, los ihapireche, los wijiche que tienen sus propio az... (Quintreman, N. 2003)”. Esta idea la complementa el logko pewenche de la siguiente forma: “... los pewenche se ordenan en este territorio y construyen conocimiento en un kiñe az mapu (territorio de un mismo az) y por lo mismo quienes la integran es un az che, así como existen también los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, así mismo también se ordena este territorio pewenche, cuya características son los grandes cerros”. (Curriau; A. Entrevista. 2003).

En la dimensión espacial a la que pertenece el che, éste, conoce las leyes de la naturaleza y su regulación, para a partir de ella, recoger, internalizar y crear normas, pautas, de acuerdo con patrones culturales propios, y de esta forma vivir y permanecer, teniendo en cuenta, unos de los primeros principios transversales que dice relación con el *küme felen* (**equilibrio**) y *az felen* (**armonía**) con todos los entes que compone la naturaleza y consigo mismo, teniendo como base, los principio de **kishu mapuche günewün** (Autorregulación), **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), **che xokiwün** (igualdad), **ekuwün** (respeto, obediencia y admiración), **yamüwün** (respeto) y **küme felen** (equilibrio cósmico).

En el **Az Mapu**, entendido éste como las particularidades de las dimensiones espaciales del **mapu** (waj mapu), es donde la persona recoge, tanto los principios fundacionales, procedimientos, medios del como comportarse y llevar adelante sus acciones, y por ende, ante cualquier transgresión y/o situación irregular, el cómo enmendar sus errores y poder remediar su accionar, se produce a través del principio del **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad). De ahí, que el hacer justicia en el mundo mapuche equivale entonces, al restablecimiento del equilibrio con el waj mapu (y wajontu mapu como parte de éste), para tratar de alcanzar el **küme felen** (estar y permanecer bien).

4. El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu mapu

El che, tanto en el contexto del waj mapu, como del wajontu mapu, tiene dos acepciones; en tanto *newen* individual y en tanto *newen* colectivo.

El che en el primer caso representa un *newen* que no es igual al *newen* de otro che, pero en el ámbito colectivo, son tan iguales a otros *newen* existentes en lo tangible como en lo intangible. Esto se nota, en el ser y accionar de ese *newen*, porque es sólo ese *newen* (del che), el que produce el desequilibrio en el waj mapu que se manifiesta en el wajontu mapu. Es decir, todas las cosas no se dan por casualidad, todo está ahí, en relación, necesitando unos de otros, en igualdad de condiciones. En este sentido, cada persona nace, crece y se desenvuelve con ciertos tipos de conocimientos, no es porque quisiera adquirir estos conocimientos, sino por que las fuerzas de la naturaleza, el **mapu newen**, sintieron la necesidad de entregarlo a ese che particular.

Ahora resulta necesario para hacer luz en el tema del che, formular la siguiente pregunta ¿Qué es el **che**?. El che, es materia y espíritu y como tal pertenece a unos de los círculos graficado en la figura N° 4, donde cada che posee su propio *newen* (fuerza) y en este sentido, es el encargado de velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, no sólo del wajontu mapu sino también del waj mapu que es el todo universal que lo integra. Otros autores respondieron ésta pregunta de la siguiente manera: "...en el espacio del *püji mapu* donde existimos, lo compartimos con numerosas formas de vida, fuerzas y sabiduría...La calidad de che posee varias dimensiones, al igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ser dependiente absoluto de su madre, depende de su *kalül* (cuerpo u organismo), de su *Püjü* (espíritu), como che..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149-150).

Una segunda pregunta dentro del mismo contexto es ¿Cómo logra esto el che?. La respuesta está dada por el respeto de los principios y valores propio del mapuche *rakizwam* (pensamiento mapuche), a objeto de mantener el equilibrio y armonía consigo mismo y con las demás fuerzas existentes, esto debido a que el che "... no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el *püji mapu*. El ser humano esta llamado a hacerse persona en plenitud, y esa plenitud significa sobre todo, valores..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150).

Desde la perspectiva mapuche, hoy día producto de la transgresión de estos principios y valores, los mapuche, se encuentran en desequilibrio, y el *newen* individual de cada che incide en el *newen* colectivo de los mismos; "...por uno pagamos todos, pues en todas parte existe *newen* y en cada espacio, y en

cada cosa, existe newen y, que tenemos que respetarlo y saber convivir con ellos de lo contrario nos pasarían cosas malas...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

“...mis abuelos paternos decían, que antes de salir una persona y, donde quiera que vaya, tiene que hacer gijatu (oración), la gente no sale por casualidad, hoy día, los jóvenes salen sin hacer gijatu, como una oveja desparramada; llegan y salen y, entonces están expuesto a pasarle muchas cosas malas...” (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Se observa claramente en la cita anterior, que en la juventud mapuche actual, hay un rompimiento con los patrones, principios y pautas culturales de la sociedad mapuche que actualmente son mantenidas ancestralmente por los kimün che, para quienes esto es un hecho criticable, puesto que los impactos colectivos tienen efecto hoy día, en las formas de comportarse del individuo mapuche, producto de la pérdida del conocimiento. Esto trae como consecuencia el desequilibrio, primero a nivel del che, luego en su lof mapu, lo que repercute negativamente en el wajontu mapu (territorio), y con mayor razón en el waj mapu. Por lo tanto el equilibrio mapuche esta dado por el respeto a los principios, patrones y pautas culturales de comportamiento del che que le establecen normas claras de cómo accionar frente a situaciones determinadas, para coexistir de manera correcta y lograr así su bienestar material (wajontu mapu) y espiritual (waj mapu).

Un tercera pregunta relacionada con las anteriores, sería ¿Podría conocerse el comportamiento futuro de un che?. La respuesta no es fácil puesto que de alguna manera el che está condicionado por múltiples elementos en el plano de los tangible, material (espacio territorial, clima, economía, etcétera) e intangible, inmateriales (newen) que tienen toda una relación de complemento que pueden ser visualizado por él o la machi, en términos de predecir su comportamiento.

“... antes como ahora se realizaba o **pelotugekey ta che** (diagnóstico psicosocial y espiritual), con niño de aproximadamente 12 año, para saber cómo va a ser esa persona. Se le da un remedio a este niño, quien entra en una especie de trance, que no es de **küymin (trance de una machi)** sino de **pelotun (trance para una radiografía interna)**... A cierta edad el niño, pasa a otra etapa de la vida y, se necesita saber cómo va a ser su az, y por tanto, sus acciones futuras, para darle una buena orientación oportunamente...” (Caniullan, V. 2000).

Este procedimiento mapuche tiene por objeto reforzar los principios fundamentales del **küme felen** (equilibrio), **az felen** (armonía), **kishu mapunche günewün** (Autorregulación), **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), entre otros mencionado sí el niño manifiesta un mal newen, de manera de alcanzar el **Az Felen** en el plano material y espiritual. Esto trae como consecuencia para el che, que su vida se encuentre realizada, su felicidad y tranquilidad lograda, alcanzando un estado superior de conocimiento para enriquecer el az mapu (aporte de sus experiencias de vida) que serán traspasadas oralmente a las generaciones futuras.

Sin embargo, no se debe olvidar que cada che en el wajontu mapu, se relaciona social, política, religiosa-espiritual y familiarmente, de acuerdo con su az, y en consecuencia posee su propio **tuwün**, **küpalmé** y **küpan** que lo caracterizan y particularizan. Los lazos familiares que desarrollan, se reflejan a través de sus apellidos (aunque castellanizados en su mayoría), los cuales los vinculan con otras familias (xo kinche) y con otros newen, por tanto, para esas familias les resulta más fácil relacionarse entre sí, con determinadas fuerzas que existen en la naturaleza. Por ejemplo; la familia terminada en “**pagí**” (**león**), le es más fácil hacerse respetar que a otra familia que pertenece al **gürü** (zorro) y, por tal razón se sostiene que existe una forma de ser y hacer distinto de otro. Al respecto el machi Caniullan señala el siguiente ejemplo. “... los terminados en **ko (agua)**, pertenecen a la fuerza del agua, y le es más fácil hacer llofer que a otro que pertenece al **ah’tü (sol)**”. (Caniullan, V. 2000).

Pues bien, se puede decir que, hay muchos mecanismos y canales para acceder al conocimiento, respondiendo al az del che y, del espacio territorial. Además, para la interpretación de esta entrega de conocimiento o mensaje, se requiere del mapun kimün (conocimiento mapuche):“...El o la machi puede hacer **küymitun**, (no se si decir “trance”), pero la palabra correcta es **küymín** y, de ahí deriva la palabra **kimün** del saber dónde está el conocimiento que le faculta al newen, ser y hacer lo que su az le permite ser...” (Caniullan, V. 2000).

Debido a lo señalado, es que las personas según su az se ordenaban y ordenan su espacio territorial, porque existía y existe, el kimün (conocimiento), por tanto se relacionan y permanecen en equilibrio con las otras fuerzas existentes en ese espacio. Estos newen, se relacionan entre sí; la persona como newen de un espacio territorial se caracteriza por ser distinto de otro che perteneciente a otro espacio territorial, y precisamente por su ser y hacer las cosas en distintos contextos de interacción.

En éste contexto cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimün (mapuche kimün) que existe tanto en el püji mapu (dimensión de la materia o suelo = planeta) como en el waj mapu (universo). Por tanto en la cultura mapuche, existen variados tipos de conocimientos conceptualizados por el mapunzugun (ejemplo, we kimün (conocimiento nuevo), kuyfi kimün (conocimiento antiguo), küme kimün (buen conocimiento), re kimün (conocimiento común), fuxa kimün (gran conocimiento), pu xem kimün (conocimiento reflexionado), etcétera., que denotan aspectos del ser y hacer mapuche. Analizando el tema del kimün, podemos decir que ninguna persona tiene todos los conocimientos en el ser y hacer mapuche, si no que cada una de ellas poseen ciertos aspectos y elementos del saber (kimün) mapuche, y es precisamente aquí donde aparece el **Kimün che**. Esta persona tiene y se maneja en ciertos conocimientos y habilidades en el mundo mapuche, permitiéndole su az como che y cuya complementación son los tuwün y küpalme, elementos comunes a todos los che.

El che como un ente vivo y activo en el contexto del wajontu mapu, es necesario en tanto individuo analizar su **küpalme**²², que es la descendencia consanguínea directa hasta el segundo grado (abuelos) respecto de la línea materna y paterna, pues allí, podemos encontrar los primeros indicios que nos permitan explicar su comportamiento (según su az).

Un concepto relacionado es el Küpan que también se refiere a la ascendencia consanguínea pero de carácter ancestral y en este sentido podemos decir que los **Ayagür**, az del gürü (zorro) sería su küpan, por tanto el az de esa persona (che) va a responder al comportamiento de ese animal.

“... existe el küpalme y, dentro de este, sabemos como es la persona, que az tiene, y entonces es por eso que nosotros conocemos los kümeke che como nor che (persona correcta) y los pekanke che, entonces encontramos dos tipos de personas, aquellos que tienen buenos pensamientos y aquellos que tienen malos pensamientos, eso es lo que encontramos en el küpalme y el tuwün... (Relmucao, J. Taller Wenteché. 2003)”.

Aquí podemos distinguir, dos cosas; la primera tiene que ver con las características del del ser de la persona, y la segunda tiene que ver con la forma de ser del individuo que tiene esa características producto de dos küpalme o aportes sanguíneos: la patrilinealidad y matrilinealidad que son determinantes en la posición del che en la sociedad mapuche y en su característica particular.

Siguiendo con la misma lógica del cuadro N° 1, y dentro de lo señalado por el logko Relmucao, se hace mención de algo no menos importante para ver, analizar o enjuiciar al individuo y, este tiene que ver con el **tuwün** (procedencia geográfica del che) del che (individuo), por tanto este elemento complementa

²² Este es un concepto complejo y difícil de clarificar. Por una parte, se conceptualiza en los términos ya mencionados, y por la otra, se lo confunde con el küpan que es la familia ancestral cuyo az representa la esencia del ser de esa familia y por ende del che como individuo. No obstante, se requiere mayor profundidad respecto de la relación de ambos conceptos (küpalme y küpan) esenciales para el desarrollo del che individual y colectivo.

el az del individuo, el cual les da ciertas características determinada a nivel más colectivo, es decir, le da una identidad que lo marca como che dentro de un espacio territorial (lof, rewe ayjarewe y fūta el mapu).

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pewenche, en estas tierras, hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque eran de allá (logkoche)...” (Colpiweke, P. Entrevista 2003).

Precisamente aquí, se plantea, el tema de pertenencia territorial (tuwün), que hace que las personas tenga una identidad particular correspondiente a ese espacio específico, y que tiene que ver como se hacen las cosas y la forma de comportamiento en ese espacio territorial.

El che como los newen necesitan de medios para relacionarse, adquirir conocimientos o recibir y entregar mensajes, de manera de poder coexistir armónica y equilibradamente consigo mismo y con los demás. Es así como necesita del **zugun** que recibe distintas denominaciones dependiendo del fūta el mapu donde se encuentre el che (mapuzugun, che zugun, mapunche zugun), pero que en líneas generales es el medio de comunicación que tienen tanto las personas como los distintos entes existentes en el waj mapu y a nivel territorial en el wajontu mapu.

“... Nuestro antepasado tenían sus propias sabidurías, iban antes a los fūchake renü mew (iban a lugares donde se podía llegar a otras dimensiones), sabían como encaminar las cosas, cuando se iba al cerro chewchi xipakefuy **zugu** (la voz, surgía como un eco para expandirse a toda la tierra),; así como hoy día existen los teléfonos, antes los mapuche, igual tenían sus propias formas de enviar mensajes...” (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

“... a través del **mapuzugun**, o **mapuche zugun** se inyecta las ideas, ahora les digo a mis nietos que antes se hablaba el mapuzugun, se pensaba como mapunche y solo se hacia hablando nuestro idioma”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

“... la escuela hoy es la culpable de que nuestra gente no hablen el **che zugun**, pero correríamos un gran riesgo de no hacerlo, porque se acabaría el gijatun y no nos podríamos contactarnos con los newen y entraría entonces otro tipo de pensamiento”. (Curriau, A. Entrevista 2003).

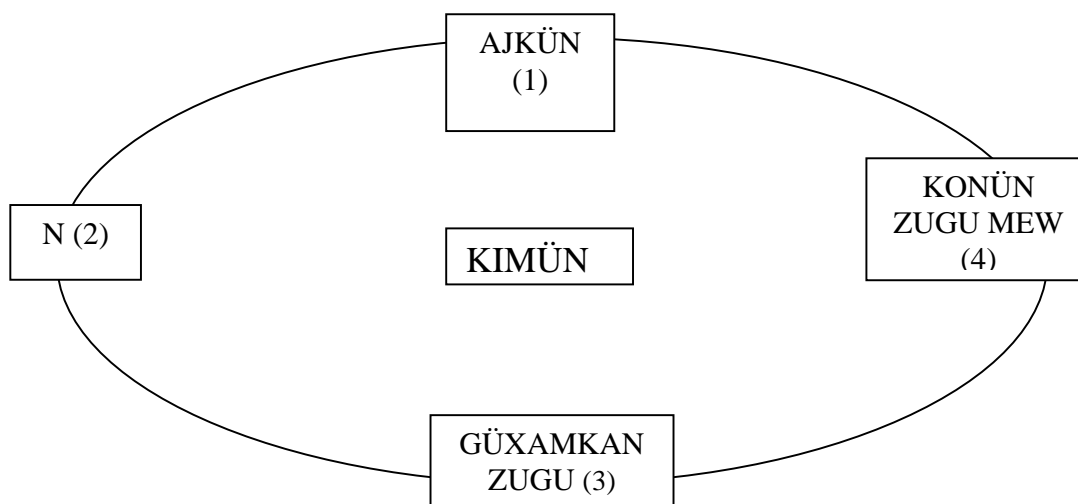
En todas las opiniones, anteriormente expuestas, se señala, la importancia que tiene el o los medios de comunicación para entregar mensajes, poniendo hincapié en el hecho de que el pueblo nación mapuche, tiene su propio medio de comunicación, siendo uno de ellos el mapuzugun, para entregar la visión y el conocimiento mapuche en su integridad a las nuevas generaciones.

Finalmente se presenta el concepto del **Kümpeñ**, como un elemento esencial y transversal del ser y deber ser mapuche, el cual debe ser practicado en todo ámbito en que se desarrolla la vida (mogen) para la correcta relación de los sujetos entre sí, en el wajontu mapu (territorio) y con los newen en el waj mapu (universo mapuche); es decir, el kümpeñ sería el eje articulador entre el az che y el az mapu, siendo ambos complementos mutuos a objeto de mantener el equilibrio y armonía del che consigo mismo, con los demás, y con los newen. En suma, éste elemento es mucho más amplio que el derecho, representa la filosofía de vida inserto en los distintos ámbitos de la cultura de la sociedad mapuche.

Es un hecho que no todas los che poseen los mismo conocimiento, y estos responden a su az mapu primero y después a su az che que lo complementa, con el objetivo de mejorar su relación en el wajontu mapu y más importante en el waj mapu. Este conocimiento (kimün) debe ser pensado (rakizwamün) y desarrollado para ser parte de la vida del che, por lo tanto es cíclico, de tal suerte que cada vez que hay situaciones o hechos conflictivos, o se infringen los principios y valores ya señalados, hay que desarrollar

todo un kimün para su restablecimiento el cual queda enriquecido y transferido oralmente a las generaciones futuras. (ver figura N° 6).

Etapa N° 1: We Kimün (conocimiento previos)



Esta primera etapa que siempre está presente para que el che pueda y se permita construir conocimiento, pasa por que el individuo escucha (**ajkün**) una información, mensaje o experiencia proveniente de otro (s) para que a partir de ahí, darle un sentido a ese proceso de elaboración de conocimiento y, posteriormente el che va desarrollando el conocimiento cuando ve (pen) con sus propios ojos la realidad de las cosas, donde se permite ampliar las informaciones y una vez procesado ampliar sus conocimientos. Siguiendo el proceso circular de la figura llegamos al güxamkan zugu, que es un proceso de conversación, de realidades vividas, de acontecimiento, entre otras cosas para posteriormente ya ser participe (konün zugu mew) en el contexto socio cultural, político o religioso u otro aspecto del quehacer humano y, poder ampliar sus conocimientos y experimentar lo que ya anteriormente venía desarrollando para ser ya un conocimiento (kimün) mucho mas elaborado y, posteriormente pasar a una segunda etapa del kimün.

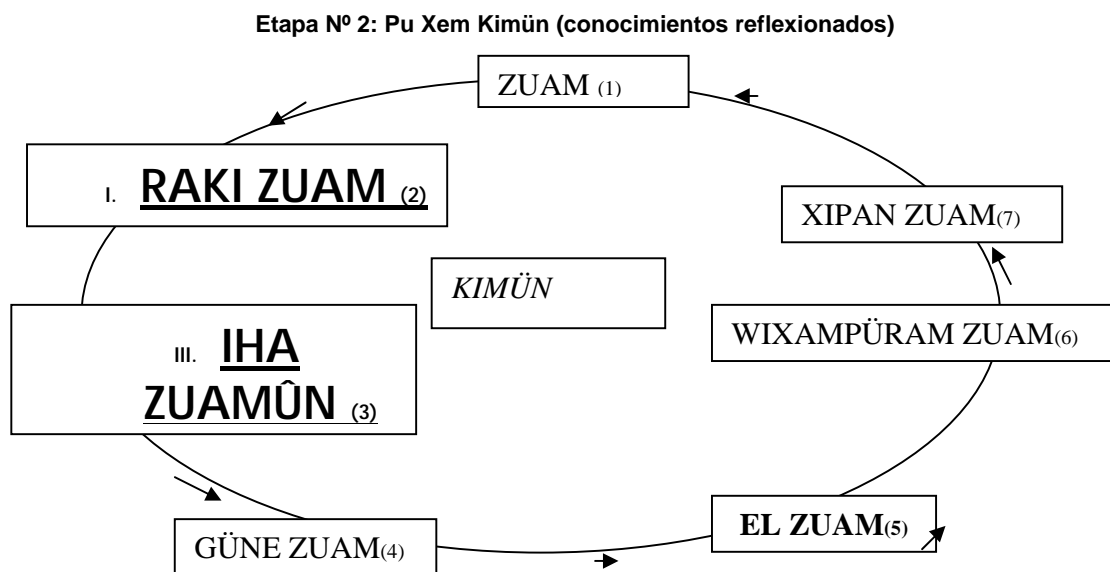


Figura 6: (Etapa 1 y 2).Las etapas presente en el proceso de la construcción del Kimün

A través del **zuam**, que es una idea que refleja una necesidad y, que conlleva necesariamente el **rakizwam**, (contar ideas o necesidades) donde a partir de estas, se elaboran las ideas constituyendo un pensamiento y, que por tanto, se lleva al **Iha zuamün**, donde se invita a la reflexión sobre la situación, activando el **Günezuam**, que implica darse cuenta, tomar conciencia de que se ha elaborado un kúme rakizwam (buen pensamiento) del cual nos ayuda a comprender las dimensiones (territorial y espacial) del waj mapu. Posteriormente una vez elaborado el pensamiento, se selecciona de acuerdo a principios culturales y modelo de personas, se toma el pensamiento (**El Zuam**) y, finalmente dicho pensamiento llega a tener una aplicación material (**wixampüram zuam**), incidiendo tanto en el colectivo del lof che como del che en tanto individuo y, que en definitiva pasando a pesar en las personas el mapuche kimün, donde esta a su vez se nutre, enriquece y luego del **xipan zuam** retorna a ser kúme kimün.

5. Mapu Kūpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche)

Al igual que los demás pueblos de la tierra, el Pueblo Nación Mapuche, tiene su propio derecho para la regulación y resolución de conflictos al interior del wajontu mapu (territorio). Este derecho propio, parte del az mapu donde se originan los principios, valores y patrones de comportamiento establecidos por “El (creador) y Günen (regulador)” en el waj mapu, y por ende en el wajontu mapu donde la sociedad mapuche lleva a la práctica el mapu kūpal azkunun zugu, cuyo objetivo fundamental, es permanecer en equilibrio con todos los entes existentes.

En este contexto resulta importante explicar bien la relación existente entre el **az mapu** y el **mapu kūpal azkunun zugu**. En este sentido, resulta decidor lo expresado por Juan Sánchez: “... la relación entre ambos términos como yo lo entiendo, es que son dos conceptos que se ubican en el contexto de lo que es el derecho propio mapuche y que están por tanto íntimamente relacionados, el az mapu, es lo que está ordenado, o sea, es el contenido normativo del derecho mapuche que reglamentó günechen, esto es, el ser superior, lo que se podría entender como la divinidad en la sociedad mapuche”. (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Luego, de acuerdo al kimün y rakizwam mapuche (pensamiento y conocimiento mapuche) agrega: “... mapu kūpal azkunun zugu podemos descomponerlo y analizarlo en dos partes: El mapu kūpal es lo que

proviene de la forma y el azkunun zugu, lo que ordena la forma de vida, y en este sentido le da dinamismo al derecho –se entiende como más situacional-, o sea, puede irse construyendo con ciertas particularidades en cada fūta el mapu, pero no puede estar desvinculado del az mapu... El az mapu es como la base del ordenamiento de la sociedad mapuche. Se puede decir que en él, se encuentran los principios fundacionales del derecho mapuche y que el mapu kūpal azkunun zugu, contiene las formas en que se aplican y ejercen estos principios (es una manifestación concreta)...” (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Por otra parte, la idea del mapu kūpal azkunun zugu lo expresa claramente la ñaña Berta cuando dice: “... existe los lof, los lof tienen sus logko, existe un rewe, donde participan mucho lof, todas las gentes participan, que se caracteriza por tener un gijatuwe, como hoy estamos reunidos en círculos, así mismo sé esta en un rewe (xūnkaykülekeyiñ rewe mew) ...el logko era el que restablecía la tranquilidad mediante el gijaymawūn, a través del wenu mapu ñuke y wenu mapu chaw. Ellos nos vienen ha entregar todo los pensamientos y de como entregarle a la gente, porque ellos pelotuniekefuy ñi pu che (tenía como una radiografía de su gente) el que nos da la vida” (Quintreman, B. Entrevista. 2003).

Esta idea, es reforzada por el logko Antolin, del territorio pewenche, al expresar que “...ante estaba muy bien nuestras gentes, ellos manejaban solo sus cosas, se controlaban solo en su territorio, sabían las cosas de sus territorios ... cuando habían algún tipo de robo, el logko era el que volvía a restablecer la tranquilidad en el lof, pero además entregaba dentro de sus consejos que eso no debe hacerse, llamaba a todas su gente para resolver tal situación y ahí le decían a las personas al que le echaban la culpa, que si era él, el que había cometido tal acción y, que hablara con la verdad. Además le decía que de cualquier manera, nosotros te vamos ayudar, pero que los otros, no tomen como ejemplo esa situación, porque ellos tienen que trabajar, tienen que ayudarse mutuamente para poder estar bien y salir adelante” (Curriau, A. Entrevista 2003).

Sin duda alguna, el wewpife Segundo, del territorio wenteche, complementa ambos puntos de vista al señalar: “...la tierra estaba bien, si se iba por un buen camino, por el camino correcto; había un equilibrio entre la persona y la tierra y entonces el che estaba y permanecía bien en su espacio, en su tierra, a eso le llamamos kishu gūnewūn (autocontrol), cuando por su cuenta trabaja, cuando nadie le dice levántate temprano para ir a trabajar, cada uno de nosotros tiene su propio trabajo en su casa, cuando nadie interfiere en nosotros y sabes que estamos haciendo las cosas bien”(Aninao, S. Entrevista 2003).

A través de los relatos de los distintos kimünche, se deja de manifiesto la forma de control, jurisdicción y ejercicio del Derecho Propio, donde el kimün, tiene una relevancia mayor, por sobre todas las cosas; pues a través de este, se establece claramente la jurisdicción del territorio respecto de la administración de justicia, quienes la aplicaban y el sentido de la misma, dentro del Pueblo Nación Mapuche.

En este último sentido, la justicia dentro del pueblo mapuche se encuentra muy ligada a las relaciones armónicas, que debe tener el che –basado en los principios fundacionales entregados por el mapu, y otros establecidos por az mapu- con todos los elementos de la naturaleza; por lo tanto, el hacer justicia implica saldar estos errores por conducta inapropiada del che –con los demás che o con los newen- , que trae como consecuencia el desequilibrio no sólo de él (como causante) sino de su familia, de su lof, de su rewe, de su ayjarewe, de su fūta el mapu (wajontu mapu) y finalmente del waj mapu. Sobre la base de esta idea, es donde se funda el ejercicio del derecho propio mapuche “mapu kūpal azkūnun zugu” basado en los principios fundacionales entregado por el az mapu.

5.1. Rume kume feleam (Principios y valores)

Para que las personas puedan vivir y permanecer en equilibrio con el mapu, el mapuche kimün y mapuche rakizwam (pensamiento y conocimiento mapuche) aconsejan que éstas tienen que tener presente los principios y valores fundamentales del az mapu, que por una parte, están establecidos por la divinidad en el waj mapu y que el che tiene el deber de recogerlos, internalizarlos y ejecutarlos, en pos de

conseguir, el bienestar, equilibrio y armonía material y espiritual con las distintas dimensiones espaciales del universo mapuche (waj mapu); y por otra parte, el che desarrolla otros principios en el wajontu mapu para convivir de manera armónica con los suyos en sociedad, mediante diversos procedimientos de interacción ya mencionados entre los newen y el che. El complemento lleva a conseguir en definitiva el rumel küme feleam (estar y permaneces bien). Esta creación y desarrollo de los principios, lo hace el che, mediante la observación profunda, el conocimiento que posee y el conocimiento que le entregan los distintos entes existente dentro del waj mapu y que de acuerdo al mapu küpal azkunun zugu se aplican y ejercen por la sociedad mapuche en el wajontu mapu, alcanzando desde este último punto de vista, particularidades en los distintos fúta el mapu, como espacio de jurisdicción.

En este sentido, el mapuche kimün y el mapu küpal azkúnun zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), definen la existencia de principios y valores por los cuales el che, tiene que regirse para no provocar el desequilibrio, tanto en sí mismo como con los otros entes, y poder coexistir de manera igualitaria.

Los principios y valores encontrados en los diferentes talleres y coloquios realizados durante el curso de la investigación, ratificados por los participantes de los mismos, son:

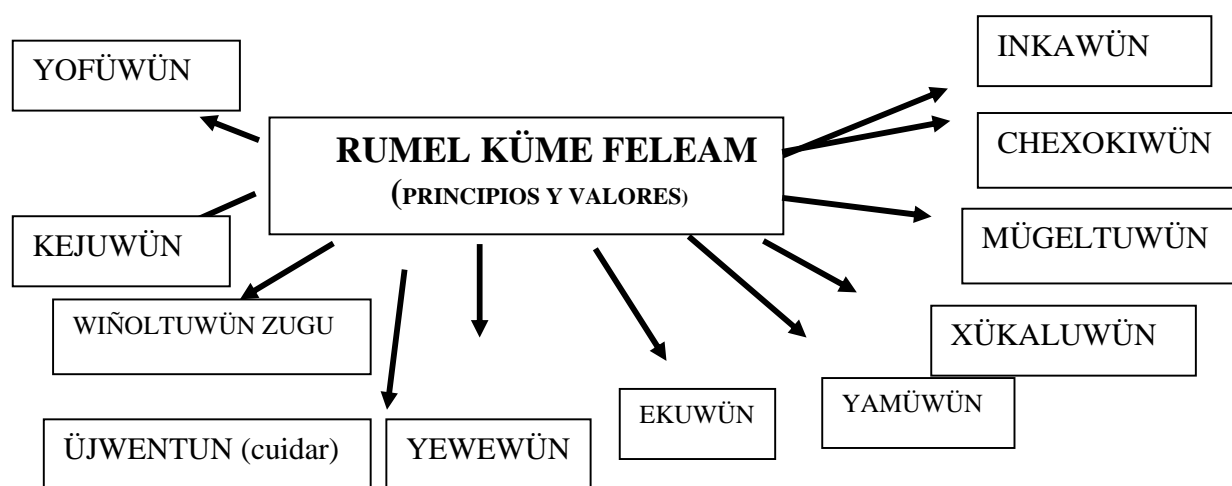


Figura 7: Principios y valores del derecho propio mapuche

El **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), es uno de los principios fundacionales, que el che ha recogido del waj mapu. Este es un elemento transversal que está presente en el quehacer del che, en tanto individuo y grupo humano, y a su vez, en la relación con los otros newen que están presente en el waj mapu, para conseguir la armonía, como lo señala la ñaña Nicolasa: "...ante estaba y permanecía bien las cosas porque había conocimiento y se reflexionaba muy bien las cosas, antes existía la reciprocidad y entre las personas existía colaboración epuñpüle fürenewkefuy che (colaboración recíproca)". (Quintreman, N. Taller Pewenche, 2003).

Sin este principio fundacional como base, no habría igualdad y apoyo para la buena relación entre los distintos newen, por tal motivo, dicho principio conlleva también el cuidado y protección del otro, de manera recíproca, considerándolo al otro como legítimo, sea éste, un che o un newen. Esta acción del che es conocido como "**üjwentun**".

Otro principio que el che recoge en el waj mapu es el **mügeluwün** para que pueda existir esta armonía entre los distintos seres. Este principio de respeto y protección frente a los distintos newen, se debe tener presente en el accionar del che, al igual que los demás principios que éste recoge en el waj

mapu, para hacer posible una buena y mejor convivencia y permanecer dentro del contexto del rume kũme feleam (estar y permanecer bien de manera equilibrada) con todos los newen existente en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

Ahora bien, dentro de los principios que el che desarrolla, producto de la observación profunda de las relaciones que existe entre los newen y, de cómo éste (che) se inserta sin que provoque alteración en los espacios territoriales, es que debe tener siempre en cuenta los principios fundacionales presente en el az mapu, y de acuerdo con ellos desarrollar otros que lo complementen para alcanzar de mejor manera el kũme felen.

En este sentido, es que el che, crea norma por una parte, para la relación entre che (en tanto grupo humano) y por otra parte, para la relación con otros newen, y es aquí, donde se puede extraer que en la relación con otros newen, está presente el **ekun**, que es el principio de obediencia, respeto y admiración sobre los distintos newen existente en el waj mapu.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Berta manifiesta que "... cuando existe el respeto, cuando existe el conocimiento, cuando se les teme a las cosas, ekugekiy ta zugu (se respeta, admira y obedeces a las cosas), eso es porque esta bien, estar con los conocimientos, eso es caminar un camino recto, y de esa manera entonces la tierra esta tranquila, da buenos frutos, todas las cosas que uno siembre y que haga en la tierra le da provecho y mucha satisfacción". (Quintreman; B. Entrevista 2003).

Aquí, se pone de relevancia este principio que conlleva, respeto, obediencia y admiración, por tanto, es un principio de comportamiento de la sociedad mapuche, en el que regula la relación de la persona como newen y los newen que existe en todas las dimensiones espaciales, haciendo posible, el equilibrio en el waj mapu.

Para la relación que se debe de tener no solo entre los che , sino con los otros entes existente, se debe de tener muy presente el **yamün o yamüwün**, principio de respeto que ejerce el che sobre otros che o con otros newen, y que debe ser ejercido en todo los ámbitos de la vida, para la correcta relación de los sujetos con el mapu. Es un conocimiento práctico que debe ser respetado y cumplido durante todas las etapas de la vida, pues este principio, regula no sólo la relaciones humanas, sino que además, las relaciones con otros entes. Sobre la base de este principio, se puede mantener el equilibrio, según lo dicho por la ñaña Berta "...antiguamente la gente se respetaba mucho, no llegaban y hacían cualquier cosa, upewtuwkiy ta che (se consideraban, respetaban como tal), hoy día, entre nosotros ya no existe eso, no existe el yamüwün, tampoco existe el ekun zugun, y como entonces podemos decir que estamos bien, nosotros los mapuche..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Este principio implica entonces, un saber situarse frente al otro ser, en este sentido rige el respetar para ser respetado, y por consiguiente se aplica a todos los che (persona).

En este mismo sentido, el principio del respeto, es conceptualizado como **yofün**, cuya variedad dialéctica proviene del bafkeh mapu, similar a lo que en el wente mapu se menciona como **ekuwün**. Se refiere a la acción de tener "una suerte de actitud favorable", cuyo elemento está presente, es el respeto y atención, frente a las cosas y al che, como lo expresa el logko de Maykijawe. "Si nosotros estamos diciendo, que sigue viva nuestra tierra y, mientras siga viva nuestra tierra, los mapuche vamos a seguir existiendo, no vamos ha desaparecer y, no nos van hacer nada, mientras tengamos un yofün zugu(respeto) y si nos miramos con un yofün zugu(respeto) y llevamos bien las cosas, cada amanecer, cada día va a ser mejor" (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

Si bien es cierto, el principio del respeto debe estar siempre presente en todas y cada una de las acciones que ejecute el che, ya sea entre che o con los newen, principio que se consolida más aún, con el **xũkaluwün**, puesto que este principio conlleva el respeto profundo e incondicional que el che debe asumir frente a los distintos newen, pues éste, no permite transgredir o pasar a llevar, violando los

derechos no sólo de las personas, sino también de otros entes existentes, siendo de esta manera, coherente en tanto che con sus fundamentos filosóficos y accionar práctico.

Estos principios, hacen posible que el che pueda accionar más correctamente frente a la biodiversidad y de esta manera se consolida otro principio que es **yewen o yewewün** donde el aspecto principal que entra en juego, es el conocimiento (kimün), el respeto y reciprocidad que tienen que existir entre las relaciones que se produce en ellos, pues en definitiva, es una acción de sentimiento, de admiración y respeto profundo sobre cualquier otro ente.

Otro principio de importancia creado por el che en el contexto del mapu küpal azkunun zugu para la regulación de las relaciones entre che, es el **chexokiwün**, principio que incluye el respeto y la consideración que debe tener como patrón de comportamiento, el che en sus relaciones cotidianas con los otros che, de manera recíproca.

Frente a la relación del che sobre otro che, es que se van consolidando las relaciones humanas, por tanto, sociales, familiares y que hacen posible el **kejuwün** que es otro de los principios que dice relación con la ayuda mutua, la colaboración entre che, traduciéndose ésta, en actividades concretas de servicio a la familia y la sociedad mapuche en general (trabajo colectivo de lof). Sin embargo hoy, producto de la pérdida del conocimiento es que la ñaña Berta expone que “**...en la actualidad, es difícil encontrar esas cosas, es difícil encontrar unión, es difícil unirnos para ayudarnos, unirnos para hacer cosas buenas...**” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es uno de los principios que hoy esta en decadencia por la no consideración dentro del accionar del che producto de la intervención de otros tipos de conocimientos, ajeno a los de los mapuche. Este principio, apunta a una acción que va a favor a más de una persona y, que tiene su aplicación práctica primero a escala familiar, y posteriormente en el lof che, rewe y wichan mapu.

Si bien es real, que hay principios que han sufrido en el che una paulatina pérdida, sin embargo, muchos aún mantienen con cierto celo, las prácticas de estos principios que hacen posible que se mantenga por ejemplo el **inkawün**, que es el principio que tiene que ver con la defensa de los derechos individuales y colectivos cuando han sido amenazados, y que se traducen en el equilibrio del grupo humano, como del individuo. Este puede ser provocado, por mapuche y no mapuche. Ejemplo: defensa del territorio como lo expresa la ñaña Berta en la siguiente cita:

“Nos mataron a nuestra gentes, a los ancianos, pero tenemos que levantarnos, tenemos que renacer como un retoño, y si no lo hacemos así, si no nos juntamos, de ninguna manera no nos vamos a defender, no vamos a tener una opinión...yo he pasado por muchas cosas, he sufrido demasiado y me han dejados demasiado hijos y, es por eso que hoy día tengo demasiada fuerza porque mis hijos me acompañan en esta lucha, porque yo lucho decía mi abuela... hoy es difícil unirnos para defendernos. Nosotros fuimos los primeros que ocupamos estas tierras, pero no nos unimos para defendernos; los wigka llegaron y nos quitaron nuestras tierras, porque ellos no tenían conocimiento, porque en ellos no había ese tipo de consejo, atropellaron a todos, llegaron sin pedirle permiso a nadie” (Quintreman, B. Taller 2003).

Cabe señalar entonces que estos principios fundacionales, valores y/o virtudes de los newen dentro del waj mapu, son los que le dan el sustento a un principio de carácter transversal que sustenta toda la estructura de la visión del mundo mapuche, refiriéndose al equilibrio con el waj mapu, en toda las formas en que se relaciona la vida del che (religiosa, espiritual, sociopolítica, cultural, económica e individual, entre otras).

El ejercicio del derecho propio mapuche (mapu küpal azkünun zugu), de cada elemento que existe en el waj mapu, es posible gracias al günen que tiene fuerza y energía espiritual. Este principio orienta el

sentido último de la existencia y función de todos los entes que coexisten en el waj mapu, es decir, todas las manifestaciones de la vida, pues cada uno de ellos tiene sus propio günen.

5.2. Kimgepeyin kimün zugu (Medio para llegar al Kimün)

Dentro del pensamiento mapuche, se explicita claramente los medios para llegar al conocimiento y cómo a través de éstos, se hace posible el entendimientos, la comprensión, la convivencia, el diálogo, dentro de la coexistencia de los distintos entes existentes en el waj mapu.

Dentro de este contexto se desarrollan los medios en una doble perspectiva: primero presentamos los medios que posibilitan llegar al conocimiento en tanto che individual. En este sentido se distinguen por un lado, aquellos que posibilitan el conocimiento en tanto persona individual, es decir, como **re che**, dentro de los cuales se encuentran los siguientes: ihazuamüwün, pewman y witan; y, por otro lado, se encuentran las personas que son capaces de desdoblarse en sí mismos, es decir, como **epurume che**, entre los que resaltan: pewün, perimontun, pelotun, küymin. En la segunda perspectiva, se encuentran aquellos medios que posibilitan el conocimiento en tanto che colectivo o grupos de personas. En éste último contexto podemos mencionar los siguientes medios: mügeltun, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün.

En otro sentido se explicitaron estos medios en el ámbito del aprendizaje, donde el mapu newen (fuerzas de la tierra) transmiten los mensajes para el che, puesto que este newen también necesitan equilibrarse en sí mismo y con los demás, y por tanto, necesitan entregar sus conocimientos para mantenerse como tal.

Para poder alcanzar el conocimiento, se hace necesario conocer y tener en cuenta esta doble acepción y los medios antes señalados, sus formas, instrumentos para llegar a conocerlos, en tanto che y en relación con la coexistencia, entre los distintos entes existentes tanto en el püji mapu como en el waj mapu. Ahora bien, se procederá a desarrollar los medios del primer acápite en sus dos perspectivas presentadas.

Re Che mew, en el ámbito individual (Che mew)

Para desarrollar un buen pensamiento es necesario primero considerar al che como individuo común (re che), ya que es precisamente es la motivación y actitud individual, la que lleva al che a querer aprender y conocer mejor la sociedad mapuche y las distintas relaciones que se dan con las dimensiones espaciales y territoriales. En este contexto encontramos los siguientes medios (ver figura N° 8).

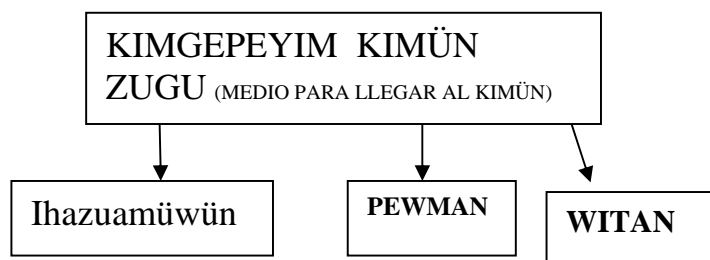


Figura 8: Medios individuales en tanto re che para llegar al kimün

Ante cualquier situación o acción del che, es necesario el ejercicio del **ihazuamüwün**, pues éste es un medio que invita a la reflexión propia, a la meditación sobre una determinada situación de la vida

cotidiana, para a partir de allí, tener una mirada y una posición mucho más clara frente a la situación de sus hechos, puesto que a través de esta acción, se persigue la explicación de los efectos que pueda pasar a nivel individual y colectivo del che y, con ello, darse cuenta del porque de las cosas.

A partir de lo señalado, las acciones del che como individuo, permiten darle, una salida más correcta y, de esta manera, no afectar el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu, activando entonces el **günezuam** (control de sus acciones).

Las acciones del ihazuamüwün (darse cuenta de sí mismo), es un ejercicio que hace el che para analizar sus acciones anteriores y, a partir de esa reflexión poder accionar de una determinada forma que no llegue a afectar el equilibrio en las distintas dimensiones, lo que se traduce en efectos negativos en el wajontu mapu, pero más particularmente en el lof y en su familia. Este accionar es fundamental al momento de juzgar el comportamiento del che.

Otra forma de comunicación que tiene la persona es mediante los **pewma**, es decir mediante los sueños, los distintos newen existente en el waj mapu le entregan mensajes al che, que le permitirán anticiparse o darle a conocer el descontento, o molestia que tienen, producto de su accionar. Con el pewma, también se persigue evitar cualquier acción que vaya a provocar el desequilibrio en la naturaleza. Además, cabe señalar que existen distintos tipos de pewma y por lo tanto, existen distintas formas de interpretarlo de acuerdo al mapuche kimün.

Dentro de este contexto el machi Víctor señala "...ustedes pueden decir que todos soñamos y que todos pueden ser **gehpiñ (autoridad religiosa dueño de lo que dice)**, pero hay distintas formas de interpretar los sueños y distintas formas de soñar, entonces se van entregando los conocimientos a través del **pewma (sueño)**. Toda la orientación puede ser a través del soñar y de algunas visiones que podríamos decir **perimontun (visiones)**, así se llaman las que son visiones sobrenaturales, pero se denominan visiones de fuerza de **newen**, de espíritu **perimontun** (Caniullan, V. 2001)". Cada persona debe de saber como interpretar sus sueños, y esto va a depender del grado de relación que tiene con los newen.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Nicolasa sostiene que "a través del pewma se sabe como es la gente, se conoce por sí mismo, se conoce como se relaciona con los otros newen que existen" (Quintreman, N. Entrevista 2003); mientras tanto el logko Relmucao sostiene lo siguiente: "las personas no solamente soñaban como las personas van a seguir de aquí en adelante, sino como los animales y todas las cosas que tenían las personas, iban a seguir, por tanto sabían porque las cosas iban a pasar y entonces entendían como deberían llevarse mejor las cosas, sabían como venía el pukem (invierno), como venía la cosecha, entonces mediante el sueño ellos sabían como tenían que hacer las cosas si se pasara por situaciones dramáticas, ellos estaban preparado para que todo pase y luego daban soluciones, para esas cosas".(Relmukao, J. Entrevista 2003).

Por su parte la ñaña Berta refuerza la idea al decir que: "...uno de todas maneras sabes las cosas mediante el conocimiento o mediante el pewma (sueño); yo por ejemplo sabía que estos yana, wigka iban a llegar, iban a destruir todos estos, iban hacer y traer las cosas malas, las malas intenciones, los malos pensamientos, el malestar en nuestra gente, las enfermedades en nuestra tierra y nuestra gente, esas cosas es lo que ellos admiran de mí" (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Queda claro, que el pewma, es un medio de entrega de conocimiento para conocerse no solamente a sí mismo, sino también, a un nivel más colectivo y, tener una radiografía de situaciones futuras o los efectos que se puede producir producto del mal accionar del individuo. Este medio, es propio de cada individuo y por tanto, su interpretación va a depender de la relación que tenga con los distintos entes o newen existente. Pues el che, también mediante su cuerpo recibe mensaje produciendo en éste una

comunicación con otros newen existente. Esta acción del cuerpo es conocido como **witan**²³, por lo que tiene la posibilidad de poder evitar ciertas cosas o saber de ante mano, lo que puede sucederle en la integridad individual y/o colectivo del lof che.

Este medio de conocimiento, es otra de las formas que tiene la persona en tanto individuo, para recibir los mensajes y, saber que es, lo que en momento próximo le va a suceder. Se podría decir que, es un mensaje de advertencia que le entregan al che para que éste se encuentre preparado, es decir, la persona recibe presentimientos sobre acciones futuras.

Epurume Che mew (che mew), Personas con capacidad de desdoblamiento, entre el mundo espiritual y material

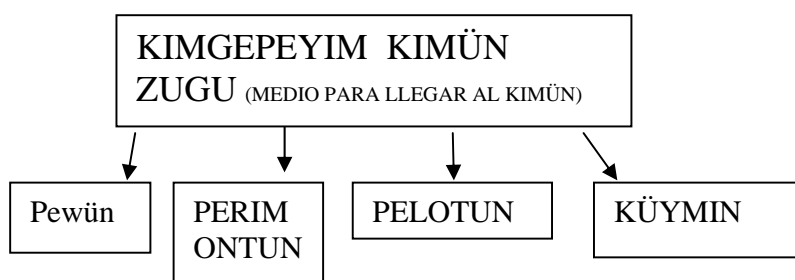


Figura Nº 8: Medios individuales en tanto epurume che para llegar al kimün

Siguiendo dentro de la misma lógica del che en tanto individuo en su dimensión del epurume che, éstos encuentran el sustento de su accionar en su propio az que le permite alcanzar la perfección en algunos de los medios. Estas personas son, los machi, logko, geh piñ, entre otros, puesto que son ellos los que poseen la facultad de desdoblarse entre personas, producto del newen que representa cada unos de ellos.

Bajo este pensamiento, podemos encontrar estas formas y medios para llegar al conocimiento, en personas que tienen una doble dimensión en sí misma. Las acciones del epurume che van a depender de las funciones que cada uno de ellos realicen; es en este sentido, que para la o él machi el **küymin**²⁴ es una acción mediante la cual, le entregan mensajes que tienen que ver con la relación que tiene el individuo con los distintos newen existente no sólo en el püji mapu, sino que en todas las dimensiones espaciales.

Mediante esta acción él o las machi les permiten recorrer y comunicarse con mundos desconocidos en lo que encuentran o le entregan remedios para reestablecer el bienestar en el che y en las distintas dimensiones espaciales. Por una parte, a través de esta acción puede identificar elementos que les dan luces para conocer la enfermedades o malestar en el che en tanto newen en relación con otro y, ubicar el ente que le haya provocado tal desequilibrio, y por otra parte, conocer de aquellos que demandan informaciones referente a situaciones irregulares concretas entre los che, como la pérdida de animales u otros motivos.

Por tanto, los medios para llegar al conocimiento en personas que son capaces de desdoblarse en sí mismo son variado y el **pelotun** es otra forma de comunicación que tienen estos che (logko, machi, etcétera) para relacionarse con los newen, y poder así observar la situación de la realidad tanto de las personas como del espacio y los entes que coexisten con ellos. Esta acción se lleva a cabo mediante

²³ *Witan: Es una acción del cuerpo humano que se manifiesta a decir de los kimünche en " el latir de ciertas partes del cuerpo del che", que se interpretan como avisos anticipados de los newen frente a un determinado suceso.*

²⁴ *Küymin: Es la acción de entrar en transe de la o él machi.*

muchos medios, siendo algunos de éstos: la orina, la ropa u otras cosas cercanas, donde se producen acciones de desequilibrio. En este sentido Víctor Caniullan (2000) señala que “pelo = ver y tun = verme”, por tanto pelotun es verse para dentro mediante sueño o a través de una machi.

Es decir, el **pelotun**, es la capacidad de conocer situaciones o acontecimientos futuros. Si bien las machi o los machi, logko, gehpiñ o pijan kushe, pueden llegar a tener conocimiento sobre situaciones futuras, también existen personas con facultades para soñar y saber que acontecerá en un futuro próximo o lejano.

Dar a conocer los distintos medios para poder alcanzar el conocimiento dentro del mundo mapuche es trascendental, puesto que a través del conocimiento se puede alcanzar y tener una mejor relación con los distintos entes existente. En este sentido el **perimontun**²⁵ es una acción mediante el cual los newen se muestran ante los ojos de las personas que tienen cierto az. Mediante esta acción, el newen le entrega ciertos tipos de mensajes para que a partir de allí, el che pueda llevar adelante sus acciones, cumpliendo mediante su accionar, el mensaje recibido y, de esta manera, poder restablecer el equilibrio dentro del wajontu mapu.

En este contexto, la ñaña Berta sostiene: “...el perimontun, entrega mensaje, pero también hace a la persona ser algo” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es por esta razón que las personas que son capaces de desdoblarse llevan adelante la acción del **pewün**, para traspasar ciertas cosas de la realidad del che (enfermedades, malestares, preocupaciones, etcétera) a los animales, para ver y conocer en la práctica que está pasando efectivamente con la persona, y que podría pasar a futuro si no se realizan ciertos tratamientos para conseguir la tranquilidad o restablecer la salud. En este sentido, tiene una estrecha relación con los newen que existen en el waj mapu para propiciar una mirada interna del che, ya sea a nivel individual o colectivo en el contexto de lof che, rewe, ayjarewe y fúta el mapu.

Todos los medios individuales señalados anteriormente son de gran importancia para el conocimiento dentro del pensamiento mapuche, y en este contexto Antolin Curiau sostiene: “cuando nuestro espacio, nuestra tierra esta bien, es porque en realidad se sabe como esta la tierra, las personas, el universo, por eso se dice que se tiene conocimiento de las cosas, que se tiene a su alrededor y, si las personas tienen y saben todas esas cosas, es porque tienen conocimiento”, además afirma que: “hay distintos tipos de conocimientos y en cada tierra hay un tipo de conocimiento y por tanto también sucede en cada persona, pero nadie tiene todo el conocimiento, sino que cada uno tiene solo un tipo de conocimiento y solo en conjunto podemos encontrar todos el conocimiento”. (Curiau, A. Entrevista 2003).

- **Xokiñ che mew (en el ámbito colectivo)**

Los medios colectivos para adquirir el conocimiento mapuche, esto es xokiñ che mew se recoge y aprende mediante interacción con su par, con su medio, de manera de internalizar y comprender en la familia, en el lof, en el rewe, ayjarewe, y fúta el mapu las interpretaciones que hacen de ellos, marcando buena parte de su devenir futuro. Estos medios colectivos son entre otros: mügeltuwün, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün, los cuales se desarrollan a continuación (ver figura N° 9).

²⁵ *Perimontun: Es una acción individual que afecta al che en el sentido de mostrar antes sus ojos una visión de algo que le puede ocurrir a él, su familia, su lof, su rewe, su ayjarewe, su fúta el mapu, e incluso al pueblo nación mapuche, y en este sentido prevenir la ocurrencia de ese evento particular o colectivo, y si éste ocurre, aminorar sus efectos.*

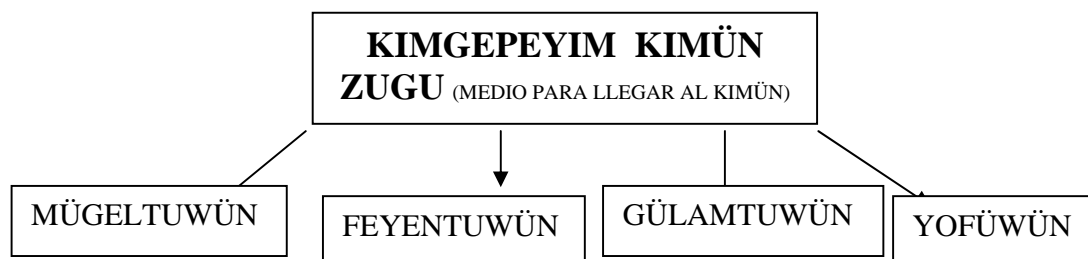


Figura Nº 9: Medios colectivos para llegar al kimün

En la sociedad mapuche, el conocimiento es el pilar fundamental para saber y mantener el equilibrio, como lo expresa la ñaña Hortensia “kimün se le conoce como todos aquellos conocimientos sobre todas las cosas como se hacían antiguamente, la forma de como se regulaba, las formas de como hacer las cosas, de como regirse, de cómo entregar los mensajes, de como entregar los buenos consejos, pensamientos, todas las experiencias que se tiene, se conoce, todas esas cosas y de como se ordena la tierra en los distintos espacios, de como se ve las cosas en la tierra, en todos estos existe conocimiento, saber que existe gen mapu, existe newen y, no solamente aquí sino, en todas las dimensiones, en todos estos existe saber, si se alcanza a interpreta; es porque en realidad existe conocimiento, porque esos conocimiento se lo entregaron el que da el conocimiento y el saber, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Uno de los medios colectivos del che para llegar al kimün es el **mügeltuwün**. Es un medio que tiene que ver principalmente con las siguientes acciones del che: persistencia, respeto y consideración necesarias para que exista el rume küme feleam; en definitiva persigue el bienestar con todos los newen existentes en el waj mapu; puesto que es el comportamiento necesario para entrar en relación con el otro - en tanto che y en tanto newen- para de esta manera saldar o reestablecer el equilibrio y poder alcanzar el buen conocimiento.

Otro medio colectivo del che para alcanzar el buen conocimiento es el **feyentuwün**, el cual esta ligado con el aspecto espiritual del che –el principio de la obediencia en el plano material y espiritual-, desde la conformación del mundo mapuche y su relación con los newen fundacionales (güne chen, güne mapun, el chen y el mapun).

Es en ese sentido la ñaña Berta expone que “... cuando el logko convoca a reunión, uno tiene que ir, es su deber ir a escuchar, porque a sus hijos, tiene que contarle, que cosas buenas es lo que dijo el logko y, llevarlo también a la reunión para que ellos mismos escuchen, es correcto estar con ese pensamiento, porque se logra creerse ambas partes y transmitir como están las cosas, y el que no cree siempre anda aislado, lejos del resto, ese es el que no vale nada”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Reforzando la idea anteriormente señalada, la ñaña Hortensia plantea: “... antiguamente existía mucho el feyentun, hacerse caso, esa forma de respetarse, esa forma de ayudarse y, de esa forma, se controlaban, este es la forma de cómo nosotros los mapunche nos regulábamos entre nosotros, epuñpüle günewkefuy kuyfi, se mandaban las personas adulta, anciana y se hacían casos, como si fueran niños chicos, si uno enviaba a otro a otra parte le hacía caso, hacía todo lo que el otro le dice, entonces de esa forma se entendían nuestras gentes”.(Montiel, H. Entrevista 2003).

En el mismo sentido anterior se expresa el logko pewenche José, al manifestar que: “...esas gentes que no creen en las personas, si no creen en el logko, si no se creen entre sí, entonces las cosas van a seguir mal; pero sin embargo, si entre ellos se creen (feyentuwleligün), entonces las cosas van a cambiar, y entonces se irá por un buen camino. En aquellos tiempos se hacían casos, se creían las gentes,

(feyentuwkeygün), es por eso que las cosas funcionaban, porque ellos tenían el conocimiento, ellos sabían lo que hacían y sabían lo que decían” (Relmucao, J. Entrevista 2003).

Queda claramente establecido que el feyentuwün es un elemento de medio valórico de carácter colectivo del accionar del che, donde se encuentra presente un aspecto principal que es el respeto. Es la acción de la obediencia que tiene el che respecto de otro che, pero que incluye también otros valores transversales de la cultura mapuche como son el respeto, la obediencia y admiración sobre las cosas o biodiversidad que existe en la naturaleza, aspecto importante en la construcción del conocimiento. Aquí, es imprescindible la acción de escuchar, que es una disposición que debe de tener el che para poder recibir y procesar las informaciones que se recibe. De acuerdo con don Juan Caniulaf “el gulamtuwün (aconsejarse) se entregan y es lo primero que sale en el güxam (conversación) y es por eso que hoy día yo encabezo estas cosas ...en el tuwün no se deja de lado estas cosas, no se deja atrás el conocimiento, tampoco se deja de lado el gülam”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Es un elemento principal necesario para regular el comportamiento del che y no permitir que su accionar, pueda violentar los principios y valores; es por eso, que dicho medio es vital en el accionar de la sociedad mapuche, donde se puede regular el comportamiento de la persona sobre la persona y de ésta con los otros newen que existe, haciendo posible finalmente, el poder regular el equilibrio en el waj mapu.

Dentro de los medios relacionados con el che como grupo humano no podemos dejar de mencionar el **yofüwün**, puesto que este, tiene que ver, por una parte, con acciones de respeto y atención entre personas, y por la otra, con las mismas acciones en relación a los newen existentes en el wajontu mapu y en el waj mapu. Este medio (que contempla acción concreta y actitud) del che, es muy importante para llegar y alcanzar de mejor manera el mapuche kimün y perseguir con él, el bienestar en la coexistencia con los distintos tipos de newen en el waj mapu.

“Antes se decía cosas buenas, cuando no había problemas, cosas malas como robo, asesinato, muerte y en todas las cosas yofükülekefuy che (se respetaba y se atendía entre che y otros newen), cuando se estaba pasando por buenos momentos, cuando el que nos dejó, nos están dando un buen cielo, para que tengan buenos granos todos los sembrados, para que puedan tener buenos pastos los animales, entonces se dice: pasa todo esto porque yofüwküley che”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Todos estos medios hacen posible alcanzar el conocimiento llamado kúme kimün, pues sin estos medios sería imposible perseguir el bienestar y conseguir el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

5.3. Kúme Elgetun Zugu (Procedimiento en cuanto al kimün-conocimiento)

Para hacerse efectivo el ejercicio del mapu küpal azkúnun zugu (derecho propio mapuche) se hace necesario un procedimiento para concretar en acciones los principios y valores fundamentales que ha desarrollado el che necesarios para poder permanecer en equilibrio, armonía y bienestar consigo mismo y con los demás entes. En este sentido, se van a desarrollar dos variables procedimentales. La primera, tiene que ver con los procedimientos que responden al mapuche kimün (conocimiento mapuche), entre las cuales se van a considerar los siguientes: güxamkawün, apew, palin, wewpin, koyaqtun, güjaymawün. La segunda, corresponde a los procedimientos de acciones concretas que el che realiza para evitar o reestablecer el bienestar entre che, entre los que se consideran: güfewün, malokontun, chaf zugun, wixatuwün, rukakontun, malon, weychan, xawül lof chen.

En este sentido, encontramos dos tipos de procedimientos: aquel que tiene que ver estrechamente con el conocimiento, y el otro, con acciones concreta del che. A continuación se llevará a efecto el desarrollo de los procedimientos ya mencionados, principiando por el procedimiento en cuanto al kimün.

- **Procedimiento en cuanto al kimün**

Dentro de este tipo de procedimiento encontramos los que aparecen mencionados en la figura N° 10, siendo estos:

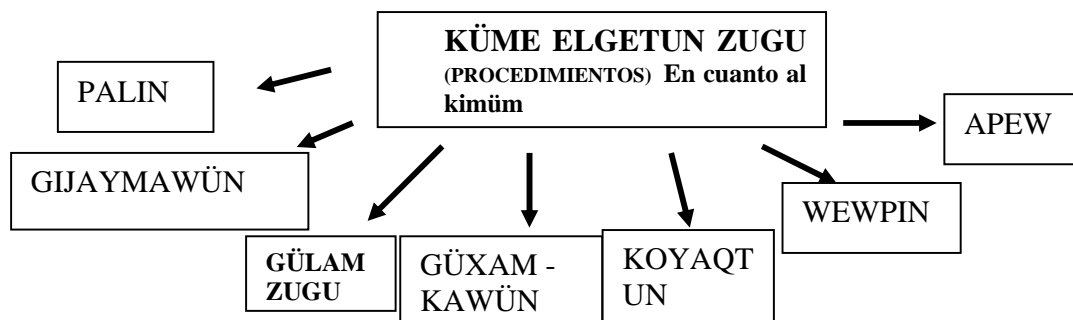


Figura 10: Procedimiento en cuanto al kimün

Frente a estas situaciones, en el primer acápite, se encuentran algunos elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes. Estos procedimientos, son bastantes complejos, puesto que entran en juego todos los conocimientos, habilidades y saberes, con respecto a la recomposición del ser en el waj mapu. En este sentido, ante cualquier situación irregular se procede iniciando el **güxamkawün** (acción de conversar) del che con otro che, no sólo sobre la realidad concreta, sino que histórica y futura, para de esa manera mediante el diálogo, saldar la situación que llevó al rompimiento o malestar de relaciones con el otro (che).

Es así que la ñaña Hortensia plantea que "...mediante el güxam(conversa) yo conocí muchas cosas, si había problema los fütakeche(personas adulta o anciana) se conversaban las cosas para arreglarse, así aprendí, porque mi padre no nos entregó muchos conocimientos cuando estábamos chicos, yo he aprendido mediante el güxam y es por eso que yo también lo he entregado. El que quiere aprender estas ideas, desde chico nace con esas aptitudes de querer aprender, nace con esa inquietud de saber más, de aprender sobre sus cosas, sobre su propia realidad, sobre su propio pensamiento, sobre su propio ser y así siempre ha sido, así se aprende y se conoce". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Este es un procedimiento de acción que se hace para evitar, saldar o anticiparse a los hechos que puedan provocar malestar entre los che. Sin embargo, sí este procedimiento no resulta, se recurre entonces a otro (procedimiento) donde se pueda hacer reflexionar a las personas para que estas por sí mismas puedan darse cuenta de los efectos que sus hechos han ocasionado.

Frente a esta realidad el **apew** es un buen procedimiento que entrega un referente de comportamiento frente a los distintos entes existente en el waj mapu. A través de su acción, se entrega mensajes y enseñanzas de cómo hacer las cosas de manera sabia, responsable y generosa, por lo que también entrega patrones de comportamiento. Este procedimiento es un relato tipo fábula que se entrega para hacer un gübantun (entregar consejos) de cosas, que se están desarrollado.

En ese sentido, el apew viene a reforzar el procedimiento del gübam zugu cuya función, es la entrega de consejos y experiencias, de palabras sabias, por parte de las personas más adulta (fütakeche) que tienen el mapuche kimün, donde además de entregar buenos consejos, con ellos, se transmite el conocimiento ancestral mapuche, para que las nuevas generaciones sigan la sana convivencia con todos los entes de la naturaleza, mediante el respeto, reciprocidad, y laboriosidad, de modo tal, que se logre entre ellos, el reconocimiento, el küme felen (bien estar) y equilibrio con los entes del wajontu mapu y waj mapu.

Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente relato de la ñaña Berta: "...antiguamente la gente tenía conocimiento, por eso existía el gūbamuwün, porque ellos se manejaban, ellos tenían kimün (conocimiento), gülam (consejo), ellos se ponían en contacto con todos los newen, de allá les decían como tenían que hacer las cosas y como solucionarla..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Muchas veces ante situaciones problemáticas más complejas ocurridas entre che, se procedía con antelación para distender las tensiones a una actividad recreativa, sociocultural y política llamada **palin**, para efecto de iniciar acuerdos, diálogos, o reestablecimiento del bienestar producto del conflicto o simplemente para consolidar las relaciones existente entre los lof. Esta acción de juego, conlleva junto con la demostración de destreza que tiene cada jugador, al mejoramiento de las relaciones humanas y hermandad entre ellos.

Dicho procedimiento se complementa con el **wewpin**, que es otro de los procedimientos que hace el wewpife para entregar conocimientos profundo sobre las cosas, y posteriormente, a través de éste accionar; mantener, consolidar o saldar situaciones conflictivas, mediante una profunda reflexión.

Es en este sentido que la ñaña Hortensia señala: "...antes cuando habían problemas graves, hacían grandes wewpitun, yo escuchaba, me sentaba en el suelo para escuchar y cuando terminaba, recién el otro podía comenzar y eran grandes las conversas, duraban muchos tiempos y yo me paraba ahí cerca de mi hermana y nos decían salgan para allá y entonces a nosotros nos gustaba mucho y era porque nos iban a entregar hartas vidas y ahora lo vengo a entender y ahí hacían wewpitun pura gente adultas, muy adultas que tenían muchos conocimientos". (Montiel, H. Entrevista 2003). Cabe señalar que a la fecha de la entrevista la ñaña dice tener la edad de 102 años, por lo que sus recuerdos de infancia son aproximadamente de principio del Siglo XX.

Sin duda alguna el conocimiento es el pilar fundamental para llevar adelante acciones de procedimiento que reestablezcan o consoliden el bienestar individual y colectivo del che. En este sentido el **koyaqtun** es otro procedimiento que viene a complementar los anteriores y, tiene que ver, con la entrega de grandes conversaciones de profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual, y las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu, y por tanto, se entregan los elementos necesarios de cómo el che debe de mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen.

Esta idea queda reflejada en el siguiente relato del ñizol logko de Maykijawe: "...en ese gijatun, salían grandes koyag y, es por eso que la tierra donde hacemos gijatun, se conoce como koyagwe mapu wigku (cerro donde se hace el koyag), koyagpemum (lugar donde se toman grandes acuerdos, decisiones), es donde salen grandes conocimientos, grandes reflexiones, grandes agradecimientos, de como vienen las cosas y, como lo van a dejar para ordenarse y darle una solución; todas esas cosas salían cada año, en esa tierra hermano, es ahí donde se deja y descansa las cosas, les traen a los logko para que se discuta, lo traían como si estuviera escrita, así mismo lo traían, pero lo traían escrito en la mente". (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Estas son acciones de procedimiento sociocultural y político, con el fin último de mantener, consolidar, acordar, saldar algún tipo de desencuentro o desequilibrio existente, en esos espacios territoriales. Este procedimiento refleja la práctica del derecho propio mapuche que en el contexto de la relación interétnica con la corona española y después con el Estado Chileno se utilizó bajo la denominación de los llamados parlamentos.

En aquellas situaciones o hechos de extrema gravedad entre los che o entre el che y los demás newen, el procedimiento último a utilizar es el **güjaymawün**²⁶ o **gijatun**.

²⁶ *Güjaymawün: Etimológicamente significa comprarse a sí mismo para su bienestar. Este término se utiliza en los territorios pewenche y Bafkehche. En el territorio wenteche se le denomina gijatun lo que refleja los particularismo y especificidades de la cultura mapuche en los distintos fúta el mapu.*

En este caso, los che, se encomiendan a güne chen (dominador de las personas) y el chen (creador de las personas), (newen) para que él pueda reestablecer la armonía, el equilibrio y el bienestar en las personas. De la misma manera, se procede cuando se rompen las relaciones entre el che y otros newen y mediante el gijañmawün o gijatun, (hacer oraciones) se pide a los newen (el mapun, güne mapun) para que intercedan y, puedan ellos reestablecer o consolidar la tranquilidad, el equilibrio, armonía y bienestar en el waj mapu y por ende en el wajontu mapu. Este procedimiento es una acción espiritual que se hace tanto en el ámbito colectivo como a nivel individual.

Siguiendo esta lógica, la ñaña Berta expresa: "...cuando las personas de otra sangre no habían llegado todavía, mi gente, mis padres tenían un muy buen pensamiento güjañmawküleyiñ (hemos estado en permanente oración), plantaban bandera, juntaban todas sus gentes, todos güjañmawmekeygün para estar pasando por buenas situaciones, para estar bien, para estar pisando y permaneciendo en estas tierras, aún cuando vengan situaciones problemáticas y pasen esos problemas por el lado y no vengan de frente... y cuando habían problemas, se plantaban banderas en el gijatuwe (lugar donde se hacer el gijatun) y entonces se tenía fuerza, decían nuestros ancianos, güjaymawayiñ decían, que estén bien mis hijos, vamos a estar diciendo, tenemos que mirar y querer a nuestra madre tierra, wenu mapu ñuke, wenu mapu chaw, ellos eran los que daban las fuerzas, ellos son los que devolvían la tranquilidad y todas las cosas que una siembra, broten todas bien, que granen bien las siembras, que son nuestras comidas, decían nuestros antepasados". (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Para reforzar y complementar esta idea, la ñaña Nicolasa sostiene que "...antiguamente nuestra gente, no se mataban entre ellos, los wigka sí. Ellos trajeron cosas malas, muertes. En nosotros eso no existía, el logko ordenaba, regulaba conversando con las gentes, reflexionando, dando buenos consejos, buenos conocimientos y, de esa manera se hacía gijaymawün y, en el gijaymawün se pedía, sé reestablecía, mediante ruego para todos, para los animales, todas las cosas que uno tenía a su alrededor y, de esa manera nos daban la tranquilidad". (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Esta acción religiosa, de mantenerse en rogativa para pedir, para agradecer por el bienestar de las cosas; también son considerados como los momentos para saldar grandes conflictos y de esta manera poder estar y permanecer tranquilo, en equilibrio, en armonía, consigo mismo y con los demás (che y newen).

- **Procedimiento en cuanto a la acción**

Para la recomposición del che frente a otro che y con otros newen en el waj mapu, se encuentran los procedimientos que se traducen en las acciones concretas. Para ese efecto, encontramos también los elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes (newen).

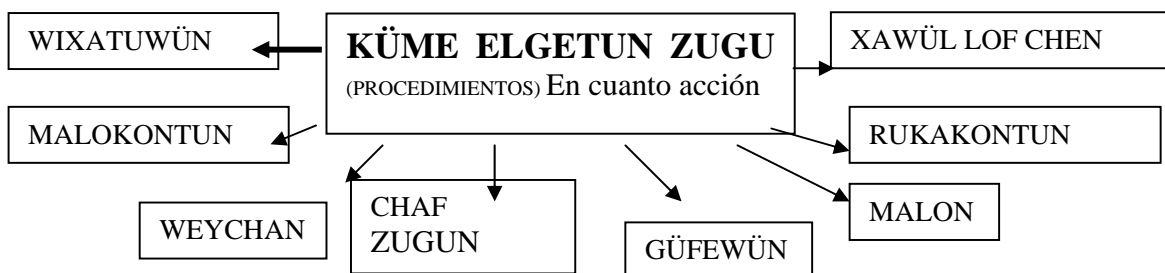


Figura 11: Procedimiento en cuanto a la acción

Estos procedimientos apuntan a la acción concreta del che por restablecer la armonía o equilibrio roto. En este sentido se parte primero por el **güfewün**, que es una acción de diálogo, de acuerdos basado en el conocimiento, de tal manera de poder saldar los hechos o las acciones que produjo un rompimiento en la relación entre che o del che con otros newen.

Sin embargo, si la situación de conflicto persiste, se acude al **malokontun**, que es un procedimiento que se concreta en la visita de la familia afectada, al logko. Este procedimiento, se lleva a efecto accionando con gran molestia, reclamo, y repudio frente a un hecho concreto que produjo el malestar del che o de la familia con otros che o entes existente dentro del waj mapu.

Cuando el diálogo se agota, para saldar o saber si el acusado es el que produjo tal rompimiento, se lleva a efecto el **chaf zugun**, que es otro procedimiento que tiene que ver con los directamente afectados. Se caracteriza éste procedimiento por existir un careo entre las partes, con la presencia de una colectividad de personas, ya sea en el ámbito del lof (comunidad), rewe (varias comunidades que tienen un gijatuwe) o wichan mapu (nueve rewe). Pues, a través de este procedimiento, se puede detectar quien es el culpable de la acción cometida, o establecer sí el acusado es inocente o culpable de tal rompimiento.

Muchas veces no se logra a través de los procedimientos mencionados saldar la situación de rompimiento. En estos casos se procede a la aplicación del procedimiento llamado **wixatuwün**, donde se invita o desafía al hechor a resolver la situación problema que produjo tal rompimiento y poder en definitiva reestablecer la situación y poner fin al malestar del afectado.

Esta acción (procedimiento) se lleva a efecto, cuando ya el güfewün, el malokontun y el chaf zugun se agotan. Si la situación de los hechos persiste, aún cuando haya un desafío al hechor para poder saldar el error, se llega entonces al **ruka kontun**, que es otro procedimiento de acción que se concreta en una visita a la casa de la persona que cometió la mala acción y, que trajo consigo el malestar en la familia, lof che o del rewe, para solucionar el problema, puesto que daña no sólo la imagen del che, sino la de su familia y dependiendo del problema incluso la de su lof. Para recuperar la dignidad del che que le produjeron tal problema o malestar, a través de este procedimiento recupera su dignidad y respeto ante el resto de las personas.

Si el malestar o daño aún no se puede saldar y no le dan una salida pacífica, se lleva a efecto el procedimiento del **malon**, que involucra a más de una persona, a un colectivo, y cuya acción es hacerle una visita a la familia, y al logko de ese lof, donde accionan con gran molestia, reclamo, y violencia frente a un hecho concreto que produjo tal malestar, y que no pudo ser solucionado con los procedimientos anteriores. En este sentido, entramos a la etapa de los procedimientos más radicales para saldar una situación de conflicto y de restablecimiento del equilibrio del che y del mapu.

Sin embargo, aún existe un último procedimiento aplicable sólo en situaciones de tal gravedad que requieren una solución radical. Esta última instancia es llamada **weychan**, que es un procedimiento de acción concreta donde involucra a más de una persona, un xokiñ che (grupo de persona), lof (comunidad), rewe (más de una comunidad), wichan mapu o ayjarewe (nueve rewe) o fūta el mapu, donde se hace participe al logko, ñizol logko o el wūnen ñizol logko, cuando la situación es demasiado compleja e involucra a muchas personas²⁷.

Es una acción concreta que se hace, cuando ya se agotan todos los procedimientos de acción, y no se visualizan soluciones mediante esos procedimientos. Es un tipo de procedimiento crítico, violento, de peleas colectiva, para re-establecer o saldar la situación que llevó a esa acción poco deseada, y mediante éste, conseguir o recuperar el respeto y la tranquilidad dentro de un espacio territorial. Este

²⁷ Este es el procedimiento que fue aplicado en una caso expuesto por Pascual Coña en su libro *Testimonio de un Cacique Mapuche*.

procedimiento vendría a ser la última ratio (desde el punto de vista del derecho winka), para el re-establecimiento de las cosas y saldar el daño cometido.

Finalmente, como una última acción de procedimiento para agotar y posteriormente saldar la situación que llevo el malestar, daño, o intranquilidad, se lleva a cabo el **xawül lof chen**, que es un procedimiento que realiza el logko de reunir a sus gentes y en conjunto decidir, acordar y fijar acciones a seguir, para reestablecer el equilibrio, la paz, la armonía entre los che y con los demás entes.

Este procedimiento involucra a la colectividad que tiene que ver con un xokiñ che, lof che u otra instancia como rewe (kiñel mapu) o wichan mapu. En este sentido, el logko Antolin señala que "...cuando hay situaciones problemáticas el logko reúne a su gente y ve que lo que esta pasando para solucionarlo y, mediante el consejo restablece la tranquilidad, ordena, conversa y se soluciona en conjunto esa situación problemática"(Curriau, A. Entrevista 2003).

"Cuando había cualquier situación problemática en el lof, se reunía, conversaban, hacían las cosas bien, se reunían como los weychan, weychan niekefuygün, se convocaba a toda la gente a reunirse para conversar sobre esa situación y, con grandes palabras, grandes conocimientos, se resolvía las cosas". (Montiel,H. Entrevista 2003).

Sin embargo, es el machi Martín quién viene a explicitar con más detalle como se accionaba cuando se llevaba a efecto dicho procedimiento: "...cuando los brujos o las brujas hacían daño a la persona, se le hacía un gran fuego en la comunidad y se le hacía pasar por el fuego. Ese era el gran castigo, y mientras la quemaban le preguntaban ¿porque había hecho ese daño, matando a la persona?, ¿Que situación te llevo hacer esas cosas?. Le preguntaban en presencia de toda la gente y si seguía haciéndole daño a la persona, después la mataban; pero le preguntaban hasta que diga la verdad y, si decía la verdad entonces, la soltaban, dejándola en libertad, y si no la mataban quemándola. Para los weñefe (ladrones) también se aplicaba la misma forma, pero antes se reunían los logko y ellos veían que hacer, como iban a resolver el problema con esa persona y que sanción le iban aplicar para que no se acostumbre y sirva de ejemplo para otros"(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Se establece de manera clara, que esta acción del xawül lof chen, es una acción que el logko hace para resolver situaciones complejas, problemáticas, donde todos los componentes del lof, son convocado a una especie de reunión encuentro, donde todos y cada uno de ellos, tienen la posibilidad de entregar sus opiniones, para saldar, reestablecer o encaminar situaciones que van hacer posible la estabilidad y el bienestar tanto consigo mismo, como con lo demás, incluyendo la relación con los otros entes (newen) que coexisten con ellos.

5.4. **Norüm Zugun. (Comportamiento correcto)**

Para lograr y mantener en bienestar, equilibrio y armonía al interior de la sociedad mapuche, se debe respetar primero los aspectos de fondo de la cultura dado por los principios fundacionales; y luego los aspectos de formas en donde están los medios, procedimientos que de acuerdo al mapuche kimün son los idóneos para lograr lo señalado. En este contexto, se hace necesario contar con instrumentos que posibiliten llegar al norüm zugun.

Estos instrumentos que hacen posible la aplicación práctica de los procedimientos, distingue dos formas; la primera, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) necesarios que se aplican sólo al che, llamados **Günechen**, conformados por: werken, ragiñelwe, fütakeche, pijan kushe, machi, wewpife, koyaqtufe, kimün che, geh pin y logko; y la segunda, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) que son aplicables en la relación del che con otros newen, llamado **Günemapun** y, estos son: los ragiñelwe, azümüwkülechi che, mümülche, pijan kushe y machi.

• Instrumentos o agentes culturales: Günechen

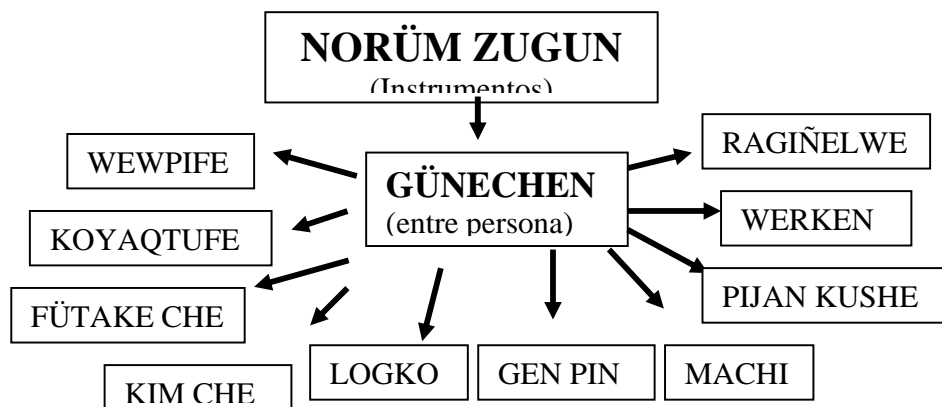


Figura Nº 12: Los instrumentos necesarios utilizados entre personas. (Günechen)

Uno de los instrumentos que hacen posible la aplicación de los procedimientos entre los che, de acuerdo al mapuche kimün es **günechen**, quien ordena y articula las cosas, de manera de poder llevar adelante el reestablecimiento del equilibrio y bienestar. Para ello se utilizan las personas que poseen un gran conocimiento dentro de la cultura mapuche, sabiduría que emana y responde a su az, dado por el kúpalmé, kúpan y tuwün, catalogado como günechen.

En este sentido, estas personas son instrumentos y cumplen un rol fundamental, para operativizar los procedimientos y reestablecer o consolidar una determinada situación. Para la comunicación se acude al **werken**, el que en su calidad de tal actúa como un agente (instrumento) sociopolítico, jurídico y religioso, cumpliendo la función de enviar, entregar y devolver los mensajes de las personas que lo envían, las que pueden ser reche (persona común), logko (autoridad tradicional de un lof), ñizol logko (autoridad tradicional de un rewe) o wünen ñizol logko (autoridad tradicional de un wichan mapu). Para estos efectos el werken es preparado con ciertas habilidades y destrezas para cumplir a cabalidad su función de acuerdo a su az. En este sentido su kúpalmé, kúpan y tuwün le permite ser mucho más hábil en ciertos aspectos que en otros, para prestar su colaboración y hacer posible el poder saldar, reestablecer o consolidar las relaciones sociales. Por tanto, se responde al conocimiento y sabiduría mapuche, para que el werken tenga y cumpla ciertas características para realizar a cabalidad esa función.

Claramente lo expresa el machi Martín cuando sostiene que "...antes se regulaba el lof (comunidad) porque existía un logko y él tenía un werken que podía ser su hijo mayor o su hermano menor, de confianza, entonces a él lo enviaban ante cualquier cosa ¡este problema hay, esta situación existe en la comunidad!, es lo que pasa diciendo el werken y además dice, ¡el logko manda a decir que a esa hora nos tenemos que juntarnos y ustedes tienen que llegar a esa hora, que vengan mi gente manda a decir y, por eso estoy aquí, dice el werken! y, luego se devuelve y llega nuevamente al logko diciéndole que se dio aviso a toda su gente". (Huayquiman, M. 2003).

Los werken son los emisarios de los logko, tienen la facultad de representarles y transmitir sus mensajes (zugu) en situaciones de orden sociopolítico, tanto interior como fuera del lof. "En el plano religioso ayudan a convocar a los xokiñ che (grupo de familia de una misma línea) en los ceremoniales de orden colectivo". (Informe Religiosidad. 2003). En el plano jurídico son los encargados de llevar mensajes y respuestas posibilitando el diálogo entre las partes.

Los instrumentos se utilizan para saldar conflictos sociales, espirituales, psicológico, entrar en diálogo, consolidar, reestablecer, equilibrar las relaciones entre los che. El **ragiñelwe**, es un agente

cultural, cuya función es mediar entre las partes afectadas. Este agente cultural esta presente no sólo en la mediación entre los che, sino que entre los distintos newen donde existe ciertos aspectos de desequilibrio; en este caso, entre las personas donde se generó algún tipo de desencuentro y, que conllevo cierto grado de desequilibrio para que se produzca el diálogo y saldar dicha situación. Este agente cultural (instrumento), está presente en todas las acciones de las personas frente a otro che o frente a otro newen.

Ante cualquier situación de desencuentro, mal entendido, rompimiento de relaciones sociales o daños cometidos, siempre se privilegia el conocimiento de los **fütakeche**, que son personas ancianas que poseen una vasta experiencia y conocimiento para llevar adelante procedimientos y poder resolver o consolidar situaciones de relaciones sociales; por tanto, son agentes culturales que tienen un gran valor dentro del mundo mapuche, puesto que son ellos los encargados de entregar y transmitir los conocimientos, los consejos a sus propias gentes para que operen de buena manera.

Siguiendo esta idea, la ñaña Hortensia expresa lo siguiente: "...antes las cosas buenas la llevaban los ancianos (fütakeche), ellos son los que ordenaban de la mejor forma, se juntaban y, entonces los logko mantenían bien las tierras, para estar bien, de esa manera, tanto las personas y la tierra, están bien, de manera tranquila, en paz, se vivía bien, se respiraba bien, ellos, solo ellos, sabían como mantener mejor las cosas". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Se afirma claramente, la importancia y la función que cumplen los fütakeche, al interior de los lof mapu, y por tanto dentro del Pueblo Nación Mapuche. En este sentido, la edad se asocia con el conocimiento, a mayor edad más prestigio, experiencias y madurez de conocimientos tienen las personas.

En todo el accionar del che, está presente el mapuche kimün (conocimiento mapuche), pues si el instrumento anterior no ha sido capaz de consolidar o resolver situaciones conflictivas, el che utiliza a las **pijan kushe**, que es un agente cultural de aplicación del derecho propio mapuche en el ámbito socio religioso. Mediante este agente cultural se lleva adelante el procedimiento del gijatun para presentar, aconsejar, consolidar y resolver situaciones conflictivas de mayor complejidad y gravedad. Este agente es requerido principalmente en la Pwel mapu (territorio que se encuentra allende los Andes, hoy territorio del Estado Argentino).

Sin embargo, dentro de la gulu mapu (territorio hoy ocupado por el Estado Chileno) la o él **Machi**, es un instrumento que cumple la función socioreligiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu. En este sentido, las machi mediante sus newen y su geh, mediado por su machi püjü, es capaz de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento y saber los caminos a seguir, para llevar adelante los procedimientos y reestablecer la situación. Cabe señalar, que cada machi pertenece a su propio **püjü machi**, por tal motivo, no todos los epu rume che son iguales.

Esta idea es reforzada con el planteamiento del logko Antolin al expresar que "...las machi le han dado el conocimiento para resolver problema, para sanar a las personas, pues le entregan el conocimiento mediante el pewma (sueño); ellos tienen un tipo de conocimiento". (Curriau, A. Entrevista 2003).

Estos agentes culturales, pueden ser hombres o mujeres que tienen un gran conocimiento sobre muchos aspectos de la vida, cumpliendo la función de sanar enfermedades y reestablecer el equilibrio entre los seres humanos, de éstos con el mapu, y también con el resto de los seres existente en el universo. Este le da un carácter de intermediario, entre el mundo espiritual y el mundo material teniendo, la capacidad de conectarse en y con las distintas dimensiones espaciales.

Cabe señalar, que estos agentes que hacen posible la aplicación de los procedimientos son fundamentales, pues de esta manera se puede ejercer cabalmente el derecho que les compete a cada ente existente en el waj mapu, pues bien, en este sentido, si el instrumento anteriormente mencionado no

logra mediar para resolver situaciones, el **wewpife**, como agente cultural, se encarga de hacer grandes oratorias respondiendo principalmente al orden sociopolítico. Ellos son personas que tienen un amplio dominio sobre el mapuche kimün (conocimiento mapuche) y por ende sobre la religiosidad. Este agente interviene cuando las situaciones de los hechos es demasiado grave, pues involucra a una colectividad de personas, llámese xokiñ che, lof che, rewe, ayjarewe o fūta el mapu.

Esta función como instrumento, que cumple el wewpife (personas que hace oratoria, discursos), lo expresa de mejor forma la ñaña Hortensia al señalar que “el conocimiento mapuche, ese gran saber que existe, antiguamente a nosotros nos gustaba escuchar ese tipo de cosa a la gente que hacían wewpin (discurso), nos gustaba llevarlo en nuestros corazones a los que dicen estas gentes, sus consejos, de como estar en la tierra y tratarse entre las personas, y ahora yo salgo sola afuera converso y hago wewpitudun”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

El wewpife conoce la historia propia del territorio en el ámbito de lof, rewe y ayjarewe. Es necesario e imprescindible tener ese bagaje de conocimiento para poder accionar y hacer reflexionar a las personas involucradas en un conflicto. Los **koyaqtufe** son agentes culturales que hacen grandes conversaciones, y que tienen un gran dominio y conocimiento de sus espacios territoriales, y de su origen, dadas sus características especiales se les busca para mediar en situaciones conflictivas que no han logrado solución.

El machi Martín del lof Ñilkilko es uno de los pocos koyaqtufe que aún existen en la sociedad mapuche, al respecto señala: “yo soy el único por aquí que sigo esa misma línea porque yo soy machi, además sigo bien el koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Antes nuestros abuelos gritaban una vez terminado, diciendo así como son las cosas, yo conozco bastante el koyaqtun, un hombre si me viene hacer un koyaqtun, yo me alegraría mucho y se engrandecería mi corazón y ahí si hay comida, las personas no comen enseguida, si no, que después de que termine el koyaqtun, un gran koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Entonces existe esa idea de hacer koyaqtun, de saludar (pentukual), de ver y saber como están las gentes y, eso demora horas y después se dice de donde viene, como salió, de que familia es, si salió de buena familia o de mala familia, si son ladrones sus padres, sus tíos, su familia, su ascendencia, porque provocó la situación de malestar, como son las familias malas, y se dice que los mapuche no son así, todo esos, es lo que tiene que sacar a la luz, entonces va a decir “yo provengo de esa familia termina diciendo y luego pega un grito de fuerza. Así es el koyaqtun, es muy bonito, y aquellos que no saben, dicen que son tonteras de lo que se habla, ese no es un buen pensamiento de donde provienen esas palabras, lo dicen porque no saben, no tienen conocimiento”.(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

El que escucha buenos consejos, buenos pensamientos, el que escucha esas palabras, siempre va hacer bien las cosas. Aquí viene el tema de cual es su kupal, de como hace las cosas, de como se ordena al interior de su casa, de su familia, de su lof. Y, todo lo que existe en nuestros corazones, en nuestra cabeza, en nuestra mente, es bueno que eso se saque a la luz, se acuse solo como es, y se confiese. Eso es en todas partes, así es el pensamiento mapuche”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Aquí se establece de manera categórica, la esencia del koyaqtun y el sentido que éste tiene, pues apunta, al ser y deber ser de las personas dentro del pūji mapu y la relación profunda que tiene que existir entre los che y los distintos seres existentes, pues en conjunto pueden establecer el bienestar en el waj mapu. Es una acción de un profundo conocimiento del espacio territorial, donde están presente los principios y valores del che, que lleva a mostrarse a sí mismo y hace hacer de que el otro también lo haga, de como es su conocimiento, su comportamiento y si ha sido coherente con lo que se plantea y a

partir de allí, se lleva a la acción de entrega de consejos y de como vivir y permanecer en equilibrio y bienestar con todas las cosas.

En todos los lof existen personas respetadas por su kimün (conocimiento) y sabiduría y se le denominan **kimün che**, podría ser definido como la de persona que sabe y aplica lo que sabe de manera cotidiana y continuamente; además estas personas, por su actitud y perseverancia, pueden ser considerado, como *nor che* (persona correcta) y el kimün che se caracteriza en tener una actitud de guía y colaboración en el reestablecimiento de cualquier situación indebida y consolidar la buena convivencia entre los che.

En este contexto se presenta la reconstrucción de una entrevista que se le hizo a Miguel Malo, reconocido en su lof como kimün che, éste señaló que él no cree ser un kimün che, sin embargo agrego: "... los otros me llaman kimün che, yo solo tengo algunos conocimientos que me entregan mediante el sueño; yo invoco a *güne chen* – el chen mediante *gijatu* tanto en la mañana como en la tarde y cuando tengo que hablar, lo primero que hago es hacer *gijatu* para que me de las palabras correcta y el camino correcto que debo de tomar para darle solución a los problemas...", nos explicó que mediante esa acción, transmite los que **el chen** y **güne chen** les dice. Respecto de la situación actual del Pueblo Nación Mapuche y relacionándolo con el trabajo del equipo de investigación, señalo que él siente que, "...nosotros los mapuche como pueblo tenemos que reconstruir nuestra historia", "ustedes no me andan buscando a mí, ustedes llegaron por algo a mí; yo soy un instrumento y ustedes andan buscando el camino y, los conocimientos que tengo, se los puedo entregar porque, es lo que tengo que hacer, porque el conocimiento no es mío es de *günechen* y *elchen* y de todos nosotros;... el ser mapuche está muy vivo y todos en el fondo somos instrumento para reconstruir y, es por eso que la responsabilidad es de todos nosotros...". (Malo, J. Entrevista 2003).

Los kimün che, son personas sabias, llenas de conocimiento, coherentes, consistentes con lo que hacen y plantean, su función, es transmitir lo que ellos saben y puesto que tienen clara su función, están dispuesto a enseñar y sienten que lo que saben no es sólo de ellos, sino es de *güne chen* y el chen (creador de personas) y por tanto de todas las personas. Se puede entonces señalar que en este sentido, ellos hacen de puente entre el che y los otros newen para entregar los conocimientos necesarios, para vivir en armonía y paz, logrando el bienestar, el equilibrio en y con todas las dimensiones espaciales.

En el *wiji mapu* (tierra del sur) se acciona buscando a un **gehpiñ**²⁸ como una de los últimos agente cultural para llevar adelante los procedimientos de acuerdo a los principios fundacionales. Ellos con su gran capacidad para desarrollar la oratoria, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del *gijatun* y a través de este, poder remediar, sanar y consolidar acciones que produjeron malestar en el che.

Se recurre a este agente cuando ya los problemas son mayores, donde entran a participar la colectividad. La responsabilidad del *gehpiñ*, es asumida de por vida. Estos agentes culturales, tienen un profundo conocimiento sobre la naturaleza humana y de los distintos entes con los que coexiste el che, pues responde a su az, y cuya complementación, es el *tuwün* y *küpalme*.

Finalmente ante cualquier situación que puede ser de fortalecimiento, de estrechar lazos de amistad, o bien incomoda, anormal, intranquilidad, preocupación, que produce malestar, desequilibrio se acude al **logko** (autoridad tradicional del lof) quien es un agente principal para poder llevar adelante los distintos procedimientos a objeto de poder conseguir el reestablecimiento de las cosas entre los che dentro de su lof. Dicho instrumento tiene una función sociopolítica, cultural y religioso en algunos casos. El concepto, se construye a partir de "...la analogía que se realiza entre el funcionamiento del organismo del che (*kalül*), que constituye un todo integrado, pero conducido por la cabeza (*logko*), por tanto si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Siguiendo la misma lógica, se da una situación similar

²⁸ *Gehpiñ*: Etimológicamente significa, dueño del saber, del conocimiento y de lo que dice. Actualmente su existencia esta vinculada al *willi mapu*, pero también existen en amplios sectores del *bafkeh mapu*.

en el lof, puesto que también es un todo integrado que debe tener un guía para una buena conducción". (Informe de Religiosidad, 2003).

Es en este sentido, la ñaña Nicolasa señala que "...la tierra no esta por casualidad, no esta porque quiere, no se maneja solo; por tanto kũme felen, nor felen, si las personas se encuentran en esas condiciones, kũme güxamgelu (si tiene buena conversa), el que lleva las cosas, quien esta encabezando, quien dirige el lof, es el que tiene más conocimiento, es el que tiene más estrategias, entonces él es la persona que maneja y se maneja a sí mismo y, que lleva mejor las cosas, es el que tiene buen conocimiento, es el que avanza bien; es así como se manejó también antiguamente nuestras gentes"(Quintreman, N. Entrevista 2003).

Para complementar lo anterior, la ñaña Berta expone que "...si había un xawün (reunión) que el logko había convocado, yo de madrugada me levantaba y caminaba a ese xawün para ir a escuchar lo que él decía; él tenía una muy buena conversación, y uno eso lo guarda ... uno tiene que ir cuando el logko convoca a un xawün, es un deber escuchar para así decirle a sus hijos que es lo que dice el logko". El logko cuando sale, todo su lof lo sabe y lleva su xaf kazi (guardaespaldas o asesor) y cuando llega, viene a entregar nuevamente los consejos que allá recibió, escuchó, los conocimientos que tienen las otras gentes. Para eso nuevamente hace un xawün y les dice a su gente, como están funcionando los otros y de cómo ellos tienen que seguir por la línea del conocimiento" (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Esta idea, viene a reforzar el rol de guía que tiene y debe asumir el logko dentro del lof y, que muchas de las cosas que pasé en el lof, tiene que ver, con las acciones que haga el logko y sus gentes para perseguir el bienestar y equilibrio con todos los entes existente tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

Aquí radica la importancia que tiene el logko, porque en él recae la situación de su lof, pues los representa, en todos los aspectos, es decir, si el logko se encuentra mal, entonces también, es la realidad en que se encuentra el lof che, y con ello el desequilibrio de ese espacio territorial.

• **Instrumentos o agentes culturales: Günemapun**

Ahora bien, los instrumento que hacen posible los procedimientos, entre el che y los otros newen, de acuerdo al mapuche kimün es el **günemapun**, quien articula las cosas, dentro del waj mapu (ver figura N° 13).

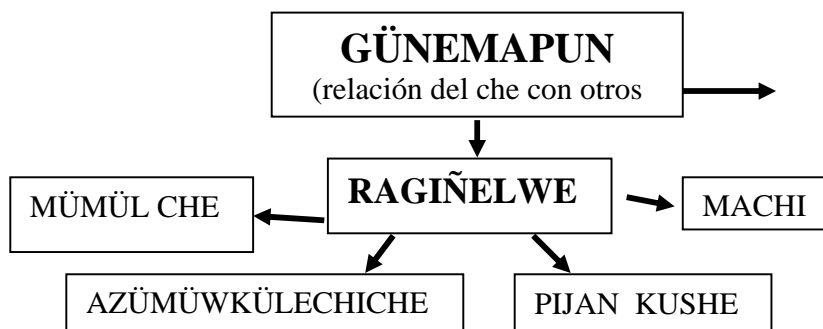


Figura 13: Instrumentos del che en relación con otros newen (Günemapun)

Este aspecto es más complejo para llevar adelante el re-establecimiento del bienestar entre las personas y los otros newen que co-existen tanto en el püji mapu como en las otras dimensiones espaciales. Sin embargo existen agentes culturales o instrumentos responsable y especializados para ese efecto, que además de tener un gran bagaje de conocimiento filosófico en la materia, son mediadores para saldar el desequilibrio entre el che y los otros newen.

En este sentido, un primer instrumento mediador entre el che y otros newen que se aplica es el **ragiñelwe** (mediador) que es un instrumento que esta presente en los distintos quehaceres del individuo. Su función principal es mediar entre el che y otros newen existente, sea para petición, agradecimiento o saldar conflicto que han producido algún grado de desequilibrio. Uno de los aspectos principales que esta presente en la función del mediador o ragiñelwe, es el respeto frente al otro, como otro newen, y frente al kimün (conocimiento), puesto que allí, es donde se recoge los medios, los principios, los procedimientos, patrones y pautas de comportamiento frente al waj mapu.

Cuando el che no ha podido solucionar y reestablecer su situación o condición, se recurre al **azümüwkülechi che** que son agentes que tienen habilidades, conocimientos especiales en una determinada materia. Se especializan en un aspecto del kimün y por tanto tiene un reconocimiento de la gente y, como tal, se recurre a esa persona para orientar, asesorar, o recibir propuesta de solución a sus situaciones o bien encontrar la solución en ese instrumento.

Sin embargo, el che consciente de sus actos y de como se dan las relaciones entre él y los otros newen existente en el waj mapu, se ve en la necesidad de preparar a un **mümül che** (persona preparada, perito) en una materia determinada, con ciertas habilidades y conocimientos en algún aspecto del quehacer humano y que sirva de agente mediador para solucionar problemas muchos más complejos.

Este agente mediador es preparado y se prepara para manejar y tener conocimiento sólo en las materias que su az le permite para ser lo que tiene que hacer. Esta persona es preparada por un o una experto (a) en un aspecto del saber de la vida y que llega a la perfección para cumplir su misión en el püji mapu.

Si las situaciones se ven o presentan mucho más compleja para las personas del pwel mapu (tierra del oriente de la cordillera de los Andes), recurren al **pijan kushe**, agente mediador, donde a través del procedimiento del gijatun se presenta, aconseja, consolida y resuelve situaciones conflictivas de grave alcance. Pues en este sentido dicho instrumento opera como mediador entre el che y otros newen existente.

Son gijatufe, y además son personas que tiene un don de pelon (capacidad de ver sucesos y situaciones futuras), siendo su principal vehículo de comunicación con los otros entes, el tayül (canto ceremonial). Estos instrumentos mediadores, tienen una estrecha relación con lo newen del volcán. En este sentido, para el territorio del pwel mapu son de gran importancia los volcanes.

En el gulu mapu (territorio hoy ocupado por el estado chileno) las o los **Machi** la o él **Machi**, son instrumentos que cumplen la función socio religiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu, cuando se recurre a las machi para ser instrumentos mediador entre el mundo material y el espiritual, para saldar, reconciliar o agradecer por ciertas situaciones; ellos mediante sus newen y su geh, y por tanto su machi püjü, son capaces de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento o entregar los agradecimientos que hace el che por ciertas acciones para mantener el equilibrio, la armonía, la tranquilidad y el bienestar en el waj mapu.

“...las machi participan en el mañumtun (agradecimiento), porque ellos tienen otro tipo de az, otro tipo de kimün, otro tipo de cosas, a las machi se le entrega a través del pewma (sueño) los conocimientos, para mejorar a las personas, a la comunidad, al lof, al rewe, para eso le entregan el conocimiento...”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

Finalmente, el che en su relación con los distintos entes existentes en el waj mapu, al tener y pasar por los pasos antes señalados, debe proceder al **kim konün** (entrar en conciencia), éste es el resultado de un proceso en el que el che entra en una especie de racionalidad consigo mismo y con los demás. Este estado espiritual especial en que vive la persona, es reconocida por el colectivo como tal, como che, en todas sus dimensiones, puesto que recupera por una parte, la calidad del che, entrando al grado de la

racionalidad, equilibrio consigo mismo, y por la otra parte, puede llegar a realizar acciones que vayan en función del bienestar del colectivo social.

De tal manera, que éste es un proceso que vive la persona para accionar de manera responsable, reflexiva y mediante este estado - en que se encuentra la persona -, lograr alcanzar el **NOR MOGEN**, que es el estado de las buenas acciones que todo individuo persigue para tener una vida mucho más correcta, humana, y en definitiva consolidar el proceso del nor felen. Este resultado tiene que ver no sólo con el che, sino que con el xokiñ che, lof che, kiñe el mapu, wichan mapu y fūta el mapu; es decir, en todos los ámbitos de la vida - tanto del che como de los otros newen que coexisten en estos espacios-, puedan permanecer y tener una vida sana y equilibrada. La percepción mapuche actual es que el nor mogen (vida recta) está muy debilitada y eso trae un desequilibrio en el waj mapu.

“...antiguamente en nuestras tierras todos vivíamos un nor mogen (vida recta), y cuando llegaron los españoles todo se dividieron y nos hicieron pelear entre nosotros y desde entonces vivimos un weza mogen (mala vida)...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Posteriormente, dicha acción del che, le hace avanzar al **NOR FELEN** que es un estado material y espiritual que las personas quieren lograr para mantener el equilibrio tanto con el pūji mapu como en toda las dimensiones espaciales (waj mapu); en este sentido José Relmucau señala que el nor felen se alcanza: “cuando la gente va bien kūme amulenmu ta che, cuando se va en camino correcto, cuando lleva un buen pensamiento, un buen consejo, eso es nor felen, nor amuley ta zugu, no sólo con las personas sino con la tierra, con el mar, con todas las cosas que existen en toda estas dimensiones”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

“los que más se anhelaba antiguamente era el nor felen; cuando existe el nor felen, entonces también existe el kūme felen; antes nos manejamos sólo de cómo hacer las cosas, lo hacíamos nosotros mediante gūxamkawūn (conversaciones), mediante la reflexión; nosotros lo hacíamos de acuerdo a como pensamos eso es kishugūnewūn, antes se les decía persona a las personas, cuando tenían esos conocimientos, estos consejos, estos pensamientos, estas reflexiones, entonces se les decían y consideraban como persona, si no tenía eso, parecía ser persona, pero no eran persona” (Huayquifil, M. Entrevista 2003).

“nor felen, es cuando va bien la tierra, cuando se sigue los consejos, cuando hay buenos pensamientos, cuando se esta y actúa como mapuche, cuando se esta bien en el lof”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Podemos decir entonces que nor felen, es entendido como el estar bien producto del dar y recibir; es decir, es un estado de armonía, equilibrio del che consigo mismo –material y espiritual-, con los distintos entes y, con el espacio; éste puede ser a nivel de lof mapu como a nivel de waj mapu. Este estado en que se encuentra el che se alcanza mediante el **kimūn** (conocimiento) y por tanto, cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimūn que existe tanto en el pūji mapu (planeta) como en el waj mapu (universo). En este sentido, dentro del Pueblo Nación Mapuche, existen diversos tipos de conocimientos, y que el che recoge en determinados contexto de acuerdo a su az.

Finalmente, una vez pasado por todos los procesos anteriormente señalado se llega al **KŪME FELEN = AZ FELEN**, que el resultado último de las acciones de equilibrio que han hecho los entes tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu. En este sentido José Relmucau afirma que el kūme felen es “... cuando sé esta bien, cuando se tiene cosas materiales, cuando se esta bien con la familia, cuando no hay enfermedades, cuando existe alegría, cuando todo esta tranquilo en el lof, en completa normalidad, y que no es solo las personas, sino que el lof, las familias no estén peleando o tratándose mal, cuando hay buenos conocimientos, buenos gūlam, buenas sabidurías en el lof, es porque están bien las cosas, y

cuando las propias gentes se están escuchando, cuando la gente no hace cosas malas, eso es estar bien". (Relmucau, J. Entrevista 2003).

"Küme felen es cuando esta bien en su tierra, cuando tiene fuerza en su tierra, cuando hay buenos conocimientos, cuando hay buenos gülam, cuando hay buenas ideas, cuando salen bien las cosas, cuando se esta alegre, cuando no hay enfermedad, cuando no hay pobreza, cuando hay cosas buenas y se avanza bien por un buen camino". (Montiel, H. Entrevista 2003).

"... ante las gentes tenían un bienestar y permanecían en orden con su tierra porque en el lof las cosas marchaban de buena forma, fluía el conocimiento mapuche, por tanto se manejaba mejor, nuestras gentes soñaban y a través del sueño le entregaban como manejarse mejor, le iban entregando mejor las ideas y no se dejaba sólo a las personas, si no que siempre se protegían en conjunto". (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Se establece de manera clara, el sentido y fin último del küme felen, pues tiene que ver no sólo con la tranquilidad y bienestar del che consigo mismo y con su tierra, sino también el che con los distintos newen de las distintas dimensiones. De manera tal, que el küme felen es el fin último que persigue el ser y deber ser mapuche en todas sus acciones.

Para que el che pueda estar bien, no sólo, consigo mismo, sino con todos los newen existente, es necesario que pase por las distintas etapas que se indican en la figura N° 14.

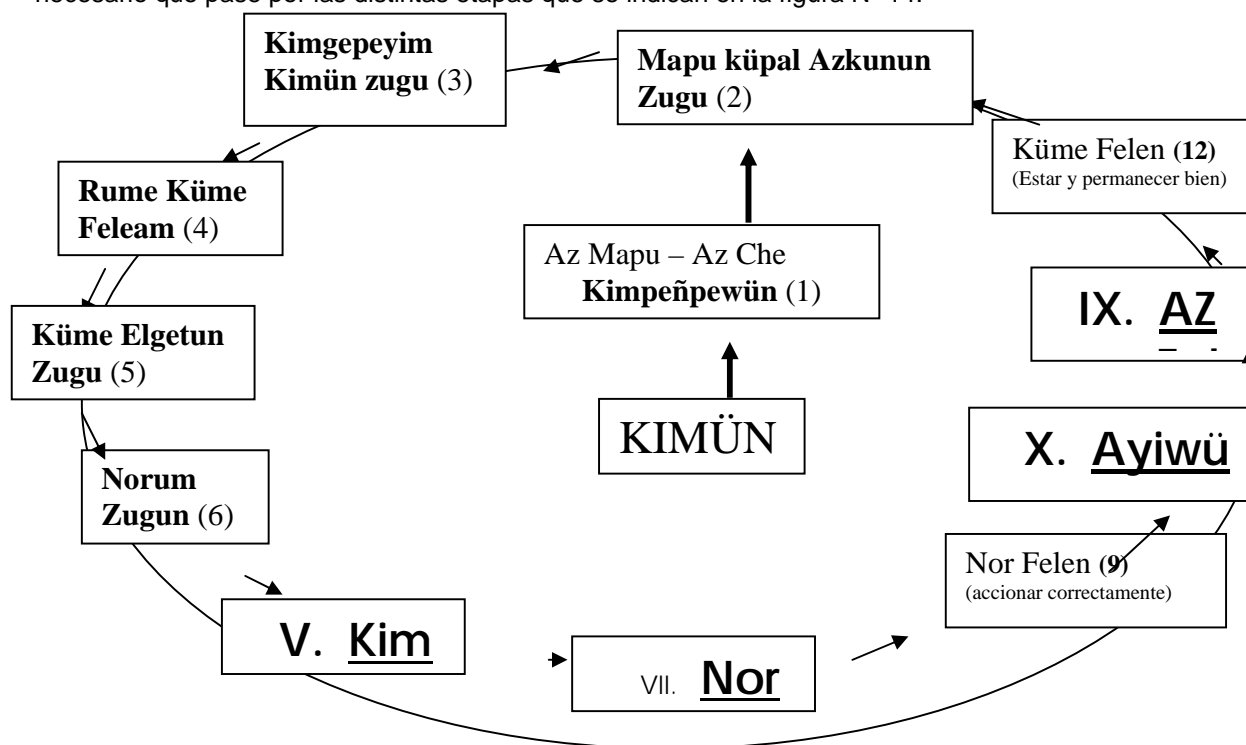


Figura N° 14: Los elementos y etapas del Ejercicio del Derecho Mapuche, en un estado cíclico

En este sentido, mientras el che, respeta, admira, quiere, protege, considera, obedece y colabora con los distintos entes en igualdad de condiciones y, de manera reciproca dentro del püji mapu – wajontu mapu, entonces se puede esperar o conseguir el equilibrio, armonía y bienestar en todas las cosas, pues,

el estar bien aquí en el püji mapu, repercute de la misma manera, en las otras dimensiones espaciales del waj mapu, y en ello radica la importancia del comportamiento y accionar del che, de permanencia, búsqueda, y de perseguir el bienestar consigo mismo y con los demás, aquí en el wajontu mapu.

“... yo también estoy diciendo que así lo haré, yo no le voy a echar la culpa a nadie, porque yo estoy ocupando esta tierra (pünotumapulen), küme ayiwkülen (me siento muy contenta), küme nor zuamkülen (estoy y permanezco correctamente y con buenos ánimos), küme newen nien (tengo buena fuerza), todo lo he hecho de manera correcta, limpiamente y todas estas cosas es bienvenida para mi, nada he olvidado, todos estos conocimientos lo tengo muy claro en la cabeza, en mi pensamiento”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

El che y el mapu, entendido este último como suelo, son complementario, para que este ente (che) pueda existir y darle sentido su existencia, pues el uno sin el otro conduciría necesariamente al desequilibrio. En este sentido, todos y cada unos de los entes, cumplen una función aquí en el püji mapu.

“La tierra es nuestro padre y nuestra madre, y aquí estamos, de ella obtenemos todos, ella nos da todo; fuerzas, alimentos, nos da todas las cosas que nosotros queremos y, por eso, le agradecemos. Nuestra tierra tiene que estar bien, como nuestros antepasados nos dejaron, así mismo, tenemos que hacerlo nosotros, es nuestra función para que después que moramos, irnos bien y, volver a integrarnos y podernos hacernos nuevamente tierra”. (Quidel, J. Entrevista 2003).

6. Comentario final

Podemos afirmar, que el Pueblo Nación Mapuche, es parte del püji mapu y tiene una estrecha relación con todos los newen existentes en el waj mapu, el che –hombre-, es uno más, de los elementos que componen la naturaleza, donde es necesario y trascendental, para la supervivencia, la coexistencia armónica de los distintos newen existentes. El ideal de vida del che es perseguir el equilibrio y armonía para el bienestar consigo mismo y los demás.

Hoy, producto de intervenciones de otros tipos de pensamientos, tanto el mapuche y los otros entes existentes permanecen y viven en constante desequilibrio, y es entonces, necesario y urgente, buscar la forma para poder convivir de manera mucho más humana posible, saldando los daños que ya se han hecho y, poder conseguir el anhelado equilibrio y bienestar, apuntando a la igualdad de condiciones entre personas de sociedades distintas y, en especial con todos los otros entes existente en el waj mapu.

“... da pena nuestra realidad y, uno piensa después ¿cómo vamos a seguir, si seguimos así?, eso da pena, da rabia, da impotencia, pero ahora, todavía seguimos teniendo nuestra propia lengua, nuestro propio pensamiento, nuestra propia forma de hacer las cosas, es lo que le estamos diciendo a los otros para que nos entiendan, y ellos tienen sus propios pensamiento, pero nosotros también tenemos nuestra propia visión, nuestra propia forma de ser, nuestra forma de regulación, eso es lo que estamos manifestando, y ojalá, esto pueda seguir mas adelante, de la manera que decimos y pensamos las cosas, y si esto ocurre estando yo viva, entonces moriría contenta, por que los wigka nos entiendan”. (Hortensia Montiel, Taller 2003).

Al no existir la igualdad de condiciones, como un elemento fundamental, cuando el otro se impone, ya sea éste un che (persona) u otro newen; se rompe entonces rápidamente el equilibrio y con ellos el bienestar, puesto que el otro (ente) no es reconocido y considerado como tal y, por tanto, es anulado. Esta acción, lleva a la violación de derecho de existencia, pues lo anula, e impone una visión y ejercicio del derecho desde una visión ajena a la propia.

Finalmente se puede señalar que el che (persona) no puede estar si el mapu (suelo, territorio y dimensiones espaciales) puesto que ambos son complementario. En este sentido el Pueblo Nación Mapuche, tiene una concepción del territorio que se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y el de la naturaleza, así como la interrelación de éstos en el waj mapu. Todos los elementos que conforman la visión del mundo mapuche están enraizados y orientados por lo comunitario, por lo colectivo, puesto que lo que le pasa a unos de los newen repercute también a nivel colectivo, y por tanto a nivel de todas las dimensiones espaciales del waj mapu.

En este sentido, el che es parte del mapu, y por tanto, se complementa con él de manera circular, colectiva, haciendo un todo integral. En este sentido, el che no puede estar desvinculado de su mapu, es por ello que se afirma que la tenencia de la tierra debe ser colectiva. Por tanto el territorio mapuche deben ser imprescriptibles, inembargables e inajenables y por tanto deben de estar incorporado en la legislación chilena, así como el mapu kúpala azkúnun zugu (derecho propio) y su aplicación.

En otro contexto respecto de un conflicto relativo a un homicidio, se seguía el siguiente procedimientos que se encuentra en una entrevista hecha a la ñaña Hortensia, quién expone que "... ante para comprobarse como murió una persona, no se enterraba por enterrar, se abría a la persona, primero se rompía, para ver como murió, porqué murió, eso era un tremendo problema y, después de toda manera se sabe quien fue quien mato a la persona"(Montiel, H. Entrevista 2003).

QUINTA PARTE

Escenarios de manifestaciones del derecho en el Wajontu Mapu, entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno²⁹

I. Introducción

La investigación “Fundamentos y Manifestaciones de Derecho Mapunche en Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteche” comprende, como su título lo menciona, dos niveles u órdenes fácticos, el primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzungun correspondería a la experticia de ciertos kimünche (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapuzungun se denomina como *re che* (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapunche en identidades Wenteche, Pewenche y Bafkehche se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho –conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas- es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche. La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en “...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad” (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

²⁹ Capítulo preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán, Verónica Núñez y Ronny Leiva.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual/grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kūpal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁰

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu – en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron/determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resultado que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades/lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socioreligiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaicho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁰ Estudio de casos efectuado por Verónica Núñez.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **xawün** (reunión) de preparación del siguiente ngillatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mí a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mí en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron”. (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del trawun, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutiva ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el trawun de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñes. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una

manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutivo. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresan de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atingentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistema de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaucho, parte de Yenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llagipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesto por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

"RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?.

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03)

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es una realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

"JR: claro, si somos dos logkos que habemos ahora, ahora...

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho.

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03).

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?.

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención... y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedó atrás, él fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kūpalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entró mi abuelo, se terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mí como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: si, en el caso de nosotros, en la religión, en el gillatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en las dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contexto de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona

opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la "legalidad" de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

"Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko" (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

"...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gillatun, porque ese gillatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gillatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gillatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gillatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos"(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatuwe de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatuwe no se hubiere solucionado, la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

"JS: y ahora en el otro gillatun... ustedes cada cuanto hacen gillatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gillatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?.

JR: si allá en Yáñez.

JS: es witran...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por allá, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira más amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habría operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

"RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?.

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mí, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo él conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gillatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gillatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gillatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía..." (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

"VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?.

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran mas eran 5 o 6, y ellos recalcan que conocían la línea, entonces el preguntaba quien mas conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no mas, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así... igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Raín, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmandose además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho Mapunche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a

“lo tradicional”, sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de “convivir” socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio “perfecto” para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, “las normas” vendrían a “garantizar” la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el *rewē* de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del *gijatuwe* –de acuerdo con la legislación chilena vigente-, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del *gijatun*. Además se encuentra el *ñizol logko* del *rewē* de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los *werken* del *rewē*, que proviene de uno de sus *lof*, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del *gijatuwe* dentro y fuera del *rewē*. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El *gijatuwe* de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en *wente mapu*, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile-, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del *ñizol logko* anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “*gijatuwe*” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los *gijatunes* en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los *gijatunes*. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrengo y que ahí no se usaba eso de los ngillatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijos, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farra” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la última vez que hicieron un gillatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenia cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedó inservible, que este suceso fue el último que la terminó por dejar aún más triste, dice que quedó tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quién le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenía que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del ngillatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el ngillatun se hacía en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gillatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesto no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilineaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el “gijatuwe de Xuf Xuf”:

“cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto “antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arrendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gillatun, pero ya no es lo mismo” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

“bueno acá estamos en un rewe, este lof y otras 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko”(fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

“respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe, ¿usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gillatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión

evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mí a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuoso.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socioreligiosas de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteché, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, él era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus

hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a si que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió porque dijo "mi marido murió por su tierra", mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)"Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llofió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llofió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)"MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba" (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que él dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

"MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos? SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema? SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá.. JQ: y con los otros logkos de los otros lof los trafkazi? SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no, solamente la CONADI, y nosotros hemos entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI...MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente... SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal par poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva “el gijatuwe”. Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayjarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayjarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche

hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayjarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un

grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego

de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar..." (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran newen o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran newen es productor de variadas y valiosas lawen o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

"DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer ngillatunes en los días lluviosos eso se llama buenanza, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era klen klen, el nombre mapuche, pero ahí si que no se que significativo tiene klen klen, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había hartos newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se está muriendo... DR: claro ese está terminando..." (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la buenura... y eso usted nos contaba que esa propiedad pasó a manos de un chileno y después paso a Mininco...DR: claro paso a un particular a Hidalgo y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en hijuelitas se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco

herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la viejita y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

Sin embargo para la forestal Mininco este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el saltillo, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentro...VN: y eso está seco ahora en algunas épocas? DR: si porque del estero sacamos canal..RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas...DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvo... ahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiese suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del

problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “ a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrencias a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad perdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu³¹

1. El maremoto del Año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche

1.1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al fūta el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Painecur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el

³¹ Estudio de caso realizado por Ronny Leiva.

epicentro se localizo en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atingente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Mas de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modifico marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaii y Japón”.

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a su paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentra en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el diálogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento - “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün küpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llego los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significó la llegada del wigka, enmarcada en la incomprensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martín Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte del mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

1.2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.

En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

1.3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

1.3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

1.3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y está presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el wajmapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu-, no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Conuerdan en que el mapuche se considera un ser mas dentro del universo y la naturaleza por tanto, y debido a que él tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003).

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma –sueños-, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos”. (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaiquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos

capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen –fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu-, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

1.3.1.2. Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el waj mapu –universo o cosmos- que repercute en el territorio (wajontu mapu).

“El wewpife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...).” (Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las prácticas culturales propias; entonces se cayó en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreduccionamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wigkandonos, él dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una pérdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejpun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma esta diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo más difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esas consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960

golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las prácticas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto pérdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

1.3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me escucharon. Pero un mes más tarde el terremoto llegó y el cielo se cubrió. La gente se juntó y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde”. Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159).

“Primero, el océano se retiró atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebullición como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto.” (Patrick Tierney, 2001:106).

“¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se está moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir.(Logko)” (Araya; 1999: 272)

“El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal.” (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. Muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causó profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenía que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo más global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar sus acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

“Juana María Namunkura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSE LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo
 de 1993.
 Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
 el mejor
 Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
 hilvanado e inmortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y
 dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus
 pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
 piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
 (Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino del universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación recíproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos Y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio mapuche, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) está conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención del equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizó la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Painecur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg Xeg, conñlil que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg Xeg por medio de los sueños, el Xeg Xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas al santificado José Luis Painecur.” (Tierney;1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

1.3.1.4. Las diferentes versiones Mapuche

Existió sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis

con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba *kaxakullen* pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran *gijatun gijaymawun* y ahí no tenían nada que ver los *wigka* ahí no estaban las autoridades *wigka* para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el *che* actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche *kimün*, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad *wigka*, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los *newen* existentes en el *wajontu mapu*, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche *kimün*.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la *machi* y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pág. 281): “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el *maremoto* del 60, él era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse *machi*. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición, es aquélla que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, *chochos*. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el *maremoto* fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía” Machi Juana en Tierney 1989.

1.3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en sí fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que sí llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

1.3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, "Los "brujos" fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logró vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semidestrozados" .(Araya; 1999: 279).

"El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar". (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: "Ninguno de los sindicados como autores materiales del crimen trató siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido." (Araya, 1998: 279, 280).

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, "No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos". (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

"Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrentó a la "machi" Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -" Tu tienes que saber que

para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!” (Tierney, 2001). “Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no sólo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad”. (Ríos y Vargas, 2001:125).

“El juez Osses estableció que Rosa Painecur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño” (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron “empezó a llorar” y relató “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (Tierney, 2001:193).

“El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyó que el niño de 5 años José Luis Painecur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos”. “Pero después lo negaron”. “Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones” . “Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años”. (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario, según lo señala Tierney, habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictaminó que los involucrados en estos hechos habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**”. “Esto se aplicó primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exonero a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrila del asesinato de su abuela.” (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que “Están exentos de responsabilidad criminal: 9º El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”.

1.3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente más cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años mas tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como “un hecho que había causado pavor entre las tribus” agrega que frente al mismo para éstas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la machi Luisa Maria Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplico el ceremonial clásico, y ordeno que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el

niño José Paineur Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailacur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“ Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. Unos dicen entero. Otros que fueron desmembrados poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordenó un sacrificio humano. Tenia que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la

opinión pública es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación". (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en las publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de crítica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una "familia de hechiceros". Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido contruidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a "sus dioses", o cuando se señala que la machi "aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano", reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos "bárbaros", "gentes sin dios ni ley", calificativos que vienen desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y "dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la última centuria".

1.3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las prácticas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de pérdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto "tiene como función superar la situación crítica".

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron al sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Un variable fundamental dentro del enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos

representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no está considerando su acción sino al contrario está imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidad aparte de quien la está recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El altar más alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este “Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados, además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opinión que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos “macabros” sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

1.4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un dialogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración reciproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?; ¿cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidas por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración del conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los más jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación

mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y en la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como éste lleven a la sociedad chilena cuestionarse el por qué su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de una cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este último mas que un saber es un experimentar.

IV. La relación del Che en el Wajontu Mapu

1. Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche³²

1.1. Contextualización.

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capítulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la

³² Estudio de caso efectuado por María del Rosario Salamanca.

pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar una respuesta sus demandas por las tierras usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entranpan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, "las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa". Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH–, Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, "Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión", marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, "El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados" (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina "Imputados en el Marco del Conflicto Territorial", calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindic como "terroristas", mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindican como "presos políticos mapuche".

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que "se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche". En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de

los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ,el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones Mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún “el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos”, existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: "El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...)". Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para sí mismos ser considerados como "presos políticos mapuche":

"Los presos políticos mapuche recluidos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades". "(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición". Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko “presos políticos mapuche”, realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

“los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia”, “la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche” Parte de la Declaración Pública de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralco del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y

familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

“Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz”. “Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el “triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo”. “la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos “cazadores de mapuches”. “En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos”. Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguén, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Ñankuqueo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Witran Mapu, Asociación Mapuche Leftraru, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www.derechosindigenas.cl>. y <http://www10.brinkster.com/mapuche>).

“Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto”. Parte del Comunicado Publico, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora De Comunidades Mapuche En Conflicto Arauco Malleco. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto, se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte esté la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, y predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y

justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo irrestricto de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se grava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los lawen (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad el problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso mas allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno ha sido una vez mas la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logkos validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguén, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que sólo son perseguidos por su calidad de Logkos, evidenciándose aquí una contradicción que sólo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos, toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa, sin embargo, se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría.

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile

como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos Y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGUNPEN (DEFENSA), señala: “Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortar la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los winkas o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de "terroristas", el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”³³.

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones

³³ Las negrillas son nuestras.

seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche De La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucho-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales-IX Región, Corporación de Mujeres Aukin Ko Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de “incendio terrorista”, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el “problema inmediato”, se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche está presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución, que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar

estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralco³⁴

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Pangué, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralco, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralco hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI –a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralco ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparataje estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralco, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralco exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativa al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello “En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)”. “Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la

³⁴ Estudio de caso realizado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

comunidad que está herida con tres balines. A Lucía Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza”. “Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)”. (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el Estado de Chile de derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el “statu quo” en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre éstas caben mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Publico de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteche, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warrache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando practicas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Bütaelmapu Pewenche.

2.2. Descripción del Conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural, toda vez que las partes que en él intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los hechos

El Proyecto Hidroeléctrico Ralco inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el “Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco”, de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del Estudio presentado por la empresa, la CONADI –Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralco entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de “etnocidio”.

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralco, calificándolo de “ilegal”. El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que, pronunciándose negativamente sobre el proyecto, lo califica esta vez de “sustantivamente insuficiente”.

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralco, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: “La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental”.

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye:

- 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche;
- 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector;
- 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades;
- 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche “aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes”. Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz-Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralco. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralco, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralco. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralco continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralco, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación, recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra

existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.³⁵

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che -hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. Él es el “gen-ko” –dueño de las aguas-, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa –me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera”. (Leonel Lienlaf, guión vídeo “Punalka”, Lulul Mawida, 1995).

“El volcán no es una cosa así no más. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley más grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Gnechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos” (Enrique Correa Montre, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

“Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra”.

“Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que las abandonásemos. En el sector de Ralco, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de internada aldeaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse”.

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como “la invasión del espacio territorial originario por una sociedad

³⁵ Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza”, en palabras de los mismos afectados:

“Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua” (Ana Treca en Morales, 1998:74)

“El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse”.

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralco, tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan “En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el “Punalka” habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades”.

Una vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el waj mapu y practicados en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol Nº 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio de legalidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralco fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralco mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1º de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “... la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometida por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralco y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralco, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de Protección interpuestos en contra de Resolución N°10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco

A raíz del Decreto No. 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralco, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica definitiva a ENDESA para su proyecto central hidroeléctrica Ralco

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralco, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralco "de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes".

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una "Comisión de Hombres Buenos" para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad

física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitivo.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciados sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibles por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N°21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N°31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibles el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibles el recurso de protección, de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución “no ha lugar” a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica”. Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huenteao Beroiza, Rosario Huenteao Beroiza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas

cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a sí mismas como “Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias”. Se señalan a sí mismas además como “el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapudungun, que conservamos en plenitud”.

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralco, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expresos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiendo, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralco que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”. Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralco, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en

nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralko”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoseles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia;
- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralco, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el

fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralco.

3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralco y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de la comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas con la construcción de la Central Ralco y a Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralco, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“(…) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que s parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.

SEXTA PARTE

Conclusiones generales

1. Síntesis de los resultados

Cuando nos planteamos como tarea dar a conocer el Derecho Propio Mapuche desde una perspectiva empírica, el objetivo de fondo fue poner a disposición del mundo político mapuche y estatal esta imagen empírica, de modo tal que la realidad que está tras ella sea reconocida pública y oficialmente por quienes quieran conocerla. Esta imagen se resume de la siguiente forma: **“el derecho propio mapuche existe, ha existido desde épocas previas al contacto hispánico, y ha sido capaz de sobrevivir, sobrellevar y ajustarse a los abatimientos históricos, porque ha sido resguardado y reproducido por la sociedad a la cual pertenece”**... el mapu küpal Azkunun Zugu, ha estado ahí siempre y sólo esperaba que lo quisieran conocer y escuchar, sólo se requería la disposición a testificar su existencia.

En este sentido el ejercicio de la testificación vía conocimiento científico, pasa primeramente por el traspaso de una realidad **concreta** a una categoría **concreta**. Y es en este nivel que planteamos como categoría traducida **Derecho Propio Mapuche**, en tanto sustituto del concepto natural y mapuche de **Mapu Kupal Azkunun Zugu**. Es necesario aducir que si bien la traducción categórica es arbitraria, en tanto no es natural a la lógica mapuche y a su lengua, el contenido empírico que la constituye tiene equivalencia con la realidad del derecho mapuche, tal como los propios sujetos que lo portan, lo han definido y vivido de acuerdo con una tradición histórica y cultural específica, cuya particularidad ha sido una forma de conocimiento esencialmente oral, lo que no implica que carezca de una lógica de conocimiento.

Si bien la historiografía convencional y oficial no ha sido un referente que precise la profundidad y particularidad del sistema jurídico contenido en el derecho propio mapuche, si ha dejado registro de su persistencia histórica, describiéndolo en base a un sistema normativo asociado a lo que en mapuzugun se define como **Az Mapu**. Cabe precisar que desde el punto de vista mapuche el **Az Mapu** hace referencia a la forma de ser y actuar de todos los newen (fuerzas), existentes en el waj mapu (universo o cosmos) incluida la del che (hombre), en donde están dados los fundamentos y principio del Derecho Propio, en tanto el **Mapu Küpal Azkūnun Zugu** hace referencia al ejercicio de este Derecho Propio Mapuche.

Desde épocas pre hispánicas, los Mapuche constituyeron una sociedad organizada conteniendo en sí misma un tejido social y cultural caracterizado por la existencia de un sistema organizacional político y social, regido por un conjunto de normas y con autoridades encargadas de aplicarlas. Esto es un Derecho Propio, con su propia espiritualidad, emanada de una cosmovisión y filosofía de vida particular transmitida generacionalmente a través del uso de su propia lengua, que le permite además crear y mantener un complejo sistema de conocimientos históricos, matemáticos, económicos, de salud, autocuidado, etcétera, incluida sus propias formas de transmitirlo, o sea un sistema educacional; características societales que a pesar de las constricciones subsisten en mayor o menor medida, aplicando historiográfica y situacionalmente su propio derecho en el contexto de las relaciones interétnicas.

La primera manifestación de aplicación del derecho propio en contextos interculturales desde un punto de vista intersocietal, está dada en los llamados Parlamentos Hispano Mapuche. Una vez llegada al territorio mapuche, la Corona Española se relaciona con esta sociedad desde sus paradigmas de dominación, sin embargo los mapuche, habitantes originarios del territorio, oponen fuerte resistencia caracterizándose el primer contacto por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatar. En una segunda etapa, se intentan otros métodos para tener contentos a estos “indios”, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener

relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una política de alianzas. La Nación Mapuche, se regía por su derecho propio, y ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fūta el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de Koyaqtun. Estas dos visiones confluyen en los llamados Parlamentos.

La contrastación de esta versión histórica basada en la memoria y conocimiento de diferentes kimūn che (especialistas mapuche), o en otros términos la perspectiva histórica mapuche especializada da cuenta de una historia societal y cultural fundamentada y accionada a través de diferentes modalidades político jurídicas, donde se establecía tanto la legalidad general como particular respecto del “bien llevar” la vida cotidiana en el mundo mapuche, tanto respecto de la convivencia entre las personas como también la misma existencia de éstas en el mundo, es decir del che en el wajontu mapu y en el waj mapu. Dichas modalidades se sintetizaron históricamente en la figura intracultural del Koyaqtun conceptualizado como uno de los procedimientos del derecho propio que “tiene que ver con la entrega de grandes conversaciones de gran y profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual y en las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu y por tanto entrega los elementos necesarios de cómo el che debe mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen”. En las relaciones de los diferentes Fūta el Mapu se utilizaba el Koyaqtun, de ahí esta aplicación pasa a ser utilizada en el contexto de las relaciones con la Corona Española y con el Estado de Chile. Los mapuche son poseedores de un derecho de carácter retórico y situacional que les ha permitido a través del tiempo mantenerlo en lo relativo a sus principios y valores fundamentales y a la vez sin perder esta esencia propia ir adecuándolo a las circunstancias históricas que les ha tocado vivir.

La adecuación de los antiguos Koyaqtun en los xawūn actuales, viene a evidenciar la capacidad e institucionalidad cultural destinada al ejercicio de la proyección de la vida mapuche de acuerdo con una lógica propia de la planificación y de la regulación de su propio destino, lo que desde la perspectiva jurídico política contemporánea se define como “autonomía”, es decir, que el pueblo mapuche, en tanto sociedad, contiene estructuras sociales y políticas propias destinadas a la racionalización de su propia existencia.

Estas mismas fuentes históricas, convencional y émica, han dado registro de la relación entre la racionalización política y la operancia jurídica. La primera fuente, que corresponde principalmente a crónicas y relatos especializados desarrollados a lo largo del siglo XX, han mostrado cómo desde antes de la irrupción hispánica la sociedad mapuche tenía su propia forma de planificación auto referida, regulación y justicia. Las imágenes históricas tempranas exponen que el ejercicio jurídico estaba depositado en el sistema de autoridades mapuche, de los logko en las unidades sociales básicas (los lof), y de los grandes Logko o ūlmen en unidades jurisdiccionales mayores, lo que por estos días conocemos como Ayjarewe (cohesión de varios lof en nueve rewe).

Por medio de la segunda fuente, la de los kimūn che, se ha podido constatar dos hallazgos centrales en esta línea, por una parte que el derecho propio mapuche sigue depositado en el sistema de autoridades hoy llamadas “tradicionales”, por lo que son ellos (logko y ñizol logko), quienes conocen la profundidad del kimūn (conocimiento) del derecho propio, y por lo tanto continúan siendo los naturales kimūn che o especialistas jurídicos en la sociedad mapuche. Sin embargo, por otra parte, se ha observado que en la actualidad las facultades jurídicas se han ampliado a otro tipo de especialistas, principalmente aquellos que realizan funciones en el ámbito espiritual, como lo son machi y gehpiñ, dependiendo del fūta el mapu donde pertenezcan.

Además del tipo de autoridades que dan forma al sistema contenido en el derecho propio mapuche, la contrastación de las fuentes históricas ha permitido establecer un evidente cambio en el tipo de problemáticas sobre las que esta forma de justicia tendría injerencia. Mientras la historiografía convencional nos muestra que en el pasado los logko o ulmen tenían facultades casi totales respecto de la resolución de problemáticas internas en las unidades sociales que dirigían, las fuentes émicas muestran que en la actualidad el rango de injerencia de las autoridades jurídicas ha disminuido

considerablemente, muchas veces por incredulidad o por temor a que la justicia chilena incrimine esta opción jurídica. La reducción de facultades resolutorias se hace evidente en delitos que se relacionan con la vida o integridad física de personas, perjuicio de propiedades concebidas como privadas o incluso en disputas familiares.

A pesar de las disminuciones en ámbitos de resolución, las fuentes de información émica, dan cuenta de que esta “pérdida” ha sido suplida o ajustada a través del fortalecimiento normativo en el sentido prescriptivo. Esta característica dicta relación con el apego y revitalización de la vida espiritual mapuche que enfatiza la formación de sujetos propiamente mapuche, conocedores de los riesgos de las transgresiones, no sólo para la convivencia de las personas, sino también en relación con la necesidad cultural de mantener un equilibrio cósmico. Sin embargo uno de los principales riesgos identificados por los especialistas mapuche son los procesos formativos impuestos a través de la educación y la cristianización, en sus versiones contemporáneas, que provocan la formación de sujetos desapegados con la identidad cultural basada en el colectivo, enfatizando el bienestar del individuo. De acuerdo con estos especialistas la gran herramienta utilizada para este fin, es la misma pérdida de la lengua mapuche donde se encuentran no sólo los contenidos del mapuche kimun, sino también las mismas formas de transmisión y reproducción de dicho conocimiento.

De tal manera, el sustento cognitivo e institucional del derecho propio mapuche ha permanecido y se ha adecuando a través de la historia, sin embargo su persistencia no está ajena de riesgos vitales, como los antes mencionados. Pero en definitiva ¿cómo opera este mapuche kimun en la actualidad y en la vida cotidiana mapuche?.

A través de la presente investigación se identificaron diversas expresiones de su operatividad y vigencia. Sin embargo se delimitó este ámbito a tres formas específicas de vitalidad: el derecho como instrumento de regulación de la vida social, es decir la regulación del che, el derecho como instrumento normador de la existencia en y con el territorio, es decir el che en wajontu mapu, y el derecho propio mapuche como medio de comunicación y reciprocidad con las dimensiones espirituales del universo mapuche, es decir el che y waj mapu.

En el plano de la convivencia social, se pudo constatar a través de la revisión de conflictos intra e interculturales por uso y posesión de lugares sagrados, que la operatividad del derecho mapuche se canaliza hacia el fin último de resolver dichas disputas. Sin embargo dicha resolución es prevista de acuerdo con un procedimiento, propiamente jurídico, que comienza en el mismo momento de la determinación del problema o transgresión. A partir de esto, el siguiente paso corresponde a la planificación de una estrategia resolutoria, que dependiendo del motivo o tipo de problemática, no siempre pasa por la resolución acorde con la normatividad mapuche, es decir, no siempre se logra resolución de problemáticas a través de la jurisdicción de las autoridades mapuche.

El proceso jurídico en sí, es desarrollado de manera colectiva, siendo utilizadas generalmente las instancias naturales de trawun (reunión) interno, o bien por medio de la planificación de trawun específicos para la resolución de la problemática. Todo el proceso de definición jurídica viene a evidenciar la vitalidad de lo que los juristas han definido como “sujeto colectivo”, donde el bien común de la unidad social aludida (lof, rewe o ayarewe) está por sobre la relevancia de los individuos, pero no en el sentido coercitivo que se le otorga en occidente al orden social como bien común, en tanto desde la lógica mapuche la existencia individual no tendría sentido sin la vinculación con el grupo de pertenencia, alianza o filiación, además de su vínculo con las demás fuerzas (newen) existentes en waj mapu y wajontu mapu.

De acuerdo con esto, el bienestar común sería la reproducción a pequeña escala del equilibrio cósmico como la esencia del ser y del mundo mapuche, de forma tal que el derecho tendría como principal función mantener, resguardar y reestablecer dicho equilibrio social; en este sentido, al ser este equilibrio una necesidad de existencia se convertiría en el contenido más cercano de lo que en términos

jurídico occidentales –desde el ámbito de los derechos humanos- se llama “derechos colectivos”, en tanto todo sujeto mapuche tendría el derecho de participar de dicho equilibrio.

En la dimensión terrenal, este equilibrio mapuche se haría tangible para el che (las personas) a través de la vida misma, sin embargo habrían momentos y espacios específicos donde el equilibrio compartido se expresaría material y simbólicamente. Estas instancias corresponden a los momentos espirituales profundos vividos colectivamente, que de acuerdo con la normatividad mapuche “deben” realizarse en espacios definidos y valorados como sagrados.

Cuando estos espacios sagrados son mal utilizados o usurpados, se expresa la transgresión del impedimento de participar del derecho colectivo de acceso al equilibrio cósmico desde su lenguaje natural, que es la vida espiritual profunda expresada en la pertenencia común que posee todo ser mapuche respecto del wajontu mapu, y por ende de todas las dimensiones que en él están contenidas. En estos casos la necesidad de reestablecimiento de la armonía social para el uso natural de dichos espacios es inmanente.

Los kimün che determinan una serie de riesgos para que el reestablecimiento de la interacción del che con este equilibrio requiere: sujetos culturales mapuche y aprobación del proceder de su cultura. En los casos donde alguna de las partes en conflicto por lugares sagrados se reconocían como mapuche, pero no adscribían al proceder de la cultura se provocaron quiebres irreconciliables que impidieron la resolución de la problemática de acuerdo con el derecho propio. Este quiebre tiene relación, en un caso particular, con la implantación del sujeto individual a través de la adscripción ética a un paradigma cristiano, es decir la renuncia voluntaria a la espiritualidad mapuche provocó la contradicción entre identificarse con una cultura y pertenecer vivencialmente a su tradición, es decir un sentido de pertenencia basado en la pertenencia consanguínea, pero no emocional ni cognitiva de la cultura.

En las instancias del che y waj mapu dan cuenta del particular posicionamiento de la cultura de la sociedad mapuche entendiendo al che –persona- como parte integrante del waj mapu –cosmos o universo-, de tal forma que está regido por ella y no tiene la capacidad de dominarla, que se contrapone y contradice con las ideas de la política neo liberal del Estado de Chile en tanto desde la visión no mapuche el hombre es el dominador de la naturaleza.

2. La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional

El derecho propio mapuche, en tanto creación cognitiva y accional de la cultura de esta sociedad, se concretiza como instrumento requerido para mantener y reestablecer el equilibrio que es la esencia del waj mapu (universo que contiene todas las dimensiones materiales y no materiales mapuche), patrimonio y derecho de todos los seres mapuche, de los cuales el che (las personas) es sólo un tipo. En este mismo sentido, tal requerimiento adopta un cuerpo específico dentro de la sociedad mapuche, a ser el **Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**, cuya materia prima y fundacional son tanto el **mapuche kimun** como el **mapuzugun** a través de los cuales lo hemos podido conocer, al menos inicial y superficialmente, cuya aplicación y ejercicio se da en el wajontu mapu.

El **Az** –como conjunción del **Az Mapu** y **Az Che**- orientado con fines de justicia constituye el acervo normativo, conocido y difundido entre las personas a través de su misma formación como sujetos culturales mapuche. Sin embargo no a todas las personas se le entrega de la misma forma este mapuche kimün, es a través de ciertos especialistas que este conocimiento se les otorga en tanto tendrían un potencial adecuado para ejecutarlo en la realidad social y cultural mapuche aportando al bienestar comunitario. Estas personas **kimün che** o agentes de derecho, son los encargados de usar este conocimiento adecuadamente en situaciones que requieran mantención o reestablecimiento del equilibrio.

La fusión en el **mapuche kimün** del **Az Mapu** y su manifestación a través del **Mapu Kupal Azkunun Zugu**, determina la acción de diferentes agentes **kimün che**, expresando un derecho de carácter retórico

y situacional, es decir que mediante la oralidad y la fuerza de sus argumentos interpretativos basados en el **Az Mapu** se adecua a la naturaleza de cada situación problemática.

En términos de procedimiento jurídico, es precisamente la identificación de la naturaleza de la problemática lo que gatilla el método o estrategia jurídica óptima para conseguir una resolución. Esto quiere decir que si la naturaleza de la problemática se presenta o manifiesta en un contexto espiritual – como los casos de (mal) uso y posesión de espacios sagrados-, la solución de los mismos debe pasar por la sabiduría particular que pueda ofrecer la autoridad espiritual correspondiente. Si en su efecto la situación problemática fuese de naturaleza netamente social, como por ejemplo entre familias, sería la autoridad social y política quien desplegaría el kimün jurídico con fines resolutivos. De tal forma, cada autoridad y/o kimün che mapuche es potencialmente un **agente jurídico**, por lo que el **Mapu Kupal Azkünun Zugu** se corporiza a través de la particularidad de cada situación hasta alcanzar el equilibrio requerido.

Todos los elementos establecidos permiten definir al derecho propio mapuche “**Mapu Kupal Azkünun Zugu**” como un sistema jurídico, en tanto tendría un conocimiento normativo específico y por sobre todo tendría una lógica de acción normativa, regulativa y resolutive particular, ejecutada por agentes jurídicos específicos.

En relación con todo lo anterior, y muy distintamente a lo que ocurre en el derecho occidental, la codificación u orden legal normativo de este sistema jurídico esta contenida en su oralidad, en la que se mantienen y transmiten sus propios mecanismos estructurantes dados en el mapuzugun. Si bien mantiene una forma esencial y trascendental, la particularidad situacional del **Mapu Kupal Azkünun Zugu** –ejercicio del derecho mapuche- le permite desplegar mecanismos de flexibilidad, lo que no sólo sería aplicable a las problemáticas internas y localizadas en ciertos momentos, sino al mismo tiempo, sería dicha flexibilidad lo que le ha permitido y le permite a esta forma de derecho reproducirse y ajustarse a las dinámicas históricas que lo circundan e influyen, la mayoría de las veces de forma arbitraria, como el caso de la imposición de la legalidad y justicia occidental vigente en el contexto del estado chileno.

La sumatoria de las características de **flexibilidad y situacionalidad** contenidos en el **Mapu Kupal Azkünun Zugu** o derecho propio mapuche dan cuenta de un **estilo jurídico** muy particular definible como **retórico**, es decir, vinculado estrechamente al uso interpretativo, reflexivo y oral que tanto las personas comunes o los expertos hagan de él, sin que su esencia o kimun se desvirtúe.

3. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia

Si bien a través de la presente investigación se ha dejado registro respecto de la forma contemporánea del derecho propio mapuche: **Mapu Kupal Azkünun Zugu**, al menos en algunos de sus aspectos, y por cierto, mediante el acercamiento de su realidad en tres **fūta el mapu** –Bafkeh Mapu, Pewen Mapu y Wente Mapu-, también se ha registrado una serie de dificultades que afectan no sólo su persistencia, sino también su existencia. Este impacto viene como parte del resultado de lo que algunos especialistas, mapuche y no mapuche, han definido como dominación, asimilación, integración. En definitiva, el derecho propio mapuche ha sido deteriorado mediante una serie de factores externos a su cultura y formas sociales, no obstante lo cual, se ha observado, en esta investigación, que este sistema de conocimiento y acción ha aprendido a sobrellevar, en alguna medida dichos abatimientos.

Pero ¿cuáles serían estos factores?, y ¿de qué forma particular han afectado al derecho propio mapuche y particularmente su ejercicio o “**Mapu Kupal Azkünun Zugu**”. En el contexto de esta investigación se ha podido identificar al menos tres tipos de factores: factores histórico políticos, factores socio legales y factores socio éticos.

El **factor histórico político** al que se hace mención, tiene que ver con los mecanismos sociopolíticos y legales que, desde el advenimiento del estado chileno, han servido como fundamento al supuesto que la sociedad mapuche “**no tendría derecho**”, o que definitivamente “**su sistema de derecho habría desaparecido**”. La alusión al “advenimiento del estado chileno”, viene al caso en tanto hasta este momento histórico la sociedad mapuche específicamente los fūta el mapu investigados sostuvieron, su autonomía, como grupo humano diferenciado y reconocido como tal –en este caso por la Corona Española-. Es entonces la nación chilena quien deniega en primera instancia la particularidad y autonomía societal mapuche e indígena en general, reduciéndolas a “**individuos con tradiciones culturales diferentes**”, por lo que, en los comienzos de la “**chilenidad**” uno de los principales objetivos fue aplacar la relatividad de dichas tradiciones sin erradicar a los **individuos**.

Es entonces de acuerdo con este objetivo que, el recién nacido estado chileno, promueve una serie de procesos políticos y legales encargados de resolver estas diferencias. Estas políticas pasaron por diferentes momentos, todos ellos motivados por la adhesión a los diferentes paradigmas o ideologías políticas sustentadas por la Nación Mapuche y el naciente Estado Chileno. Desde los inicios del estado hasta la eufemísticamente llamada “Pacificación de la Araucanía”, que para los mapuche constituyó una “guerra de exterminio”, la sociedad mapuche en los fūta el mapu Pewenche, Wenteché y Bafquenche mantuvo la vigencia del derecho propio al interior de la Nación Mapuche, ratificado por el Parlamento de Tapihue de 1825.

La Pacificación de la Araucanía y el proceso de arreducciónamiento indígena ha sido el factor más influyente en cuanto a la negación y aplacamiento de las estructuras sociales naturales mapuche, y por ende el factor “oficial” más efectivo en el deterioro del derecho propio mapuche respecto de su versión pre reduccional. Desde el punto de vista del derecho positivo, en este período histórico se mantiene el supuesto de que Chile es un Estado para una Nación con una Justicia. Sin embargo, y a pesar de la obstinada obsesión por mantener un modelo deductivo de sociedad monocultural, la realidad se ha encargado de rechazar este modelo, prueba de ello es la subsistencia de los sistemas de poder y de derecho mapuche.

La fórmula 1NACIÓN = 1ESTADO = 1DERECHO, cuyo significado es que cada nación puede constituir su estado y este estado nación tiene la atribución de dictar normas jurídicas, invisibiliza y niega la existencia de más de una nación al interior de un estado y como es solo el estado el que puede dictar el derecho, consecuentemente niega la existencia de otros tipos de derecho al interior del estado. Esta es la lógica que ha permitido deslegitimar cualquier expresión jurídica diferenciada, en el sentido que si la norma es dicha “fórmula”, cualquier intento de relativizarla no se adecua a la misma, queda fuera de ella, es ilegal, por lo tanto, desde este punto de vista, para el estado y sociedad chilena ha sido más fácil creer que los mapuche no tenían ni tienen su propia forma de derecho y por ende no existen como sociedad diferenciada sino solamente como individuos con algunas costumbres particulares

Esta omisión ha sido tan efectiva que, con el devenir del tiempo, hay personas mapuche que simplemente no acuden a su propia justicia, porque han internalizado la norma que los problemas jurídicos se arreglan en los juzgados o con los carabineros. Cuando hablamos de procesos de internalización en las personas aludimos, paralelamente, al **factor socio ético** (ver análisis de casos).

Previo al surgimiento del estado chileno se venían dando procesos de control sobre los indígenas que no tenían que ver exclusivamente con los mandatos políticos y legales, sino más bien por la influencia institucionalizada de nuevos paradigmas socio éticos en territorio indígena, principalmente a través de nuevas religiones y de la educación, que muchas veces se daban en la misma instancia.

Reiterada es la mención de la historiografía tradicional respecto de la influencia de religiones externas y de la educación, las que han apuntado a un impacto en el nivel de la menos valoración de la religiosidad mapuche frente a las nuevas ofertas ético religiosa, sin embargo no se ha vislumbrado el impacto mediato respecto de esta intromisión.

De acuerdo con los resultados obtenidos se ha observado que la relación de estos impactos para el ámbito de lo jurídico radica en la formación de un nuevo sujeto cultural mapuche, que si bien se identifica como mapuche, reniega del trasfondo cultural que tal identificación conllevaría, es decir una forma incongruente con un fondo. Este nuevo sujeto reafirma su identificación en tanto asume la pertenencia a una familia nuclear mapuche, pero no contempla la pertenencia a un grupo humano mapuche, lo que lo desvincula de los deberes y beneficios que esa pertenencia ampliada le otorgaría. Estas personas no tienen problema con la vivencia “personalizada” e “intencionada” respecto de lo que ven como “tradiciones” mapuche, como la lengua y la espiritualidad. Sin embargo no reconocen órdenes estructurales y políticos mapuche, por lo que no están interesados en someterse a los designios que las autoridades mapuche les proponen.

El no reconocimiento de la sociedad mapuche por estos sujetos pasa por un cambio ético interno, es decir que no comparten y/o no conocen la normativa propia del “**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**”. Esta negación o desconocimiento es enfatizada por la adhesión a nuevas religiones, que según ellos, sí responden a las expectativas éticas que requieren como personas. Esta adhesión se consolida a través de un proceso de evaluación crítica de la espiritualidad mapuche gatillada por la percepción negativa de la vivencia de ceremonias³⁶ que los conducen a definir esta espiritualidad como un fenómeno primitivo, y por lo tanto entenderían que su normativa estaría en el mismo plano, de lo que se deduce que para ellos el derecho propio mapuche no sería una forma de justicia válida. Desde el punto de vista mapuche el alejamiento individual y voluntario de conversión o reconversión como sujetos culturales conllevan un efecto nefasto para el bienestar colectivo de la sociedad mapuche, porque en definitiva estos alejamientos deterioran o resquebrajan el equilibrio natural de la convivencia del **che**.

Desde el punto de vista de esta investigación consideramos que la denegación sistemática de estatus **oficial** en la sociedad y estado chileno de los sistemas de conocimiento y acción mapuche, tanto del derecho como de la religiosidad, **permiten y promueven** la desestructuración social y cultural en el mundo cotidiano y racional mapuche. Asimismo, los supuestos de “primitivismo” que fomentan las ideologías de religiones cristianas / evangélicas respecto de la espiritualidad y por ende del derecho propio mapuche, vienen a ser prácticas “discriminatorias” y “xenofóbicas”³⁷, que atentan contra la existencia de la cultura y de los sujetos mapuche, tanto desde la lógica de su propia cultura, como desde el punto de vista de los derechos humanos especificados en las herramientas internacionales a cerca de derechos indígenas.

Finalmente, el **factor socio legal** mencionado alude principalmente al contexto de influencia actual que viven en general la sociedad mapuche, y en particular el “**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**” (ejercicio del derecho propio mapuche).

Las políticas y la legalidad dispuesta por el estado chileno mediante sus gobiernos post dictatoriales (o concertacionistas), han venido a ratificar la tradición política y legal desplegada desde sus comienzos históricos. Si bien en la actualidad el estado ha dispuesto una ley específica respecto de lo indígena (ley 19.253), y ha dispuesto un organismo estatal también específico (CONADI), estas instancias no han dado abasto para responder las demandas de los movimientos indígenas, en el sentido que ellos explicitan requerir “reconocimiento como pueblo”, es decir un sujeto de derecho de carácter colectivo que incluye además el respeto a todos los derechos de los integrantes de tal colectividad, para vivir lo que para ellos es su natural estado de autonomía, lo que para el campo de lo jurídico se traduciría en el reconocimiento no sólo de la existencia, sino también de la efectividad del Derecho Propio Mapuche.

³⁶ Se ha reiterado en la investigación el encuentro con mapuche evangélicos que creen que la vivencia de ceremonias mapuche con la ingesta de licor es algo pagano y primitivo, y en este sentido ellos sienten que la religión evangélica les permite emanciparse como sujetos, y en alguna medida lo evalúan como una evolución ética.

³⁷ Estos principios fueron ratificados por el Estado de Chile en la Cumbre de Derechos Humanos de Durban: « **Conferencia Contra el Racismo, la Xenofobia, Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia** ». Sud África, 2001.

En lo particular los efectos de la tendencia política y legal del estado chileno se traducen en el hecho de que ni la ley indígena vigente ni la mediación de CONADI reconocen el Derecho Propio Mapuche. Desde la lógica de la fórmula que considera derecho sólo al que emana del Estado y de que este estado está constituido por una nación homogénea, el modelo deductivo que sustenta al Estado de Chile desconoce y reniega de la realidad que lo constituye, en este caso la existencia del Pueblo Nación Mapuche, su calidad de sociedad diferenciada y la existencia de su Derecho Propio que a pesar de las constricciones denegación e invisibilización aún subsiste y tiene vigencia.

4. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la criminalización de su manifestación

Los factores antes descritos confluyen, constituyen, en gran medida, la contingencia en la cual se sitúa la relación entre pueblo y derecho propio mapuche con el estado chileno y su derecho vigente.

En el contexto regional se ha venido desarrollando lo que desde el estado chileno se ha definido como la “Reforma a la Justicia”, sin embargo esta propuesta de cambio no contempló en su diseño la llamada “variable cultural”. A poco andar, el impacto del contexto real de aplicación obligó a sus planificadores a incorporar “de alguna manera” esta variable, la solución: “Defensoría Penal Mapuche”. Esta instancia se ha encargado de defender a “individuos” mapuche, cuando requieren de defensa, tanto en casos intra como interculturales, de acuerdo con las normas establecidas por la legislación chilena para todos sus ciudadanos y sin ninguna consideración a su cosmovisión o a su pertenencia natural a pueblos indígenas. Cabe señalar que si bien la ley indígena establece como norma especial en los procedimientos judiciales la aplicación de la costumbre indígena lo hace con limitaciones en tanto sólo puede ser aplicada “entre indígenas de una misma etnia” y “siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República”, en tanto en materia penal sólo se la “considerará cuando pudiere ser considerada una atenuante o una eximente de responsabilidad”. Esta suerte de medición del Derecho Propio en los parámetros del derecho ajeno se evidencia con la aplicación de la reforma y ha potenciado la judicialización de causas donde las autoridades tradicionales mapuche son tratadas como meros “ciudadanos”, producto de lo cual estos casos se han transformado, por decir lo menos en “ procesos judiciales emblemáticos”.

A través de los medios masivos, y mediante los casos que se han revisado en esta investigación, se ha observado que cuando diferentes grupos o sujetos mapuche hacen explícitas sus demandas por derechos colectivos o por la reivindicación de sus territorios son encarcelados o sus demandas simplemente son rechazadas. En este marco de interacción la sociedad y estado chileno “criminalizan” la manifestación del Derecho Propio mapuche y castigan a las personas que reclaman su existencia. El estado chileno subordina toda expresión jurídica culturalmente relativa o distinta, imponiendo “su” derecho y “su” justicia como un modelo único y absolutista.

El posicionamiento de la contingencia de los efectos de la aplicación de la Reforma Procesal Penal, en el contexto de un proceso histórico general que da vida a una historia de relaciones interculturales / intersociales asimétricas, donde la sociedad colonial primero, y estatal hasta nuestros días se superponen arbitrariamente a cualquier intento de manifestar de forma natural y espontánea modelos propios de autonomía sociocultural mapuche, pone en evidencia que los paradigmas del Estado de Chile continúan sin dar cuenta de una realidad fáctica que lo sobrepasa, que se traduce en el llamado “conflicto indígena” y que requiere para una sana convivencia de urgentes medidas de solución largamente demandadas por el Pueblo-Nación Mapuche, que tienden a revertir la invisibilización y dominación a que ha estado sujeto, reconociéndoles su calidad de Pueblos Originarios y poniéndose a tono con los avances que el contexto del Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha experimentado en estas materias, con las consecuencias jurídicas y políticas que ello conlleva.

El ejercicio histórico a través del cual esta subordinación ha sido posible radica en la planificada y sistemática insistencia por aplacar las estructuras sociales indígenas, pretendiendo suponer que una

cultura puede subsistir sin sistema social, o lo que es peor condenar la alteridad cultural a través del debilitamiento intencionado de las sociedades que son dueñas de dichas diferencias.

Lo que en definitiva ha constatado esta investigación es que: a pesar de los intentos por desestructurar a las sociedades indígenas, en particular la mapuche, mediante la denegación (ilegalización) de existencia y operancia de sistemas de conocimiento y acción propios, estos intentos no han resultado del todo, en tanto, y paradójicamente, la mantención de la cultura ha permitido la subsistencia de los sistemas sociales, en este caso el ejercicio del Derecho Propio Mapuche "**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**".

En síntesis, el Estado de Chile ejecutó políticas de aculturación forzada de esos pueblos, políticas cuyos efectos deben ser enmendados con el más amplio reconocimiento de los derechos colectivos y la autonomía de los pueblos indígenas al interior del Estado, considerando las demandas de los pueblos indígenas en su propio mérito y a la luz de los más avanzados desarrollos del Derecho Internacional en esta materia.

Bibliografía

Aldunate Del Solar, Carlos. Cultura Mapuche. Serie Patrimonio Cultural Chileno, Colección Culturas Aborígenes. 2º Edición Corregida y Aumentada. Ministerio de Educación Departamento de Extensión Cultural, Chile, año 1986.

Araya Anabalón Jorge, "Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra", 1998.

Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, Á. El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán. México. 1999.

Aylwin O., José. Materializaciones y Conflictos. Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994-1997). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco-Chile, año 2000.

Aylwin O., José. 1995. Artículo, "Derecho Consuetudinario Indígena en el Derecho Internacional, Comparado y en la Legislación Chilena". Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología. Publicado por el Colegio de Antropólogos de Chile.

Aylwin O., José. "Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual", Serie Documentos, instituto de estudios indígenas, Universidad de la frontera, Temuco, Octubre 1994.

Barrientos Pardo Ignacio, "Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de América Latina", Tesina Diplomado de Especialización en Derechos Humanos 1999-2000, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Instituto de Derechos Humanos.

Bengoa, José, Historia Del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Bengoa, José. "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas", Noviembre 1994.

Bengoa, José. Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Boaventoura De Sousa Santos. "Estado de derecho y luchas sociales".

Boccaro, Guillaume Mundos Nuevos en la Fronteras del Nuevo Mundo. E- Review. París. 2001.

Boccaro, Guillaume. Análisis de un Proceso de Etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época Colonial. Ponencia para la Mesa redonda de Antropología histórica realizada en Madrid. España. 1997.

Boero, Hugo. "Apuntes para pensar la reglamentación jurídica y la pluralidad normativa en contextos republicanos multiculturales", (1).

Borello, Raúl G. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. /en/ XV Jornadas De Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho.

Borrero, José María. Fundamentos Éticos Jurídicos. [http:// www.tragua.com/fundamentos .htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm).

Caniullan Víctor. (2000), Acercamientos metodológicos hacia Pueblos Indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile; UCT, Centro de Estudios Socioculturales.

Castro Lucic, Milka." Territorios indígenas: una demanda no esperada para el siglo XXI".

Castro Lucic, Milka. 1995. Artículo "Alcances sobre Antropología Jurídica", en Actas II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia.

Código Civil Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Comercio Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Procedimiento Penal, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 1° Edición, abril 2001.

Código Tributario Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Constitución Política de La República de Chile Año 1980, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 5° Edición, marzo 1996.

Convenio O.I.T. N° 169.

Coña, Pascual. Testimonio de un Cacique Mapuche, Texto Dictado al Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, 3° Edición, Editorial Pehuen, Santiago de Chile, 1984.

Cooper James, en Revista CREA N° 2 año 2001, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101.

Chihuailaf, Elicura. Recado Confidencial a los chilenos. LOM Ediciones. Primera Edición, octubre de 1999. Santiago de Chile.

De Augusta, Fray Felix. "Diccionario Mapuche- Español", Ediciones Seneca, 1989.

De Ercilla Y Zúñiga, Alonso. La Araucana (Versión Compilada). Colección Los Mejores Libros de la Literatura Chilena. Editorial Ercilla Ltda. Edición Especial, Chile, año 1997.

De La Maza Y Jara. 2000. Artículo en Actas XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal, publicado por la Universidad de Tarapacá, Arica.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Duran, Teresa y Carrasco Noelia. 2001. Artículo "Modos de articulación entre una expresión de derecho consuetudinario mapuche y el derecho civil en la Novena Región", en Revista CREA, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT.

Durán, Teresa; Salamanca, María Y Lillo, Rodrigo. 2001. Artículo, "Estableciendo límites entre la costumbre y la juridicidad cívico nacional en un sector mapuche de la Araucanía. Una aproximación antropológico-jurídica al caso del Comité de Vigilancia de Rüpüküra del valle de Chol-Chol", en Revista CREA, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT, 2001.

Eyzaguirre Jaime, Breve Historia de las Fronteras de Chile, Editorial Universitaria, Chile, Decimonovena edición año 1990.

Eyzaguirre Jaime, Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile, Editorial Universitaria, duodécima edición, Chile año 1992.

Faron, Louis. Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche. Ediciones Mundo Santiago, Chile. Editorial Nuevo Extremo, Buenos Aires, Argentina. Museo de Arte Pre-colombino, Santiago de Chile. Colección Pueblos Originarios. Primera Edición Marzo 1997.

Faron, Louis. C. Los Mapuche. Su estructura Social. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales: 53. México 1969

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la Sociedad Chilena /en/ XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Arica 2000.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge, ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronterizas?, Revista EXPERTA Nº 5, Chile, julio año 1996.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. "Los Mapuches y la lucha por el Reconocimiento en la sociedad Chilena"(1).

Foerster, R; Montecino, S. Organizaciones, Lideres y Contiendas Mapuches (1900-1970). Ediciones CEM, Chile, 1988.

Gaviria Díaz. Carlos "Jurisdicción indígena y administración de justicia, diferencia cultural y legalidad", (1)

Gómez, Magdalena. " La defensoría jurídica de presos indígenas", (2).

Gómez, Magdalena. "Derecho indígena y constitucionalidad", (1).

Grupo de Barbado. "Indianidad y Descolonización en América Latina", Serie Interétnica.

Guevara Tomas Y Mankelef Manuel. Kiñe müfu trokiñche ñi piel, Historias de familias/Siglo XIX. Temuko: Liwen & Santiago de Chile: CoLibris, 2002.

Guevara, Tomás. (Rector Liceo de Temuco), Psicología del Pueblo Araucano, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, año 1908

Guevara, Tomás. "La psicología del Araucano".

Heredia, Luis. "La costumbre jurídica en el sociedades pluriétnicas", (1).

Historia De La Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529.

Hoeckema, André. Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario. Congreso de Arica. 2000.

Instituto de Estudios Indígenas. "XVI Censo Nacional de Población 1992: Población mapuche tabulaciones especiales".

Irigoyen Fajardo, Raquel. "El Reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena en los Países Andinos, /en/ El reto a la diversidad.

Irigoyen Fajardo, Raquel. Pautas de coordinación entre el Derecho Indígena y el derecho Estatal. /en/ ALERTANET- Portal Derecho y Sociedad. <http://alertanet.org>.

Iturralde Guerrero, Diego A. " Las Reformas Constitucionales como una Caja de Pandora", (1).

Iturralde Guerrero, Diego A. "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", (2).

Jaccard, Danko Y Lillo Rodrigo. Tesis "Las comunidades Bafkehches y la administración de su territorio", Universidad Católica de Temuco, Escuela de Derecho.

Laura R. Valladares de La Cruz. "Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protesta indias en la ciudad", (1).

Lavanchy, Javier. Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche. /en/ <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999.

Le Bonniec, Fabien. Las Identidades Territoriales o Como Hacer Historia desde Hoy Día. Artículo que a decir del autor es un trabajo de colaboración e investigación en la comunidad Andrés Calbuñir de Lumaco.

Léger, Marie. El Reconocimiento del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas: ¿Amenaza o Ventaja?. /en/ Seminario del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos indígenas. Nueva York. 2002.

Ley Indígena 19.253 del año 1993.

Lillo Rodrigo, "La legislación como aspecto de la relación intercultural", en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial N° 1 año 1999, "Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 40-48.

Lillo Rodrigo. "Conflictos Estado y Pueblo Mapuche. La interculturalidad como paradigma del derecho", en Milka Castro (ed.). Actas del XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. (744-753), año 2000.

Lillo Rodrigo. "Conflicto estado y pueblo mapuche, la interculturalidad como paradigma del Derecho", (1).

Lillo Rodrigo. 2000. "El Convenio 169, Hacia el reconocimiento de la diversidad", en Revista de Divulgación en Antropología Aplicada, Numero 2, publicada por CES y Codepu Valdivia.

López Barcenas, Francisco "Derecho Indígena y la teoría del Derecho", (1).

Ludewig Kurt, "Terapia sistémica", Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1996.

Mackay, Fergus. Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional. APRODEH y FIDH. Lima. 1999.

Marimán Quemenado Pablo, compilador. "Parlamento y Territorio Mapuche". Serie Seminarios N° 4. Programa Mapu Territorialidad, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Escaparate Ediciones, Chile año 2002.

Martínez Miguel Alfonso, "Estudio sobre los Tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas", año 1999, en webb: <http://www.derechosindigenas.cl>.

Martínez Miguel Alfonso. "Los derechos humanos de las poblaciones indígenas".

Merello Ítalo, Historia del Derecho, Tomo 1º, 2º edición, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, año 1983.

Molina, Raúl. Reconstrucción de los Etno-territorios. /en/ Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Temuco, IEI.1995.

Neira, Hernán. Dinámica de la Identidad Cultural./en/ Simposio de Dinámicas Identitarias Territoriales del Cuarto Congreso Chileno Antropología en la Universidad de Chile. Noviembre 2001.

Núñez de Pineda y Bascañán, Francisco. El Cautiverio Feliz, Colección Editores Coloniales, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 3ra Edición, año 1987. Selección y Prologo Alejandro Lipschutz y Álvaro Jara.

Pérez Serrano, Gloria, "Investigación Cualitativa Retos e Interrogantes", Editorial La Muralla S.A., Madrid, España, 2º Edición año 1998.

Philip Arturo, "La Curación Chamanica", Editorial Planeta S.A.I.C., Buenos Aires, 1994.

Quidel José, Caniullan Victor. Las Identidades Territoriales. Base y Fundamentos desde una perspectiva del Conocimiento Mapuche. Cotam 2003.

Quidel, J; Jineo, F. Las Raíces para Nuestro Cultivo. /en/ Estilo de Desarrollo en América Latina. Identidad-Cultura-Territorio-Medio Ambiente. Temuco 1999.

Rainer Enrique Hamel. "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", (2).

Redrado, Ramón. Relación de los Indios de la Jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres. Archivo Franciscano de Chillán, Vol.2, citado por Boccara, Guillaume /en/ Análisis de un proceso de Etnogénesis, 1997.

Reflexión Colectiva de Las Identidades Bafkehche...,Naüqche, Wenteché.... Pewenche. Nuestra Visión de Desarrollo Territorial. /en/ <http://www.sociedadcivil.cl/anillo/defacult/asd?ID=108>. Publicado el miércoles 31 de julio de 2002.

Ríos Miryam Y Vargas Viviana, "Deconstrucción de un caso ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de junio de 1960), Tesis conducente al grado de Licenciado en Comunicación Social, Universidad de la Frontera, 2001.

Rodríguez Graciela, Gardella Juan y Llanan Julio. Artículo " Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales", en PUEBLOS INDIOS, SOBERANÍA Y GLOBALISMO, coordinado por Stefano Varese, Ediciones Abya Yala, Ecuador, 1996.

Rouland, Norbert Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, Derechos de minorías y de pueblos autóctonos, Siglo veintiuno Editores de España editores S.A., España 1999.

Salamanca, María, "El Límite a la Protección de las Tierras Indígenas en la Ley 19.253", en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial Nº 1 año 1999, "Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 49-66.

Salamanca, María, "El Derecho Mapuche, Un Estudio de acuerdo a los estudios publicados previos" Revista Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, año 2002.

Salamanca, María. "El Derecho en la sociedad mapuche", " La defensoría en cifras", "Una mirada crítica y sitémica a la aplicación de la reforma procesas".

Samaniego M, Augusto. Identidad, Territorio y Existencia de la Nación Mapuche. Universidad de Santiago de Chile. /en/ <http://www.derechosindigenas.cl/Documentos/documento.htm>

Sánchez, Juan. "El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche", Revista CREA –Centro de Resolución Alternativa de Conflictos- Universidad Católica de Temuco, Número 2 año 2001, pp. 29-39.

Sánchez, Consuelo. La Autonomía, Característica y Elementos. /en/ XII Congreso Internacional de derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico. Arica. 2000.

Sánchez, José. 2001. "El Az mapu o Sistema Jurídico Mapuche", en Revista CREA Número 2, editado por la Universidad Católica de Temuco.

Sierra, María Teresa. Autonomía y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano. /en/ América Indígena, 1998.

Soublette, Gastón. " El mito de la creación mapuche".

Stavenhagen, Rodolfo Diego Iturralde. Compilación, "Entre la ley y la costumbre", Instituto Indigenista Interamericano, México 1990.

Stavenhagen, Rodolfo. 1990. Artículo "El derecho consuetudinario indígena en América Latina", en "Entre la ley y la Costumbre", editado por el Instituto Indigenista Interamericano, México.

Stuchlick, Milan. 1976. "Sociedad Mapuche Contemporánea". Universidad Católica sede Temuco.

Texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), /en/ Derechos de los Pueblos Indígenas.

Texto del Mensaje con que El Presidente de la República envió al Parlamento el Proyecto de Ley del Nuevo Código de Procedimiento Penal.

Tierney, Patrick. El Altar Mas Alto.

Urteaga, Patricia. 1998 "Re-imaginando el derecho (desde la antropología)". Universidad de Berkeley, Los Ángeles.

Vidal H. Aldo "Políticas Legislativas Indígenas en Chile, el caso de las Tierras y Territorios Mapuches", Revista CUHSO, Volumen especial.

Whilhelm De Moesbach, P. Ernesto. "Idioma Mapuche".

XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal.

Walsh, Catherine. Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo jurídico./en/ Publicaciones del Instituto Científico de Cultura indígena, Año4, N° 36, 2002.

Yáñez, Jennie Y Castro, Paulo. Newen Pu Bafkehche. "Borrador para propuesta de manejo de espacio marino".

Zambrano Carlos "La apropiación de las normas en contextos hegemónicos", (1).

Zavala José Manuel, "Aproximación Antropológica a los Parlamento hispano-mapuche del siglo XVIII", separata que constituye un versión revisada de un artículo publicado originalmente en francés bajo el título "L' nvers e la Frontière du royaume du Chili: le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle", en la revista Histoire el Sietetés de l' Amerique Latin" (HSL) N ° 7, primer semestre 1998.

Fuentes personales:

Aillapán Lorenzo.
Ancavil Francisco.
Aninao Segundo.
Caniullan Víctor.
Cañiulaf Juan.
Colpihueque Paula.
Cumilaf Marcelina.
Curriao Antolin.
Huiquifil Juan Segundo.
Huaiquifil Manuel.
Huaiquimán Martín.
Huenchunao José.
Malo José Miguel.
Melillán Mariano.
Melinao Sergio.
Millan Pedro.
Montiel Hortensia.
Norin Aniceto.
Ñeiculeo Margarita.
Pichinao Isabel.
Pichun, Pascual.
Quidel Alberto.
Quidel José.
Quintreman Berta.
Quintreman Nicolasa.
Rain Domingo.
Rain José.
Rain Juan.
Relmucao José.
Sánchez Curihuentro Juan Gerardo.

Estudio de Casos

MAPU KÜPAL AZKÜNUN ZUGU
(EL EJERCICIO DEL DERECHO PROPIO MAPUCHE)

INVESTIGACIÓN
“FUNDAMENTOS Y MANIFESTACIONES DEL
DERECHO PROPIO MAPUNCHE”

I. Introducción

Como su título lo menciona, la investigación abordó dos niveles u órdenes fácticos. El primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzugun correspondería a la experticia de ciertos kimun che (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapuzugun se denomina como *re che* (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapuche en identidades Wentche, Pewenche y Bafkehche se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho-conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que **en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución**. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas –es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche.

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en "...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad" (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Identificar nociones normativas no mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados o no como sagrados.

- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual / grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu.	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado Caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁸

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu - en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron / determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resulto que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades / lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socio religiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaucho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁸ Estudio de casos realizado por Verónica Núñez Gallardo en el marco de su tesis de Antropología, Universidad Católica de Temuco, 2002-2003.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **trawün** (reunión) de preparación del siguiente gijatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mi a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mi en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del xawün, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutiva ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el xawün de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñ. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutivo. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresa de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atingentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistemas de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaucho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesta por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

"RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?"

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es un realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

"JR: claro, si somos dos logkos que tenemos ahora, ahora..."

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03)

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención...y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

"VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedo atrás, el fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kupalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante ... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entro mi abuelo, se

terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mi como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: si, en el caso de nosotros, en la religión, en el gijatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en la dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contextos de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la "legalidad" de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

"Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko" (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

“...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gijatun, porque ese gijatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gijatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gijatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gijatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos”(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatuwe de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatuwe no se hubiere solucionado el la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

“JS: y ahora en el otro gijatun...ustedes cada cuanto hacen gijatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gijatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?

JR: si alla en Yáñez.

JS: es wixan...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por alla, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira mas amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí.” (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habrían operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

“RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?”

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mi, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo el conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gijatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gijatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gijatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía...” (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

“VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...”

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían

aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran mas eran 5 o 6, y ellos recalcan que conocían la línea, entonces el preguntaba quien mas conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no mas, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así...igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Raín, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmandose además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho mapuche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a "lo tradicional", sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de "convivir" socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio "perfecto" para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, "las normas" vendrían a "garantizar" la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el rewe de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Caso Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente -, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el ñizol logko del rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los werken del rewe, que proviene de uno de sus lof, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del gijatuwe dentro y fuera del rewe. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El gijatuwe de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en Wentemapu, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile-, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del ñizol logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “gijatuwe” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatunes en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatunes. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrenco y que ahí no se usaba eso de los gijatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijo, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farrá” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la ultima vez que hicieron un gijatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenía cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedo inservible, que este suceso fue el ultimo que la termino por dejar aun mas triste, dice que quedo tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quien le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenía que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del gijatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el gijatun se hacia en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gijatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira

que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio". (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesto no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilineaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el "gijatuwe de Xuf Xuf":

"cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto "antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arrendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gijatun, pero ya no es lo mismo" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

"bueno acá estamos en un rewe, este lof y otros 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

"respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gijatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más..." (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mi a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuosa.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socio religiosas de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteché, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, el era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a sí que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...”

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió

porque dijo “mi marido murió por su tierra”, mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)“Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llovió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llovió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)“MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que el dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

“MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos?. SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema?. SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá... JQ: y con los otros logkos de los otros lof los xaf kazi?. SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no , solamente la CONADI, y nosotros hemos

entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI... MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente...SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal para poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva "el gijatuwe". Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios

Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar...” (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran *newen* o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran *newen* es productor de variadas y valiosas *baweh* o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

“DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer *gijatunes* en los días lluviosos eso se llama *buenanza*, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era *klen klen*, el nombre mapuche, pero ahí si que no se que significativo tiene *klen klen*, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había *harto newen*, de ahí se sacaban *hartas* plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...” (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la *buenura*... y eso usted nos contaba que esa propiedad paso a manos de un chileno y después paso a *Mininco*...DR: claro paso a un particular a *Hidalgo* y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en *hijuelitas* se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la *viejita* y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

Sin embargo para la forestal *Mininco* este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el *saltillo*, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentra... VN: y eso está seco ahora en algunas épocas?. DR: si porque del estero sacamos canal.. RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas... DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvoahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiese suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “ a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrencias a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la

demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad pérdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Waj Mapu el maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva mapuche Bafkehche³⁹

1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al Fütu el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Paineur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el epicentro se localizó en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atinente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Más de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modificó marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano Pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaii y Japón”.

³⁹ Estudio de caso realizado por Ronny Alejandro Leiva Salamanca en el marco de la Investigación *Trapeleai Taiñ Kimün*, Corporación Unión Araucana, 2002-2003

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a sus paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentran en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el dialogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento- “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün küpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llego los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significo la llegada del wigka, enmarcada en la incomprensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martin Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte de el mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que

estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

- En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.
- En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor

profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y esta presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el waj mapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu- , no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Concuerdan en que el mapuche se considera un ser mas dentro de el universo y la naturaleza por tanto, y debido a que el tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003)

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma – sueños -, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos.” (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaiquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen – fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu -, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

3.1.2. Visión mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el wajontu mapu –universo o cosmos- .

“El weupife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...)”(Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las practicas culturales propias; entonces se cayó en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreduccionamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wigkandonos, el dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una perdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma esta diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo mas difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esa consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960 golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las practicas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto perdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me

escucharon. Pero un mes mas tarde el terremoto llevo y el cielo se cubrió. La gente se junto y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde”. Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159)

“Primero, el océano se retiro atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebulir como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto.” (Patrick Tierney, 2001:106).

“ ¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se esta moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir. (Logko)” (Araya; 1999: 272).

“El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal.” (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causo profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenia que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo mas global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar su acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

“Juana María Namunkura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSÉ LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo

de 1993.

Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
el mejor

Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
hilvanado e inmortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y
dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus
pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
(Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino de el universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación reciproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) esta conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención de el equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizo la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Paineur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg xeg, conünlil que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg xeg por medio de los sueños, el Xeg xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas a el santificado José Luis Painecur.”(Tierney;1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

3.1.4. Las diferentes versiones mapuche

Existió Sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios

mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba kaxakullen pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran gijatun gijaymawun y ahí no tenían nada que ver los wigka ahí no estaban las autoridades wigka para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el che actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche kimün, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad wigka, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los newen existentes en el wajontu mapu, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche kimün.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la machi y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pag. 281) : “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, el era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse machi. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición es aquella que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el maremoto fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía”. (Machi Juana en Tierney 1989).

3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en si fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que si llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto

y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, "Los "brujos" fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logro vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semi destrozados". (Araya; 1999: 279).

"El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar". (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: "Ninguno de los sindicatos como autores materiales del crimen trato siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido." (Araya, 1998: 279, 280)

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, "No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos". (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

"Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrento a la "machi" Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -" Tu tienes que saber que para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!" (Tierney, 2001). "Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no solo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad". (Ríos y Vargas, 2001:125).

"El juez Osses estableció que Rosa Paineicur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño" (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron “empezó a llorar” y relató “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (Tierney, 2001:193).

“El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyó que el niño de 5 años José Luis Paineur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos”, “Pero después lo negaron”, “Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones”. “Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años”. (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario según lo señala Tierney habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictaminó que los involucrados en estos hechos habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**”. “Esto se aplicó primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exoneró a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrilaf del asesinato de su abuela.” (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que “Están exentos de responsabilidad criminal: 9º El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”.

3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente más cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años más tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como “ un hecho que había causado pavor entre las tribus” agrega que frente al mismo para éstas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la machi Luisa María Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplicó el ceremonial clásico, y ordenó que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el niño José Paineur Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailacur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. unos dicen entero. Otros que fue desmembrado poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordeno un sacrificio humano. Tenía que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la opinión publica es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación” (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en la publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de critica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se

describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una “familia de hechiceros”. Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido contruidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a “sus dioses”, o cuando se señala que la machi “aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano”, reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos “bárbaros”, “gentes sin dios ni ley”, calificativos que viene desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y “dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria”.

3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las practicas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de perdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto “tiene como función superar la situación crítica”.

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron a el sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Una variable fundamental dentro de el enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no esta considerando su acción sino al contrario esta imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidades aparte de quien la esta recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le

presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El Altar Mas Alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este “Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opiniones que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos “macabros” sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del Estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un diálogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración recíproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad de dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurriría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?, ¿Cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidos por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración de el conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los más jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re-elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el

respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como este lleven a la sociedad Chilena cuestionarse el porque su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de un cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este ultimo mas que un saber es un experimentar.

IV. La relación del che en el Wajontu Mapu.

1. Caso Logko Pichun y Norin en el Contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche⁴⁰.

1.1. Contextualización

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capítulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar un respuesta sus demandas por las tierras

⁴⁰ Estudio y seguimiento de caso realizado por María del Rosario Salamanca en el marco del Programa de Derechos Humanos del Instituto de Estudios Indígenas –PDI-, UFRO, 2002-2003.

usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entrampan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, "las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa". Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH–, Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, "Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión", marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, "El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados" (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina "Imputados en el Marco del Conflicto Territorial", calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindicó como "terroristas", mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindicaban como "presos políticos mapuche".

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que "se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche". En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El Procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicada en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin, el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos: 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001. 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue. 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin. 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún “el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos”, existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: "El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y

hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...). Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para si mismos ser considerados como "presos políticos mapuche":

"Los presos políticos mapuche recluidos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades". "(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición". Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko "presos políticos mapuche", realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

"los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia" "la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche" Parte de la Declaración Pública de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralko del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

"Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz". "Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el "triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo". "la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado

garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos "cazadores de mapuches". "En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos". Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguen, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Nankuqueo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, Asociación Mapuche Leftraru, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www/derechosindigenas>) y (<http://www10.brinkster.com/mapuche>).

"Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto". Parte del Comunicado Publico, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco.

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte esté la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo

irrestricto de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se grava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los baweh (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad el problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso mas allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno, ha sido una vez más la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logko validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguén, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que solo son perseguidos por su calidad de Logko, evidenciándose aquí una contradicción que solo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa sin embargo se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría..

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGUNPEN (DEFENSA), señala “ Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortarle la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los wigka o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de "terroristas", el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”.⁴¹

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche de La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucheo-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales -IX Región, Corporación de Mujeres Aukin Ko

⁴¹ Las negrillas son nuestras.

Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de "incendio terrorista", asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchhue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u "oficial" ante el "problema inmediato", se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche esta presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche "a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas", lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es "ilegal".

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordinadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la

lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los mapuche pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Pangué, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralko, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralko hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI -a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralko ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparataje estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralko, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralko exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativo al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello "En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)". "Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la comunidad que está herida con tres balines. A lucía Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza". "Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)". (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el estado de Chile de derechos consagrados

en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el "statu quo" en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre estas cabe mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Público de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteche, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones wariache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando practicas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Fütä el mapu Pewenche.

2. 2. Descripción del conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural toda vez que las partes que en el intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los Hechos.

El Proyecto Hidroeléctrico Ralko inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el "Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko", de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del

Estudio presentado por la empresa, la CONADI -Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralko entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de "etnocidio".

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralko, calificándolo de "ilegal". El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que se pronunciándose negativamente sobre el proyecto lo califica esta vez de "sustantivamente insuficiente".

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralko, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: "La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental".

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye: 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche; 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector; 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades; 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche "aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes". Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralko. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralko, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralko. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralko continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralko, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.⁴²

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che - hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. El es el “gen-ko” – dueño de las aguas -, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa – me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar

⁴² Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera". (Leonel Lienlaf, guión video "Punalka", Lulul Mawida, 1995).

"El volcán no es una cosa así no mas. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley mas grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Günechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos" (Enrique Correa Montre, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

"Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra".

"Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que las abandonásemos. En el sector de Ralko, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralko Lepoy y Quepuca Ralko nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de invernada aledaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse".

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como "la invasión del espacio territorial originario por una sociedad que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza", en palabras de los mismos afectados:

"Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua" (Ana Treca en Morales, 1998:74)

"El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse".

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralko tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan "En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el "Punalka" habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades".

Un vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol N° 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago.

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio de legalidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralko fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralko mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1º de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de

derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “...la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteche, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometido por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralko y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralko, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de protección interpuestos en contra de Resolución N° 10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko

A raíz del Decreto N° 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralko, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento Y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica Definitiva a ENDESA para su Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralko, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralko "de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes".

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una "Comisión de Hombres Buenos" para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitivo.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciantes sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibile por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N° 21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N° 31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralko, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del

acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibile el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibile el recurso de protección., de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución "no ha lugar" a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimientos en el ámbito Internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o "Pacto de San José de Costa Rica". Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huenteao Beroiza, Rosario Huenteao Beroiza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a si mismas como "Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias". Se señalan a si mismas además como "el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapuzugun, que conservamos en plenitud".

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralko, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expresos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiéndose, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralko que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”.

Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralko, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralko”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoseles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia.

- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralko, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralko.
3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralko y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de la comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas

con la construcción de la Central Ralko y las Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralko, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“(…) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que son parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se

introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.