

# WERKEN

---

Historia Pública y Personal del Conflicto Territorial Mapuche

**Alumno: Álvarez Kocher, Patricio**  
**Profesor guía: Campos Muñoz, Luis**

Tesis para optar al título de Antropólogo

Santiago, Julio 2014

## ÍNDICE

---

Capítulo	Pág.
<b>I INTRODUCCIÓN</b>	4
Presentación	4
Problemática	7
Objetivos	15
<b>II MARCO METODOLÓGICO</b>	16
Metodología	17
Reflexiones teórico metodológicas	27
Estrategia de recolección de información	29
<b>III MARCO TEÓRICO</b>	32
El conflicto en la Antropología	33
La política del territorio	44
<b>IV ANTECEDENTES</b>	52
Proceso histórico	52
Antecedentes demográficos y socioeconómicos	84
<b>V HISTORIA DE VIDA</b>	96
Capítulo I: Una pequeña gran infancia	96
Capítulo II: La otra sociedad	108
Capítulo III: La importancia de saber	123
Capítulo IV: Una señal de que las cosas iban a cambiar	129
Capítulo V: Vengo del sur	144
Capítulo VI: Tierra	152
<b>VI ANÁLISIS</b>	166
Capítulo I: Tiempos crueles	166
Capítulo II: Otra sociedad bien diferente	178
Capítulo III: De la cuestión al conflicto	189

Capítulo IV: Respeto y orgullo	197
Capítulo V: Entre el anonimato y el estereotipo	206
Capítulo VI: Temucuicui tradicional	213
<b>VII DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES</b>	<b>222</b>
<b>VIII BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>238</b>

La presente investigación contó con el apoyo del Centro Interdisciplinario de Estudios Interculturales e Indígenas – ICIIS. Proyecto FONDAP 15110006.

## I. INTRODUCCIÓN

---

### Presentación

Fijar el minuto cuando conozco a Mijael Carvones Queipul (MCQ) se ha tornado un ejercicio interesante e ilustrativo de esta tesis. Buscarme años atrás en el punto exacto donde mi afán investigativo se cruza con su relato y presencia, supuso no solo enfrentarme a mi período de formación universitaria o a mi inexperiencia académica sino, más bien, a reencontrarme con mi historia, mis voluntarismos, mis ingenuidades y arrogancias.

Si hay algo claro de ese tiempo siete años atrás es que, lo que me motivaba era tan grandilocuente, como individual: la búsqueda de una historia que valiese la pena de ser vivida y contada, el descubrimiento de la “comunidad perdida del conflicto”. Sin embargo, no existía en mí un acercamiento que diera cuenta de la humanidad de tan pomposas problemáticas, a lo más cierto descubrimiento de la paradoja de luchar por la igualdad y al mismo tiempo defender la diferencia (S. Rivera Cusicanqui, 2010:66).

Debo partir reconociendo que, pese a mis alambicadas etiquetas, la Comunidad de Temucuicui fue la que primero me vio a mí, reveló mi propia historia de vida, la comparó con el contexto y decidió recibirme y ayudarme a cruzar los usuales controles de identidad de carabineros presentándome como su asesor.

Mi investigación parte en enero de 2007 en pleno gobierno de Michelle Bachelet, luego de la revolución pingüina y la muerte de Pinochet. En el proceso de investigación traté de recoger y analizar toda esta experiencia, generando un recorrido por este breve pero intenso periodo de la política indígena chilena.

Sin embargo, la investigación se detiene justamente antes de este periodo, subrayando, de esta forma, su carácter de revisión, su esfuerzo metódico por interrogar a la historia como un hecho reciente.

Esta decisión se gesta desde el momento en que conozco a MCQ. Una de mis primeras preguntas fue cómo llegó un joven de 18 años a ser el *Werken* de una de las comunidades más emblemáticas del movimiento mapuche. La pregunta se convirtió en el motor de esta búsqueda hacia un pasado que todavía no era tal.

Fueron pasando los años y con ello la confianza se fue afianzando, casi semanalmente un suceso distinto ocurría en Temucucui, me enteraba de primera fuente de un espectro amplio de eventos, desde los masivos allanamientos hasta los exclusivos encuentros con funcionarios internacionales. Un sentimiento de urgencia atravesaba todo análisis, arrastraba toda calma investigativa haciendo que mi pesquisa pasara a terceros y cuartos planos.

Mientras se elaboraba el documento de la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL, 2012) sobre las Desigualdades Territoriales y la

Exclusión Social del Pueblo Mapuche en la Comuna de Ercilla, que trajo algo de calma dada la presencia diplomática en el territorio, recuerdo a MCQ insistiendo en la necesidad de retener a los jóvenes en la comunidad, dando como ejemplo el papel que había tenido en su vida la recuperación territorial y el conflicto con el Estado y los particulares.

En esa reflexión y desde ese afán se inició esta investigación, se re articularon las preguntas. ¿Qué había pasado en la comunidad de Temucuicui? ¿De qué manera seguir ese proceso? ¿En qué contexto se fue desarrollando esta historia, que ahora tenía un autoproclamado ejemplo?

De esta forma el presente trabajo trata sobre un período de la vida de Mijael Nicolás Carvones Queipul, Werken de la comunidad mapuche Ignacio Queipul Millanao, Temucuicui, y su correspondencia con el desarrollo social, histórico y cultural del conflicto territorial entre las comunidades mapuche y el Estado chileno. Indagando a través de la historia de vida, el análisis de discurso y las herramientas etnográficas en la particularidad de sus relatos, se pretende profundizar en los procesos de transformación y ajuste estructural vividos estos últimos 30 años por las comunidades mapuche.

## **Problemática**

Durante los años ochenta el país fue el primero del Cono Sur en implementar un modelo económico centrado en la privatización de las empresas públicas, la preeminencia del libre mercado y la transformación de las formas, medios y actores productivos (G. Salazar, 1999), generando para la década que sigue una situación país marcada por un consenso neoliberal (T. Moulian, 2002).

Sin embargo dicho consenso no se refería en sus contenidos fundantes a lo indígena, contenido que si se encontraba presente en los otros lugares donde de manera paralela se implantó el modelo: el multiculturalismo neoliberal (Hale, 2005). Guatemala, Nicaragua, Brasil, Colombia, México, Paraguay, Perú, Argentina, Bolivia, Ecuador y Venezuela, ya contaban para finales de la década de los noventa con modificaciones constitucionales que reconocían a sus pueblos indígenas, contando además con una amplia participación de las organizaciones indígenas en las decisiones del Estado (W. Assies y H. Gundermann, 2007).

De esta forma Chile se transformaba en el primer país en asumir el neoliberalismo en el continente y en el último en reconfigurar sus marcos jurídico-políticos en pos del reconocimiento de la pluralidad étnica, lingüística, cultural y regional de su población. En ningún caso esta situación supone la inexistencia del tema indígena en la agenda estatal. Más bien es en esta contradicción que se plantean las



profundas discordancias sobre lo indígena como problemática nacional luego de la implantación del modelo neoliberal.

Los siguientes aspectos destacan en cuanto al tema indígena como marco general de la problemática de esta investigación.

Con el Decreto de Ley N° 701 de 1974 se cambian las garantías tributarias de la empresa forestal, bonificando hasta un 90% de la forestación productiva de pino y eucaliptus, desde los años 1976 en adelante, el Estado traspasa a privados gran parte de los viveros, plantaciones, terrenos y aserraderos (E. Mella, 2007) lo que en las décadas venideras duplica la superficie plantada de monocultivo forestal (V. Toledo, 2006).

Paralelamente se da el proceso de normalización de la propiedad de los predios expropiados por la Reforma Agraria, los que en algunos casos son devueltos a sus dueños o en un mayor número, son cedidos a la administración de Corporación Nacional Forestal (CONAF), organismo eje de la privatización antes mencionada. Esta situación ocurrió principalmente durante los años ochenta (G. Salazar, 1999).

Es así como la década de los noventa representa, para las comunidades que viven desde Arauco hasta Chiloé, el período de mayor impacto y presión de la industria forestal (V. Toledo, 2006).

Dicha nueva configuración territorial de una zona históricamente indígena (J. Bengoa, 2003), supone la transformación total de sus patrones de ocupación. Su modificación efectiva se manifiesta en la disminución del agua y por lo tanto de su perfil productivo (R. Carrere y L. Lohmann, 1994), el cambio en las relaciones de trabajo y las formas del mismo (CEP, 2007), una profunda modificación en los patrones migratorios (A. Seguel, 2006), una nueva disponibilidad de servicios (CEPAL, 2012), y una nueva condición en los mercados, junto con una larga lista de transformaciones asociadas (T. Moulian, 2002).

Frente a este cambio emergen las primeras dudas sobre aquellos mapuches que nacen y crecen en las comunidades, en medio de la explosión forestal. Las preguntas, en este sentido, están dirigidas a este nuevo tipo de sujeto, a su discurso, a sus categorías en medio de este naciente entorno social.

¿Cómo asociarán los jóvenes mapuches esta nueva realidad socio-productiva? ¿Qué reordenamientos aparecerán en sus discursos identitarios? ¿Cómo enfrentarán los distintos modelos de sociedad en los que crecen? ¿Cuál será su papel político?

Son dudas que emergen dentro de un contexto particular, sobre todo cuando nos referimos a las nuevas generaciones de mapuche, que nacen en medio de un

amplio proceso de movilización social, política y cultural, al mismo tiempo que viven y crecen en un contexto represivo y violento.

Niños y niñas nacidos en la emergencia indígena (J. Bengoa, 2000), primeros habitantes de una legislación especial (R. Stavenhagen, 2003), de un Estado estructurado desde otras posibilidades políticas, en un tiempo donde la visibilización de los conflictos indígenas logró niveles que eran insólitos hasta ese minuto (J. Anaya, 2005).

Desde la década de los noventa hasta hoy son muchas las transformaciones institucionales que se generaron como marco de una nueva política indígena; el acuerdo de Nueva Imperial de 1989, la constitución de la CEPI, la Ley Indígena con la creación de la CONADI y el Fondo de Tierras, el Informe sobre Verdad Histórica y Nuevo Trato del 2003, el Programa Orígenes, la política Reconocer (Pacto Social por la Multiculturalidad) y la aprobación del Convenio 169 de la OIT.

Es un periodo donde de manera manifiesta se asumen las posibilidades de gobernabilidad desde la integración de lo indígena (R. Rupailaf, 2002). Este nuevo estatus trae consigo no solo una transformación jurídica, a veces largamente esperada (20 años demoró la ratificación del convenio 169 de la OIT), sino que también una nueva preocupación sobre las determinantes sociales que estructuran las problemáticas indígenas, particularmente desde la vulnerabilidad

sociodemográfica (CEPAL, 2012) en que se encuentran las comunidades mapuche del sur del país.

Durante estas últimas décadas el territorio donde se enclavan las comunidades mapuche presenta siempre los índices más altos de pobreza y vulnerabilidad, por lo que otras preguntas se abren con respecto a estas nuevas generaciones mapuche. ¿Cómo viven y enfrentan su condición social? ¿De qué forma se insertan en los servicios? ¿Cómo se implican en la sociedad desde esta manifiesta vulnerabilidad?

No olvidemos que dicho desarrollo institucional se da en el marco de un latente clima de tensión social, donde el Estado no sólo genera un entramado asistencial y una nueva realidad política, sino que también aplica una batería judicial especial, para este clima de enfrentamiento. Son años donde de manera regular se invoca la ley 12.927 de Seguridad Interior del Estado y la ley 18.314 o Antiterrorista. Dicha aplicación legal relevó la demanda de las comunidades mapuche y particularmente la variable territorial de ésta, al nivel de amenaza a la integridad nacional y el Estado de derecho (M. Correa y E. Mella, 2010).

Se generan grupos de tareas policiales, que desde el orden público y la seguridad ciudadana, se relacionarán diariamente con los habitantes de las comunidades mapuche, se tratará de hombres destinados a proteger a los agricultores y

propietarios (CCLJR, 2003), que ven como amenaza a los comuneros mapuche, efectuando de manera cotidiana procedimientos ilegales y con un uso desproporcionado de la fuerza (M. Correa y E. Mella, 2010).

El conflicto territorial estará enmarcado entonces en un clima de violencia estructural (CEPAL, 2012) en el que crecerán y se desarrollarán aquellos mapuche nacidos en los años noventa, que según la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) han sufrido durante su formación: homicidios, graves heridas producto del armamento disuasivo propio de las policías, asfixia, golpes, torturas, amenazas de muerte, tratos degradantes, raptos, interrogatorios y detenciones ilegales (ANIDE, 2011).

Dichos jóvenes mapuches son hoy *actores* y *productos* del conflicto territorial. Es a través de sus vidas que es posible identificar las transformaciones políticas, ambientales y culturales de estos últimos 20 años, sin embargo no existen estudios que hayan circunscrito su análisis a las formas en que estos modelan y son modelados por el conflicto territorial.

La distribución de edad de la IX región por ejemplo, y particularmente en la provincia y comuna de Ercilla, presenta una estructura de edad donde es más joven la población mapuche que la no mapuche (CEPAL, 2012). Las comunidades Ignacio Queipul (Temucuicui) y Guañako Millao, tienen más de un 33% de

menores de 14 años en su población (INE, 2002), lo que representa *comunidades jóvenes*.

Se trata de comunidades que están en el eje del *conflicto territorial* y al mismo tiempo en el eje de la política pública (Área de Desarrollo Indígena 2012). Presentan una tasa de migración neta más baja que la población no mapuche, un índice de masculinidad más alto, gran movilidad en la región, constante emigración y retorno a Santiago, habitan en tierras donde existió y existe preeminencia del uso forestal en desmedro de su desarrollo agropecuario (CEPAL, 2012), con profundas sequias de verano, sueldos promedios más bajos que los no mapuche y gran cantidad de formalizados por la justicia (FIDH, 2006).

Se trata entonces de comunidades donde el *conflicto territorial* tiene un papel figurativo, son rastreables sus principales características (expansión forestal, altos índices de pobreza, presencia policial constante, etc.) y en las que han sido los jóvenes los que han adquirido un particular protagonismo.

En este sentido destacan las edades de los asesinados (de mayor revuelo público<sup>1</sup>) en el marco del conflicto territorial: Alex Lemun Saavedra nacido en Angol, 1985 y muerto el 12 de noviembre de 2002, tenía 17 años. Matías Catrileo

---

<sup>1</sup>De acuerdo a la información de la Red Pulchetun los Mapuche Muertos en Relación al Llamado "Conflicto" son: Jorge Antonio Suárez Marihuan (2002), Agustina y Mauricio Huenupe Pavian (2002), Julio Alberto Huentecura Llancaleo (2004), Xenón Alfonso Díaz Necul (2005), Juan Collihuín Catrileo (2006), Johnny Cariqueo Yañez (2008), José Marcelo Toro Ñanco, (2009) y José Huenante Huenante (Desaparecido, 2005).

Quezada nacido en Victoria un 11 de septiembre de 1985 muerto un 3 de enero de 2008, tenía 23 años y Jaime Mendoza Collio nacido en Angol en 1985 y muerto un 12 de agosto de 2009, tenía 24 años.

Estos antecedentes hacen evidente la necesidad de dimensionar e indagar en las percepciones que tienen los jóvenes mapuches sobre el conflicto territorial, en el que viven y se desarrollan, contrastándolas con los *procesos concretos* que han articulado los últimos veinte años de política indígena.

Desde la Antropología se ha dicho que existen “razones suficientes para enojarse por parte de los descendientes de los despojados” (J. Bengoa, 2007: 356), y han sido los propios jóvenes mapuche quienes desde la historiografía han abierto el enojo a nuevas dimensiones para analizar el conflicto: la colonización mental y la tarea de rebatirla desde una memoria organizada y sistematizada propia de la cultura mapuche (P.Marimán, S.Caniuqueo, J.Millalén, R.Levil, 2006:16).

Profundizando en la trayectoria biográfica que los jóvenes han experimentado, indagando y ahondando en las dimensiones históricas de los conceptos que emplean y en los contextos socioculturales en que se enmarcan sus decisiones vitales abre la posibilidad de dar respuesta a la pregunta que guía esta investigación.

¿Cuáles son las características sociales, históricas y culturales de los últimos 20 años de conflicto territorial?

### **Objetivo general**

Determinar y describir a través de la vida de un joven comunero mapuche las características sociales, históricas y culturales de los últimos 20 años de conflicto territorial

### Objetivos Específicos

1. Construir una Historia de Vida de MCQ con énfasis en los últimos 20 años de conflicto territorial.
2. Determinar y contextualizar las dimensiones históricas de los conceptos que emplea MCQ.
3. Contextualizar los hitos significativos de la política indígena, del conflicto territorial y del desarrollo productivo de la zona en las que se enmarcan las decisiones vitales de MCQ.



## II. MARCO METODOLÓGICO

---

Han pasado cincuenta y dos años desde que Alfred Metraux prologara la primera edición de *Vida de un araucano* de Carlos Munizaga, planteando que “las historias de vida nos revelan los mecanismos que permiten a las normas traducirse en acciones” (A.Metraux en C.Munizaga 1959: 5). De esta forma se inauguró una nueva metodología de investigación, en una naciente antropología académica nacional.

Es el propio Munizaga el que años después con un ya creado Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueológicas a sus espaldas, refuerza dicha herramienta con una afirmación muy propia de su tiempo, planteando las historias de vida como de utilidad para descubrir estructuras (C.Munizaga, 1971).

Son tiempos de una naciente antropología política, tiempos donde dominación y dependencia parecían constituir conceptos fundamentales a la hora de evaluar los complejos procesos de colonización y descolonización. Años donde en Chile aún no resonaba una voz mapuche que criticara la idea de araucano o que desde la propia disciplina se asumiera el sesgo colonial de ideas como letrados o evolues (C.Munizaga, 1959).

Sin embargo, y pese al devenir del tiempo y su avance crítico, lo que nos plantea la elección metodológica de Munizaga en el contexto chileno no deja de ser

novedoso. Enfrentarnos a conceptos como resistencia, conflicto y cambio cultural, desde la revisión de una historia, de una vida, de un joven, supone además poner de manifiesto que dichos conceptos permiten la emergencia de sujetos identificables que se plantean como constituyentes de un producto social nuevo que pone su énfasis en el papel dinámico que tiene el tiempo y la cultura.

Dicha idea y su metodología, a mi juicio, siguen siendo trascendentes en una disciplina que insiste en historiar el conflicto o asumirlo desde un enfoque administrativo que lo tome desde la gestión pública, lo securitario o lo legal, alejándolo de su dinamismo, como lo plantearan estos primeros antropólogos chilenos al destacar la riqueza analítica del presente conflictivo, con sus particulares y subjetivos choques culturales.

## **Metodología**

### Antecedentes generales de la metodología

El presente trabajo de investigación se plantea un desafío en términos de su abordaje metodológico, debido a que busca generar una aproximación analítica a la problemática planteada desde la subjetividad propia del método de la Historia de vida y asumir su complementariedad con la contextualización y análisis que posibilita el método etnográfico.

Se asume por lo tanto la narración de la trayectoria vital del entrevistado dentro de una matriz de relaciones económicas, sociales, ambientales, históricas, políticas y culturales rastreables como aspectos objetivos y documentables desde esta investigación.

Esta investigación se plantea dentro de lo que se denomina el “Enfoque biográfico” que supone un posicionamiento intermedio entre lo íntimo, lo privado, lo público y la indecibilidad, donde se apuesta a plasmar de manera narrativa y conceptual la dinámica que emerge del diálogo entre el lenguaje, la cultura y la sociedad (L. Arfuch, 2002).

Se propone por lo tanto una complementariedad de relatos que sirva como eje de la investigación funcionando como motor de su construcción y como sustrato de su justificación.

Es decir se realiza una Historia de Vida que es contextualizada por datos históricos y estadísticos, configurando un estudio de carácter antropológico que indaga a través de la vida de un actor en las transformaciones que ha tenido la sociedad chilena y las comunidades indígenas de la zona de Ercilla en los últimos 20 años.

El desarrollo de este trabajo supone la utilización de la entrevista como técnica, planteada en un ir más allá de la misma, a través de un estar allí *geertziano*,

apuntando de esta forma a la creación de un documento vívido que responda al trazado delineado por los objetivos de la investigación.

### Desarrollo Metodológico

Se utilizará una categoría de Historia Oral, definida como “las memorias y recuerdos de la gente viva sobre su pasado” (T. Sitton, 1989:12). Dicho concepto nos abre la posibilidad de indagar en la historia oral de la vida personal por lo que el concepto de Historia queda anclado al enfoque metodológico y establece su génesis en la interacción particular que genera su técnica. “La entrevista de historia oral transforma a la memoria frágil en un registro permanente del pasado, que es a la vez valioso y con el paso del tiempo irremplazable” (T. Sitton, 1989:30).

La utilización del método biográfico en Antropología Social supone su consideración como punto crucial de convergencia (J.J. Pujadas, 2002) entre la subjetividad del individuo, las características de una época y las normas y valores que comparte con la comunidad a la que este está sujeto. “La experiencia, lo personal y el sentimiento remiten a un dominio de la vida que, si bien está efectivamente estructurado, es también intrínsecamente social, y en el que las tendencias dominantes y emergentes de los sistemas globales de la economía

política se registran de manera compleja, en el lenguaje, las emociones y la imaginación” (G. Marcus y M. Fischer, 2000:124).

Se asumirá por lo tanto el enfoque que sitúa la Historia de Vida no solo como “un marco narrativo para enhebrar rituales de ciclo vital, patrones de sociabilización y una historia generacional según la experimenta un individuo” (G. Marcus y M. Fischer, 2000:99), si no que se entenderá la noción metodológica que plantea la Historia de Vida como una deconstrucción de los elementos sociales y culturales que hacen eficaz a un individuo en su contexto social y cultural. “En la medida en que la vida es el lugar de la experiencia, es importante especificar los significados culturales que la representan y configuran” (G. Marcus y M. Fischer, 2000:100).

En este sentido la Historia de Vida se plantea como punto de partida de un análisis que se interesa más por las condiciones históricas, culturales, económicas y sociales bajo las cuales se configura el relato de lo que somos (L. Arfuch, 2002), sin pretender una polifonía radical, que asuma de manera manifiesta la voz del entrevistador y el entrevistado, sino donde se asumen las responsabilidades de cada uno por hablar, escribir, transcribir, editar y publicar.

Así es como se conciben las entrevistas como momentos privilegiados de intercambio, que conducen a la comprensión de las trayectorias particulares de las condiciones de existencia, de los mecanismos sociales y del conjunto de

categorías que permiten plantear que desde esta investigación “comprender y explicar son una sola cosa” (P.Bourdieu, 1994:531).

Resulta vital para la investigación el análisis y esclarecimiento de la heteroglosia propia del relato de vida, como la identificación de la polifonía que compone la narración que el entrevistado contiene en su relato vital (L. Arfuch, 2002: 191). Es decir, un análisis de contenido que se centre en el origen de las palabras y en la canonización de los discursos del relato. De esta forma se enfrenta la complejidad que se genera en la génesis del enfoque biográfico, la transcripción y edición de una oralidad a una oralidad escrita (P.Bourdieu, 1994).

Sin embargo, no se asumirá en esta investigación que la narración testimonial hablará por sí misma, definiéndose como necesario utilizar planteamientos metodológicos que profundicen la validez y representatividad de la información que conformará el universo de análisis planteado por la investigación.

Se aplicará una aproximación descriptiva e historiográfica a través de la recopilación de información estadística o de segundo orden para así caracterizar en el plano geográfico, demográfico, social y económico, las trayectorias e hitos contextuales planteados en el relato de vida. “Estudiar un caso es reconstruir la creación personal de una historia, en diálogo con otras historias, y en el espacio sociocultural que les da sentido” (A. Aguirre, 1995:204).

Dicha combinación de criterios permitirá una mayor profundización en los marcos sociales y culturales que se plantean en la problemática, teniendo como fin generar un contexto próximo y específico de los procesos sociales que emergen del relato.

La información propia de la narración será procesada desde las técnicas del análisis de contenido que servirá de herramienta conductora para las conclusiones y análisis de esta investigación. El desafío en este sentido es mayúsculo debido a que se plantea el análisis de contenido en un contexto antropológico que ha fijado el conflicto y la vida que se abordará desde matrices que han destacado por una discursividad particularista, exotista y excluyente (A. Álvarez, 2011).

Contrariando este enfoque hegemónico la investigación se planteará considerando los aspectos delimitados por Leonor Arfuch: “La cuestión es entonces invertir los términos: más que tomar como terreno una categoría de sujetos ya definidos como integrantes de un universo social singular, “centrar la indagación en la producción de esas categorías, la producción de identidades colectivas a las cuales corresponden, y tal como intervienen en los intercambios de la vida cotidiana” (L. Arfuch, 2002: 189).

La elección de un caso único obliga a considerar su “representatividad, validez y fiabilidad” (J.J. Pujadas, 2002), lo que se realizará a través de una caracterización cuantitativa y cualitativa del contexto en el que se desenvuelve.

### *Caso único*

MCQ, tenía cinco años de vida cuando se firma la Ley 19.253, con 7 años asiste a la detención de su abuela y tía mientras recuperan el Fundo Alaska en Temuicui, con 12 años vive el asesinato de Alex Lemun Savedra, 7 años después asume como presidente de su comunidad y como Werken en la recién fundada Alianza Territorial Mapuche, un año después lo tratan de asesinar de una puñalada en la espalda, pasa dos meses hospitalizado, con 22 años es encontrado culpable de intento de homicidio a Carabineros, se declara en rebeldía y pasa a la clandestinidad. Finalmente el juicio es anulado y se le absuelve de todos los cargos.

Munizaga diría de Lorenzo Aillapan que:

“La vida de L. A. debe enfocarse dentro del complejo proceso de contacto estrecho entre dos sociedades que difieren en raza, cultura y desarrollo técnico. L. A., viene de la sociedad denominada de los araucanos chilenos, a quienes se les percibe principalmente por su exotismo cultural o como grupo indígena atrasado,



dormido, al cual debe defenderse de la agresión cultural y económica de nuestra sociedad más avanzada” (C. Munizaga, 1971:64).

Partamos de la base entonces (ignorando los sesgos evolucionistas de la frase), que la vida de un mapuche, MCQ por ejemplo, debe ponderarse hoy dentro de un complejo proceso donde se ha profundizado el contacto estrecho entre sociedades, y con ello la agresión cultural y económica de nuestra sociedad.

El estudio de caso se ha planteado desde la disciplina antropológica como una herramienta fundamental a la hora de enfrentarse a la particularidad de determinados fenómenos sociales más allá de su particularismo. Es decir se focaliza la singularidad individual en tanto espacio de depósito de la cultura y la historia colectiva. “La centralidad del estudio es la individualidad, ciertamente, pero y esto es lo relevante, ésta no es abordada como una abstracción, sino como una conquista creativa, siempre discursivamente estructurada, históricamente contextualizada y socialmente producida, reproducida y transmitida” (A. Aguirre, 1995: 203).

La complejidad en este ámbito no deja de ser trascendente en términos de los objetivos y apuestas metodológicas de esta investigación, la posibilidad de *hacer decir* al entrevistado cuando se trabaja con un *caso único* es mayor que la que presenta este mismo enfoque cuando se realiza a través de *relatos cruzados* (O.

Lewis, 2012), dicha dificultad aumenta dada la facilidad de construir a través del mismo una historia de vida *estereotípica* o *prueba* de la problemática social a investigar.

En este sentido se requiere de una considerable rigurosidad en cuanto a la *escucha*, pero fundamentalmente se necesita de una explicitación mayor de los criterios que guían la investigación. De esta forma se propone un énfasis en el *diálogo* entre la estadística y referencialidad de la información, el relato y sus formas de *decir*, la reflexión y cruce teórico que se plantea la investigación.

Se asume, por lo tanto, esta investigación como un *acercamiento* a las problemáticas que se trazan en el relato y su interlocución, por lo que emerge desde una óptica que admite la *disparidad de posiciones* propias del rol de entrevistador y entrevistado. Dicha interlocución ocurre a través del planteamiento directo de aquellas elucubraciones que se planteen desde el investigador, asumiendo sus sesgos en cuanto a la dominación o el paternalismo que se genere en el análisis y edición del relato.

Lo que se busca en este sentido es que el *saber* no quede circunscrito al ejercicio del investigador, sino más bien al diálogo investigativo entre el entrevistador y el entrevistado en la edición y creación de la Historia de Vida. Uno de los aspectos que favorece dicho *diálogo*, es la latencia misma del conflicto social en el que se

enmarca la investigación, debido a que ambos actores (entrevistado-entrevistador) ponderan el manejo de la información desde un acuerdo que enmarca la realización de la entrevista y las posibilidades de la misma.

Con este enfoque se confirma la idea de una *relación social de la entrevista* base de la interacción propuesta en la metodología. Desde la perspectiva de Bourdieu (1994) podríamos plantear que dicho acuerdo existe en la medida que, tácitamente, se ajusta el lugar de la *violencia simbólica de la entrevista*.

Se asume que existe una elección del entrevistador sobre el entrevistado, al elegir contar su historia, en un contexto de múltiples posibilidades de expresión y tribuna, como es el *conflicto* en que el entrevistado se encuentra inserto. De esta forma el entrevistador se valida, y legitima la entrevista como un proceso de *escucha activa y metódica*, como un *socio análisis de a dos*, en el cual el analista está “atrapado y puesto a prueba en la misma medida que la persona a la que interroga” (P. Bourdieu, 1994:531).

De esta forma el caso único permite profundizar en las formas de decir dada la fiabilidad testimonial del método, ampliar la representatividad de las problemáticas dado el análisis de contenido que se fija, permitiendo enriquecer su validez por el trabajo de construcción textual que se plantea (J.J. Pujadas, 2002).

## Reflexiones teórico-metodológicas

Como se revisó en la sección anterior el empleo del enfoque biográfico de caso único, supone la necesidad de estructurar un *acercamiento dinámico* para el proceso analítico. Dicho recorrido se plantea como un *diálogo* en el aspecto metodológico, pero al mismo tiempo se asume la apuesta teórico metodológica que se desprende de él, lo que en términos de la problematización planteada por la investigación requiere de una propuesta teórica que sustente dichos planteamientos.

“La visión del caso como proceso, decía, permitiría que la antropología social fuera capaz de teorizar el cambio, el conflicto y la fluidez de la vida social, considerándoles más que eventos aislados, puntuales, excepcionales, como parte de la misma lógica dialéctica que conforma la relación entre la acción de las personas y la estabilidad del sistema como un todo. (M. Gluckman en M.L. Guizardi, 2012:21).

Por esta razón se asume el método de la Antropología Política, como punto de inicio para el abordaje teórico metodológico de esta investigación. Particularmente las lógicas planteadas por Georges Balandier, en cuanto al *recorrido dinámico* que esta genera, asumiendo la premisa que el autor esboza.

*“Intentar asir la dinámica de las estructuras tanto como el sistema de relaciones que la constituyen: es decir tomar en consideración las incompatibilidades, las contradicciones, las tensiones y los movimientos inherentes a toda sociedad”* (G. Balandier, 1986:86).

Dicha premisa nos lleva directamente al análisis de las sociedades desde la asunción de sus contradicciones y conflictos, enfoque vital para el análisis de las comunidades mapuches que actualmente desde una óptica política, se encuentran en un enfrentamiento y competencia directa con el Estado de Chile (J. Bengoa 2007).

De esta forma es vital la jerarquización y profundización de conceptos propios de la Antropología Política como *conflicto, orden, desorden, terror* que sumados a la particularidad de la narración de conceptos emergentes como *violencia, institucionalidad, política*, permiten circunscribir la profundidad del relato al fondo del análisis social del conflicto entre el Estado chileno y las comunidades mapuche de la IX región.

Se recalca la necesidad de *historizar* la Historia de Vida, asumiendo su dinamismo político desde la incidencia de ésta en el conflicto. Es decir, se buscará analizar la trayectoria vital como el cruce de una *historia pública* y una *historia privada*.

*“En las sociedades estatales, la conciencia histórica parece ser más viva y más extendida. Es de hecho entre estas... que se observa, con nitidez, la utilización de la historia ideológica con fines de estrategia política” (G. Balandier, 1986:90).*

### **Estrategia de recolección de información**

La recolección de información se llevó a cabo durante cuatro meses mediante entrevistas realizadas en la comunidad Ignacio Queipul Millanao (Temucuicui) y sus alrededores durante el año 2013.

Sin embargo, las entrevistas deben concebirse como fruto de un largo proceso de generación de confianza, que se remonta a mis primeras experiencias etnográficas descritas en “Cotidianidad de un conflicto: Estudio en la comunidad mapuche de Temucuicui” presentado como informe de terreno en el 2 de Julio del 2007.

Han transcurrido alrededor de 7 años desde que entrevistador y entrevistado se conocieran, en el marco de dicho trabajo de terreno. MCQ tenía 18 años y recién asumía la “vocería” de la comunidad, el entrevistador en cambio, tenía 21 años y recién iniciaba su formación como profesional. Es por esto, que la recolección de información se basa fundamentalmente en un proceso de acompañamiento y construcción de confianza, donde lo primordial ha sido el paso del tiempo, tiempo

que por lo demás a través de las entrevistas y los análisis nos proponemos narrar y exponer.

Se realizaron siete entrevistas siguiendo el curso cronológico de los acontecimientos y luego dos más de profundización por etapa (infancia y adolescencia).

Las primeras siete entrevistas, entendidas como cronológicas, describen un panorama general, que permitió establecer una trayectoria que abrió la posibilidad de definir conjuntamente un primer orden del relato.

MCQ define que es *su trayectoria escolar* lo que puntualiza con mayor claridad sus etapas vitales. Esto determina una primera armazón del relato que luego se va completando con repasos sobre dichos momentos.

Estas entrevistas se realizan en la comunidad de Temucuicui, en momentos que MCQ estaba con arresto domiciliario, por lo que en las distintas sesiones nos vimos acompañados por familiares, amigos y conocidos, que más que intervenir en el relato (no se encontraban particularmente en el lugar de entrevista) sirvieron como *ayuda memorias* en los momentos de conversación libre.

Las entrevistas de profundización se producen en Febrero de 2013, luego de la anulación del juicio y de la condena a 7 años por homicidio frustrado a Carabineros, mientras recorremos las comunidades y territorios vecinos a

Temucucui. En dichas entrevistas se profundiza en aquello que MCQ consideró hitos en su Historia de Vida.



### III. MARCO TEORICO

---

La utilización del concepto *conflicto* asociado a la historia del pueblo *mapuche* requiere de una profunda y amplia discusión histórica (M. Salinas, 2012), lingüística (D. Fuentes, 2011), social (J.L. Saiz *et al*, 2008) y cultural (D. Quilaqueo, 2007). Esta investigación pretende profundizar en una de las aristas menos abordadas de esta discusión, tras emerger durante su desarrollo la noción de conflicto territorial como concepto articulante de las demás dimensiones exploradas en relación a la problemática mapuche.

Se busca situar el concepto de *conflicto territorial*, dentro del marco de la discusión teórica sobre el *Conflicto*, desde su concepción antropológica, considerando como antecedente los últimos 30 años de *relación* entre el pueblo mapuche y el Estado de Chile (J. Bengoa, 2007).

Siguiendo a Tomas Austin “*esclarecer la manera en que el fenómeno que llamamos conflicto se ve envuelto en las costumbres, las valoraciones sociales y sus representaciones simbólicas, para encontrar finalmente el rol de conflicto en las redes de relaciones que convierten a un grupo humano en una cultura viva.*” (T. Austin, 1990:01).

## El Conflicto en la Antropología

Los críticos han situado a la disciplina desde la cómoda posición del investigador, *arriba y afuera*, que es también el *locus del poder* en términos semióticos (P. Bourdieu, 1970). Sin embargo, al situar el conflicto, nos situamos también dentro de éste (M. Foucault, 1969).

La raigambre histórica que vincula a la antropología a los movimientos sociales y al conflicto (G. Leclerc, 1973) permite que a los antropólogos se les sitúe claramente en un lugar identificable de éste, como cómplices “*en la estructura de violencia y muerte que la guerra dejó a su paso*” (N. Scheper-Hughes, 1992:419).

La reflexión sobre el conflicto ha generado líneas de pensamiento donde *las construcciones morales, éticas y teóricas tienen la tendencia a ser más ideológicas que precisas* (C. Nordstrom, 1997: 29).

La propia reflexión antropológica asume hace tiempo su discusión ideológica interna. Los antropólogos tienen que ser “*conscientes y muy cuidadosos con las fuerzas geopolíticas y sensibles a las diferencias culturales*” (A. Ong, 1996: 30).

El análisis del conflicto en la Antropología ha llevado a los antropólogos a responsabilizarse de analizar eventos culturales en un marco conflictivo, criticando su propio rol en relación a los conceptos, objetos y sujetos de su estudio (G. Marcus y M. Fischer, 2000).

El lenguaje estructura ideologías (M. Foucault, 1992), lo que hace complejo hablar usando un tipo de lenguaje no comprometido; por lo tanto es sumamente difícil ser consciente de hablar y, al mismo tiempo, hablar en contra de las connotaciones *que ciertos tipos de lenguajes evocan* (A. Navarro, 2012).

Navarro destaca lo dicho por Paul Farmer (1994) con respecto al objeto de estudio de la disciplina: *“El término cultura, frecuentemente ha sido empleado para obscurecer las relaciones sociales, políticas y económicas de instituciones formales de violencia que promueven y reproducen tipos de sufrimiento humano”* (A. Navarro, 2012:12).

Las prácticas discursivas de la Antropología han hecho que esta esté sistemáticamente formando parte del objeto del que habla. La disciplina ha abierto su propio conflicto, generando estructuras de representación de un mundo que al mismo tiempo analiza, reproduce y transforma, convirtiendo a los antropólogos y a su disciplina *en actores sociales que son, a la vez, los sujetos de estudio* (P. Farmer en A. Navarro, 2012:03).

### La Antropología del Conflicto

Partimos de la base que la mayor parte de las culturas del mundo son *“producto de una historia de apropiaciones, resistencias y adaptaciones”* (G. Marcus y Fischer, 2000:124). Esta afirmación permite dimensionar y dar relevancia a la

revisión teórica que ha hecho la Antropología sobre el conflicto y sus distintas matrices.

Max Gluckman (1965) circunscribe el concepto conflicto *entre los principios de la organización social* y no en su dimensión *superficial* como hasta ese minuto lo concebía el funcionalismo: “*la rebelión ataca al personal en el cargo, no a los cargos mismos*” (M. Gluckman, en M. L. Guizardi, 2012).

Dicha distinción conceptual permite desarrollar un análisis sobre el papel regulador del conflicto en las costumbres, valores y leyes compartidas por toda nación o grupo étnico.

Desde este enfoque la Escuela de Manchester (1968) crítica las bases malinowskianas de la Antropología británica y su noción de “equilibrio social estático”, proponiendo una teoría antropológica que tome en cuenta la situación colonial y la modernización capitalista.

*“La cuestión de entender cómo la estructura social se engendraba es justamente comprender su producción a partir de complejas y encadenadas situaciones de conflicto social. Lo que a la vez significa decir que la estructura conlleva, dialécticamente, la existencia de conflictos y que esta relación dialéctica entre ambos está mediada por la práctica social”* (M. Gluckman en M. L. Guizardi, 2012).

En este contexto el Conflicto, como concepto antropológico pasa a tener un papel central en el marco analítico de los conflictos, en particular, que se suscitan en los sistemas sociales estructurando su cohesión y funcionamiento. *"El orden nace con y depende de la desorganización situacional de las relaciones socialmente establecidas"* (M. L. Guizardi, 2012:20). De esta forma a la disciplina le corresponde develar el papel de la tradición que determina la cohesión y orden del sistema social general.

La duda se presenta en aquellos sistemas donde la tradición no resuelve ni readecua el conflicto, lo que finalmente transforma la estructura social.

"Cuando nos dedicamos a las costumbres como formas no aisladas, constituyendo patrones, influenciando los tipos de personalidad, o dominando relaciones sociales en instituciones, nos encontramos, una y otra vez, con el problema del tiempo – desarrollo en el tiempo, y cambio a través del tiempo" (M .Gluckman, en M. L. Guizardi, 2012).

Como respuesta Gluckman (1968) analiza la intensidad del conflicto buscando generar una articulación entre *un modelo estático basado en las estructuras y un modelo dinámico que se basa en los procesos* (L. Korsbaek, 2005:39).

Los conflictos, concluye el autor, comparten un ritmo y una secuencia: "la ruptura de la paz, luego la crisis, después las tendencias contrarrestantes, el despliegue

de mecanismos de ajuste o de reivindicación, y finalmente la restauración de la paz” (L. Korsbaek, 2005:39).

Sin embargo y como nos señala Korsbaek (2005:39) “*a los estudiosos del conflicto (...) se les ha escapado el punto fundamental: que el conflicto no tiene solución, siempre queda una asimetría en la relación, una deuda no pagada*”.

Es necesario entonces poder dinamizar la concepción del conflicto a través de la integración de los ritmos y las secuencias a los impactos y transformaciones posibles de identificar en la Historia. Generar patrones identificables permite identificar procesos, ciclos que a su vez son estacionales y por lo tanto posibles de periodizar. Fernand Braudel (1968) ha sugerido en cuanto a la violencia propia del conflicto el uso de diferentes duraciones: *la larga, la mediana y la corta duración*.

#### El tiempo del conflicto político

Integrar la historia y el tiempo en el conflicto, pasa por que este no se encuentre únicamente contenido dentro del sistema social y, por lo tanto, no sea mantenido como un *recurso integrativo que se va configurado por disputas entre rivales por posiciones (...) incuestionadas* (E. Colson en J. R. Llobera, 1979:24).

Existe una interdependencia sistemática donde el cambio cultural pasa por la perturbación del equilibrio social, desde un estado de balance estable, a uno móvil (L. Korsbaek, 2005).

No se trata solo del análisis de las estructuras internas, sino de las dinámicas de los factores externos y sus interrelaciones políticas, las que a su vez explican las transformaciones y el futuro de los conflictos en una sociedad (G. Balandier, 1994).

El paso a la dimensión política reveló que era lo político lo que estaba en conflicto.

*“Las sociedades no son jamás lo que parecen ser o lo que pretenden ser. Éstas expresan, en este nivel, dos rostros: uno superficial que nos indica formalidad de las estructuras oficiales y otro, más profundo, que nos hace ver las relaciones reales y el fundamento de las prácticas político económica y la dinámica del sistema social”* (G. Balandier, 1994:36).

Siendo la política el lugar del conflicto, debe entenderse este dentro de una latencia, propia de su relación con conceptos como *poder, orden y subordinación*, sobre todo desde la posibilidad de concebir esta relación en una manifestación o acontecimiento que emerge como *“cosa ambigua”*.

### El conflicto como *cosa ambigua*

Para analizar la ambigüedad y sus conflictos emergentes Balandier considera lo dicho por Henry Lefebvre, sobre la complejidad vertical de la sociedad, con su *persistencia de formas estructurales y relaciones tradicionales*, al mismo tiempo que se distingue la complejidad horizontal de la misma, en la forma en que *se entrecruzan las estructuras tradicionales, modernas y contemporáneas*.

El Conflicto, bajo este prisma, no es parte de un orden social definitivo, más bien su existencia como amenaza a este, hace emerger el carácter inherente y constitutivo del mismo, su desorden.

Se plantea, por lo tanto, que la naturaleza del desorden, es el punto de inicio para entender todo orden, ya que desde ésta germina la posibilidad de trazar las distintas transformaciones (conflictos), que producen las múltiples rutas de la relación orden-desorden y desorden-orden.

Estas relaciones, entendidas como transformaciones simbólicas, están configuradas por zonas claras y oscuras donde orden y desorden actúan juntos, configurando espacios de cambio y conflicto donde prima el movimiento y la incertidumbre: la crisis.

Sin embargo, cuando planteamos el conflicto como un tiempo político e histórico es que nos damos cuenta de la falacia tras la aparente vulnerabilidad del orden y



su crisis. Balandier plantea, que la continuidad de lo social es un hecho y también una ilusión.

La sociedad se plantea entonces como un lugar de temporalidades múltiples, coexistentes y de heterogéneas y contrapuestas posibilidades de transformación social. Balandier nos dice que las estructuras relativamente estables se yerguen sobre bases inestables, configurando la noción de estructura social en constante crisis.

#### El conflicto como crisis

Michael Taussig nos dice que *“el desorden en la crisis devela el sentido del orden tan arraigado”*, preguntándose posteriormente *¿no será que el concepto de lo social, que en sí mismo es una idea relativamente moderna, el que ha sido superado, en tanto depende de supuestos de estabilidad y de estructura?* (M. Taussig, 1995:33).

Se enlaza la reflexión sobre el desorden con el orden y su racionalidad desde Walter Benjamin:

“No existe un documento de la civilización que no sea al mismo tiempo un documento de la barbarie”. (W. Benjamin en M. Taussig, 1995:29)

Emerge así un enfoque que resitúa el conflicto desde la crisis, y que posiciona lo transitorio desde un ejercicio racional donde a los sujetos les queda solo *aceptar la*

*situación como si fuera normal para sentir luego el impacto del choque* (M. Taussig, 1995).

De esta forma se cuestiona el supuesto escalonamiento de situaciones conflictivas rígidas (tensión, crisis, beligerancia), discutiendo que éstas se planteen como posiciones de una grilla imaginaria de alternativas sociales. La multidimensionalidad e irresolución de los conflictos nos lleva a figurar un sistema social donde se encuentra indeterminado el enemigo, la amenaza y aún más, el escenario y tiempo en el que se prevé el uso de la fuerza. *“El estado de emergencia en el que vivimos no es la excepción si no la regla”* (W. Benjamin en M. Taussig 1995:27).

### El terror del conflicto

La paranoia como teoría y práctica social, nos dice Taussig, se funda en el *descentramiento* geográfico, epistemológico, político y/o militar de lo social. Se establece la normalidad de la anormalidad donde siempre hay uno que sabe y por lo tanto ya no es lo trascendente preguntar quién, cuándo, dónde y porque se está en conflicto, como se proponía en las ciencias sociales.

Para el autor ha desaparecido el hecho y ha quedado el terror. En esto se sostiene el efecto de realidad de la esfera pública. El conflicto se articula desde el lenguaje del terror que se construye a su vez de incertidumbres “se dice que... existe...”

desaparecidos, asesinados, torturados, terroristas, conflicto, atentados, presos, delincuentes, etc. (M.Taussig 1995:34)

El ejemplo más emblemático es la guerra sucia latinoamericana, ésta es y no es guerra y sucia, todo depende de su intensidad y latencia. Lo único realmente imperecedero es el terror con sus objetivos y lógicas. *“Terror es aquello que mantiene los extremos en oposición”* (M. Taussig, 1995:27).

Los conflictos sociales se salen del tradicional sistema económico-industrial *hacia las áreas culturales: afectan la identidad personal, el tiempo y el espacio en la vida cotidiana; la motivación y los patrones culturales de la acción individual. Los conflictos revelan un cambio mayor en la estructura de los sistemas complejos y nuevas contradicciones afectan su lógica fundamental* (A. Melucci, 1999: 33).

El conflicto ya no es progresivo. Sigue un proceso no-lineal pero con un orden interno (terror). Se produce un proceso en donde el conflicto social, como resultado de una situación de tensión social, no es directamente proporcional a las variables de entrada, *no se cumple la regla de la aditividad* (el total es igual a la suma de las partes), *y el comportamiento del conjunto de los agentes que intervienen en el proceso como un todo puede resultar mayor o menor que la suma de los comportamientos de cada agente en forma individual* (F. T. García, 2001:17).

## El conflicto como espacio

El hecho de que los sistemas políticos, económicos y sociales sean sistemas penetrados en las más diversas áreas y esferas por el terror, vuelve el conflicto social un fenómeno simultáneamente doméstico y público, reafirmando para su análisis, la necesidad de ubicar patrones de referencia capaces de regular comportamientos simultáneamente en ambas áreas.

*El conflicto, en realidad, presupone adversarios que luchan por algo que reconocen, que está de por medio entre ellos, y que es por lo que precisamente se convierten en adversarios.* (A. Melucci, 1999: 17)

De esta forma las referencias se presentan de manera *fragmentada* (W. Mignolo, 1997), proyectando el conflicto como un espacio social (E. Soja, 1989), donde prima la distancia entre lo que se considera como la situación ideal respecto a la situación existente y real (L. Peña, 2008).

Se genera una topología con varias dimensiones donde funciona una dimensión física, tangible, concreta; otra dimensión que es parte del ámbito de los discursos y los signos; y una última que parte por cómo las personas o las comunidades experimentan cotidianamente el espacio (L. Peña, 2008).

Se configura una *segunda naturaleza* (C. Glacken, 1967) donde el conflicto surge como producto social materializado en un espacio-tiempo concreto (E. Soja,

1989), que se representa en el acceso, control y uso de todo lo que el territorio contiene y significa (M. Godelier, 1978).

*El conflicto social se convierte también en conflicto espacial a diferentes escalas y puede conducir eventualmente a cambios en la organización general, que influyen de forma importante en los usos y valoraciones del espacio* (P.Núñez, 2007:04).

### **La política del territorio**

Existen numerosas y diversas formas de concebir el territorio, todas parten de que no existe un orden espacial que no sea fruto del conflicto o dinamizado por este (L. Peña, 2008:90). La mayoría de éstas coincide en que el territorio hace referencia a espacios geográficos circunscritos a ciertos límites.

Para los autores Gustavo Montañes y Ovidio Delgado el territorio *“se refiere a una extensión terrestre limitada que incluye una relación de poder o posesión por parte de un individuo o grupo social. Contiene límites de soberanía, propiedad, apropiación, disciplina, vigilancia y jurisdicción, y transmite la idea de cerramiento. El concepto de territorio está relacionado con la idea de dominio o gestión dentro de un espacio determinado”* (G. Montañes y O. Delgado, 1998:03).

La conducta territorial, desarrollada mediante el ejercicio activo, uso e identificación con el territorio por parte del individuo o grupo social, genera un tipo de territorialidad particular, que Paul Little (2002) define como *“un esfuerzo*

*colectivo de un grupo social para ocupar, usar, controlar e identificarse con una parcela específica de su ambiente biofísico, convirtiéndose así mismo en su territorio o homeland” (P. Little, 2002:03).*

F. Casmir (1992) muestra que *“la territorialidad es una fuerza latente en cualquier grupo, cuya manifestación explícita depende de contingencias históricas (...)”* implicando que *“cualquier territorio es un producto histórico de procesos sociales y políticos”* (F. Casmir en P. Little, 2002:253). Por lo tanto la conformación del territorio, en este caso mapuche de Temucuicui, posee profundas raigambres históricas que mediante dichos procesos lo transformaron en una territorialidad social y política de sus habitantes, vinculando la historicidad ancestral, la memoria del despojo y la necesidad expansiva de la recuperación. *“La dimensión territorial desde la perspectiva mapuche contiene implicancias espirituales, sociales y biológicas”* (J. Quidel, 2001).

En este sentido la territorialidad *“se asocia con la apropiación y ésta con la identidad y afectividad espacial que se combinan definiendo territorios apropiados de derecho, de hecho y afectivamente”* (G. Montañez y O. Delgado 1998:03). Es así como finalmente la territorialidad será expresión de la apropiación del territorio, validada histórica, social y culturalmente, y que de esta manera generará cierto *“grado de control de una determinada porción de espacio geográfico por una*

*persona, un grupo social, un grupo étnico, una compañía multinacional, un Estado o un bloque de estados” (G. Montañez y O. Delgado 1998:03).*

El territorio expresado bajo la territorialidad se transformará en un espacio dentro del cual los grupos sociales desarrollarán su cultura y los elementos necesarios para su sobrevivencia, estableciendo de este modo fuertes vínculos con la geografía que los acoge, lo que en palabras de Little correspondería a *“los vínculos sociales, simbólicos y rituales que los diversos grupos sociales diferenciados mantienen con sus respectivos ambientes biofísicos” (P.Little 2002:263).*

El autor profundiza en la relación del grupo social con el territorio, lo que denominará como cosmografía, definido como los saberes ambientales, ideológicos e identitarios -colectivamente creados e históricamente situados-, lo que corresponde a un *“intento de entender la relación particular que un grupo social mantiene con su respectivo territorio” (P. Little, 2001).* *“La cosmografía de un grupo incluye su régimen de propiedad, y los vínculos afectivos que mantiene con su territorio específico, la historia de su ocupación guardada en la memoria colectiva, y el uso social que da al territorio y las formas de defensa de él’ (P. Little 2002:254).*

Para esta investigación resultan de gran importancia los elementos que se incluyen o son parte de la cosmografía, puesto que es a partir de ellos que podemos visualizar e interpretar los modos de apropiación que ésta ejerce en el territorio. Es decir, la propiedad, los vínculos afectivos, la historia y el uso social y la defensa del territorio se manifiestan como una expresión latente de la íntima relación grupo-medio ambiente.

Finalmente compartimos con Montañez y Delgado que siguiendo a Soja (1989) indican que *“se puede argumentar que la territorialidad y el regionalismo segregan y compartimentan la interacción humana puesto que controlan la presencia y la ausencia, la inclusión y la exclusión. Ambos expresan las relaciones de poder y son la base para su especialización y temporalización”*. (G. Montañez y O. Delgado 1998:04). Por lo tanto, el territorio se transforma en un espacio donde las relaciones de poder toman forma en función de quienes las ejercen, así *“todo es político y es política en el territorio”* (G. Montañez y O. Delgado 1998:05).

### Control territorial

En este sentido las disputas étnico-territoriales, donde se interrelacionan diversos actores, se expresan mediante el control territorial. Esto supone una delimitación y organización del espacio territorial que establece ciertos márgenes de movilidad de las esferas de acción colectiva (social, política, económica y militar) de los



actores. Así la idea de control se relaciona con la posibilidad de ejercer influencia y dominio sobre el espacio y de este modo con el poder y el conflicto.

El intento de dos o más actores de ejercer un control territorial (ya sea efectivo-material o discursivo-virtual) genera inevitablemente una tensión territorial, que en algunos casos puede ser superada, minorizada o, por el contrario, como es en el caso de Temucucui y el Estado chileno, transformada en un conflicto de carácter territorial.

Para Paul Little *“un concepto propiamente antropológico de conflicto va a ser de un foco restringido en embates políticos y económicos para incorporar elementos cosmológicos y morales”* (P. Little, 2006:91); mientras que desde una óptica socioambiental los *“conflictos se refieren a un conjunto complejo de embates entre grupos sociales en función de sus distintos modos de interrelacionamiento ecológico”* (P. Little 2006:91).

El control territorial de la comunidad está asociado al dominio o gestión del poder público dentro de su área de influencia y los actores que dentro de ésta se encuentran, en este caso los actores comuneros de Temucucui , el Estado y de los particulares. Así el poder comunitario entra en oposición al poder del Estado y su control nacional, como también con el poder de los terratenientes particulares (o colonos-inmigrantes) que ejercen un control económico.

Es relevante destacar que no tan sólo los habitantes indígenas generan un sentido de pertenencia e identidad que reafirma su dominio sobre el territorio, sino que también los habitantes que han llegado posteriormente a estos lugares, como es el caso de los colonos-inmigrantes, quienes como segundas o terceras generaciones familiares de los primeros colonos establecieron un modo particular de relación y pertenencia del medio ambiente.

Dicho juego de poderes, por parte de diversos actores, dentro del territorio, deriva en la construcción y reconstrucción, como procesos dinámicos y continuos en la conformación de la territorialidad.

Por este motivo *“espacio, territorio y región, y los procesos derivados de sus dinámicas, constituyen la esencia de la espacialidad de la vida social; ellas mismas son formas creadas socialmente; no son meros vacíos, sino que participan activamente en los sistemas de interacción, y son el producto de la instrumentalización de espacio/poder/saber, que provee las bases para especializar y temporalizar el funcionamiento del poder”* (G. Montañez y O. Delgado, 1998:02); Sin embargo, la interacción de poderes en un mismo espacio territorial facilita la germinación de tensiones, y con esto de conflictos entre actores involucrados.

## El conflicto territorial

El conflicto territorial produce una movilización por el dominio sobre el territorio, el cual sufre modificaciones según la intensidad de las tensiones y disputas que se ejerzan en dicha red, favoreciendo de esta manera que algunos grupos puedan aumentar o bien disminuir su control territorial, en un *proceso de desterritorialización* (L. Peña, 2008).

Esto conlleva a que las nuevas realidades resultan en nuevas construcciones de espacio y de territorio, y en un nuevo funcionamiento. Dicha reconstrucción y nueva funcionalidad de la territorialidad comunitaria establecen una nueva geografía asentada en la ocupación social de dimensiones horizontales y verticales.

Como lo plantea Milton Santos, *“las primeras –horizontalidades- se refieren a los dominios de continuidad de los lugares vecinos reunidos por una continuidad territorial; las segundas –verticalidades- corresponden a las relaciones entre lugares distantes que se ligan por las formas y los procesos sociales a través de redes”* (M. Santos en G. Montañez y O. Delgado, 1998:05).

Esta reconfiguración territorial va determinando un nuevo horizonte social, es decir cómo se concibe y relaciona las territorialidades de los demás habitantes de éste (vecinos, adversarios, fronteras, límites y cercos).

Los elementos de la cosmografía que propone Little, los comprenderemos dentro de las lógicas conflictuales del territorio, en tanto que el territorio y su control se convierten en máximas sociopolíticas que se manifiestan en el “Territorio en conflicto”.

#### IV. ANTECEDENTES

---

La siguiente entrega de antecedentes se plantea como un marco contextual de la Historia de Vida permitiendo a su vez poder situar las reflexiones y análisis que emergen del relato.

Al mismo tiempo da cuenta de las trayectorias y principales demandas de las organizaciones mapuche y la política que el Estado ha impulsado con respecto al tema indígena durante estos últimos 30 años (R. Rupailaf, 2002).

Los antecedentes parten de la base que las políticas aquí expuestas tienen un carácter *indigenista* y por lo tanto *actúan de acuerdo a los intereses del mismo estado y de los gobiernos de turno* (L. Campos, 2002) en el marco de una movilización centrada en una *relación interétnica de diferenciación*, Nosotros – Ellos (M. Stuchlik, 1999) donde el movimiento mapuche apunta *a controlar cada vez más aspectos de su vida, como cultura de resistencia* que le va dando un *sentido territorial a la autonomía* (L. Campos, 2002:48) lo que marca y estructura el *territorio en conflicto*.

## Proceso histórico

### Cinco hitos previos a la constitución territorial de la Comunidad de Temucucui

Se describen algunos antecedentes acerca del *territorio* del que habla MCQ, lugar donde viven sus abuelos y de donde proviene su madre, y que serán transversales en su narración y en nuestro análisis.

1. El 22 de noviembre de 1867 el ejército chileno cruzará la *Línea del Malleco*, venciendo a Kulapang y Kulaweke y con ello comenzará el proceso de radicación del territorio Wenteche (J. Bengoa, 2000b).
2. El 9 de febrero de 1884 la comunidad de Temucucui (Lof Temucucui), parte del dominio del Lonko Epuleo Coñomil, es radicada en una superficie de 250 hectáreas. Su Título de Merced es el 3B y quedará suscrito a nombre de Ignacio Queipul y Millanao (Ruiz y Cavieres, 2005). El Título de Merced contiene la siguiente aseveración “han trabajado una pequeña extensión de terreno” (N3-B, 1884, libro de Actas, Tomo I: 14) por lo que la “inspección ocular” de la comisión radicadora es tajante, se reconoce solo el territorio donde se agrupan las rucas, hacia el cerro Coipue al sur, el territorio<sup>2</sup> será ocupado por el Estado, y entregado a particulares (J. Alwin y M. Correa, 1995).

---

<sup>2</sup> 650 a 750 Hectáreas.

3. En 1930 Grollmus y Patterson (colonos suizos) <sup>3</sup>, alteran el cercado hasta incluir el estero Curaco, formando luego los fundos Alaska y Temucuicui <sup>4</sup>.
4. Treinta años después, en el marco de la Reforma Agraria (1970), la comunidad ocupará las tierras enajenadas por el Título de Merced y organizará su demanda territorial a través de la “Unión Mapuche Loncotraró” (M. Correa, R. Molina, N. Yáñez 2005)<sup>5</sup>, ocupando el fundo Alaska y la casa patronal de la familia Patterson.
5. El 23 de Marzo de 1972 la CORA<sup>6</sup> decide expropiar “*la totalidad de los predios rústicos denominados Alaska y Temucuicui*” (J. Alwin y M. Correa, 1995).

#### La instalación de la industria forestal en Temucuicui

El 24 de Septiembre 1974, luego del golpe militar y con un ya iniciado proceso de contra reforma agraria se revoca la expropiación, desalojando a las familias mapuche de los fundos que se encontraban bajo su control, devolviendo dichos predios a la familia Patterson.

Entre 1977 y 1978, la familia Paterson-Romero, vende el Fundo Alaska a la empresa forestal Mininco, bajo la denominada expansión forestal provocada por el Decreto de Ley 701.

---

<sup>3</sup> Las familias de los alrededores directos de la Comunidad Temucuicui son Paterson, Urban, Ruff, Kutz, Seitz, todos de origen suizo.

<sup>4</sup> Alrededor de 2960 hectáreas.

<sup>5</sup> Esta asociación reunía a doce comunidades de los sectores de Chequenco, Tricauco y Ancapiñancucho.

<sup>6</sup> Corporación de Reforma Agraria.

Tras la venta del fundo Alaska y su demás propiedades a la forestal Mininco (1978), ésta toma los predios usados mayoritariamente para el cultivo agrícola (trigo) y los sustituye con plantaciones de pino insigne<sup>7</sup> (*Pinus radiata*). Esto inicia una nueva realidad territorial para la comunidad (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005).

Por otro lado CONAF, aplicando el decreto de ley 701<sup>8</sup>, comienza desde 1974 un proceso de transformación territorial que parte por la reducción del bosque nativo y continúa con la siembra de pino, parcelando los predios que habían sido usados de manera “colectiva”. En el caso particular del fundo Alaska los predios se habían comenzado a sembrar en el año 1970, con apoyo de INDAP, por lo que CONAF<sup>9</sup> finalmente los remata, a bajo costo, al estar ya forestado (V. Toledo, 2006).

La transformación de la legislación cambia materialmente la territorialidad de Temuicui. Desde la *ley de bosques* de 1931, de carácter proteccionista del bosque nativo, a una *ley de expansión forestal* de 1974, que fija una lógica

---

<sup>7</sup> “La introducción de este árbol al país data de principios de este siglo, cuando se lo ensayó para su posible utilización en las construcciones de las minas de carbón en el sur de Chile. Si bien su madera no resultó apta para esos fines, su rápido crecimiento determinó el establecimiento de grandes plantaciones en la región a partir de 1930 (R. Carrere y L. Lohmann, 1997:154).

<sup>8</sup> “Fija el régimen legal de los terrenos forestales o preferentemente aptos para la forestación y establece normas de fomento sobre la materia” (Decreto de Ley 701).

<sup>9</sup> “...lo van a ver que todo es una plantación de pino, pero eso CONAF qué es lo que hizo aquí con la naturaleza, mandó quemar todos los árboles nativos, unos robles que uno no alcanzaba a abrazar, unos coihues tan lindos, que uno mira los robles, los troncos en parte quedan en parte no quedan, dice uno qué pensó el Estado chileno en ese minuto, mandar a quemar (...) y juntamente con la quema de eso aprovecharon de quemar la casa, a nosotros se nos encerró para no salir con la casa si no con la pura ropa puesta que llevábamos, y eso no se nos olvidará jamás” (Entrevista hecha por el autor al Lonko de Temuicui Juan Catrillanca, 2006).



territorial donde *“los recursos naturales son explotables, los suelos deben utilizarse productivamente y la industria de la madera y el papel constituyen focos productivos rentables a gran escala”* (N. Carrasco, 2012: 3).

De esta forma tanto el Fundo Alaska y los alrededores considerados por el Estado como *“predios deteriorados”* son subvencionados para su uso industrial-forestal. Deben sumarse a esto una serie de “subsidios” que no solamente transforman la condición jurídica y productiva del territorio, si no la constitución misma del uso y la habitabilidad del terreno comunitario. *“Dichos incentivos van desde los subsidios directos a la plantación (75% del costo), el manejo (subsidijs para podas y raleos) y la administración (vigilancia, cercados)* (R. Carrere y L. Lohmann, 1997: 158).

### El impacto del modelo forestal

A finales de 1974, la masa de plantaciones existentes en Chile era de 450.000 hectáreas (gran parte estatales). En 1994, en tanto, la superficie de plantaciones privadas en el país cubría un área de 1.747.533 hectáreas, el 78.8% de las cuales correspondía a pino radiata y el 13,6% a eucalipto (ODEPA, 1995). Esta realidad supuso en el territorio mapuche y particularmente en Temuicui una transformación estructural<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Dada por la creciente participación de capital extranjero y con ello la consolidación de un modelo en que los regímenes de propiedad de los recursos pasaron de particulares a empresas, en nuestro caso de Patterson a Mininco. Se dio además una profunda liberalización de los mercados, la tierra mapuche paso ser de propiedad privada y su población pasó a ser parte del mercado del trabajo como temporero agrícola, forestal o personal de servicio urbano. El territorio

Estas extensiones de terreno pasan a ser propiedad de grandes conglomerados. En el caso del fundo Alaska, es la forestal Mininco quien en 1979 pasa a ser propiedad de la Compañía Manufacturera de Papeles y Cartones CMPC, conglomerado que al finalizar 1996 tenía como valor libre de sus plantaciones forestales US\$ 1.142, 7 millones (H. Fazio, 1997:177).

Este conglomerado de empresas (Celulosa, Forestal, Papel y Tissue) se encarga, a través de empresas subcontratadas, de organizar la administración de los predios (J. Leyton, 1986), particularmente mediante empresas de seguridad privadas. Estas empresas fueron desarrollando un sistema punitivo local, con la capacidad de arrestar, golpear y torturar (A. Seguel, 2006a).

En lo ecológico las *comunidades ambientales nativas*, entre 20 a 150 especies, son sustituidas por el monocultivo que no permite vegetación acompañante (R. Schlatter y R. Murúa, 1992). La industria forestal modifica el medio ambiente, masificándose con ello las siguientes plagas: *la polilla del brote (Rhyacionia buoliana)*, *los hongos Diplodia pinea y el Dothistroma pini*, que en conjunto con el *palote (Bacunculus phyllopus)* son capaces de destruir las plantaciones forestales y el entorno que las rodea (L. Otero *et al* 1990).

---

se constituyó desde la orientación primario exportadora, Alaska era un predio dispuesto a su uso como insumo de la industria de la Celulosa, donde el decreto de ley 701 focalizó los subsidios. (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005).

Estas condiciones terminan por cimentar un proceso de sustitución de la vegetación que acelera el empobrecimiento del suelo (M.E.Cruz y R.Rivera, 1983) provocando escasa humidificación del mismo, lo que finalmente modifica el ciclo hidrológico (A. Cavieres y A. Lara, 1983). Dada la escasa capacidad de absorción del agua de lluvia de las plantaciones forestales, ésta se desliza rápidamente por las laderas de los cerros, provocando anegamientos y con ello contaminación de los cursos de agua (M. E. Cruz y R. Rivera, 1983).

Dada la disminución de la disponibilidad de agua se pierde la posibilidad de cultivos y la manutención de ganado.

En este sentido la transformación del espacio territorial no pasó solamente por la mutación de los regímenes hídricos, el impacto en la flora y en la fauna, y la instalación de una infraestructura industrial forestal en el territorio, sino que también se da una transformación de los pueblos y enclaves que van configurando la IX región<sup>11</sup>.

Además el modelo forestal ha fortalecido una estructuración de la ruta 5 sur en forma de espina de pescado que actúa como columna vertebral exclusiva de la región (PRDU-IX', 1998). Sin una conexión paralela a ésta, el territorio cuenta con un entramado que a nivel productivo funciona a través de caminos interiores, que

---

<sup>11</sup> Durante los años 1990-95 se aprobaron en la Región de La Araucanía 254 solicitudes de cambio de uso, de suelo agrícola a otros usos, en su mayoría de tipo urbano. (PRDU-IX', 1998)

comunican poblados, campamentos y localidades que empalman con la ruta 5 sur (P.Henríquez, 2002).

Sin embargo la industria forestal ha funcionado desde la restricción y demarcación del territorio (V. Toledo, 2007), disminuyendo la disponibilidad y el control de los recursos naturales de los sectores no industriales. En este escenario la actividad agropecuaria es inviable económicamente y por lo tanto en el territorio donde el modelo forestal es prioritario es inviable la subsistencia campesina mapuche (CEPAL, 2012).

## La nueva territorialidad

En Febrero de 1981, INDAP remensura el territorio comunitario, siguiendo el decreto de ley 2.568<sup>12</sup>. Esto instauro la propiedad individual de la tierra, con lo cual las 282,16 hectáreas que dicha institución consigna como territorio indígena, se reparten en 106 propietarios, 59 de los cuales quedan con menos de 2 hectáreas. Paralelamente el estero Curaco queda en manos de particulares, lo que elimina las posibilidades de riego y tenencia de ganado en el territorio de Temucuicui (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005), determinando la destrucción de cualquier posibilidad productiva desde la comunidad. En ese minuto la región de la Araucanía *registraba a un 60% de la población rural bajo la idea de la pobreza dura* (CASEN 1987 en R. Rupailaf, 2002:75)

Tanto los años 1987 como 1988, la comunidad de Temucuicui, constituida por 550 personas circunscritas a 190 hectáreas (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005), se movilizará ocupando los predios y presentando petitorios a las autoridades regionales y nacionales<sup>13</sup>. La respuesta vendrá desde el Ejército y Carabineros que allanarán la comunidad.

---

<sup>12</sup> La Ley 2.568 marca la división de tierras comunitarias, promueve el término de la propiedad comunitaria mapuche. Este decreto estableció también que las propiedades individuales, resultantes de la división de las comunidades dejaban de ser mapuches y dejaban de percibir el trato especial que tenían hasta entonces, como por ejemplo, la liberación de impuestos.

<sup>13</sup> Dicho proceso estará enmarcado dentro del trabajo de Ad Mapu que se plantea *La recuperación de las tierras por la vía de las movilizaciones, la lucha frontal contra la dictadura fue la característica de dicha organización* (R. Rupailaf, 2002:81).

La transformación territorial ha conllevado, además, según una síntesis socio-territorial<sup>14</sup>, que ciertas identidades territoriales se han configurado como **grandes unidades homogéneas** dejando atrás enfoques que se refieren a la reducción o al entorno productivo para entender, explicar e identificar a la población mapuche en el mapa regional (PRDU-IX', 1998). De esta forma las condiciones forestales consolidan el siguiente ordenamiento en la novena región:

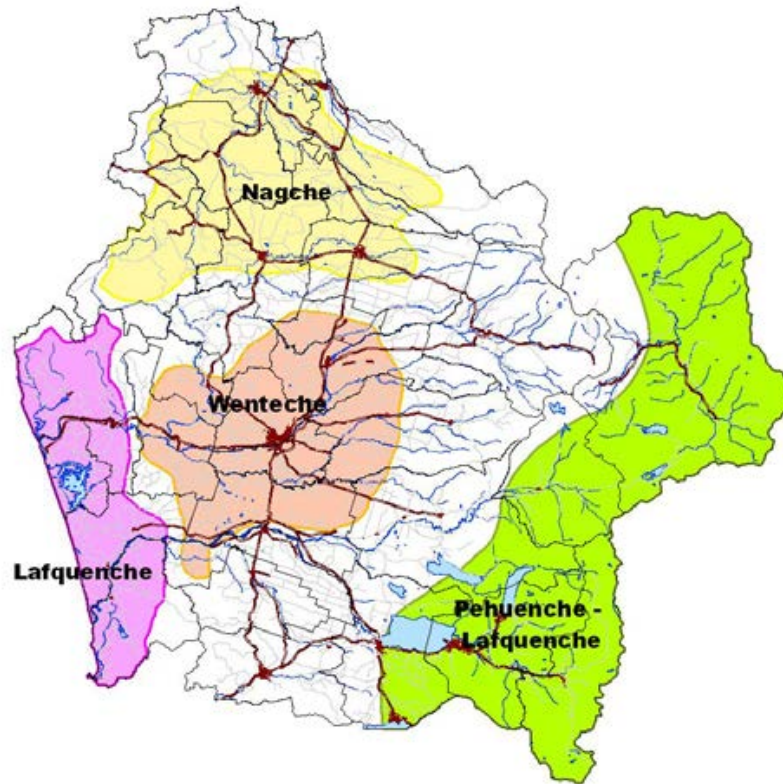
- Lo Pewenche – Lafkenche en la zonas cordilleranas, y las zonas de inter-lagos entre Liquiñe y Lonquimay.
- Lo Nagche que abarcan la zona de la pre cordillera de la costa (Lumaco Angol, Ercilla, Victoria y Collipulli).
- Lo Lafkenche, en la zona costera de Carahue, Teodoro Schmidt y Toltén.
- Lo Wenteche, en la zona del I valle, (Temuco, Padre las Casas, Freire, Carahue, Vilcún y Lautaro).

---

<sup>14</sup> Realizada por la Secretaria Regional Ministerial de Vivienda y Urbanismo de la IX Región el año 1998.

Figura N° 1

Distribución de la población mapuche en la novena región según identidad



territorial. (PRDU-IX', 1998).

Dicho ordenamiento se va consolidando en el marco de una política de redistribución y lucha contra la pobreza que se inicia con Aylwin en 1990 con una reforma tributaria que permite el aumento del *gasto social*, dentro del cual se

enmarca el cumplimiento de los *Acuerdos de Nueva Imperial*<sup>15</sup>, pero que se frena el año 1993 cuando el Estado privilegia una política donde el *gasto* se centre en el manejo de las variables económicas<sup>16</sup>.

### La crisis económica y su impacto local

Lo anterior nos lleva a que la industria forestal, que depende del control de dichas variables (D. Messner, 1993), alcance en 1995 su *peak* histórico<sup>17</sup>. Esto determina que la *crisis asiática* que comienza el año 1996, afecta de manera particular a la IX región y por ende al *Territorio Mapuche*, al ser una región marcada por la exportación a mercados asiáticos<sup>18</sup>.

Se focaliza la inversión extranjera en la industria forestal, como una suerte de *avalancha de capitales*, que va profundizando el *Territorio Forestal* por sobre las comunidades mapuche, a través de la consolidación política de un modelo de exportación e inversión internacional (R. French-Davis, 2004).

---

<sup>15</sup> Reconocimiento constitucional, Creación de Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y de Un Fondo de Etnodesarrollo, La creación de una Comisión Especial de Pueblos Indígenas que permita la implementación de una Ley Indígena (R. Rupailaf, 2002).

<sup>16</sup> "Se resistieron a la tentación de acelerar la reducción de la inflación, con una mayor absorción de capitales externos, lo que habría implicado aceptar una mayor apreciación cambiaria y un déficit externo más elevado".(R. French-Davis, 2004:84)

<sup>17</sup> Llegando a los US\$2.369 millones en exportaciones, dado el alto precio que logró la pulpa en el mercado internacional.

<sup>18</sup> Entre 1997 y 1998 las exportaciones a Japón cayeron en un 30%, en tanto que las ventas a Corea del Sur bajaron en 77%, se da por lo tanto una reorientación de los mercados de destino. Lo que focalizó la producción forestal en los embarques de celulosa que no fueron afectados por la crisis debido a que estos fueron enviados a China (B. Hughes *et al*, 1999).



En este contexto de intensificación de la industria forestal, producto de la crisis de otros sectores primario exportadores, la región tiene en ese momento el segundo índice de ruralidad del país<sup>19</sup> y registra una dispersión poblacional que consolida a Temuco, Victoria y Angol, como las ciudades de mayor concentración y de más acelerada transformación de su suelo (de agrícola a urbano). De esta manera se transforman en pueblos de servicios para los enclaves industriales que los rodean. Según un informe del INFOR<sup>20</sup> luego del peak de exportaciones la industria forestal sufre un desaceleramiento que va de la mano de un proceso de inversión<sup>21</sup>. El Decreto de Ley N° 701 de 1974, se renovó por 15 años más durante la administración Frei (1994-2000), permitiendo que las exportaciones aumentaran progresivamente desde el año 1997 con US 1829 millones a los US2.306 millones en 2002.

Sin embargo, y pese a las abultadas ganancias del sector, en este periodo la ocupación forestal en la IX región decae un 12%. Es éste un periodo de *tecnificación y siembra* de la industria forestal (P. Camus, 2006). El final de la década de los 90 (1998), el Ministerio de Obras Públicas (MOP) concluye el proceso de licitación para el mejoramiento de la antigua Ruta 5. Se iniciaría así la

---

<sup>19</sup> Donde el 45% de dicha población habita en comunidades indígenas y el 24% en hijuelas separadas (PRDU-IX', 1998).

<sup>20</sup> Informe Enero-Junio 2002. El Instituto Forestal es un Instituto Tecnológico de Investigación del Estado de Chile, adscrito al Ministerio de Agricultura.

<sup>21</sup> Entre 1991 a 1995 se alcanza los 2.440 millones de dólares de inversión.

intervención longitudinal de 1.500 km del territorio chileno, espacio que concentraba el grueso de la población (chilena y mapuche) y la base de la producción económica, lo que terminaría por consolidar el ordenamiento territorial antes citado.

De esta forma el periodo 1990-1999, graficó la idea de una economía industrial forestal bullante y consolidada, capaz de superar la crisis asiática a través del reforzamiento de su carácter *tecnificado y exportador*. Pero para las comunidades mapuche significó un *colapso socio-demográfico* (CEPAL, 2006), marcado por un proceso de emigración de la población mapuche fuera del sector rural.

### La Cuestión Indígena

El Censo de 1992 da cuenta de una cantidad insospechada de población que se reconoce como Mapuche, que está territorialmente *partida* entre la IX región y la Región Metropolitana (A. Saavedra, 2002). Al tomar el tema indígena una dimensión cuantitativa distinta (L. Campos, 2008), se fortalecen discursos diferenciadores entre los indígenas que viven en la ciudad y aquellos que habitan en las comunidades rurales (H. Gundermann y R. Foerster, 2005).

La Ley 19.253 o Ley Indígena, que a su vez levanta y legaliza *la Autoadscripción étnica* (H. Gundermann y R. Foerster, 2005) se publica el 5 de Octubre de 1993, se plantea como una norma sobre la Protección, Fomento y Desarrollo de los

Pueblos Indígenas de Chile sin embargo a su poco andar se debelan sus limitantes entre su interpretación y aplicación<sup>22</sup> dada la imposibilidad de legal de establecer *Derechos a Pueblos y Territorios* (R. Rupailaf, 2002).

El curso seguido por los sectores industriales y estatales frente al movimiento mapuche pasaba por *la defensa* del proceso de desarrollo económico<sup>23</sup> a partir de la consolidación del mismo, como un fin de *carácter nacional y modernizador* (H. Fazio, 1997) que se funda en un esfuerzo conjunto desde *megaproyectos de energía e infraestructura*, a cambios en los *marcos regulatorios ambientales y de recursos naturales*, y la ratificación de *tratados comerciales* (V. Toledo, 2007:256).

Esto genera un tipo particular de alianza política con respecto a la movilización y protesta mapuche, que en ese minuto apunta al reconocimiento del territorio y de sus autoridades tradicionales, partiendo del ejercicio efectivo de una *autonomía indígena discursiva*. (J. Lavanchy, 1999a).

Las empresas y el Estado fortifican marcos institucionales y jurídicos que niegan los derechos indígenas y fortalecen la respuesta punitiva, en un clima donde la presión empresarial empuja a un primer proceso de criminalización de la protesta (E. Mella, 2007).

---

<sup>22</sup> “La ley no es una panacea. No soluciona por si sola todos los problemas, pero es un paso trascendental” Patricio Alywin en El Mercurio 29 Sept. 1993. Discurso de promulgación de la ley 19.253.

<sup>23</sup> El 21 de mayo de 1994 Eduardo Frei fija las seis prioridades de su gobierno, ésta es la numero 1.

Durante Junio de 1992 y Marzo de 1996, 144 comuneros mapuche pertenecientes al Consejo de Todas las Tierras son procesados por los delitos de usurpación y asociación ilícita (CIDH, 2002). La central Pangué<sup>24</sup>, inaugurada en abril de 1997 por el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, marca un hito en cuanto a la irreversibilidad de la hegemonía de los intereses del Estado.

*La política indígena de este periodo está marcada por la reducción del rol de CONADI<sup>25</sup> (R. Rupailaf, 2002) y por Promover las inversiones productivas o de infraestructura, públicas y privadas, en los territorios ancestrales de los pueblos indígenas. (J. Aylwin, 2000: 288). Lo que se ve reforzado por la construcción de la central Hidroeléctrica Ralco entre 1996 y 2002, y la construcción del by pass a Temuco, entre 1998 y 1999<sup>26</sup>.*

Durante este periodo se destituyen directores nacionales y consejeros gubernamentales de la CONADI lo que termina por cimentar el descrédito en cuanto al papel representativo y mediador del organismo (B. Cabanillas, 2001, D. Namuncura, 1999) y por echar abajo un itinerario que pasaba por la ratificación del

---

<sup>24</sup> El plan de ENDESA-España contemplaba siete centrales hidroeléctricas con sus respectivos embalses. Pangué fue construida antes de la entrada en vigencia de la Ley Indígena (N°19.253) y de la Ley General sobre Medio Ambiente (N°19.300).

<sup>25</sup> Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

<sup>26</sup> “De los efectos y consecuencias varios sectores sacan dividendos, los propios políticos rasgan vestiduras, los ecologistas obtienen méritos y premios internacionales, la prensa, la radio y la televisión llenan sus secciones noticiosas y documentales con material de primera. Los únicos que pierden son las comunidades y familias afectadas” (R. Rupailaf, 2002:98).

Convenio 169 de la OIT y las respectivas reformas constitucionales (L. Campos, 2008).

Hasta ese minuto este itinerario marcaba el trabajo de las organizaciones funcionales (CEPI<sup>27</sup>), y permitía incluir a las organizaciones político-reivindicativas (CNPI<sup>28</sup>) en la proyección de objetivos conjuntos (J. A. Mariman, 1994). Desde este hito en adelante la agenda conjunta se pierde, dando continuidad a la histórica relación conflictiva entre Estado y los Mapuche (R. van Bebber, 2002).

#### Las bases de nuevo ciclo de conflicto

Tres elementos son centrales a la hora de concebir esta particularidad conflictiva luego de la pérdida de la agenda conjunta, elementos que configuran lo que pasara a denominarse “Conflicto Mapuche” (S. Salinas, 2005) y que parten de una contradictoria noción de la *exclusión cultural* mapuche, planteándose positivamente desde *la autonomía* y negativa desde la *marginalidad, pobreza y discriminación*. (J. Bengoa en C. Martínez y M. Estrada, 2009).

Primero, la rectificación de los conceptos de *tierra* y *pobreza*, que son puestos como elementos centrales tanto de la demanda mapuche, como de la respuesta

---

<sup>27</sup> La Comisión Especial de Pueblos Indígenas se crea el 17 de Mayo de 1990, como ente asesor del Presidente de la República, determinando la política indígena, diagnosticando su situación y proponiendo planes y proyectos para su desarrollo integral. Se constituye de manera paritaria entre indígenas y no indígenas.

<sup>28</sup> Congreso Nacional de Pueblos Indígenas de Chile realizado del 16 al 18 de Enero de 1991 en Temuco, es descrito por R. Rupailaf (2002) como la convocatoria que sellaba la voluntad soberana de la representación de las organizaciones indígenas excepto del Concejo de Todas las Tierras.

estatal y de la opinión empresarial. Dan cuenta de que el *conflicto* emerge desde el origen de las concepciones políticas, étnicas y socioeconómicas fundantes de cada actor (V. Naguil, 1999).

Segundo, la interlocución directa Estado-Mapuche, que se plantea y reafirma como única interlocución válida para situar efectivamente la dimensión del *conflicto*, derrocando toda institucionalidad mediadora (S. Caniuqueo, 2012).

Tercero, la ratificación de una diversidad de las organizaciones mapuche que funcionan como cotejo de la existencia de una *corpus integrador* de carácter *cultural* (R. Cancino, 2013) y de una multiplicidad de organizaciones mapuche diferenciadas y particularistas políticamente<sup>29</sup>. Todo esto tiene como resultado nuevas dinámicas en el poder local y sus respectivos liderazgos territoriales.

Por ejemplo, en las elecciones municipales del año 1992 se presentan 93 candidatos mapuche a cargos municipales, cifra que se mantuvo en la elección siguiente del año 1996. En Ercilla se pasa de 2 candidatos mapuche en 1992 a 3 candidatos 1996. En ambos momentos existe representación familiar de la Comunidad de Temucuicui (Catrillanca, Nain y Queipul).

Es en este tiempo cuando nace una particular noción de espacio público como *sociedad local mapuche* (R. Foerster y J. Vergara, 2001), donde la *opinión pública*

---

<sup>29</sup> “En sus visiones específicas sobre el estatus político de lo mapuche y la necesidad o no de integrarse con la sociedad nacional chilena” (R. Van Bebber, 2002: 338).

*mapuche* es entendida como parte de un *discurso híbrido*<sup>30</sup> (H. Carrasco, 2002), que configura aspiraciones y horizontes etno-políticos autonómicos (H. Gundermann, en W. Assies, 2007), que a su vez reconfiguran el poder local y resitúan el movimiento étnico (J. Durston, en W. Assies, 2007).

La participación política mapuche pasa de la militancia en partidos chilenos a una articulación de alianzas, dejando atrás la militancia activa y las candidaturas independientes fuera de pacto (P. Cayuqueo, 2006). Al mismo tiempo se va planteando un concepto de Control Territorial que se inicia con la realización de acciones liberadoras de la acción estatal (S. Caniuqueo, 2012).

El 1 de Diciembre de 1997 los titulares hablan de 3 camiones de la forestal Arauco quemados en la zona de Lumaco, marcando un cambio en el *mundo de la movilización*. Se ha generado un nuevo escenario para la confrontación por la restitución territorial (J. A. Mariman, 1998) donde la violencia transforma el conflicto en un *verdadero problema de Estado* (J. Lavanchy, 1999b), desembocando en un nuevo ciclo de movilizaciones e instalando definitivamente la idea del conflicto mapuche (P. Mariman, S. Caniuqueo, J. Millalén, y R. Levil, 2006) que replanteará la relación entre comunidades y organizaciones mapuche (C. Martínez en C. Martínez y M. Estrada, 2009).

---

<sup>30</sup> "una expresión verbal de base mapuche, pero con muchas categorías mixtas o híbridas, que remiten simultáneamente a las dos culturas en contacto o a zonas sincréticas, limítrofes o de hibridaje" (H. Carrasco 1996: 28).

## Obras públicas en territorio en conflicto

La transformación de la Ruta 5 en una vía de peaje y accesos controlados posibilitó que el Estado impulsara proyectos infraestructurales de transporte, que inauguran una nueva etapa en el proceso de transformación estructural de orientación neoliberal de la IX región (V. Toledo, 2006).

El Ministro de Obras Públicas de la época, Ricardo Lagos Escobar dirá de la ruta 5 que: *"Un proyecto de estas características, de la magnitud de inversión comprometida y de los impactos que podemos visualizar a priori, no puede sino ser resuelto con la activa participación de la comunidad. Nunca más una obra, y menos ésta, puede llegar a conocimiento de la gente con el ruido de las máquinas"*

Con la transformación de la ruta 5 se proyecta un nuevo aeropuerto en la región, la Ruta inter-lagos y la Ruta Costera todos proyectos que buscan que los flujos de productos industriales avancen rápido hacia el centro nacional y hacia el mercado externo (V. Toledo, 2006).

Su ejecución dispuso el cruce de áreas densamente habitadas por población mapuche y por lo tanto su construcción será acompañada por una inversión infraestructural de apoyo a dicha conectividad desde una orientación estatal marcada por el paradigma de *desarrollo con identidad* lo que se plantea como una



conquista de las fronteras interiores que solventan el “país forestal”, entre las regiones VII, VIII, IX y X (V. Toledo, 2006).

De esta forma los programas de electrificación rural, la vialidad y la construcción de postas y escuelas en la IX región, serán parte de la política pública que suple las deficiencias de un sistema tributario que no vincula las comunas con las ganancias de las industrias y que en lo indígena supone que los derechos de los pueblos indígenas estaban supeditados al desarrollo productivo vinculado a la economía mundial (J. Aylwin y N. Yáñez, 2007).

#### Pobreza mapuche en tiempos de democracia

La primera década del 2000 es para los mapuche de la IX Región un nuevo tiempo de pobreza. Según la CASEN (2000) la proporción de mujeres jefas de hogar indígenas en las zonas rurales es mayor que la de mujeres jefas de hogar no indígenas. El tamaño de los hogares indígenas es de 4.1 personas.

El período 2000-2003 debe entenderse como un tiempo post-irrupción de la crisis asiática, marcado por un alto desempleo y bajas tasas de crecimiento económico locales. Lo que en términos poblacionales mapuche puede interpretarse como una reversión de los movimientos de personas ocurridos en el período anterior, planteándose como un tiempo de recuperación demográfica (CEPAL, 2006).

El índice de infancia de la IX región es el más bajo del país (UNICEF-MIDEPLAN, 2002). Según el CENSO 2002 sólo el 59,7% de la población mapuche había completado la educación básica y el 21,8%, la educación media. Un 70% de los mapuche de la IX Región se encuentran en el sector rural donde los resultados de calidad de educación que obtienen los estudiantes corresponden al 20% inferior de los resultados académicos en Chile (R.Cerda, 2009). Las familias mapuche rurales tienen cerca de 3,5 años menos de escolaridad comparado con el resto del país, 2 años menos que otros habitantes de la IX Región y un año menos que mapuche en otras regiones de Chile (I. Siva-Peña *et al.*, 2011).

Es un periodo donde se replantea el análisis que explicaba la pobreza de los mapuche (*pobreza étnica*) como el eje de la problemática indígena, sobre todo desde aquellas perspectivas que abogaban por el desarrollo productivo de la ruralidad (aspectos económico-productivos) a través de la capacitación y el empleo, sectores que a su vez condenaban la consiguiente falta de infraestructura y servicios de la región. Se comienza a hablar de “factores económica y culturalmente determinados” (R. Valenzuela, 2003).

Se cuestiona una dinámica de desarrollo regional, dado que la disputa de las comunidades mapuche pasa, entre otros elementos, por el dominio y control del territorio, tema que hasta ese minuto la política indígena no alcanzaba a definir. A

su vez se dan transformaciones dentro de las organizaciones y demandas mapuche que pasan de un carácter nacional representativo en marcos institucionales a instancias que ponen su énfasis en la organización territorial local y su coordinación como espacio de conflicto.

Una nueva y particular relevancia de la situación social tras la demanda mapuche se plantea desde los organismos internacionales, que sitúan el conflicto mapuche en el marco de “desigualdades estructurales entre la población indígena y la no indígena” (F. del Popolo y A. M. Oyarce, 2005).

#### Tierras en la política indígena

Durante el Gobierno de Frei (1994 – 2000) se habrían incorporado al patrimonio indígena, como lo plantea la nomenclatura de CONADI, un total de 170.357,81 has, beneficiando a 8.619 familias indígenas (CONADI, 2001). En este proceso el valor de la hectárea adquirida por el Fondo de Tierras y Aguas (FTAI<sup>31</sup>) habría subido de \$228.183 en 1994 a \$706.545 en 1998 a \$ 1.400.000 para el año 2000, por la misma hectárea (J. Aylwin, 2000).

El valor de una hectárea pagada por CONADI había subido siete veces su precio, en un periodo donde se busca la definición del concepto de tierras indígenas y su extensión concreta por parte del Estado, el mercado establecía con claridad, a

---

<sup>31</sup> “Mecanismo financiero reparatorio establecido en la Ley 19.253, para hacer operativo el arbitraje judicial en esta materia” (R. Rupailaf, 2002:93).

través del precio, una categorización para los tipos de tierras de acuerdo a su propiedad, su calidad, su utilización y cultivo (J. Calbucura, 2009).

La gestión de CONADI busca acotar las reclamaciones de tierra que se plantean como conflictos históricos, a las tierras usurpadas contenidas en los Títulos de Merced o expropiadas durante la Reforma Agraria (V. Toledo, 2006).

La reparación histórica planteada como objetivo de la vía indígena institucional pasa por la regularización y titulación de una propiedad que fácticamente ya era indígena (M. Correa y E. Mella, 2010). No existía, por lo tanto, una política de tierras clara en cuanto a recuperación territorial indígena en un contexto territorial forestal de economías expansivas de enclave (V. Toledo, 2006).

A partir de los sucesos de Lumaco de 1997 el tema de la tierra se pone en el centro de la discusión de lo mapuche, sobre todo en un contexto donde *se judicializó la agenda pública y se radicalizó la protesta social* (V. Toledo, 2006). La presión de las comunidades a través de una movilización creciente y progresiva sobrepasa la capacidad de respuesta del Estado que se centraba en respuestas que tratan el conflicto territorial desde la idea de *pobreza y orden público*.

En lo fáctico, entre 1998 y 2000, el presupuesto del FTAI se incrementa gradualmente pero sigue representando el 0,3% del total del presupuesto público, marcando la distancia entre la formulación de políticas y la asignación

presupuestaria .Son tiempos donde la presión política sobre el manejo del conflicto territorial pasa a sectores con mayor resonancia mediática.

### La respuesta del Estado

La sociedad Nacional de Agricultura (SNA) y la Corporación de la Madera (CORMA), por ejemplo, criticarán la política de tierras a través de la declaración de su Mesa Directiva inaugurando una nueva nomenclatura en el conflicto: el “terrorismo rural contra empresas forestales”. Lo que según los estudios de LYD<sup>32</sup> se explica como el paso de la violencia mapuche a la escalada terrorista mapuche producto de los erróneos incentivos dados por la adquisición de tierras por parte del Estado (A. Benavente y J. Jaraquemada, 2001, E. von Baer, 2003).

La respuesta estatal a esta interpelación crítica del sector forestal es la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado (Ley 12.927), convirtiendo un incidente rural en un problema político nacional (V. Toledo, 2007:258). Se instala una dialéctica de movilización, represión y negociación (J. Vergara y R. Foerster, 2002). En la práctica, las comunidades mapuches pasan de reclamaciones puntuales circunscritas a espacios determinados (configurando una suerte de archipiélagos reivindicativos que impiden las faenas forestales) a un continuo

---

<sup>32</sup> Libertad y Desarrollo (LYD) fue creado en el año 1990 por Hernán Büchi, y un grupo de profesionales, y su objetivo principal es colaborar para que las políticas públicas en Chile se orienten a defender la libertad individual, el libre funcionamiento de los mercados, el derecho de propiedad y el progreso e igualdad de oportunidades de sus habitantes a través del desarrollo económico ( <http://www.lyd.com/nosotros/que-es-lyd/>).

espacial (V. Toledo, 2006) que instala reclamaciones por territorios (J. Lavanchy, 1999a).

En 1999 el gobierno promueve la realización de una ronda de consultas denominadas diálogos comunales. Según estas consultas en la Región de La Araucanía, el 40% de la demanda mapuche se concentra en infraestructura y servicios, el 32% en aspectos económicos productivos, el 15% en aspectos sociopolíticos, el 12% en tierras y sólo el 1% en materia cultural (MIDEPLAN, 1999).

La distancia entre la consulta y la demanda expuesta en la movilización inaugura una nueva etapa en cuanto a los actores de la reivindicación territorial. La encuesta CERC de 1999 plantea que un 92% de los encuestados está de acuerdo con los mapuche en sus reivindicaciones territoriales, el conflicto evidencia la diversidad de usos del suelo que enfrenta a empresas y la sociedad civil poniendo en riesgo la sustentabilidad del modelo de desarrollo (F. Silva, 2012).

Sin embargo, las reivindicaciones en ese momento permitían que algunos sectores mapuche plantearan una ruptura con la institucionalidad chilena en vistas a la reconstrucción del pueblo nación mapuche (J. Vergara y R. Foerster, 2004:386). Se provoca un manifiesto desajuste entre *la imagen del movimiento mapuche y los marcos simbólicos de la sociedad chilena* (V. Toledo, 2007:264).

Dicho desajuste configura un abismo entre *las demandas y las reivindicaciones*; se ha generado un vocabulario político acumulado (F. Silva, 2012) donde existen mapuches buenos y mapuches malos (M. Correa y E. Mella, 2010:143), que han posicionado el conflicto mapuche desde una perspectiva básicamente política (Lavanchy, 1999b), dentro de una estrategia estatal de garrote y zanahoria (L. Campos, 2002), en un contexto económico donde se afecta la seguridad de las inversiones y amenaza la unidad nacional (V. Toledo, 2006).

### El nuevo trato

El gobierno de Lagos (2000-2006) asume este nuevo escenario planteando la solución al problema territorial. Con esto el nuevo gobierno generó expectativas de transformaciones sociales (J. Aylwin y N. Yáñez, 2007). Se plantea el desarrollo territorial mapuche como un desafío gubernamental, firmando un convenio con el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) para la ejecución de un Programa de Desarrollo Integral de las Comunidades Indígenas (Programa Orígenes).

La primera fase del Programa, que rige desde 2000 hasta el 2004, se plantea como abordaje práctico de la problemática. Sin embargo, va acompañado de una creciente judicialización del conflicto. Son tiempos donde se siguen más de 200 procesos judiciales en contra de dirigentes mapuche en el marco de los conflictos

territoriales que figuran un nuevo escenario y una nueva política de trato del tema mapuche.

El 16 de diciembre de 2000 debuta la Reforma Procesal Penal en la región. Se trata del mayor cambio estructural de la justicia penal en Chile. Se instala un sistema acusatorio y oral, donde fiscales (Ministerio Público) y defensores (Defensoría Penal Pública) deben litigar ante un juez.

Lo que en el contexto del conflicto mapuche como componente político-contingente de la reforma (P. Callejas y C. Contreras, 2012) pasa por el fortalecimiento de una noción particular del *estado de derecho* y el *orden público* (J. Chambeaux, 2006, L. Campos, 2004) lo que legalmente deja a los mapuche como enemigos de dicho orden (M. Villegas, 2009).

En lo procedimental, la reforma reconoce la exclusividad del fiscal configurando nuevos usos a los dispositivos penales, lo que permite una escalada de penalización (V. Toledo, 2006) de forma selectiva sobre el pueblo mapuche (1997-2003) que parte por la figura de acciones investigativas en contra de los autores, cómplices, encubridores y todos los que resulten responsables lo que involucra a toda la comunidad a través de allanamientos, detenciones y vigilancia policial.

Desde un contexto donde se magnifican los efectos económicos de la protesta y se realzan penalmente las figuras propias de su acción reivindicativa: *usurpación*,



*desórdenes, daños, hurto, robo, incendio, lesiones, amenazas y tumulto*, podemos hablar de *criminalización de la protesta mapuche* (E. Mella, 2007).

Se perciben los procesos por Ley 12.927<sup>33</sup> y Ley 18.314 además de aquellos procedimientos pasados a tribunales militares son concebidos como juicios políticos (B. Loveman y E. Lira, 2002 en V. Toledo, 2006:262). Estas legislaciones presentan *ventajas procesales* para la fiscalía como la supresión de garantías legales, el secreto de la investigación por seis meses, la prolongada prisión preventiva y la utilización de testigos anónimos (sin rostro) (G. Díaz, 2012).

Este contexto da paso a nuevas concepciones legales que funcionan de manera específica en juicios contra mapuche, como la asociación ilícita delictiva, la asociación ilícita terrorista, la amenaza terrorista y el incendio terrorista, que establecen una exitosa dimensión simbólica de la criminalización (V. Toledo, 2006).

Los conceptos de imputados, formalizaciones, inculpado, prohibición de comunicarse, medidas cautelares etc., comienzan a *hacerse habituales en la cotidianeidad mapuche* (V. Toledo, 2007:149). Se decretan medidas de protección para testigos judiciales y para predios particulares, y se instalan *cuarteles policiales -con un gran contingente armado- en los mismos deslindes de las comunidades mapuche* (V. Toledo, 2006:147).

---

<sup>33</sup> La Ley n.º 12.927, de Seguridad del Estado o LSE.

Dichos Grupos de Tareas Policiales a su vez ingresan a las comunidades para la incautación de pruebas para los procesos judiciales, como para la detención de personas y la búsqueda de individuos requeridos por la justicia, al mismo tiempo que realizan labores de notificación de otras causas.

El calificativo de *terrorismo* y el *marco de la seguridad nacional* se vuelven omnipresentes (V. Toledo, 2006:264). Entre 2001 y 2003 doce son las querellas presentadas en el marco de LCT<sup>34</sup>. En dicho tiempo la prisión preventiva se constituye en sí en una pena y la figura de casos emblemáticos en comunidades de conflicto se refuerza (M. Correa y E. Mella, 2010).

#### La emblemática comunidad de Temucucui

A partir del 7 de abril de 1999, la comunidad de Temucucui intensificará su proceso de reivindicación territorial, los enfrentamientos con carabineros serán diarios, ya que la Forestal Minico tratará de retirar madera y maquinaria de los predios reclamados.

El 9 de junio de 1999 más de 250 efectivos policiales ingresaron a la comunidad en un allanamiento por orden judicial de búsqueda de madera robada a la forestal Mininco S.A. Luis Marillán, de 22 años de edad, miembro de la comunidad resulta herido en las piernas con 8 impactos de balines. El 14 de junio de 1999 Oscar Eltit

---

<sup>34</sup> Ley Antiterrorista (Ley N°18.314).

intendente de la región presenta una querrela por asociación ilícita contra Temucuicui, Tricauco, Chekenco y otras comunidades de Ercilla que se encuentran en conflicto territorial.

El 2 de agosto de 1999 fueron quemadas dos retroexcavadoras en el fundo Alaska. José Naín, Werken de Temucuicui, fue procesado, en conjunto con un grupo de alrededor de 15 personas, proceso en el cual fueron todos absueltos.

Producto de la querrela de junio, en diciembre de ese mismo año, la comunidad es allanada. Ese viernes 3 de diciembre quedan 10 heridos en la comunidad. Juana Quidel presenta una fractura expuesta producto del disparo de una lacrimógena a corta distancia y es llevada detenida en un carro policial. Su nieta Erna Quidel, embarazada de 5 meses, es golpeada producto de lo cual se interrumpe su embarazo.

El 1 de marzo del 2000 la casa de Feliciano Cayul es quemada y se registra un ataque incendiario al brigadista de la forestal Mininco. El intendente presenta otra querrela invocando la Ley de Seguridad Interior del Estado.

Según un informe presentado por el senador Alberto Espina, como apoyo a la denuncia hecha por Feliciano Cayul, en el marco de la sesión especial de Conflicto Mapuche de la Comisión de Constitución, Legislación, Justicia y Reglamento, la comunidad de Temucuicui (Ignacio Queipul I) ingresa al fundo Alaska y Chiquitoy,

produciendo un incidente mensual durante 1999 hasta octubre de 2000, donde comuneros cortan los caminos interiores del fundo y atacan a vehículos y trabajadores de la empresa forestal.

Se producen nuevos enfrentamientos con Carabineros y algunos focos de incendios de manera constante hasta febrero de 2001, retomándose la movilización desde agosto de 2001 hasta febrero de 2002.

Paralelamente este tiempo estuvo marcado por diversos operativos policiales desde 1999 hasta el 2002. El miércoles 8 de noviembre de 2000, por ejemplo, Carabineros desaloja el fundo Alaska, se van detenidos cinco comuneros, tres de los cuales fueron heridos por perdigones. Días después la policía ingresa a la comunidad disparando y amenazando de muerte al Lonko.

El 23 de febrero del 2001 cuatro comuneros resultan heridos producto del desalojo, paralelamente se generan 20 querellas criminales contra miembros de la comunidad además de dos requerimientos por infracción a la Ley de Seguridad del Estado.

En enero del año 2002, el directorio de Forestal MININCO S.A., accede a vender al Fondo de Tierras de CONADI el inmueble denominado "Resto del Fundo Alaska", conjuntamente con los predios colindantes, también de su propiedad, denominados "Chiquitoy" y "El Paraíso", abarcando una superficie de

aproximadamente 1.900 hectáreas, las que fueron traspasadas en título comunitario a la Comunidad de Temuicui el año 2003.

### **Antecedentes demográficos y socioeconómicos<sup>35</sup>**

Según las cifras macroeconómicas la región de la Araucanía, presenta hasta el año 1986 un crecimiento promedio anual de un 2,5 % (1977-1986), sin embargo de 1986 en adelante el crecimiento se dispara a un 6.6% (1987-1997), para desacelerarse finalmente a un 3,4% en los años que vendrán (1997-2006). Sin embargo lo que resulta transversal y constante es que más allá de las fluctuaciones en el crecimiento, la Región de la Araucanía es desde 1960 la más pobre de Chile (V. Toledo, 2006).

No es raro por lo tanto que esta misma región muestre, sostenidos índices de desigualdad, un índice de GINI<sup>36</sup> desde 1987 en adelante superior a 50, llegando incluso a los 60 puntos a finales de la década de los noventa, para decaer a mediados de la primera década del año dos mil.

Según el “último” Censo de Población y Vivienda de 2002, aproximadamente un 5% de la población nacional, se auto identificó como perteneciente a alguna de las ocho etnias reconocida por la ley 19.253.

---

<sup>35</sup> Los datos presentados en este capítulo fueron extraídos del documento de CEPAL “Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile” y de la ficha social de la comunidad de Temuicui elaborada por la CONADI el 2007.

<sup>36</sup> Rango de 0 a 100

De ese 5%, 604.349 (4,4 %) personas se declaran mapuche. Un 33,6% de estos viven en la Región de la Aracucanía (202.970), 5,4% (32.667) reside en la provincia de Malleco y 0,7% (4.202) en la comuna de Ercilla.

Estos 4.202 mapuche representan el 46,5% de la población de Ercilla (9.041 habitantes), de los cuales 3.230 (76,9%) viven en territorio de comunidades con Título de Merced y 972 (23,1%) residen en los pueblos de Ercilla y Pailahueque. Las comunidades más pobladas son Guañaco Millao, Ignacio Queipul y Millanao, Juan Millacheo y Manuel Catrimil. En estos cuatro territorios se concentra un 51% de los comuneros mapuche de Ercilla.

A modo de ejemplo, se describe la trayectoria de un individuo ejemplo de las tendencias demográficas de la región<sup>37</sup>. Tomando en cuenta que este se declaró mapuche en el último censo de 2002 y que posiblemente viva en alguna de las 4 comunidades más pobladas de la zona.

Seguramente este individuo será un hombre, dado que el índice de masculinidad es muy alto, 104,6 en la provincia. Este hombre es posiblemente joven dado que en dichas comunidades un 33% de su población es menor de 14 años. Residirá fuera de su comunidad entre los 14 y los 20 años, pero no cambiará de domicilio por lo que puede suponerse que estudiará o trabajará dentro de la comuna.

---

<sup>37</sup> Extraídos del documento de CEPAL “Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile” y de la ficha social de la comunidad de Temucucui elaborada por la CONADI el 2007.

Si se trata de un hombre menor de 35 años, posiblemente su madre migró a Santiago entre el año 1980 y 1990, cuando ésta tenía entre 20 y 24 años. Al migrar dejó a una familia cuyos integrantes estaban dentro de las cuatro de cada diez personas que se situaban por debajo de la línea de la pobreza, posiblemente en la indigencia.

Este hombre joven, en la actualidad tiene a lo menos tres años menos de estudio que los jóvenes no mapuche. Posiblemente haya pasado por la educación secundaria dejándola inconclusa. Por ser hombre mapuche y vivir en Ercilla tiene un 50% más de riesgo de morir que un hombre no mapuche de su región. Si muere posiblemente será de una enfermedad circulatoria, de cáncer o por un traumatismo. Antes de morir será padre, sobre todo cuando su pareja tiene entre 15 y 19 años y más aún si vive en la comunidad con él.

Este hombre joven mapuche de comunidad probablemente será pobre como el 40% de sus congéneres, tendrá un ingreso promedio de 174.548 pesos, de los cuales 145.717 pesos serán ingresos autónomos y 28.831 pesos corresponderán a subsidios. Su hogar estará compuesto por cuatro personas, dos más que un no mapuche del sector. Sin embargo, deberá cubrir sus necesidades básicas con un poco más de 40.000 pesos mensuales versus los 140.000 que tiene su vecino *wingka*.

Los ingresos para mantener a su familia, vendrán mayormente de su trabajo como agricultor. Es posible que se encuentre dentro del 25% de mapuche, que poseen tierras destinadas a producción agropecuaria. Si es así, seguramente tiene menos de 10 ha., por lo que se encuentra bajo el límite de subsistencia fijado por CONADI.

En ese reducido espacio vive, habita y produce, su tierra está casi en su totalidad destinada a la actividad agropecuaria. Sin embargo, su entorno es forestal, pasando de estar rodeado de pinos a eucaliptos en los últimos 10 años, con lo que ha visto como se ha agudizado el impacto de la sequía desde el verano del 2000 en adelante.

En los últimos 5 veranos ha debido recibir agua en camiones aljibe, si habita en Temucuicui recibe alrededor de 4,4 litros diarios de agua si esta en Guañako Millao 2,2, muy lejos de los 7,5 que exige la OMS.

Si este mapuche reclamó por la escasez de agua y estampó alguna de las 106 solicitudes de aprovechamiento hídrico, seguramente ésta fue rechazada desde la Dirección General de Aguas, dado que los derechos de agua ya están fijados, correspondiendo para él y su gente un caudal de 54,7 litros por segundo, contra los 524 litros por segundo que poseen los no mapuche.



Como es un mapuche de Ercilla, su comunidad debe haber sido fundada luego del proceso de ocupación militar de la Araucanía, en el proceso de Radicación entre 1884 y 1912. Su comunidad debe ser parte de los 22 Títulos de Merced vigentes dentro de la jurisdicción de la comuna.

Seguramente sus tierras se vieron disminuidas con el correr de los años y terminaron en manos de algún particular que las vendió luego a alguna industria forestal. Supongamos que por ello se sumó a la protesta por recuperar su territorio y por mal destino fue parte de los 97 imputados por causas asociadas al conflicto. Seguramente su causa es de carácter colectivo, fue interpuesta luego de las movilizaciones, legalmente fue considerada desórdenes públicos, y luego imputada a través de múltiples delitos asociados.

Si es así, posiblemente este joven comunero mapuche es de Temucuicui, que concentra un 39,1% de las causas que van desde daños simples (20,2%), usurpación no violenta (13,7%), amenazas de atentados contra personas y propiedades (10,9%) y desordenes públicos (10,4%).

En este contexto se caracterizará entonces a la comunidad Ignacio Queipul y Mellinao y se revisará sus antecedentes sociodemográficos.

### Antecedentes de Temucucui

La comunidad de Temucucui está ubicada a 8 kilómetros hacia la costa de la Ruta 5 Sur frente a al pueblo de Ercilla comunicada por un camino público de ripio. Los terrenos que abarca se dividen en 3 nichos geomorfológicos (cerro, planos y vegas), presentan un clima templado húmedo, con suelos áridos y arcillosos con una escasa presencia de bosques nativos en contraposición a la gran cantidad de plantaciones de eucaliptos y pino radiata.

Su nombre proviene de la articulación de dos conceptos en mapudungun, Temu y Cuicui.

El primero refiere a la especie *Blepharocalyx crukshanskii* denominada también Palo colorado. El Temu o Temú, es un árbol mirtáceo siempre verde de madera dura, endémico de Chile llega a tener 15 m de altura y su tronco unos 5 dm de diámetro. Habita en lugares húmedos y sombríos o a orillas de cursos de agua en lugares abiertos, entre los 100 y 400 metros de altitud en los faldeos cordilleranos en los cuales tiende a conformar un "Temuntu" o bosques de Temu.

Cui Cui refiere a un puente de madera, normalmente la expresión se emplea para hablar de un tronco puesto de manera longitudinal, para atravesar sobre una superficie barrosa, profunda o inundada sin tener que sumergirse en ella. La

expresión se emplea también para denominar al palo puesto entre dos horquillas donde se cuelga la olla sobre el fuego.

Este fin práctico del Cui Cui es el que nos permite entender la idea tras la denominación de Temucuicui, como un puente angosto hecho de un tronco de Temu. El Lonko de la comunidad lo explica de siguiente forma:

“Temucuicui son tres componentes naturales que llegan a formar el nombre de Temucuicui, primero es el agua, el co, el temu es el árbol que vemos aquí al pie, y el cuicui es el puente donde atraviesan el agua. El puente Hecho del mismo temu caído encima del agua que sirvió de puente...”<sup>38</sup>

Esta referencia a su utilidad está relacionada con la historia del espacio.

Temucuicui corresponde a la identidad etno-territorial wenteche, que previo la radicación se encontraba bajo el dominio de los antiguos ñidol lonko Mangin Wenu, Mariluán, Külapang y Külaweke, que en el siglo XIX resistieron la invasión chilena.

Particularmente Temucuicui se ubicaba dentro de Kollico Mapu conformado por Lof Kolliko, Kechurewe y Chiwaiwe, cuyo último lonko fue Kilaweke.

En este contexto y seguramente entre los años 1865 a 1871 es cuando donde se producen la mayor cantidad de enfrentamientos entre tropas chilenas y mapuche

---

<sup>38</sup> Entrevista hechas por el autor al Longko Juan Catrillanca, enero 2007

los alrededores del cerro Coipué (T. Guevara, 1998) como parte del avance de la línea del Malleco a través de la consolidación de la línea del Traiguén.

Temucucui adquiere un significado desde los relatos de esa ocupación. *“Siendo perseguidos por las tropas chilenas, los mapuche deben cruzar apurados el río que forma el estero Codihue, si no lo hacen las tropas chilenas les darán muerte. Atrapados frente al curso de agua, esperan su fatídico encuentro frente a ellos ven desplomarse una rama de Temu, que forma un angosto puente que les permite, cruzar el río y salvar su vida”*.<sup>39</sup>

Lo que se conoce como Temucucui correspondió a la reducción Ignacio Queipul y Millano que según el Título de Merced, poseía en 1884 una superficie de 290 hectáreas. Actualmente el territorio comunitario abarca un área de 2093 hectáreas por compras realizadas mediante la Ley N°19.253 artículo 20 letra b el año 2002.

Previo a la compra de tierras, según el Censo 1992, la comunidad de Temucucui contaba con 91 Viviendas con 460 personas que vivían dentro de la comunidad. Del total de viviendas 74 eran permanentes y 16 semipermanentes. Para el año 2002 y según el Censo, la cantidad de las viviendas asciende a 126 y la cantidad de personas que viven dentro de la comunidad a 530.

---

<sup>39</sup> Relato reconstruido de las entrevistas hechas por el autor a Juan Catrillanca y Nawel Manquel, enero 2007.

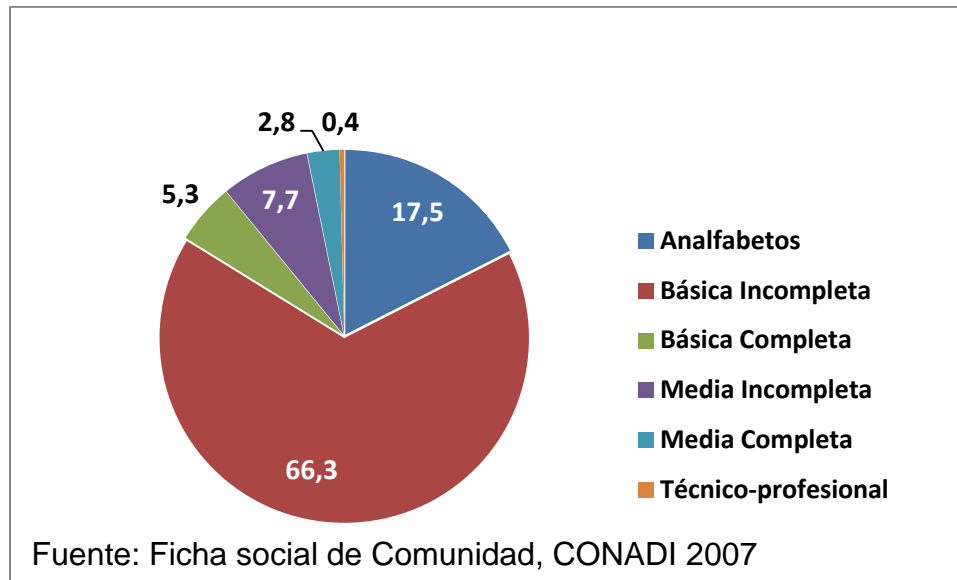
Lo cual representa un 5,86% de la población comunal. Toda la población es rural lo que corresponde al 9 % de la población rural comunal. De los 530 habitantes de Temucuicui 284 son hombres y 246 mujeres, lo que determina un índice de masculinidad de 115,44, mucho mayor al comunal, al regional y al nacional: 105,1, 98,14, 97,11 respectivamente. (Ficha social de Comunidad, CONADI 2007).

En cuanto al origen y acceso a servicios básicos, de un total de 86 hogares entrevistados por el Censo 2002, 68 casos están conectados a la electrificación rural, 18 utilizan vela o lámpara a parafina. En cuanto al agua potable 63 casos son parte de la red pública y 23 poseen pozo o noria.

La comunidad de Temucuicui posee una escuela básica inserta dentro de su territorio donde se cursa hasta 6º año de enseñanza básica y se cuenta con un Tridocente (1º a 6º) que desempeña las labores educativas, correspondiendo la población en edad escolar a 194 personas (Ficha social de Comunidad, CONADI 2007). En la comunidad el nivel educacional de las personas mayores de 15 años es incompleto pues un 83,8% de la población no cuenta con educación o sólo han alcanzado a cursar una enseñanza básica incompleta (66,3%).

Figura N° 2

Nivel de Escolaridad en Mayores de 15 años



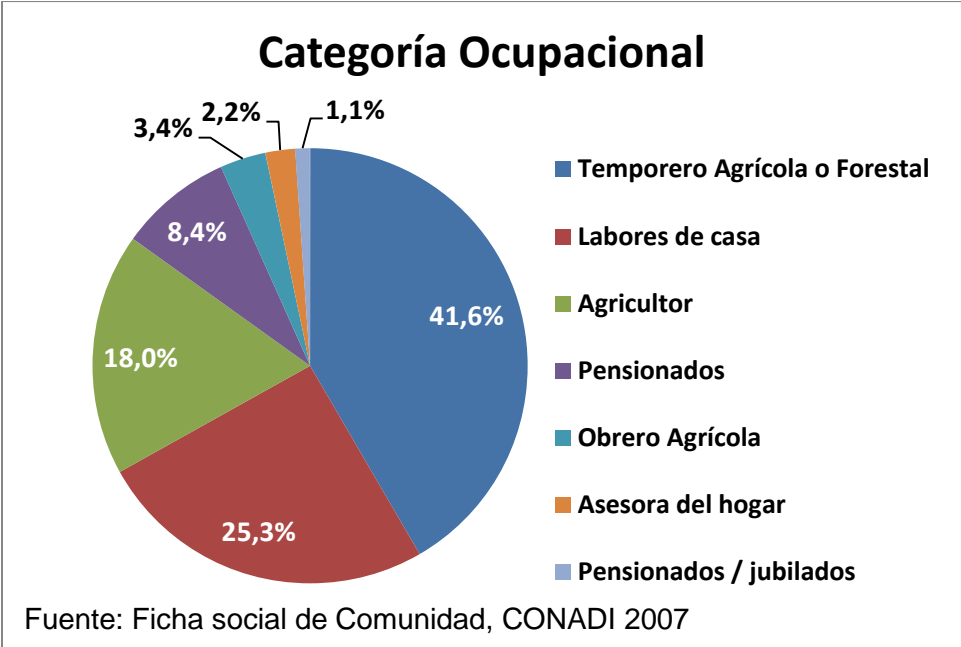
El principal uso del suelo en las tierras cubiertas por el Título de Merced son terrenos agrícolas con un 97% de la superficie total en el año 1997, el que disminuye a un 84% en el año 2007 como producto de la focalización en estas tierras de la plantación forestal por parte de los comuneros.

En el caso de los terrenos subsidiados, en el año 1997 el principal uso del suelo correspondía a las plantaciones que abarcaban el 91% del total, en el año 2007 su uso forestal pasa a un 8%, incrementándose la superficie de matorrales arborescentes. Este cambio se debe principalmente a un incendio forestal que quemó una extensa área de este territorio

En este marco la población de Temucucui se define ocupacionalmente de la siguiente la forma:

Figura N° 3

Ocupación de la población



Antecedentes de MCQ

En Agosto de 1988, nace Mijael Nicolás Carvones Queipul, de madre soltera, en la comuna de Providencia, en la ciudad de Santiago. En las comunidades indígenas de la IX región, lugar de donde proviene su madre, aquellos que nacen ese mismo año, tienen 2.5 veces más posibilidades de morir que cualquier otro niño en el territorio chileno.

Son 45 muertes por cada mil mapuche nacidos (PAESMI, 1989). Por nacer donde nacieron, los mapuche de comunidad esperan vivir hasta los 63 años, como cualquier chileno en 1970. Por haber nacido en la capital MCQ compartirá las cifras del país y de su tiempo, por lo que podrá llegar hasta los 72 años.

Existe un abismo sociodemográfico entre MCQ y aquellos que nacen en las comunidades de la IX región, abismo que va anclado a un territorio y a una condición étnica y que por lo tanto devela la profundidad de las diferencia de un tiempo y de un país que prefiere concebirse como uno solo

Las características particulares del territorio donde crece, IX región, provincia de Malleco, comuna de Ercilla, comunidad Temucuicui dan cuenta de aceleradas transformaciones provocadas en el sistema social y productivo a nivel macro. Chile asume las nociones de modernización y desarrollo propuestas por el proyecto neoliberal.



## V. HISTORIA DE VIDA

---

### Capítulo I: UNA PEQUEÑA GRAN INFANCIA

#### Crecer

Yo nací en Providencia en la ciudad de Santiago, a los seis meses de nacido mi mamá viene a dejarme con mis abuelos. Y desde entonces comienza una vida en Temucuicui.

Ya a los ocho años, comprendí qué es lo que se hablaba en las horas de mate, en las de comida, en las conversaciones entre mi abuelo y mi abuela, mis padres y sus tristezas, sus lamentos. Entendí cómo ellos habían sobrevivido en una comunidad pobre, reducida y con temor a seguir hablando en mapudungun.

Siempre se hablaba en la casa de las historias del despojo de la tierra. No se usaba la palabra despojo, se hablaba de robo, de que los wingkas<sup>40</sup> vinieron, nos mataron y nos robaron la tierra empezando así el tiempo de las reducciones, vivíamos escuchando ese tema, todos los días, tanto en castellano como en mapudungun, por lo que fue naciendo en mí una pregunta “qué es lo que pasa aquí”, tanto lamento, tanta tristeza.

---

<sup>40</sup> No mapuches, peyorativo.

Durante esos ocho años, habíamos vivido en ruca<sup>41</sup>, luego en una pajera<sup>42</sup>, después en una casa de subsidio que entregaba el gobierno. En todas siempre había un sillón, y yo en el sillón podía dormir y darme vuelta para donde yo quisiera y no me caía porque yo era niño, chiquitito, pero siempre me medía con el sillón, siempre estiraba lo que más podía los pies y la cabeza, quería crecer rápido, tocar los extremos del sillón, pero no quería crecer rápido porque sí, quería crecer rápido porque así podría defender a mis viejos.

Antes venía un carabinero a Temucuicui de a caballo y se llevaba a 10 ó 15 mapuche amarrados, arrastrados por el caballo, todos detenidos. Un carabinero era capaz de pasar por encima de 15 mapuche. Y los ricos lo mismo, aquí le pegaban al mapuche cuando ellos querían y en sus tierras los hacían trabajar de sol a sol y si querían le pagaban y si no, no.

Cuando les pagaban a fin de mes era con un par de kilos de trigo y un poco de harina, entonces para poder comer, nosotros teníamos que robar el yuyo<sup>43</sup> (*Brassica campestris*), el yuyo, el rabo ese, la maleza, y en nuestra tierra no

---

<sup>41</sup> Ruca o Ruka, vivienda tradicional mapuche, véase en Goles Barrientos, Ivannia. Guía de diseño arquitectónico Mapuche: para edificios y espacios públicos, Ministerio de Obras Públicas.

<sup>42</sup> Bodega donde se guarda el tallo seco de ciertas gramíneas especialmente cereales (Paja) luego de la cosecha de los mismos. La Paja se ocupa luego en un sin número de usos agrícolas siendo el más recurrente el empleo de esta como alimento para ganado.

<sup>43</sup> Conocida también como Nabo, Nabo silvestre, Nabo salvaje, Mostacilla, Mostarda silvestre, Mostarda brava, Wild turnip.

salían, salían en las tierras que tenía el particular, tanto Urban<sup>44</sup> como las forestales, entonces nosotros para poder comer ensalada de yuyo, comida, en las tardecitas oscureciendo entrábamos con un saco a robar los yuyos.

Eso fue marcándonos la vida, como no podíamos pastar nuestros animales, todo lo que teníamos era a medias, nunca tuvimos algo propio. Era una cuestión que nos preocupaba porque nosotros veíamos cómo nuestros abuelos se lamentaban, los viejos que nos criaban, los que se sacrificaban por conseguirnos comida, entonces quería crecer rápido para poder defenderlo, para poder decir “aquí yo defiendo a mi papá, yo defiendo a mi mamá, yo defiendo a mi familia”.

#### De ruka a casa de subsidio.

Me crié en una ruka al lado de un fogón durmiendo en una payasa, la payasa es un cuero de oveja, ahí dormíamos al lado del fogón todos los días, dormíamos calentitos por qué, porque la casa era bien cerrada. Tenía una sola ventana y una sola puerta y la ventana era hecha con madera, o sea no tenía vidrio, no tenía nailon, no tenía nada, era una ventana que en el día se abría y en la noche se cerraba, y la puerta de madera lo mismo.

---

<sup>44</sup> René Urban Pagnard, es un conocido latifundista de la zona de Ercilla, radicado en la zona como descendencia de colonos suizos desde finales del siglo XIX cuando su padre (Rene Urban Shaffer) se hace propietario del fundo Montenegro. Luego la familia Urban adquiere por subasta pública los fundos La Romana, Nilontraro y Santa Emilia, todos predios que eran parte el Lof tradicional de Temucuicui (M. Correa y E. Mella, 2011).

Arriba había un calado, un hoyo para que saliera el humo, y como el fósforo<sup>45</sup> era cuestión de plata y todo era plata, para mantener el fuego y que duraba meses, enterrábamos el fuego, todo el tizón, la brasa la tapábamos con la ceniza para poder mantenerlo para el día siguiente.

Tiempo después mi papá hizo una casa de una pajera que estaba vieja, se iba a caer, entonces llegó con fonolas<sup>46</sup> y rearmó la casa. Era grande la casa, guardábamos el pasto, guardamos todo adentro y dormíamos también nosotros, teníamos un fogón cerca de una esquina para que no se mezclara, no se calentara la paja y prendiera. Ahí vivimos harto tiempo.

Después llegó la casa subsidio, con piso de tabla, ahí tuvo que cambiar la cosa, probamos con una cocina, hecha con un tambor, una cuestión hechiza que no era como nuestro fogón, así que nunca dejamos de usarlo, ahí sabíamos cocinar. La estufa hechiza de tambor no era nada caliente por lo que con el tiempo empezamos a usar colchonetas, luego camas y frazadas para dormir.

### Polera grande

Nosotros en esos tiempos no teníamos ropa, no teníamos zapato, una polera grande era suficiente para cubrir todo el cuerpo. Por ejemplo un niño de ocho años

---

<sup>45</sup> Cerilla.

<sup>46</sup> Fonolita fue la marca de una pieza de construcción usada habitualmente para construir techos de viviendas, la marca se popularizó en Chile debido a sus bajos precios convirtiéndose en icono de los campamentos, asentamientos y poblaciones callampa.

usaba una polera que usaba un niño de 15, entonces como la polera era larga y te llegaba hasta la rodilla, no se usaba ropa interior, ni pañal, ni nada, esa era nuestra ropa y no se necesitaba nada más.

Como a los ocho años creo que tuve mi primer zapato, zapatilla, zapato. Mi mamá me compró un zapato de trapo, eso que hoy día le dicen paño, no recuerdo cómo se llamaba la zapatilla, me la compró y fui el único en la comunidad.

Entonces todos mis vecinos, varios peñis con los que nos criamos, venían a mirarme los zapatos a la casa, venían a eso, a visitarme para conocer los zapatos.

Mis zapatos pasaron más guardados que en mis pies, porque no sabíamos usarlos, no acostumbrábamos, un par de usadas y ya me traspiraban la cuestiones.

#### Pan Duro, media hectárea y desaparición.

Mi abuelo trabajaba en la forestal, entonces el viejo trabajaba siete días, y el pan de esos siete días se lo traía. El viejo llegaba con el pan duro a la casa y nosotros lo remojábamos y calentábamos, y ahí lo comíamos, pero para nosotros era pan, felices de que el viejo llegara.

Por lo que fuimos viendo, por lo que fuimos viviendo, fuimos, no sé queriendo crecer rápido, era tanta la impotencia, la rabia, que uno andaba buscando rápido

cómo crecer, qué hacer. Mi viejo, mi mamá y mi abuela tuvieron 11 hijos, más tuvieron, porque se perdían los cabros, se morían antes de nacer.

Hoy día estoy agradecido de haber vivido esa experiencia creo que estuvimos a punto de haber desaparecido como pueblo, al final es gratificante haber vivido esa parte, esa etapa histórica en tu vida, porque tienes la claridad de que nunca te dejaron solo, nunca te abandonaron a pesar de todo lo que pasara, nunca, y hasta ahora no te abandonan, o sea tu pueblo permanece unido, trabajando junto de alguna forma.

Todos vivíamos igual, 250 hectáreas para todos, no sé cuántas familias viviríamos en ese pedacito de tierra. No recuerdo, pero unas 60 familias o más. Somos hartos en Temucuicui, somos hartos, pero vivíamos reducidos, si mi abuela tenía 11 hijos y más una docena de nietos tenía tres hectáreas de tierra y mi abuelo tenía media, eso era todo, no había más, todos teníamos que vivir ahí.

Media hectárea de tierra. Entonces era sumamente difícil pensar en un futuro, o sea el futuro que se veía era una población mapuche sumida en la hambruna. Hubiésemos desaparecido si la dictadura no se hubiese transformado. Si el pueblo mapuche no se hubiera movilizado, el pueblo mapuche hubiera desaparecido con lengua, con rasgos, con todo.

## Vienen los indios

Las forestales aquí tenían todo plantado, y habían metros y metros de leña que se podrían, se podrían ahí y nadie los podía sacar, la forestal nunca hizo un gesto amable, nunca dijo “miren, saben qué, esta leña nosotros no la vamos a llevar y para que no se pierda sáquenla y llévensela a su comunidad para que hagan ingresos económicos<sup>47</sup>”, no, ellos preferían que se perdiera.

Y una de las cosas que nunca olvido, es a esos personajes de la forestal. Los guardias forestales como a Manuel Castillo, el Barba, que era un personaje bien frío, bien malo. Nosotros con mi primo, andábamos en el cerro escondidos arriba y vimos un palo de boldo seco, seco, seco, una mata entera. Entonces mi abuelo ya estaba cansado porque siempre lo agarraban adentro, siempre lo llevaban preso, le quitaban sus herramientas, le ponían corriente, le pegaban, entonces mi abuelo no quería más ya; pero nosotros nos entusiasamos y lo convencimos de que fuéramos a buscar la leña en carreta, cuando llegamos a la mata y comenzamos a cargarla, llega Manuel Castillo y dice -“Alberto hombre, estai sacando leña”- “sí”- responde mi padre -“sácala no más hombre, porque si no está leña se va a podrir, se va a perder”.

---

<sup>47</sup> La posibilidad de generar ingresos económicos pasa por la venta a las empresas de celulosa de "metro ruma" que es una cantidad de madera para pulpa, con o sin corteza, de una sección de 1 X 1 metros en una ruma de trozos de 2,44 metros de largo.

Nosotros confiados sacando la leña y de pronto nuestra intuición de niños, pasa Manuel Castillo, sigue avanzando para arriba del monte, y nosotros lo seguimos y detrás de una mata de pino se escondió y llamó por radio a los otros guardias forestales.

Al rato llegan los guardias encabezados por un viejo alto, no me acuerdo del nombre, era pelado y largo, siempre estaba comiendo zanahorias, siempre cuando hacía calor comía zanahoria, nos mira y le dice a mi abuelo - “puta Alberto estai robando otra vez, hombre”, y mi abuelo se acerca a conversar, y nosotros con mi primo le teníamos odio a ese hombre, siempre era lo mismo, entonces teníamos unos palos puntudos, bien puntudos, le decimos “ahora sí te vamos a matarte viejo culiao” y nos íbamos abalanzar contra el viejo.

Mi abuelo nos agarra a ambos nos frena desde el cuello y nos dice “no hombre, todavía no es el momento, todavía no es el momento, nos repite”. Y nosotros desistimos, era orden de papá, dejamos los palos, el viejo se ríe y le dice “ya Alberto, acompáñame a la casa, a la patronal y anda a sacar las herramientas que tienes escondidas hombre, no te las vamos a quitártelas”, mi abuelo confió, y nos manda a sacar las herramientas.

A mi papá se lo llevaron en jeep, a nosotros a pie escoltados por dos guardias y un guardia acompañó a mi papá y al viejo adentro del jeep. Llegamos a la casona



patronal, meten la carreta a un galpón y descargan la carreta, a mi papá ya se lo habían llevado.

Primera vez que nos dan comida, un plato de poroto, y nos dan una galleta, una galleta de champagne, de esas largas, nunca habíamos comido galleta, nunca un plato de comida tan grande tampoco.

Y nosotros hablamos con mi primo y decíamos (...).

Entonces la conversa nuestra era que después de haber comido y íbamos a decir que nos dolía la guata y como nunca nos iban a dejar entrar a su baño, entonces al guardia le decimos “nos dolió la guata, necesitamos ir al baño”, “ya” nos dice “vayan allí abajito indios culiaos porque ustedes pueden dejar toda la huela hedionda adentro”, así.

Fuimos, bajamos, llegamos ahí abajito, y ahí escondidos, mi primo arranca para la comunidad, arranca, era un día domingo, todos los jóvenes como 40 más o menos estaban jugando a la pelota en la cancha de la comunidad, llega mi primo, se emociona y se pone a llorar y les cuenta lo que había pasado, y parte el grupo para arriba, tomando palos y todo lo que llevaban.

Cuando va llegando el grupo, habían dos guardias en unos rollizos sentados estaban, y me preguntan “y tu hermano hueón” y respondo, “ahí está en el baño, si quiere vaya a verlo”,

Y llega mi primo, con toda la gente, uno de los guardias empieza a tiritar y se le cae la radio, arrancan gritando ¡Vienen los indios!

### El día que se perdió el respeto a la forestal

Llegan los peñis, se meten para adentro del galpón y cargan la carreta, se llevan la carreta y la traen a la casa, y vuelven a esperar a mi abuelo que se lo llevaban de vuelta hasta donde nos habían dejado a nosotros. En unos cipreses grandes, gruesos que había, atajamos el jeep.

Paramos el Jeep e hicimos lo que siempre habíamos querido hacer, pegarle al viejo, le pegamos yo creo porque uno tenía mucha rabia, mucha impotencia, mientras le pegábamos llorábamos, podría decir que llorábamos de rabia, por lo que nos había quitado, nos desquitamos de alguna forma, cosa que nunca habíamos pensamos que podíamos llegar a pasar.

Hicimos tira el jeep, lo hicimos tira, bajamos a mi abuelo, le pegamos a los otros guardias y mi abuelo se baja, y lo veo, eso tampoco se olvida nunca, el viejo lloró, mi papá, un hombre viejo, maduro, así un brazo, fuerte, de perfil bajo, grueso de espalda, brazos cortos, una musculatura que daba miedo, nadie lo desafiaba así como por desafiarlo y dice “esto es lo que yo quería ver algún día”, llorando el viejo, y ahí nos dimos cuenta, mirando a todos los peñis, a mi abuelo a nosotros

mismo como niños, todos juntos, ese día cambiaron las cosas, ese día se perdió el respeto a la forestal.

### Alaska

Al otro día empezamos a entrar con carreta para adentro del fundo a sacar eucalipto, a sacar madera. El tema de la economía mejoró mucho en la comunidad, entramos con los animales a pastarlos con eso empezamos un proceso de reivindicación territorial, que partió por organizarse con los viejos, a hablar de lo que estaba pasando, a hacer reuniones para ordenar lo que estaba pasando.

Empieza por lo tanto la recuperación del ex Fundo Alaska<sup>48</sup>, se retoma después de mucho tiempo, porque hubo hartos tiempo dormido en las comunidades, porque los peñis pelearon el 73, la comunidad había peleado con Patterson<sup>49</sup>, toda esa historia que hay detrás de todo esto. La dictadura militar afectó mucho aquí a la comunidad por la represión, porque andaban los milicos adentro de la comunidad, en los caminos andaban armados.

---

<sup>48</sup> 2.960 Hás (C. Ruiz y Y. Caviedes, 2004).

<sup>49</sup> Carlos Paterson Romero y Carlos Patterson Maza fueron parte de la sucesión de Juan Patterson quien fuera adjudicatario en 1884 de los terrenos ocupados militarmente por el Estado Chileno, de dicha sucesión se crean los fundos Alaska y Temucuicui ambos predios pertenecían al Lof tradicional de Temucuicui (Ibid.)

Se retoma un proceso luego de que el Estado chileno pasara de ser el poseedor legal de la tierra a ser la Forestal Mininco<sup>50</sup>, entonces después de esa pelea, después de eso, empieza la recuperación territorial, se organizan los viejos toman decisiones, y nosotros entramos con todo.

Ahí comienza una nueva generación de batalla, de enfrentamientos y ahí es donde comprendimos más aun de que la unión, de la reflexión, de la organización de la comunidad hacía un fuerte que era imposible de deshacer.

Con el proceso de recuperación mejoran las condiciones de forma inmediata, porque ya nadie le pedía permiso a nadie, nadie les rogaba, nadie se arrodillaba por un palo de leña si no que todos entrábamos a sacar leña, todos juntos, carretas y carretas de leña, ahí trabajábamos todos, teníamos comida, fue una experiencia bien de niñez.

Por eso nuestra niñez no fue de jugar con autos, porque nunca los tuvimos, porque nunca tuvimos juguetes, nuestros juguetes eran pedazos de madera y hacíamos que apareciera en nuestra imaginación un auto. Jugábamos en la tierra, pero la mayor parte del tiempo de la infancia, no fue una infancia, la infancia nuestra fue trabajar, cuidar animales, sembrar, aprender de lo que era vivir el día

---

<sup>50</sup> Entre 1977 y 1978 Forestal Mininco compran los fundos Alaska y Temucucui a Carlos Patterson, apoyados por del Decreto 701 de "Expansión Forestal" proceso impulsado en la "contra reforma agraria" iniciada en la zona en septiembre de 1974 por el Estado de Chile (M. Correa, G. Molina y N. Yáñez. 2005)

de mañana cuando fuéramos hombres, cuando nos casáramos, como decían los viejos, teníamos que alimentar a una familia y teníamos que alimentarla bien para no pasar por lo que nosotros pasamos.

Fue una etapa bien marcada, por un sentido de que se sentía, se sentía el poder del Estado en el territorio mapuche y se sentía de una manera cruel, porque pasabas hambre y frío, porque venía un policía y se llevaba a 10, 15 mapuche de un caballo y allá los torturaban; el mapuche a pesar de que sabía que lo iban a torturar, igual iba, no se defendían porque tenían miedo.

Entonces cuando pasa eso, el miedo se pierde y hoy día aquí vienen 300, 400 carabineros y no se llevan a nadie, porque la comunidad se defiende. Entonces esa es como la etapa a grandes rasgos de lo que fue una pequeña gran infancia.

## **Capítulo II: LA OTRA SOCIEDAD**

### El Hogar

Yo desconozco cómo fueron las conversaciones, pero sé que la profesora de la Escuela de la comunidad influyó mucho, porque no fui el único de la comunidad que salió al hogar, fuimos varios, yo creo que unos cinco. No todos éramos iguales, los otros muchachos que salieron, no estaban insertos en temas de recuperación, no les interesaba, estaban en otra y yo era como el único que iba de

forma diferente allá, que me costó más adaptarme a la ciudad, que me costó más adaptarme al colegio, que me costó más escuchar al cura los días domingo.

Esa fue una decisión que mi mamá tomó. Mis abuelos no querían, mis abuelos cuando nos llevan al hogar, lo sufrieron mucho y eran los que estaban todas las semanas con dos sacos de comida para nosotros, comprándonos fruta, llevándonos comida para la casa, pollos cocidos, pan.

Mi abuela nunca nos dejó, nunca y yo creo que nunca nos dejaría. Entonces fue una etapa triste, porque nunca me hubiera gustado haber estado ahí

Cuando llegamos al pueblo nos cortan el pelo en una esquina, nos cortan el pelo a mí y a mi hermano bien cortito, peladitos, y nos dejaron ahí, nosotros lloramos, lloramos, no queríamos estar ahí, no éramos de ahí y no teníamos necesidad para estar ahí, la habíamos tenido anteriormente, habíamos pasado hambre, no teníamos zapatos, a nosotros nos vestían con poleras largas y era el único atuendo que teníamos, pata pelada. Pero eso iba cambiando y nuestros abuelos se habían esforzado porque eso cambiara, entonces no encontrábamos la justificación como para decir “oye, sabi qué más, tenemos que estar en el hogar, porque tenemos hambre”, y fue triste, fue una etapa que yo lamento y que nos costó, pero que también nos ayudó entender quiénes eran los de la otra sociedad, que nosotros ahora podemos decir abiertamente que no son nuestros enemigos,

que podemos llamarlos más allá, hoy día podemos decir que lo vemos como el tratado de Trapilhue de 1825<sup>51</sup>, como un país hermano.

### Mi hermano

Mi hermano llegó como a los ocho años a la Temucuicui, o siete tal vez, no lo recuerdo, pero a él lo conocí ya cuando era grande, o sea ya no era una guagua. La vida de mi hermano siempre fue muy triste, y triste para nosotros, rápidamente nosotros nos encariñamos a pesar de que no nos conocíamos antes, pero éramos hermanos por parte de mamá, ambos éramos mestizos, y eso hizo que rápidamente nos encariñáramos y nos fueron a dejar a un hogar juntos, después de haber vivido unos años separado, nos reunimos en la Temucuicui y pasamos a un hogar.

Él tenía una enfermedad sumamente grave y durante un tiempo su cuerpo lo había asimilado y se había mantenido bien. Pero mi hermano venía de Santiago, tenía una idea diferente de las cosas. Si alguien le llamaba la atención él le decía “a ver qué pasa” y se ponía en bronca al tiro<sup>52</sup>, como que él hacía la bronca y yo tenía que ponerme en frente para recibir la respuesta.

---

<sup>51</sup> Se refiere al tratado de Tapihue (nominado de esa forma por la historiografía oficial) de 1825, que entre otros puntos establece la existencia de la Araucanía como una región políticamente autónoma dentro del Estado chileno fijándola como un territorio de “hermanos aliados” (L. Leon, 2011).

<sup>52</sup> De inmediato.

Mi abuela me decía “a tu hermano no lo pueden tocar”, ¿por qué?, “porque es enfermito”, entonces esa era una voz de mando, no era solamente reflexionar sobre la enfermedad que tenía mi hermano, o tenerlo claro, lo claro que tú tenías que tener era que había que defenderlo ante cualquier circunstancia, no importa que tú salieras para atrás, sino que tenías que ponerte en frente, esa era la orden.

Un par de meses estuvimos en el hogar juntos, hasta que él jugando a la pelota, recibe un pelotazo en la guata y lo enferma. Lo sacaron del hogar sin decirme nada, cuando llegó del colegio, mi hermano no había ido al colegio porque estaba enfermo, se lo habían llevado a Temuco de extrema gravedad, estuvo a punto de morir, le abrieron la guata, tenía unas tripas que se le habían cortado y que se le habían podrido, tenía como una infección, entonces lo tuvieron como una semana o 10 días con la guata abierta para ver si cicatrizaba o no, les salió un tumor en la cabeza, una grandote y se le cayeron los dientes, se llenó de piojos. Mi hermano iba a morir.

Entonces como que lo bautizaron, o algo así, en el hospital como por segunda vez, pero mi hermano no tenía la intención de morir, con el tiempo se fue recuperando lentamente, estuvo unos cuantos meses en el hospital y él ya no volvió al hogar, fui yo el que me quedé solo, porque a pesar de que habíamos muchos, él y yo éramos hermanos y sabíamos la situación y convivíamos y



compartíamos la idea de la comunidad, y me quedé sin nadie con quien compartirlo, con quien conversarlo.

### ¿Gané?

En el hogar me di cuenta que Chile era otra sociedad bien diferente, era loco, desordenado, busca problemas. Nosotros no acostumbrábamos a pelear por ejemplo y en el hogar era la ley del más fuerte, el que llegaba le pegaban, te buscaban pelea y peleábamos.

Yo el primer día peleé, me pegaron, me dejaron mal psicológicamente, quedé aislado, me sentía lejos de todos ellos, no entendí, y después a la semana me volvieron a pegar y después de un par de días me volvieron a pegar y yo no hacía nada para defenderme, que era lo peor, solamente me lamentaba y lloraba a escondidas. Llegó un minuto en que ya aprendí a vivir entremedio de esa locura, entremedio de esos personajes tan diferentes a nosotros.

Empecé a ver claro, ellos estaban acostumbrados a los video juegos que nosotros no conocíamos, ellos leían, ellos estudiaban, lo que nosotros no sabíamos hacer acá, a nosotros nos explicaban los profesores algunas cosas, pero leer, leíamos vagamente, o sea sabíamos leer pero no de corrido, sumar no sabíamos mucho, restar tampoco, multiplicar menos. Tuvimos que adaptarnos a todo en esa nueva sociedad a la que habíamos llegado y lo hicimos.

Después de unos meses, dos meses creo, cuando me iban a pegar de nuevo, reaccioné, y reaccioné de mala forma, pésima forma, porque el muchacho que me iba a golpear, porque era eso, venía un muchacho joven, de tu edad, y te pegaba, mientras que todos los muchachos riendo, “pégale, pégale, pégale” entonces era costumbre, te pisaban la cabeza y te preguntaban “¿gané?” y tú tenías que decir que sí y ahí cualquiera te podía pegar.

Yo estaba en la cancha del hogar y llega este muchacho con un piño como de 20 muchachos más, entre ellos niños-niñas, todo, -“ya párate”- me dice, y me pone un palmazo en la cara y va por la patada, yo le agarro el pie, lo levanto y antes le piso su cabeza y le pregunto “¿gane?”, y me dijo que “sí”.

Cambió la historia, cambió mi forma de humillación, o sea yo no quiero humillar a nadie, mi intención no era humillar a nadie, pero las situaciones hicieron que yo me defendiera y que tenía que usar sus propias estrategias, sus formas de ser a favor mío para que me respetaran.

De esta forma me adapto a la situación, lo que me da libertad, y empiezo a aprender y mi mundo se empieza abrir.

### A, B y C

El hogar era como la marginalidad de todo, mapuche, gente de población, la gente más pobre estaba ahí, la gente que no tenía familia, una cuestión bien marginal.

Había una mezcla de todo, de gente de la ciudad, gente de comunidades que decidían ir a dejar a su hijo ahí y nosotros éramos uno más, pero éramos diferentes, porque nosotros teníamos una vida de comunidad, una vida de trabajo, una vida de familia, una vida de recuperación territorial, y una vida luchando por el respeto. Ellos no, ellos eran de video juegos, de jugar a la pelota, tenían una vida diferente, de escuchar música, de ver televisión, entonces fue sumamente complicado adaptarse, pero ya una vez adaptado todo era más fácil de asimilar, de enfrentar, de buscar formas propias de sobrevivencia dentro de ese mundo.

Aprendí a ver televisión, aprendí a ir a misa los días domingo, tú te levantabas en la mañana, a las seis y media de la mañana, había ducha, y una tía que le decíamos nosotros, en la entrada del baño echándonos champú en la mano para nosotros pasar a ducharnos, era una ducha de seis personas, entonces era como una fila de niños, porque estábamos separados por dormitorios, estaba el A, el B, el C y estaban los peques, que eran los niños más pequeños a un costado. Entonces empezaba por el A, después venía el B y el C, era rutinario, todos los días lo mismo. Ducha, desayuno, colegio, colegio, hogar, horas de estudio en las tardes, una hora de televisión, comer e ir acostarse, así todos los días

## La Perrera

Entremedio de esa rutina había de todo, alguna talla en el colegio, algunas peleas en el colegio porque ahí era otra situación. En el hogar habían niños de escasos recursos, niños marginados, y que los papás por ejemplo lo iban a dejar y no lo veían en cuatro, cinco años, no era mi situación, mis abuelos nunca me dejaron solo, iban semanalmente, pero había niños que para quitarse esa rabia, de ese abandono, golpeaban a otros niños, era una cuestión constante, todos los días se peleaban.

En el colegio, en el A 204 , la perrera le decían porque en la dictadura militar sirvió como un campo de maltrato, ahí era diferente, porque ahí había niños de poblaciones, o sea niños que algunos de sus hermanos eran traficantes, otros que eran gente que estaba en la cárcel, había de todo un poco.

La supervivencia ahí era más difícil todavía, ya no tenías el respaldo de los que te cuidaban en el hogar, sino que ahí uno estaba solo, con un inspector y al inspector nadie lo respetaba, entonces ahí fue otro grado de conocimiento de esta otra sociedad, ahí hubo racismo, ahí si te notaban diferente y te trataban diferente, entonces ahí también tuve que aprender a defenderme nuevamente.

Y la pasé mal, tenía a mi hermano menor que tenía que defender, además tenía que defenderme a mí mismo, entonces cuando te pisaban la cabeza y te

preguntaban “¿gané?” y tú tenías que decir que “sí” y esa era la licencia para que cualquiera te pegara, era complicado y allá era peor, porque eran alrededor de 10 cuadras que separaban del hogar, en ese transcurso podía pasar cualquier cosa, fue una etapa complicada para nosotros.

Además los profes solamente cumplían con su rol y ahí en la llamada “Perrera”, los profes cumplían con su horario de trabajo, ni siquiera con su rol, solamente con eso, o sea a ellos no les interesaba, ellos decían -“oye, si ellos no van a aprender”-, era como que todos nos decían eso, nos miraban siempre como muy diferentes, muy incapaces de cualquier cosa. La educación en ese lugar era malísima, ahí no importaba de qué comunidad vinieras, el trato era en condiciones igualitarias, o sea tú eras indio, eras pobre, eras cochino y eran todos así.

### El camino principal

Ya a los tres meses vengo a casa, le digo a mi abuela que no quiero volver al hogar, mi abuela me dice que la decisión no es de ella sino que de mi mamá, y le explico y habló con mi mamá que ya nos podían sacar, que no era necesario seguir ahí, mi mamá decide dejarnos

Cuando vuelvo de esos tres meses, nos llevan a un lugar a buscar digüeños<sup>53</sup> (*Cyttaria espinosae*), un tiempo en que los digüeños no habían salido, no era

---

<sup>53</sup> Hongo ascomicete naranja-blancuzco comestible endémico del centro-sur de Chile (W. Lazo, 2001).

tiempo de digüeños pero nos sacaron a pasear con esa excusa, nos llevaron a pasear y nos trajeron a las turbinas, que es un camino que llega a lo derecho a Victoria, de Temucuicui sales tú a lo derecho, no tiene por qué caminar por la carretera y llegas a Victoria.

“Tío” le decíamos nosotros a los que nos cuidaban, -“tío” - y preguntándole todo sobre el camino, nos dice que este camino lleva a las comunidades mapuche, llega a: Huañaco Mellao<sup>54</sup>, a Temucuicui y ahí se me prende la ampolleta.

De vuelta miré todo el camino, que fue bien acá donde vinimos y miré todo el camino, todo el camino no dejé de mirar en ningún momento y aprendí que el camino principal te llevaba a tu comunidad.

Como a los tres días, me arranqué del hogar y me vine para mi casa, estaba lloviendo y decidí que en lluvia tenía que salir.

Me vengo caminando por las turbinas, caminando, no dejé de caminar, me desorienté en algún momento, porque es montañoso, me desorienté pero sabía que el camino principal me llevaba a las comunidades y llegué a Huañaco Mellao, y me vengo corriendo a mi casa, no paré hasta que llegué a mi casa, que son como siete kilómetros, llegué a mi casa, llegué donde mi abuela y le dije “mamá, me arranqué”, y mi abuela me dijo “¿no te pasó nada? ¿Cómo te arrancaste?”,

---

<sup>54</sup> Comunidad Mapuche que limita al este con Temucuicui.

“salté el cerco y me vine”, me dijo “no hay problema hijo, quédese aquí no más”, me dieron comida, me cambiaron de ropa y al weichan<sup>55</sup> al tiro, o sea sin cansancio, comí, me cambié y me fui al weichan al tiro. Y eso ya fue la puerta a todo, después también aprendí a utilizar las micros.

Igual era como un cautiverio si tú lo ves de una manera, por el hecho de que a ti te van a dejar a un hogar y uno conocía poco la ciudad y no sabías cómo volver a casa, a pesar de que estabas a 23 kilómetros de tú casa. Entonces conociendo el camino ya empecé el tema de saltar cercos, la pandereta y volver caminando a casa. No fue una vez, no fueron dos, fueron 5, 10, era como un tema habitual. Mi abuela lo supo siempre, mi mamá no todas las veces y ahí después de un año de estar en el hogar de menores en Victoria me empecé a fugar regularmente.

### Vigilante

A pesar de que nosotros éramos gente que luchaba, que estaba unida y todo, igual había un grado de temor a la policía uniformada en esos tiempos, entonces qué es lo que hacía el hogar, cuando los niños se fugaban los mandaban a buscar con los carabineros, entonces los hacían retornar al hogar, nosotros igual teníamos un grado de temor de que eso ocurriese en la casa, entonces yo iba dos días y me regresaba al hogar.

---

<sup>55</sup> Guerra (se refiere al enfrentamiento directo).

Como para evitarle problemas a mi familia, aunque sabíamos que la comunidad la iba a defender o me iban a defender si me querían llevar, pero como la decisión no solamente pasaba por mi abuela sino que también por mi mamá, para evitar discusiones y todo eso, me devolvía al hogar.

Mientras yo estaba en el hogar todos los días la comunidad de Temucuicui, estaba en recuperación de Alaska. Eran los años 90, nunca especifico años, porque es muy complicado recordar qué año, qué fecha, no teníamos mucha noción de los tiempos nosotros, o sea nunca acostumbrábamos a mirar reloj, a mirar fechas, no era nuestra forma de entender el tiempo.

Era, salía el sol se escondía el sol, esa era nuestra medida de tiempo, era de todos los días, y hasta que recuperáramos la tierra. Temucuicui toma la decisión de estar todos los días, día y noche, minuto a minuto en los predios que hoy día están recuperados.

Entonces tú a la hora que llegaras a la comunidad, habían peñis que estaban al interior del ex fundo Alaska. Yo pasaba, comía, me cambiaba de ropa y me iba a la recuperación.

¿Qué hacía ahí? De todo, Conversábamos, jugábamos, olvidábamos nuestras guardias jugando, de todo un poco. Juntábamos piedras por saco, medio saco, un cuarto de saco, lo que nosotros pudiésemos, y la cargábamos y las llevábamos



donde estaban los hermanos que eran weichafe<sup>56</sup>, ya de experiencia, aquel que tomaba decisiones, o sea que podía dar una idea que era escuchada por la comunidad.

Nosotros nos dedicábamos a acarrear agua, a ayudar a las mujeres a buscar leña para hacer el fuego, la comida, lo otro que nos tocaba era vigilancia cada cierto tiempo, el que más tiempo pasaba más experiencia ganaba y te ponían de vigilante, observar si venía la policía o no, avisar sí que ellos venían, un trabajo bien simple se podría decir, por el hecho de que solo tenías que estar mirando.

En esas guardias, hacíamos arcos y flechas, preparábamos las flechas, ironizábamos, jugábamos al paco y al peñi, entonces en la guardia no eran dos sino que llegaban cinco, y en una de esas guardias de tanto jugar nos quedamos dormidos, y se nos pasan los carabineros.

Bueno esas fueron anécdotas de cuando tú eres niño, porque a pesar de las ganas, del entusiasmo que tú tenías, no dejabas de ser niño, es como hoy día, cuando uno habla, siempre hay un grado de seriedad y lo va a ver en toda persona, pero cuando hay un minuto de poder reír, de poder jugar, yo creo que se aprovecha, en mi cabeza siempre está eso, yo los años que perdí de jugar, de ser niño los intentó recuperar a cada momento. Porque la verdad es que ahí no hubo

---

<sup>56</sup> Guerrero.

mucha infancia, entonces nosotros en los momentos que podíamos, lo aprovechábamos.

### Monja buena, monja mala

Las monjas del hogar, eran bien particulares, porque se supone que nosotros en la comunidad conocíamos a la monjas, así como que alguna vez se escucharon las monjas o los curas “que buenas personas, enviados de dios” y cuestiones así raras que a nosotros no nos interesaba saber mucho, porque nuestra creencia es Chao Ngünechen<sup>57</sup> e independiente que los dioses puedan ser iguales para todos, nosotros creíamos en lo nuestro.

Entonces a las monjas las veíamos como a personas así no sé, que nunca te podrían tocar, que siempre te iban a tratar con cariño, pero estas monjas no eran nada muy simpáticas, eran frías, te veían y pasaban, nunca una buena relación, o una conducta humana de cercanía. Cuando te castigaban por ejemplo, cuando alguien se mandaba alguna embarrá y nadie decía quién fue, todos éramos castigados.

Nos levantaban a las seis de la mañana, cortaban el agua caliente, agua helada en invierno para ducharse, tomábamos desayuno parados, continuábamos

---

<sup>57</sup> Se considera una de las deidades principales del sistema de creencia mapuche, como “Ngüen” espíritu-dueño de los equilibrios con la naturaleza (R. Paillacan, 1999).

parados todo el día, almorzábamos parados, continuábamos parados, cenábamos de pie, parados un rato más y a la cama, al otro día lo mismo, tres días de castigo.

Había una de ellas que tenía un anillo, que no la voy a olvidar nunca, tenía un anillo que tenía como una perlita, y cuando quería pegarte, se daba vuelta el anillo, dejaba la perlita abajo y te pegaba en la cabeza, entonces no eran muy agradables las monjas, bueno, creo que como en la vida, hay personas buenas, hay personas malas, hay animales buenos, hay animales malos, y hay monjas buenas y hay monjas malas.

De tantas veces que me arranqué del hogar, las monjas deciden expulsarme, bueno, yo era el más feliz, pero hay sentimientos encontrados, porque ya era un año, donde había hecho amigos, había hecho amigas, donde aprendí una vida diferente, entonces como que fue bueno, me sentía feliz porque iba a volver a casa, pero al mismo tiempo no iba a volver a ver a los amigos que hice.

Finalmente retorné y gracias a escaparme una y otra vez, a la perseverancia de querer estar y vivir en mi comunidad, hace que hoy día esté aquí y todos los días lo agradezco, haber tenido esa idea de cómo hacerlo.

### Capítulo III: LA IMPORTANCIA DE SABER

#### Himnos y rezos

Vuelvo a la comunidad, y mi mamá viene de Santiago y me matricula en el Colegio San Francisco de Asís de Ercilla<sup>58</sup>. Ahí entro a séptimo básico, ahí ya era diferente, había aprendido a convivir, había aprendido en Victoria ya nadie me paraba.

En el colegio teníamos que rezar todos los lunes, a mí no me gustaba rezar, porque yo había ido a la iglesia en el hogar, aprendí a ir a la iglesia y todo ese tema. En el hogar lo que yo hacía, porque tampoco me gustaba rezar, me quedaba en la última de las bancas de atrás y como eran grandotas, me tiraba a dormir hasta “dense la paz hermanos” donde me despertaba.

Entonces yo no rezaba además teníamos que cantar el himno nacional, yo no cantaba el himno nacional porque no me sentía representado, o sea, en mi comunidad estaban peleando contra el Estado porque fueron ellos los responsables de habernos quitado la tierra, y ¿yo podía estar cantando su himno?, no era posible, y no se tranzaba eso, entonces fui como el niño especial de la San Francisco de Asís.

---

<sup>58</sup> “Fundada en el Año 1956 al alero de la casa Parroquial por los Sacerdotes de la Congregación de Mariknoll, siendo su fundador y Primer Director Padre Esteban Foody. El 9 de Febrero de 1958 se hace cargo de esta escuela las Religiosas del Instituto de Hermanas Franciscanas Terciarias Misioneras de la Inmaculada Concepción de Angol, siendo su Primera Directora Madre Clara Zorich” (historia institucional en <http://sanfranciscoercilla.blogspot.com/>).

No mal alumno creo, no me gustaba estudiar, como que la recuperación era mi prioridad, pero aun así las notas no bajaban, pasaba de curso, los profes me conocían, por que llegaba el día lunes y preguntaban “¿el Mijael Carbone?” y tenía que estar en frente a 100 niños mirándome de frente, arriba de un escenario, porque claro, -él no quería cantar el himno nacional ni quería rezar-, así que era habitual, que todos me conocieran por no cantar el himno ni rezar.

Fue bien rápido ese proceso de sétimo y octavo, porque ya existía ese tema de que sabías leer, sabías sumar, sabías restar, sabías dividir y eso te hacía ayudar a tu gente, comprender más cosas, ver historietas, revistas, diarios, entonces el mundo comenzó avanzar para mí más rápido, empecé a crecer.

Yo era uno de los especiales, porque de esa forma me decían en el colegio, por no cantar el himno ni rezar, entonces ya se escuchaba de que anteriormente habían pasado otros jóvenes de la Temucuicui que eran un poquito mayores que yo, un año creo, uno de esos es mi primo, que tenía esa cuestión de la recuperación territorial entre las cejas, entonces como que ya se estaba armando un historial de la gente de Temucuicui, y ya se rumoreaba de que éramos “especiales”.

## El weichan

Los jóvenes en la comunidad, eran ya más grandes, ya tomábamos un witrue<sup>59</sup> con mucha fuerza, ya las cosas habían cambiado, ya nosotros entrábamos a la forestal, sacábamos leña, pastábamos nuestros animales, había un trabajo de recuperación territorial ya armado, ya nosotros los jóvenes habíamos comprendido, y habíamos madurado ese tema.

No queremos salir de ésta hasta que lo logremos, con esa convicción el sétimo y el octavo, fue rápido, yo iba al colegio en la mañana, volvía en la tarde al weichan, ya estaba conforme con esa rutina, todos los días estaba en el weichan, dormía en el weichan, eso era en Alaska, dormía ahí, en la mañana me venía, me cambiaba de ropa y me iba al colegio, al otro día llegaba del colegio y de vuelta al weichan.

Mi mochila siempre conmigo, si había que hacer alguna tarea, alguna cuestión, y habían personas más adultas, así que en el weichan pero a hacer las tareas.

El espacio, donde vivía era como un winkul<sup>60</sup>, bien pequeño, no era un winkul grandote así, era un espacio en altura, redondo, como que ahí plantaron “eucalipto” pero el “eucalipto” no se dio, el espacio se negó a que creciera ahí, entonces estaba todo rodeado de “eucalipto” pero ese espacio del winkul no lo tenía, ese era nuestro punto de encuentro.

---

<sup>59</sup> Honda tradicional mapuche, icono de la oposición a las fuerzas policiales en territorio mapuche.

<sup>60</sup> Puede entenderse como denominación geográfica “cerro” y desde la importancia simbólica de éste como espacio sagrado.

Tenía la forma de un guillatuwe<sup>61</sup> con una salida por donde aparecía al sol, el wincul tampoco permitió que la planta de eucalipto se instalara en ese espacio, era como el punto de referencia que marcaba el tiempo, ahí estábamos todos los días, en verano, invierno, verano, invierno, verano, invierno.

Las lamieng siempre nos cocinaron a todos, en ese tiempo ya la comida no era una cuestión escasa, tú le echabas arroz, comías fideos, porotos, lentejas, carne, la situación había cambiado, las lamieng nos cocinaban y podíamos comer harto, o sea el mapuche por naturaleza come harto, por ejemplo era normal comerse un plato de poroto a las ocho de la mañana antes de ir al weichan.

Yo era medio gordito en ese tiempo, era regalón ahí, siempre tuve una simpatía con la gente de la comunidad, además porque respetaban mucho a mi abuelo y como yo era el brazo de mí abuelo, para todos lados con él y él para todos lados conmigo, por esa razón me miraban de manera diferente.

Había mucha gente, de vez en cuando llegaban gente a visitarnos, he olvidado todos sus nombres, pero llegaban algunos amigos, y la convivencia era espectacular, todos reíamos en situaciones sumamente difíciles, ironizábamos mucho, nos creíamos el cuento, bailábamos mucho, hacían música todas las noches, entonces eran jornadas que a pesar de la tristeza que podía haber,

---

<sup>61</sup> Lugar físico donde se desarrolla el gillatun.

nosotros jóvenes, hombres, mujeres, niños, intentábamos que riéramos, siempre se hacía, eran buenas las jornadas, eran largas, difíciles, pero buenas.

### La importancia de saber

En el colegio había mucho mapuche, yo creo que el 70 o el 80% en el San Francisco de Asís era mapuche, pero de todos los que habíamos yo creo que habíamos dos diferentes, con una mirada diferente del tema de la recuperación.

Un día equis en el San Francisco, octavo básico, invito a un amigo a una marcha. Yo me vine de uniforme de la casa y nos fuimos con uniforme a la marcha, lo invité, y él desconocía, éramos vecinos, o sea comunidad vecina Pancho Curamil<sup>62</sup>, e invito a mi amigo a Temuco y la cosa allá se puso fea, hubo enfrentamiento en el centro y nos separamos en algún punto en medio de la pelea y nos volvimos a reencontrar en otro punto alejado del centro, entonces él me dijo “nunca más lo voy hacer”.

Fue como la medicina que siempre ha sido aplicada en el mundo de las movilizaciones, no tan solo en el mundo mapuche, sino que en el mundo que ve aquel monstruo que sobre explota, que sobre utiliza la tierra para riquezas personales, porque la violencia en la cual incurren para poder satisfacer sus ambiciones, para instalar su miedo es sumamente cruel y despiadada, así es la

---

<sup>62</sup> Pancho Curamil es una comunidad mapuche que limita al este y al sur con Temucucui



monstruosidad, enemiga no tan solo de las personas sino que del planeta, y esa monstruosidad la que aterró a mi amigo.

Mi comunidad en esos tiempos trabajaba con el Consejo de Todas Las Tierras<sup>63</sup>, era como que tenía asesoría del Consejo de Todas las Tierras, entonces siempre participaba de marchas, movilizaciones y cuestiones de ese tipo, nosotros íbamos en esos viajes, íbamos, la comunidad destinaba un bus y nos íbamos ahí, de esa forma conocí Temuco y aprendí cuales eran los buses llegaban a Temuco y que uno podía tomarlos en Victoria, de esa forma nos acercábamos al destino, aprendíamos a ir y venir, viendo y marchando.

Me di cuenta de la importancia de saber, cuando el profesor nos leía a nosotros y nosotros mirábamos la hoja, para nosotros era un montón de rayas, no entendíamos mucho, y así fue la necesidad también de descubrir cómo lo hacían y eso fue el acercamiento a querer aprender y a quedarse con el profesor y aunque el profesor no fuera tan amistoso, preguntar.

Fue el aprender a leer el que abrió un mundo diferente, porque tú podías ver lo que decía en la pared, lo que decía en un diario, comprender, desde los letreros

---

<sup>63</sup> Conocida también como Aukiñ Wallmapu Ngulam, es una organización nacida en diciembre de 1989 luego de que dirigentes mapuches encabezados por Aucan Wilcaman la formaran luego de quebrar relaciones con Admapu (organización heredera de los Centros Culturales mapuche, surgida en 1979 para oponerse a la ley indígena 2568), apelando a una organización independiente de los partidos políticos y centrada en las formas de organización originariamente mapuche (J. A. Mariman, 1995).

de los buses hasta los rayados y los panfletos , aprender a leer nos ayudó a empezar a viajar.

#### **Capítulo IV: UNA SEÑAL DE QUE LAS COSAS IBAN A CAMBIAR**

##### Lemun

Termino el octavo y ahí paso a la enseñanza media, me matriculan en el liceo de Pailahueque<sup>64</sup> distante unos ocho kilómetros de Ercilla, comienza así otra etapa de mi vida. La situación había cambiado, a pesar de que se mantenía el conflicto con las forestales, pero las cosas estaban cambiando, el tema del uso excesivo de armamento de parte de la policía uniformada, estaba causando un tema psicológico profundo al interior de las comunidades, entonces al que se rebelara, le iban a disparar, a quema ropa, muchos heridos, peñis marcados para siempre. Es en esos tiempos en que Lemun<sup>65</sup> muere, asesinan a Lemun.

Nos enteramos por la televisión, ahí nos enteramos, pero la noticia llegó de forma inmediata a Temucuicui, porque éramos una de las comunidades que ejercía resistencia en el territorio, y el respeto ya se veía, como que cualquier cosa

---

<sup>64</sup> El Instituto de Educación Rural se origina en el seno de la Iglesia Católica Chilena, frente a la “cuestión social agraria” (1953) se define como la principal institución formadora de jóvenes campesinos del país, presente en 21 localidades del país, como benefactores y socios estratégicos tiene a las principales empresas agroindustriales y forestales del país (<http://www.ier.cl>).

<sup>65</sup> Edmundo Alex Lemun Savedra, es asesinado a los 17 años de edad. En el Fundo Santa Elisa de Ercilla, perteneciente a la empresa Forestal Mininco, recibe un disparo de escopeta en la cabeza, mientras la comunidad Montutui Mapu llevaba adelante un proceso de ocupación y recuperación de dicho espacio. El disparo es realizado por el Mayor de Carabineros Marco Aurelio Treuer Heysen.

Temucuicui lo sabía y como que cualquier cosa a Temucuicui se le pedía colaboración, desde un nguillatun<sup>66</sup> hasta pollo en un weichan. Era bien rápida la información.

Con Lemun nos habíamos visto en apoyo a alguna comunidad en algún momento de la historia. Nos habíamos visto, éramos, cómo podría decir, pequeños weichafe que caminábamos por un par de comunidades, y él era uno de ellos, él apoyaba donde había que apoyar, estuvimos en un Nüttram<sup>67</sup>, se podría decir, en una conversación de varias personas en donde nosotros pudimos ser oyentes, sería mentir decir de que fuimos grandes amigos, no nos conocíamos lo suficiente, éramos amigos porque compartíamos los mismos ideales.

Rápidamente luego de recibir la mala noticia, se organiza y se viaja al lugar. Rápido, o sea en cuestiones de minutos, algunos van al Servicio Médico Legal a acompañar el cuerpo y a nosotros nos envían de forma inmediata de guardia a custodiar el ingreso a Rekem Lemun<sup>68</sup>, a cuidar el espacio.

---

<sup>66</sup> “El nguillatun, corresponde específicamente a la rogativa o acto de pedir” (G. Boccara, 2002:379)

<sup>67</sup> Tipo de discurso explicativo, predominantemente narrativos y conversacionales ver en (J. Araya, 2002).

<sup>68</sup> Comunidad Mapuche distante a 15 kilómetros al norte de Ercilla, donde nace Alex Lemun, la comunidad en conjunto con las comunidades del sector reclaman durante todo el transcurso del siglo XX las tierras contenidas en el fundo Chiguaihue, enajenadas por el estado y finalmente traspasadas de la familia Silva Correa a Forestal Mininco. Ver en Asesinato de Jaime Mendoza Collio: Ni Accidente Ni Hecho Aislado, Correa Martin, Periodico Azquintuwe (<http://www.mapuexpress.net/content/news/print.php?id=4700>).

Fue un tema bien dramático para nosotros como jóvenes, él era un poco mayor que nosotros, y tuvimos que ir a su funeral<sup>69</sup>, fue sumamente triste, primera vez que cubro mi rostro porque fue una situación que era no sé, provocante, una cuestión que quitan algo tuyo, que te arrebatan algo, a un hermano que tenía los mismos principios, a un hermano que era como tú, que pensaba como tú, era sumamente difícil ver la crueldad, a Lemun lo mataron de un balazo en la frente.

Nosotros entramos ayudar con la comunidad, había mucha gente, la gente cubría sus rostros, se respiraba un aire distinto, era como una señal. Una señal de que las cosas también iban a cambiar.

La rabia y la Tristeza eran insostenibles, yo creo que lo que mantuvo más tranquilidad e hizo que no pasara nada fue la lejanía en la que se encontraba esa comunidad, Requiem Lemun está a kilómetros de algún pueblo, a kilómetros de alguna comisaría, a kilómetros de un furgón policial, yo creo que eso contuvo en parte la rabia que había, porque era demasiada, demasiada porque era una mezcla de pena, de rabia, de todo.

---

<sup>69</sup> Después de 5 días de agonía, Alex Lemun muere y es enterrado durante la tarde del día jueves 14 de Noviembre de 2002 en el cementerio de Chequenco al acto asisten unas 600 personas, no se admite la presencia de la prensa y la policía toma la determinación de instalar efectivos en la ruta 5 sur a unos 30 kilómetros del lugar del funeral. Ver la crónica en Emotivo funeral de Alex Lemun en Ercilla, Huenchulaf Paula, Kolectivo Lientur (<http://www.mapuche.info/mapu/lientur021115.html>).

Pero no dejaron de pasar cosas, eso es lo que uno tiene que siempre poner énfasis, porque un tema es que nosotros hayamos llorado y hayamos vivido el proceso junto a la familia cuando Lemun parte o cuando lo hacen partir, pero aun así no dejan de pasar cosas, no dejan de cambiar las cosas, el territorio mapuche es inmenso, y en todos lados vas a pillar hermanos que piensan y que creen lo mismo que tú crees, entonces de alguna forma el que no pudo llegar al funeral de Alex, lo hizo, hizo lo suyo en alguna parte del territorio mapuche, inició su cambio.

Nuestra gente sufrió la pérdida de un gran weichafe, de un weichafe que pudo dar mucho por su pueblo, entonces mucha gente empezó a llamar a la movilización, fue una cuestión constante, se escuchaba a Alex Lemun en la movilización, entonces y la gente dice textual "han matado a un hermano pero no han muerto sus ideas", entonces era una cuestión que se reivindicaba, era en cada weichan, se escuchaba a Alex Lemun, en cada weichan lo reivindicábamos.

Se trata de mantenerlo presente a pesar de que él no esté físicamente, pero sus ideas, sus principios estaban con nosotros en todo momento, y hoy día él nos está apoyando, y si cae uno, 10 se levantan, entonces si Lemun murió, 10 nos levantamos más fuertes, eso quedo con mucha fuerza en nuestro interior.

## 5 sur

Mientras estaba en el liceo de Pailahueque, a mediados de año del liceo, hubo un corte de carretera bien grande había sido un corte de carretera importante, ya que los ánimos estaban bien caldeados y en ese corte venían por la carretera dos policías, y la señora de un tipo jefe de la SIP<sup>70</sup>

La hipótesis que en esos tiempos dieron los policías fue bastante rara, los cortes de carreteras no eran usuales, no se hacían, ellos dijeron que el corte de carretera había sido realmente un asalto, lo tergiversaron de una manera increíble y después dijeron de que no se trataba de un asalto si no que de un intento de asesinato, de que con el corte se buscaba asesinar a carabineros, porque hubo un enfrentamiento armado en la carretera, era como una cuestión muy mediática, los diarios decían “terror en la 5 sur”, me recuerdo de un par de portadas.

Entonces empieza una cacería sin rumbo, a mí me agarra un helicóptero en un salto de agua que había al lado del liceo, era un día viernes, yo me estaba bañando, pero para la policía y para la gente del liceo decían que yo era el autor intelectual material del corte de carretera.

Nos trasladan a Victoria, de Victoria nos trasladan en un bus, o sea el helicóptero nos agarra, nos trasladan en una patrulla, de la patrulla nos llevan a Victoria y de

---

<sup>70</sup> Sección de Investigaciones Policiales, organismo de investigación especializado de Carabineros de Chile.

Victoria nos suben a un bus grandote lleno de policías que nos iban interrogando violentamente “quiénes somos, cuántos eran, por qué lo hicieron, dónde está el armamento”, y yo no tenía idea, no podía decir “mira, fue tal persona que utilizó tal tipo de armamento y lo hicimos por esto”, porque yo no tenía información, pasé unos días detenido y luego salí en libertad, no tenían nada contra mí, solo se trataba de amedrentamiento, fue como la primera detención de mi vida, había estado en una comisaría detenido, pero había estado con mi abuelo, fue como bien terrible el maltrato psicológico constante. Los otros hermanos estuvieron tres meses en prisión por el mismo hecho, sin ninguna prueba, solo porque ellos eran mayores de edad.

### Kilómetros, comunidades y procesos

A veces contar la historia es complicado porque pasan tantas cosas en la vida y el mundo a veces se mueve rápido, entonces tú puedes estar en un lado como puedes estar en otro a los minutos después.

A los 11 años, iba para los 12 yo creo, mediado de los 11 años, salgo a Huañaco Mellao, que es una comunidad vecina que estaba en un proceso de reivindicación territorial, esa fue mi primera relación con otra comunidad, en esas mismas fechas salimos a Requiem Pillan<sup>71</sup>, y así seguimos pasando por otras comunidades.

---

<sup>71</sup> Comunidad Mapuche de la zona de Ercilla, en proceso de recuperación del fundo San Sebastián y Santa Alicia parte de lo que a principios del siglo XX configuro el fundo Chiguahue, el 12 de

En ese lapso de 11 a 15 años, hubieron cosas rápidas, que tú no puedes puntualizar ni ponerle fecha ni hora, porque te movías de un lugar a otro apoyando, enfrentando las circunstancias, lo que estaba pasando, lo que necesitaba más urgencia, ahí se empiezan relaciones desconociendo lo que podía llegar a pasar, pero empieza también un vínculo entre las comunidades. Ya no era una sola comunidad si no que eran varias, y ahí empieza más fuerte la cosa, ahí tú te sentías apoyado a pesar de no estar cerca de ellos.

Habían días difíciles para nosotros en Temucuicui en temas de allanamientos, de desalojo, de heridos y de repente llegaban 15, 20 weichafe de otras comunidades, inmediatamente sí tú tenías tus energías a mitad, se renovaban, solamente por cuestiones emocionales, tú nivel cambiaba rápidamente.

Era lo mismo allá, la alegría que se siente, la atención que te dan, a pesar de que puede haber un conflicto por todos lados. Pero al llegar a una comunidad se ponen vigilantes, se conversa, se toma mate, se ve qué es lo que se puede hacer, no sé cómo describir la situación, pero es una cuestión impresionante y emocionante, además se recalca la importancia que tiene el mapuche que llegó. No es como que “ah ya, llegaron los peñis apoyarnos”, no, se le toma valor, se le da la jerarquía que se le tiene que dar.

---

agosto de 2009, nueve años después del tiempo narrado en el relato, es asesinado en dichos predios Jaime Facundo Mendoza Collío, por el carabiniero Patricio Jara Muñoz.



En ese recorrer fui conociendo otros territorios, fui creciendo en ideas, fui ganando ideas, fui comprendiendo más cosas, entendía de que a nosotros no solamente nos habían robado las tierras, eso lo sabía desde antes, cuando aprendo a leer, y cuando mi abuelo me cuenta sus historias, pero aprendimos a ver eso de una forma distinta, desde la certeza de que no solamente Temucucui era el que tenía el tema de las recuperaciones, sino que así como avanzabas en kilómetros, tenías comunidades y comunidades que estaban entendiendo lo mismo y emprendiendo el mismo proceso.

### Respeto

Había desarrollado un orgullo por lo que soy, donde iba decía “soy mapuche” ante cualquier cosa, en Pailahueque por ejemplo había jóvenes que eran del pueblo de Pailahueque que eran como de imponer el tema por la fuerza “yo mando aquí”, ellos eran los más bacanes del lugar, “yo mando aquí, yo decido”.

Entonces nosotros como mapuche no nos metíamos con nadie, pero llegó el momento en donde hubo bronca, y uno de los chilenos nos empezó a provocar, nosotros le dijimos “no po, aquí no mandai tú”, y ahí sale ese concepto “aquí independientemente de donde tú crees que estas, antes es territorio mapuche, entonces tú no nos vas a venir a mandar a nosotros”, entonces nos fuimos en

discusión y al final terminamos en bronca, peleando, porque así se solucionaban las cosas, no tenías mucho más que decir.

El tema del diálogo es muy difícil en esos términos, dialogar con el gobierno es igual, a pesar de que tú te sientas a conversar con ellos, muestras tus ganas de conversar, igual te quieren pegar, entonces no funcionaba, ocurría lo mismo con los jóvenes chilenos en ese tiempo, entonces pelea a pelea fuimos ganado terreno.

En ese tiempo también conozco al hermano de Alex Lemun, él estudiaba igual que nosotros, pero él estaba muy afectado por la muerte de su hermano. Con él fue hacernos amigos rápidamente, pero amigos, entonces como que por ser amigo del hermano del Alex, empiezan a ocurrir cosas como rayados en el liceo, como tirando mensajes en papeles, como hablando del tema de recuperaciones territoriales, juntando los jóvenes del liceo, después de haber sido dos, fuimos tres, después de tres fuimos 20 y así.

Y el mapuche en el liceo de Pailahueque se respetó, o sea ya nadie nos decía indio tal por cual, nos respetaban, no por haber usado la violencia sino por haberle dicho y hacerle comprender de que éramos diferentes sí, pero que de alguna forma merecíamos ser diferentes, entonces que ninguno ni nadie se atreviera a cuestionar nuestra diferencia, porque nosotros sí somos mapuche y sí

somos de la tierra, entonces eso fue como marcando el tema de los jóvenes mapuche de las comunidades en el liceo de Pailahueque, y los profesores y los inspectores fueron como observándonos rápidamente, y con ello los carabineros iban a visitar más seguido el liceo, el director se sentaba más a conversar con ellos, preguntaban por nosotros, nos seguían.

Comienza la juventud mapuche a organizarse al interior del liceo de Pailahueque. No nos tomamos el liceo ni nada. Bueno sí, pero solamente por protestar por lo que necesitábamos como estudiantes, nosotros éramos internos en ese liceo, habían cosas irregulares y nosotros decíamos “no, está bien, está mal”, existen derechos que están siendo vulnerados.

Nos fueron marcando y cuando ocurre este tema del corte de carretera, nos sindicaban de forma inmediata, o sea la policía nos andaba buscando a nosotros, después del corte de carretera nos buscaban, y dieron con nosotros y nosotros no teníamos nada que ver, nada. Pero igual fuimos acusados, igual nos pusieron en los medios, en la televisión “se capturaron los que causaron terror en la 5 sur”

¿Y en qué están pensando?

No todos teníamos los mismos ideales, sino que nosotros por ejemplo que éramos de Temucucui teníamos como la idea clara del proceso reivindicativo, era una

cuestión que de las historias que íbamos escuchando en la casa principalmente, porque desde ahí parte.

Nosotros teníamos como una historia, la comunidad buscaba recuperar el territorio una vez usurpado, tanto por las empresas forestales con aval del gobierno, entonces nosotros teníamos la película clara, pero así fueron surgiendo la necesidad de saber de mucho de los jóvenes que eran de diferentes comunidades, entonces empezamos a compartir ideas, empezamos a reflexionar sobre los temas y aparecieron las distintas realidades territoriales.

En el liceo en horas de almuerzo, el mapuche como que tiene ese tema de buscar a su hermano, cuando tú estás en una parte, por ejemplo en la ciudad, lo que hace el pueblo mapuche cuando va a la ciudad: claro, emigra, trabaja y vive la ciudad, pero llega el momento en donde nace esa necesidad “oye, el vecino que está allá viviendo a una cuadra también es mapuche” y llega el momento en que esos dos mapuche se saludan, y ocurre “la conversación”, el nütramyen, el conversar.

Ahí parte una cuestión bien importante, nació “la conversación” en el liceo, tomábamos desayuno juntos. Los mapuche, nos ganábamos en un lugar, no es que nos queríamos aislar, sino que al menos en el desayuno compartíamos y todos hablábamos en el mismo vocabulario, en el mismo tono. Entonces era en el almuerzo juntos, los recreo juntos, en las horas de estudio juntos, como y al

mismo tiempo se fue sociabilizando rápidamente este tema de la recuperación. Los jóvenes ya hablábamos el tema de tierras en el liceo y ellos llegan hablándolo en sus casas, empezaron a preguntar a sus padres, ¿qué es lo que pasaba?, ¿por qué no hacían algo?, si está la empresa, había un particular al lado, el particular tenía 1000 hectáreas, ¿cómo era eso posible?, eso fue haciendo un tema en las comunidades, esas consultas fueron mostrando la presión de los jóvenes.

Las familias empiezan a decir “oye, sabi qué, mi hijo que tiene 15 años me está preguntando qué pasa con las tierras que hoy día tienen empoderados los particulares”, entonces ya como que fue una cuestión del papá y la mamá, después el tío y los abuelos y empieza este tema de comunidad nuevamente, de agrupación y empieza la necesidad de decir “oye saben qué, tenemos que hacer algo al respecto, porque los jóvenes están pensando, ¿y en qué están pensando?, en recuperar”.

Yo creo que ese fue un trabajo excelente en el tema mapuche estudiantil, como nos sentíamos lejos de casa, y estábamos aprendiendo cosas nuevas, pero de todas formas queríamos saber más de nosotros como pueblo, esto fue provocando y abriendo ese sentimiento hacia la tierra y la cultura, yo creo que eso es lo que ha ayudado a muchos universitarios, a muchos estudiantes que han ido moviendo las cosas para que esto vaya despertando poco a poco.

## El trabajo psicológico

En primero medio después de esa detención de la cual fuimos objeto, empiezan los allanamientos en el liceo de Pailahueque, de pronto este tema del director y la policía, carabineros, empiezan a la entrada del liceo a tomar a los jóvenes y trajinarles los bolsos, ver lo que llevaban, a consultar qué es lo que estábamos haciendo.

De pronto entraban al liceo, cuando estábamos en clases se iban a los internados y nos trajinaban los casilleros, fue bien fuerte para nosotros por el hecho de que claro, teníamos una idea, una visión de cómo era el proceso reivindicativo y qué es lo que queríamos hacer, pero nunca pensamos que existe un trabajo psicológico de las fuerzas represivas, porque de esa forma lo vemos nosotros, o sea interrogatorios en el liceo, nos trajinaban todos los casilleros y siempre buscando armas y alguna prueba que justificara la acción de aquellas policías, nunca encontraron absolutamente nada, a alguno de los hermanos los cargaban, les ponían algún tipo de armas, pero todos sabíamos que era mentira.

A nosotros siempre trataron de inculparnos, pero no pudieron, entonces ahí va cambiando un poco el tema del liceo Pailahueque, se transforma en un liceo bien connotado se podría decir en temas de movilización, los jóvenes habían cambiado el chip, el switch del liceo de Pailahueque,

Empiezan entonces las movilizaciones, las demandas, y rápidamente van cambiando las cosas, a fin de año, el movimiento era tal, que termina con la expulsión de varios de los jóvenes dirigentes del liceo. Todos habíamos sido detenidos en algún momento y ese fue el argumento que utilizó el liceo de Pailahueque

### Haciendo revolución entre comillas

Nos llama el director, y nos explica, nos dice “mira, saben qué muchachos, quiero ser sumamente franco con ustedes, pero su matrícula está cancelada... aunque comparto lo que ustedes hacen, pero su matrícula está cancelada”. La expulsión solamente se justificó diciendo que nosotros estábamos, haciendo una revolución entre comillas en el liceo de Pailahueque y no era eso lo que necesitaba el liceo sino que eran jóvenes que fueran a estudiar. Nosotros éramos estudiantes, nosotros cumplíamos con los horarios de clase y todo, pero a la vez nosotros también hacíamos sentir lo que necesitaba la población mapuche y también estudiantil.

Fue un tema bien fuerte, que no había aparecido en la vida civil normal, éramos mirados no con buenos ojos, mirados con un recelo fuerte, la historia que todos sabían que todos contaban, no calzaba, siempre fuimos los mapuche flojos, los mapuche hediondos, los mapuche poco inteligente, los mapuche borrachos,

entonces cuando empiezan a aparecer mapuches sumamente jóvenes ,que están transforman su forma de vida, que quieren cambiar el destino personal y el destino de su pueblo, que tienen ideas y las exponen, la sociedad se cierra y comienza a condenarnos.

Se crea nuevamente y de manera muy fuerte el tema de racismo al interior del liceo, nos culpan del vandalismo, de que somos los mapuche violentistas, nos tildan de delincuentes, de que esto y lo otro, los profesores y los apoderados forman un solo grupo, contra nosotros.

El mismo liceo nos ofrece una matrícula en Chiloé, que era del IER, el mismo liceo y todo pero en Chiloé, o sea lejos de casa.

Yo creo que como todo sistema, cuando al Estado tú le incomodas está la cárcel, entonces como tú le incomodabas al liceo, usaba la misma estructura educacional pero muy lejos de acá, donde no hay movilizaciones, en donde el mundo sureño es muy diferente.

No tomamos esa opción, pues mi madre toma la decisión de enviarme a Santiago a estudiar por un año, y me fui a estudiar al Liceo Industrial de Puente Alto<sup>72</sup>.

---

<sup>72</sup> El liceo nace como escuela de Artesanos en 1944 en un local de la Fábrica Textil Victoria de Puente Alto, es equipado y puesto en funcionamiento por la Municipalidad de Puente Alto, los Sindicatos, los Clubes Deportivos y los vecinos, en 1960 se transforma en “Escuela Industrial Superior de Puente Alto” en 1981 pasa a la Corporación Municipal de Educación, Salud y atención de Menores de Puente Alto, actualmente imparte las siguientes especialidades: Construcciones Metálicas, Electricidad, Mecánica Industrial y Mecánica Automotriz, y se encuentra intervenido como “liceo focalizado” (<http://liceoindustrial.wordpress.com/about/>).



## Ese verano

Ese verano, la reivindicación territorial fue sumamente fuerte, era distinto a lo del invierno, la policía entraba con más fuerza, con más contingente policial, con mucho más vehículo, el verano era sinónimo de enfrentamiento duro, a pesar de que en el invierno tenías el tema climático, que afectaba mucho, en los veranos ellos siempre probaban sus helicópteros, buses, camionetas. Aquí se usó mucho las tanquetas en el ex fundo Alaska.

Pero en verano al mismo tiempo llegaban todos a la comunidad, los caminos son transitables desde una moto hasta una tanqueta, muchos helicópteros, era un constante enfrentamiento por el espacio territorial, la comunidad era asediada por carabineros y nosotros nos defendíamos, fueron dos meses de trabajo arduo en el tema de recuperación del ex fundo Alaska.

## **Capítulo V: Vengo del sur**

### Lejos de mi comunidad

En marzo llego a Santiago, a Gabriela, Puente Alto<sup>73</sup>, donde una tía, ella nos da techo y se transforma en mi apoderada en el Liceo Industrial de Puente Alto, ahí

---

<sup>73</sup> Se trata de una de las comunas más pobladas de Chile, desde el año 1992 al año 2002, se presentó un 93,5% de crecimiento de su población, la política de viviendas sociales iniciada en los 80 hizo que el estrato socioeconómico principal en la comuna fuera el C3 y D (medio bajo y bajo), es desde 1992 una de las 5 comunas con mayor población Mapuche en Chile y donde según autores como G. Boccara (2002) es más factible encontrar allegados mapuche, lo que provoca una “invisibilización del mapuche urbano” es decir una población que no se encuentra registrada y por tanto es estadísticamente inexistente.

comienzo una etapa estudiantil lejos de mi comunidad, mi objetivo era solamente estudiar, para no desertar de ello tomo la decisión de no ver televisión ni escuchar radio, para no enterarme de la situación que estaba pasando acá y cuando mis abuelos me llamaban evitaban hablarme sobre la situación, era una forma de no desertar del liceo y volver a casa.

Era como una misión terminar el año escolar ,lo hice con muchas dificultades, era sumamente complicado adaptarte, nos habíamos adaptado a un Hogar, a un pueblo chico, después volver a Ercilla, luego Pailahueque, ya era más fácil, pero llegar a Santiago era un mundo de locos, fue sumamente complicado, sumamente difícil, la gente no se hablaba, la gente vivía al lado, no se saludaba y todo el mundo corriendo, bocinazos todos los días, el boche de los autos todas las noches, los espacios pequeños, no tenías donde poner una planta de nada, un mundo de locos, todos corriendo de un lado para otro y nadie sabía para dónde iba, y yo obligado a terminar mis estudios ahí.

### La profesora de inglés

Al principio fue normal, tú llegabas a tu sala de clases, normal, entrabas como a cualquier liceo, pero por dentro era diferente, o sea adentro de ese liceo había tráfico de drogas, gente que se peleaba, uno de los muchachos un día con un

arma en la mano, todo era sumamente difícil, complicado, violento, todos se peleaban, la ley del más fuerte.

Entonces fue normal al principio, viendo toda esta situación general en la que todos vivían así todos los días como poblador, pero fue más difícil, más complicado cuando decido decir “yo soy mapuche y vengo del sur”.

Un amigo que se llama Juan me dice “por favor no digai que tú eres del sur, te van a discriminar, te van a tratar de esto, de esto otro”. Yo creo que el orgullo fue mayor y dije “yo soy mapuche y lo voy a decir aquí y adonde vaya”, entonces ahí fue otra pelea, nadie se reconocía mapuche en ese liceo.

Pero así como transcurrió el tiempo, van cambiando las cosas, había una profesora de inglés, que no lo asimiló de inmediato, era morena de tez, tenía un carácter así como mapuche, entonces con el tiempo, después de ser tan persistente en el tema de que era mapuche y estaba orgulloso, y aguantar los problemas de discriminación, aguantar que nos molestaran, que dijeran que el indio para acá, que el indio para allá, un día la profesora en pleno horario de clases y delante de todos los alumnos se reconoce y dice “miren, saben qué, yo también soy mapuche”, y era la profesora de inglés, con eso cambian las cosas.

Y ahí comienza, en el curso mío principalmente, a ser más sensible al tema mapuche, ya los muchachos lo asimilaban, me conocieron, como era mi forma de ser y como siempre respeté a todo el mundo, nunca pasé por encima de nadie.

Con el tiempo les fue interesando el tema y fui enseñando cosas, fui enseñando cosas como la relación del mapuche y la tierra, porque hacíamos rogativas, de qué forma lo hacíamos y muchos de ellos participaron de aquellas pequeñas actividades que hacíamos en el tercer piso del liceo.

Les enseñábamos básicamente cómo éramos nosotros los mapuche y qué es lo que queríamos nosotros, y cómo se hacían las rogativas por ejemplo, que era muy distinto a hacer una misa por ejemplo, los católicos hacen otra misa a los evangélicos. Entonces hacíamos como pequeñas actividades de rogativa, con el respeto que se merecía la actividad y los muchachos lo asimilaban bien, o sea se hicieron parte de eso y a muchos les gustaba la idea de ser mapuche y la historia que tenía el pueblo.

### Indio duro

Había unos muchachos que prefiero no nombrar, que eran traficantes, uno de ellos siempre andaba con un piño de jóvenes, como 10, y él era como el líder de la situación en que ellos se entendían.

Un día cualquiera caminando cerca del baño con mi amigo Juan y otro muchacho, nadie se metía con el muchacho aquel, pasa este joven y nos toma en la escala a cada uno, y nos empuja hacia los lados así como “córranse que aquí voy pasando yo”, y me molestó la actitud, ingresa al baño, voy yo al baño lo tomo del pecho y le digo contra la pared “qué te pasa”, entonces él me dice “no, aquí no vamos hacer nada, nos vemos a la salida en la plaza de la Matte”.

Era una plaza pequeña y el que tenía problemas al interior del liceo los solucionaba en esa plaza, fui a la plaza, mi amigo me decía que no fuera porque él ya llevaba más años y que nunca había visto que terminaran bien las cosas contra esos tipos, bueno yo tomé la decisión de ir no más.

Tenía una rutina que hacía todos los días: me venía en micro desde Gabriela a Puente Alto, y en mi mochila traía mis zapatillas y mi buzo, en las tardes luego del Liceo me iba trotando, entonces me puse el buzo, me puse las zapatillas y fui a la plaza, a la famosa plaza la Matte.

Llego y viene este tipo y lo primero que hace es sacarse el cinturón que tenía una hebilla grande y se la pone en la mano como manopla y se acerca otro de su piño con un bate de beisbol, y yo tomo un palo que había ahí, un listón que afirmaba una planta, estaba la planta pequeña, recién creciendo entonces le instalaban un palo clavado y la amarraban al palo para que creciera derecha.

Entonces antes de entrar a pelear, saco el listón y me paro al frente y el tipo me dice “no, si nosotros dos nomás”. Tiro el palo para el lado y le digo al Juan que cualquier cosa, que “si llega a meterse el otro tipo...”.

Entonces ahí nos tomamos a golpes y ahí nos conocieron, porque nosotros, mi cuerpo al menos estaba gastado y estaba acostumbrado a los golpes, habíamos vivido la experiencia antes, tantos allanamientos, estar constantemente trabajando, los palos al hacer “metro” que caen, trabajando con el arado, el cuerpo como que resistía diferente a los golpes, o sea estábamos acostumbrado al trabajo bruto se podría decir, porque eso es lo que hacíamos.

El muchacho no salió muy bueno para los golpes, nos agarramos, aguantó un par de golpes, y se quiere meter el muchacho con el bate, y el Juan me tira el listón y damos un golpe juntos, como que me tira el golpe y ambos el bate y el listón chocan, el listón que tenía yo sé parte, el bate de beisbol no. El muchacho celebra, porque el bate no se le rompe y a mí se me rompe el palo, una estupidez, porque recién comenzaba la pelea, había aprendido yo que un mapuche nunca va a celebrar antes de ganar.

Celebra y todos sus amigos “sí, sí”, unos gritos que lo distraen, entonces este tipo quiere abalanzarse sobre mí con el bate y antes, reacciono, y ahí sí que lo golpeé

fuerte y a tierra, y a golpes con el otro, entonces ahí se transforma la cosa ya nadie celebraba.

Al rato llega la policía, porque siempre llegaban los carabineros en moto, entonces estos eran cómo se podría decir en la actualidad, “riñeros”, le gustaba participar de riñas, siempre con esa lógica de vida, y nosotros no, a nosotros no nos interesaba andar peleando con la gente, entonces llega la policía, yo tomo mi bolso con el que andaba, mi mochila y salimos caminando normal, entonces estos chicos arrancan para todas partes, carabineros qué es lo que hace, se vuelcan a perseguirlos y se los llevan detenidos.

Ahí empezamos a ser reconocidos como el mapuche duro o bruto, una cuestión así, el indio duro decían.

Pero esos fueron como los ratos de conflicto entre las personas que hacían el tema de la ley del más fuerte dentro de los liceos, había discriminación de todo tipo, entonces aprendí que la ley del más fuerte existe y el que no quiere ser reprimido por esa ley tiene que defenderse, pero no puede perder, tiene que ganar.

## El promotor

Trabajé en un supermercado de empaque, empacando cosas, y en el mismo trabajo me ofrecen el empleo como promotor en un Montserrat<sup>74</sup>. Al principio, era callado, no me salía ese tema de relación con la otra persona, no lo entendía, acá es diferente, acá la gente habla, la gente te pregunta por tu familia, la gente cuando te saluda en la mañana, te saluda al mediodía o en la tarde, donde te pille te pregunta cómo estás, cómo está tu gente en la casa, cómo está la situación, te pregunta todo lo que pasa, y allá con suerte la gente te mira.

Me costaba ese tema de hablar sin ser mirado, sin que a nadie le interese realmente lo que te pasa, de donde eres y que familia tienes atrás, al principio fue difícil, y el trabajo me lo consiguió un primo, no fui tampoco capaz de hacerlo solo.

Por lo que no hubo mucha relación con los santiaguinos, yo tuve un amigo, en todo el año que estuve ahí en el liceo, tenía conocidos del curso, pero amigos tuve uno, y los otros eran con los que conversábamos de vez en cuando, unas cuatro personas, o tal vez 10, en su mayoría eran amigos de mi primo, pero amigos solo uno.

No era mal alumno, siempre tuve una cabeza bien buena, reaccionaba ante cualquier situación, o sea si había que estudiar estudiamos, si había que hacer

---

<sup>74</sup> Monserrat es una cadena de supermercados que data de 1963, con un enfoque hacia los sectores medios y bajos, enclavándose en las comunas con mayor población y menores ingresos con una facturación global que supera los US\$ 250 millones.



otra cosa la hacíamos, pero nunca fui tampoco preocupado de estar estudiando todos los días, siempre pensaba en otras cosas adicionales, y mi principal preocupación era lo adicional, ¿Qué era lo adicional en ese momento de estudio? Cómo enfrentar la situación al interior de las comunidades, podía estar en Santiago sin ver noticias, sin escuchar nada, pero no dejaba de pensar en cómo iba a volver y qué es lo que iba hacer cuando volviera. Finalmente 5,5 promedio y enormes ganas de volver a mi tierra.

## **Capítulo VI: Tierra**

### Reconciliación

Termino la escolaridad y en el mismo día tomo mi bolso y me regreso a casa.

Todo había cambiado. Las carreteras, todo, o sea había una cuestión sumamente acelerada en el tema geográfico, el territorio, las entradas a las comunidades, los puentes, había un cambio pero fuertísimo en un año. Y mi comunidad se le había entregado la tierra.

Cuando yo partí, estaban en conversaciones con la CONADI y con la Forestal, de hecho el weichan había bajado su nivel por las conversaciones que existían, nosotros en la última etapa ya no estábamos al interior del ex fundo Alaska, sino que la gente ya estaba trabajando cotidianamente en sus casas, y es por eso

también que tomo la decisión de partir e ir a estudiar. Entonces cuando regreso Alaska ya era de la Comunidad Tradicional de Temucucui.

La gente estaba sumamente contenta, por la tierra, claro que la forestal explotó todo antes de irse las 2 mil hectáreas, entonces la gente estaba trabajando y pensando cómo iban a ser las entregas, la otorgación de los territorios, los espacios; y estaban sacando la leña que quedaba, recogiendo la madera que la forestal dejó botada y habíamos controlado en ese tiempo unas par de hectáreas de bosque de pino maduro, entonces la gente estaba talando, serrando, harto trabajo viene después de la recuperación,

Estábamos como en esa situación: reconciliándonos con el territorio, acostumbrarse a lo propio que durante tanto tiempo estuvo ocupado, Pensando internamente en cómo van a ser las entregas de tierra, cómo se van a repartir los recursos, qué va a pasar con los esteros, qué vamos hacer con la tierra, si las vamos a llenar de eucalipto y de pino otra vez o vamos a dejar que el árbol nativo vuelva y tome su curso. Entonces estábamos todos en ese tema de ordenamiento, de reconciliación después de tantos años sin ese espacio territorial, todo parecía estar tranquilo.

## Consecuencias

Pero habían consecuencias de la recuperación, se hablaban de muchas historias, de los hermanos heridos, de los combates diarios, día y noche, los meses que se aguantaron, porque fueron años, que estuvimos en Alaska, entonces algunos sonreían, algunos se ponían tristes por lo que había pasado en muchas ocasiones en donde tuvimos desventajas, estaba ese tema así, por eso digo que se sentía como una reconciliación, existían muchos sentimientos encontrados, ideas de que la lucha de alguna forma se había logrado y la comunidad había terminado vencedora.

El orgullo bien alto, pensábamos en como el día de ayer tuvimos necesidad y hoy día la hemos recompensado con la lucha. Sentíamos que algún episodio más o alguna parte de la historia del pueblo mapuche en Temucuicui se cerraba y se abría una nueva etapa.

Sin embargo habíamos jóvenes que queríamos optar al espacio territorial y nos dicen que “no”, y después de los años de estar acompañando a tu comunidad, de haber sido uno de los más jóvenes al ingresar y entender lo que era la demanda territorial, ocurre este tema, fue sumamente duro para nosotros.

Se da en un contexto que yo no avalo, que fue obedecer en parte lo que la CONADI impone, y la CONADI exigía en esos tiempos que los beneficiados,

porque ellos hablan de beneficio, no de restitución territorial o de devolución de espacio territorial a las comunidades o devolución de parte del territorio al pueblo mapuche, sino que ellos hablan de beneficio, y para llegar a ese beneficio, tú tenías que tener 18 años, y nosotros no teníamos esa edad, nosotros teníamos 16, 17 años, 15.

El lonko de la comunidad en esos tiempos nos dice que nosotros no podemos optar y no podemos ser beneficiados en esta ocasión de tierra.

### Quiebre

Fue un quiebre emocional primero, ante de cualquier otra cosas, porque el tema político y todos eso, nosotros no los solíamos mezclar. El quiebre emocional fue sumamente fuerte, me sentí vacío y yo creo que mis hermanos de la misma forma, me sentí sobre pasado, vulnerado en derecho y muchas cosas, yo creo que incluso volvimos a mirar hacia atrás y creo que muchos se lamentaron por su participación, y muchos lloramos, por la tan anhelada tierra, por lo que creíamos.

Nosotros con el arado desde chiquititos, con la yunta de bueyes amarrada, enyugada. Trabajando desde niños, sabíamos cuidar animales, sabíamos sembrar, sabíamos muchas de las cosas que cualquier hombre maduro de 35 años hace cotidianamente.

Fue una situación que hasta hoy sigue siendo triste. Tengo 25 años y no tengo un pedazo de tierra donde vivir, entonces fue como decir, tenemos que responsabilizar, pero no tan solo a la institucionalidad, ni al gobierno sino que también a tus propios líderes.

Después de llorar y lamentar, mi abuelo me defiende, mi abuelo y la comunidad en sí nos defiende, pero en esos tiempos se respetaba mucho y se sigue respetando a los líderes, y los líderes tomaron la decisión de que nosotros no podíamos obtener el beneficio de la tierra.

Bueno como para no provocar una división por unos jóvenes que habíamos quedado sin tierra, la comunidad toma la decisión de tranquilizarnos.

El que nos tranquiliza mayormente fue mi abuelo, el que le llama la atención en algún momento al lonko, porque mi abuelo tiene una historia, él es Queipul, y es uno de los viejos que queda y que es respetado por la comunidad completa aquí en Temucuicui, cualquier cosa se le consulta a él, en nguillatun, en palines<sup>75</sup>, en trawunes<sup>76</sup>, en todo.

---

<sup>75</sup> "Palin es la acción de jugar con la bola denominada PALI. Consiste en el manejo hábil, audaz, inteligente de hacer avanzar esta bola, hacia la zona objetiva o meta, que generalmente le denominan Rayas (goles) dentro de la cancha donde se juega el Palin, cuyo nombre se deriva del deporte, es decir la cancha se le llama PALIWE" (J. Ñanculef, 1993)

<sup>76</sup> Reuniones.

### Pero si los ricos no todos se han ido

Molesto mi abuelo porque para él no solamente los adultos eran parte de la recuperación territorial nos dice y me dice a mí principalmente, “hijo, pero por qué tienes que estar llorando”, y yo le respondo “por la tierra, voy a quedarme sin tierra”, y me dice “pero si los ricos no todos se han ido”.

Como que nos prendió la ampolleta, cuando veíamos todo oscuro él dijo, miren. Sabíamos por lo que estábamos peleando, pero todavía no teníamos una dirección propia, no imaginábamos hasta dónde podíamos llegar, nosotros no mirábamos al particular en su tiempo, todo era Alaska. Todo lo que anhelábamos, por lo que sufríamos, por lo que pasábamos lluvia ahí adentro, por lo que pasábamos sol ahí adentro, por mitades de saco que acarreamos de piedra, por los jarros de agua, botellas de agua que llevamos, y todo lo que sucedido allá adentro y durante años, y entendimos que era tan fácil como decir “no, sabi mira, la pelea por la recuperación del territorio dura dos semanas”, es una cuestión de siglos.

Como no teníamos mayor edad, no podíamos ver más allá de lo que los ojos podían ver, y lo que nosotros podíamos ver era Alaska, pero luego de ver bien, empieza un proyecto distinto, empiezan las dudas sobre el origen de nuestra recuperación, ¿qué es lo que nosotros queremos recuperar?

De hecho habíamos hecho una demanda en el 2000, en donde le habíamos dicho al particular que tenía que vender, el particular se negó y como no teníamos mucha intención porque nosotros seguíamos mirando Alaska no más, se transforma en algo secundario, que dejamos un rato descuidado al particular.

Así después de la recuperación y del quiebre emocional, nuestro y de la comunidad. Luego de la reconciliación con el territorio, nosotros todavía queríamos tierra, los jóvenes, y se habían sumado más, nacían, por lo que ya había un número importante de jóvenes que habían quedado sin tierra.

Empezamos entonces a preguntarnos por los dirigentes de ese tiempo, en una de esas podían ayudarnos, José Nain<sup>77</sup> que era uno de los líderes importantes en esos tiempos, y el que lideraba políticamente la comunidad de Temucuicui estaba preso. Entonces los líderes que quedaban, era el lonko y algunas personas que formaban parte de la dirigencia de la Temucuicui, y estas personas yo creo que producto del cansancio, no quiero ofender ni nada, sino que producto del cansancio en algún momento deciden no continuar, y hacen un desaire bien fuerte dentro de la comunidad, se abocan al trabajo comunitario al interior de la comunidad, dividen las porciones de tierra, y cada uno empieza a trabajar, y esta

---

<sup>77</sup> José Naín Curamil fue condenado a cinco años y un día de presidio mayor en su grado mínimo, inhabilitación absoluta perpetua para cargos y oficios públicos, se le procesó por el delito de incendio en bosques de la empresa Forestal Mininco S.A, perpetrado en el fundo Alaska el 2 de diciembre de 1999, dicho delito se tramitó primero desde la ley de seguridad interior del Estado, para luego pasar bajo la legislación común.

comunidad como que se queda en un momento así sin dirigencia, sin lonko, sin absolutamente nada.

Los jóvenes deciden hacer acciones concretas para poder decirle al particular “mira, sabes qué, empieza a prepararte porque esos territorios tienen que ser devueltos”. Va pasando el tiempo y yo me voy a vivir al ex fundo Alaska, al lado de arriba de donde vivía el particular René Urban, me amontaño por un tiempo, me dedicó a la crianza de animales.

### División

Me amontaño en un espacio que a mi mamá se le otorga, un espacio arriba de un winkul que hay como a cuatro, cinco kilómetros arriba del cerro. Me dedico a la ganadería, estoy ahí un tiempo, y la comunidad como que empieza a inquietarse nuevamente, rápidamente, no sé lo que ocurre, hay algunos sueños, hay gente que se empieza a preocupar, en los ngillatun empiezan aparecer mensajes a través del machi.

Lo que aparece es la decisión mal tomada, decisión que en algún momento el lonko y los dirigentes toman y que finalmente sirve para apaciguar el tema de la recuperación territorial, ellos instalan la idea de conformarse con la devolución del ex fundo Alaska.



El mensaje que aparece a través del machi era “decisión errónea”, “la decisión equivocada”, la gente empieza a inquietarse y los mensajes iban siendo más fuertes en los sueños, si no se hacía otra toma, esto podía traer incluso división al interior de Temucuicui, y eso los machis lo fueron anunciando, nuestros líderes no fueron asimilando los mensajes.

Llega el momento en que nuevamente Temucuicui se divide y si divide en Comunidad Autónoma de Temucuicui y Comunidad Tradicional de Temucuicui, se venía ya viendo desde hace rato, como que se visibilizaba algo, pero como no se le dio importancia, los jóvenes que se criaron con nosotros, con los que crecimos juntos, jugábamos juntos, cuidamos animales juntos, peleamos juntos ahora nos estábamos dividiendo.

Tú tenías que tomar una decisión, y la decisión parte por lo que opina la familia, mi abuelo dice “yo soy de Temucuicui y no tengo que irme pa ningún lado y no tengo que formar ningún grupo porque yo soy de aquí, nací aquí y voy a morir aquí” y esa es la decisión que nosotros tomamos también, el mensaje de mi abuelo, es sumamente claro, el mensaje es una orden y la orden de mi abuelo es que se quedaba en Temucuicui y sus nietos y sus hijos también, él es el jefe.

## Toro negro

Yo estaba en el cerro, mientras esto ocurría, rodeando animales, donde había un bosque de pino Oregón que había sido talado; venía bajando con los animales y aparece un toro negro, grande, lindo, hermoso, un animal que brillaba, se acerca corriendo y se pone a jugar con los bueyes.

Yo lo veo y lo traigo al corral, y digo “ojala venga mi tío”, para que lo vea, y me siento a mirar para abajo, a la hora después llega mi tío, no le tome mucha atención, fue como “ah...estaba pidiendo que vinierai”, lo único que le dije.

“Qué pasó”, me pregunta, “mira, sabi que llegó un toro que no es de la comunidad, no es de nadie, porque yo no se lo he visto a nadie, pero está ahí, lo tengo encerrado, se puso a pelear con los bueyes, a jugar y lo agarre. ¿Vamos verlo?”.

Fuimos al corral, y me dice “dónde está”, “ahí tiene que estar”, miramos donde lo tenía encerrado, nada, o sea no vimos pista, estaba lluvioso, todo lleno de barro, entonces por donde saliese iba a dejar marcado, además no podía salir por ningún lado, sin dejar huella, estaba encerrado, era un animal pesado, de 800 kilos por lo menos.

Dimos vuelta el cerro, todo ese sector lo recorrimos huella por huella, buscando pasos por donde pudo haber pasado, nada, nunca más volvimos a verlo y el único que lo vio fui yo.

Pasó, me olvidé del toro, y después de un largo tiempo enfermé, fue una cuestión bien loca, enfermé, no sabía lo que tenía, los médicos no me diagnosticaron nada. Tirado en cama, no podía estar en un lado cerrado, era como un tema depresivo, podía estar conversando cinco minutos, podría ser muy interesante la conversación pero decidía arrancar.

Andaba arrancando de lado en lado, no podía estar estable en un lugar, andaba todo el tiempo corriendo, todo el tiempo buscando adónde sentirme tranquilo, y el único lugar donde me sentía tranquilo era en el cerro, ahí si aguantaba.

Después fue empeorando mucho, fue demasiado fuerte esa sensación, me enfermaba, me dolían los huesos, me dolía todo, y decidimos ver machi, mi familia decidió yo no era capaz de nada. Y ahí nos dijeron que sí, que veían en mí el paso de mi animal, del espíritu par, había enfrentado mi perri montun <sup>78</sup>. Lo que tú eres en otra especie.

---

<sup>78</sup> “El Perrimontun la he definido como una visión no explicitada. Es decir la persona en forma súbita ve algo, que no sabe que fue, y a veces ni siquiera lo ve, simplemente le sucede algo extraño, algo no definido, y la persona queda preocupada lo que a la larga entra a enfermarse” (J. Ñanculef, 2012:146).

El machi describe un encuentro con un animal desconocido. Yo no recordaba lo que había pasado, me pregunta si en algún momento había tenido relación con algún animal me cuesta un tiempo recordarlo. –Sí-, le respondo, en mi trance, arriba, ahí le dije, indicando el cerro, le conté con detalle lo mismo que él había dicho antes en uno de sus trances.

El Machi le había contado a mi familia lo que pudo haber pasado, yo habría tenido un encuentro con un animal pero no lo recordaba, y que había ocurrido en alguna parte del territorio, en un lugar de energía pudo haber sido en un mallin<sup>79</sup>, en un menoco<sup>80</sup>, en el cerro, en alguna parte del campo, y ahí con el tiempo mi familia me fueron contando lo que decía el machi, yo estaba tan mal, que no tenía noción de lo que estaba pasando.

Mi enfermedad fue porque lo encerré, lo dejé dentro de lo mío, mostré apego de inmediato, no lo deje libre. Al final los seres humanos tienen “formas de ser”, no un solo ser, al hablar con una persona, al mirar a una persona, eso se puede conocer, no es necesario preguntar tanto, existe una presencia que va marcando a cada uno.

---

<sup>79</sup> Tierras pantanosas (ecosistema de agua y tierra).

<sup>80</sup> Pantano.

### La comunidad está preguntado

En un tiempo la comunidad también se empieza a reunir nuevamente, grupos que no eran dirigentes. Empiezan a preguntar y hacer reuniones, y aparece el lonko nuevamente y empieza a preguntar por algunos jóvenes de aquellos tiempos, que había pasado con nosotros.

Los que habían sido weichafes pequeños empiezan a preguntar y organizarse en la comunidad, y yo vivía allá arriba y empiezan a decirme “oye, la comunidad está preguntado por ti”, yo no asisto a las reuniones, me encontraba molesto, sentido aun con la situación que se estaba viviendo.

La gente empieza a mensajearme “sabes que la gente está preguntando por ti allá abajo”, “Mijael, sabías tú que se hizo una reunión y la gente está preguntando por ti allá abajo”, me decían y fue bien constante la pregunta, me iban a visitar al cerro y me decían “sabi que la gente está preguntando por ti allá abajo”, siempre era lo mismo y como yo tenía mis animales, todo allá arriba, no tomé mucha importancia, y después de tantas reuniones, toman la decisión de hablar conmigo, y deslizan la consulta, ¿qué es lo que pasaría si la comunidad decidiera mandarme como werken de la comunidad?.

Yo me lo pregunto, y me doy cuenta que mis ojos no veían más allá que el Fundo Alaska y estaba pegado ahí.

Hablo con mi abuelo antes de tomar una decisión, pregunto, y me dice que -sería una buena opción por las ganas, la claridad de los objetivos-, no era llegar hasta un cierto límite que te imponen Si no que uno tiene que pasar los límites, porque nadie tiene derecho a venir a imponerte decía mi abuelo, “el Estado chileno es el Estado chileno, pero tú aquí eres mapuche y esta tierra en la que tú estás pisando y la que está pisando el ejército del Estado chileno es mapuche y no puede venir a limitarte en tu propia tierra”.

Lo pensé, lo pensé bien y la decisión fue tomada, -acepto-, dije. Acepto un desafío desconocido para mí y asumo, a los 18 años la dirigencia de la Comunidad Tradicional de Temucuicui.

## VI. ANÁLISIS DE LA INVESTIGACIÓN

---

### Capítulo 1: Tiempos crueles

El primer capítulo del relato consigna una porción de tiempo, que en términos cronológicos supone desde Agosto de 1988, año y mes de Nacimiento de MCQ, hasta 1998, año de los primeros grandes enfrentamientos en el fundo Alaska. Una década.

Los noventa son en este primer capítulo un tiempo compuesto por otros tiempos. Donde se cruzan las narraciones generadas en la dictadura, con sus específicas y profundas transformaciones, y los relatos que plantean las posibilidades de que esta termine y se abra en un proceso político distinto (H. Gundermann, 2007).

De esta forma la década de los noventa queda configurada como un tiempo de tránsito que va entre *la extinción* del pueblo hasta *la reconstitución* del mismo.

Fundamentalmente se trata de un tiempo donde:

*“Se sentía el poder del Estado en el territorio mapuche y se sentía de una manera cruel, porque pasabas hambre y frío, porque venía un policía y se llevaba a 10, 15 mapuche de un caballo y allá los torturaban; el mapuche a pesar de que sabía que lo iban a torturar igual iba, no se defendían porque tenían miedo. Entonces (...) el miedo se pierde y hoy día hasta ahora aquí vienen 300, 400 carabineros y no se llevan a nadie, porque la comunidad se defiende.”*

Este primer capítulo de la Historia de Vida trata sobre cómo se vive en ese tiempo cruel, donde se pasa *hambre y frío*, para luego dar paso a un tiempo donde la comunidad reacciona y emerge *una nueva generación de batalla*. Tiempos crueles en donde es posible aseverar que la movilización mapuche adquiere una dimensión distinta.

Debemos identificar las principales transformaciones sociales de la comunidad de Temucuicui para entender los orígenes de estos tiempos crueles. En el relato parten con la imagen de un *antes del hambre*, que funciona en el narración como un tiempo posterior a *la pelea de la comunidad contra Patterson*. Tiempo donde *un carabinero era capaz de detener a 10 o 15 mapuche arrastrados por un caballo*.

Esta imagen fundante del *poder del Estado* da contexto a la acción *de los ricos* que, si bien originariamente están posicionados en el principio del despojo, (cuando *los wincas vinieron, nos mataron y nos robaron la tierra*) pasan a explicarse en dicho tiempo cruel desde un presente narrado bajo la idea de que producto de este *despojo*, la comunidad donde él crece todo lo que tenía *era a medias*.

Se trata de los primeros 10 años de MCQ, lo que nos permite fijar los tiempos crueles como un continuo histórico construido por los siguientes procesos: la



represión de la dictadura, la contrareforma agraria y la consolidación del minifundio, la instalación de la industria forestal y el modelo forestal.

### La represión de la dictadura

En el relato se plantea una noción plural de la historia del despojo. Las historias que explican el *lamento* y *la tristeza* de los abuelos, aparecen de manera intermitente en la narración como una *violencia fundante* que explicaría la conformación del territorio.

Esta conformación explicaría la específica forma que tiene la presencia de *los particulares* y la industria forestal, en el territorio. Su existencia, y por la tanto la forma de existencia de la comunidad, es el resultado de los despojos. En este sentido la historia fija el inicio de este *tiempo de lamentos*, en *el 73* luego del golpe militar<sup>81</sup>.

La acción represiva de la dictadura militar debe ser comprendida en los márgenes que nos entrega el relato y desde su particularidad étnica (R. Morales, 1999; A. Saavedra, 2002; F. Camacho 2004). Es decir desde la idea que “los mapuche que

---

<sup>81</sup> “Fui muy marcado por el golpe, yo tenía tres años cuando tomaron preso a mi papá. Mi padre fue detenido junto a mucha gente de la comunidad, él estuvo 5 meses preso en la cárcel de Collipulli, cuando lo detuvieron lo amarraron a su propio caballo y lo arrastraron tres kilómetros hasta un cerro donde fue duramente golpeado. Mi abuelo estuvo perseguido por los militares y cuando fue detenido junto a otros miembros de la comunidad fue tan duramente castigado que el creyó morir, salvó la vida porque carabineros y militares lo consideraron muerto.” Este es el relato que realiza Marcelo Catrillanca, hijo del Lonko Juan Catrillanca y que ilustra la situación pasada por la dirigencia de la Comunidad Temucuicui, que era integrada entre otros por Alberto Queipul, Abuelo materno de Mijael (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005).

fueron reprimidos, lo fueron tanto por su adhesión real o supuesta a la Unidad Popular o a la *revolución socialista*, cuanto porque representaban al *indio alzaó*” (R. Morales, 1999: 105).

Dicha *particularidad étnica* de la represión es especialmente importante en Temucucui a la hora de analizar la forma íntima (R. Morales, 1999; F. Camacho 2004) de la represión y el impacto que esta tuvo en el espacio social y familiar en el que Mijael crece.

Temucucui, con el abuelo como *werken* de la comunidad en los años 70, recupera efectivamente los predios enajenados por el Estado y cedidos a particulares, trabaja en ellos 3 años, construyendo viviendas y equipamiento agrícola colectivo.

Es parte activa de un proceso de movilización que es frontal y público (la Unión Mapuche Loncotraró), y por ende, donde es posible personalizar claramente a los implicados.

“Un incidente de graves consecuencias estuvo a punto de producirse en el fundo Alaska, distante 15 kilómetros de la localidad de Ercilla, cuando un grupo de indígenas de una reducción cercana que lo mantiene ocupado, trató de impedir que dos hijos del dueño del predio trataran de llegar hasta las casas patronales y ayudar a su padre que es mantenido allí por los ocupantes (...) Hace algunos días el dueño del predio, Carlos Patterson Romero comenzó a explotar las reservas pineras de su fundo Alaska sin embargo -a poco de comenzar la explotación- 25 mapuches procedentes de la reducción indígena Temucucui ocuparon parte del fundo” (Diario El Mercurio, 1971 en E. Mella y M. Meza-Lopehandía, 2006).

De esta forma las *tristezas y lamentos* que rodean a las historias y conversaciones del *despojo* o *robo* de la tierra, se generan desde un núcleo familiar que fue participe del proceso de recuperación y que por lo tanto afronta las consecuencias de dicho proceso.

El proceso represivo vivido por Temucuicui<sup>82</sup> parte por la expulsión directa y violenta de toda la comunidad asentada en los predios expropiados. El 24 de septiembre de 1974 las tierras son devueltas totalmente a los Patterson, proceso que es acompañado por la disolución de la Unión Mapuche Loncostraró y que al mismo tiempo conlleva la represión, persecución y tortura de sus dirigentes.

Se constituye una realidad territorial marcada por la consolidación del minifundio (CEPAL, 2012), que es descrita como una *comunidad pobre* dada la efectiva pérdida de recursos colectivos, *reducida* la comunidad es comprimida a un espacio aún menor *y con temor a seguir hablando en mapudungun* dado que su condición étnica se transforma en un peligro (R. Morales, 1999; A. Saavedra, 2002; F. Camacho 2004).

---

<sup>82</sup> “Pinochet le devolvió el terreno a Patterson. Hubo muchos allanamientos y se quemaron las rucas. A mi papá lo tiraron al río y hoy está ciego y sordo. Yo fui torturado por los carabineros y el mismo Patterson. Estuve 7 meses preso, guasqueado con alambres de fardo, encerrado en la pesebrera de los caballos” Lonko Juan Catrillanca en (V. Torres, 2007)

### Contra reforma y consolidación del minifundio.

En el relato el tiempo cruel se plantea como el momento en donde el pueblo mapuche estuvo al borde de *la extinción*, la dictadura se concibe como el espacio donde de manera sucesiva el pueblo mapuche va avanzando hacia su desaparición.

La dictadura por lo tanto, no se concibe como un tiempo determinado, si no como una concatenación de procesos que van marcando el territorio a medida que lo transforman.

Puede decirse que el relato muestra una *historia territorial de la dictadura*, que tiene su origen en el freno de los procesos de recuperación y que culmina en la posterior transformación forestal del espacio territorial.

Existe en el relato una clara asociación de las posibilidades de extinción y la reducción territorial. MCQ relata explícitamente la situación de su abuela y su familia, *11 hijos más una docena de nietos*, viviendo en una porción menor a las 3 hectáreas. Esto fija un punto de inflexión en la idea de territorialidad, es decir se concibe esta medida de tierra como la mínima expresión territorial del pueblo antes de su extinción.

Vale recalcar que Temucucui, además de perder la condición jurídica de territorio colectivo, debe afrontar, como toda comunidad indígena, la división de los espacios sociales, productivos y rituales de uso común<sup>83</sup> (Pinto y Salazar, 1999).

La posibilidad de extinción pasó efectivamente por la disolución de una concepción de territorio colectivo distinto a la propiedad privada particular del minifundio. “Alrededor de 2000 comunidades se dividen 72.000 hijuelas” (CEPAL, 2012: 36). Esta consolidación del minifundio supone además transformaciones sociodemográficas y cambios profundos en la productividad y ecología de la comunidad explicados anteriormente.

Dada la falta y transformación de las tierras de las familias Mapuche, el impacto sociodemográfico es directo. Las mujeres mapuche deben migrar para poder sobrevivir, en 1982 en la zona de Malleco la relación entre hijos hombres y mujeres (de 16 a 18 años) era de 55 a 45 respectivamente, diez años después la relación es 62 hombres por cada 38 mujeres (INE, 1997).

La comunidad por lo tanto vive un *tiempo cruel* marcado por la reducción de su territorio y la sostenida pérdida de su población, factores que constituyen una *crisis sociodemográfica*, que está acompañada además de factores generales

---

<sup>83</sup> “Cuando vino la división, la comunidad quedó sin agua, le cerraron todo su campo al estero Curaco donde le dábamos de beber a los animales, no se le dio salida a la gente” (C. Ruiz y Y. Cavieres 2005:5).

propios de la región, como la baja de la fecundidad, asociada a la migración femenina (A.M. Oyarce *et al*, 1989), y la alta mortalidad en la niñez (A. Vidal, 1991).

Que MCQ nazca en Santiago el año 1988 es propio de una comunidad mapuche relocalizada. Comunidad que ha transitado desde el año 60 desde un 89,1% de población mapuche viviendo en los sectores en que fueron radicados, hasta el año 1992 donde un 60,1% se encuentra como emigrante urbano (A. Saavedra, 2002), proceso que además se acelera durante la década de los 80, producto de las transformaciones estructurales de carácter neoliberal (V. Toledo, 2006).

La migración femenina como parte de la crisis, es representada en el relato en la figura de la madre de MCQ que envía zapatos desde Santiago. Dicha imagen va dando cuenta de que la subsistencia familiar en la comunidad, pasa como lo señalan las estadísticas, por los salarios, rentas y otros ingresos que se produzcan fuera de su espacio territorial. En 1983 el 52% de los hogares campesinos de Malleco dependía de lo extra predial (J. Bengoa y E. Valenzuela, 1984).

Dicha crisis demográfica está asociada a una profunda crisis social. Durante la década de los 80 las comunidades Mapuche de la IX región perciben un ingreso promedio mensual por familia inferior al salario mínimo agrícola (I. Babarovic *et al*, 1997). Para su subsistencia las comunidades mapuche en la provincia de Malleco

deben afrontar una acelerada *proletarización relativa* (J. Bengoa y E. Valenzuela, 1984) que está asociada a la radical transformación del entorno a partir del *empleo forestal*.

Los comuneros Mapuche asumen la condición de *semi-proletarizados* (I. Babarovic *et al*, 1997) para subsistir en las comunidades. En el relato MCQ nos cuenta como su abuelo trabaja en la forestal, pero que además de ello, guarda el pan que le dan en la faena para poder calmar el hambre familiar.

Entre los años 1987 y 1996 la IX región fue la que registró los peores índices de superación de la pobreza, mientras que las exportaciones forestales durante el período fueron en un continuo ascenso. “*Esto se explica, entre otros factores, por los bajos sueldos de los trabajadores, factor que justamente ha ayudado a atraer capitales al sector forestal chileno*” (P. Donoso y L. Otero, 2005: 7).

La expansión forestal transforma para siempre la comunidad, dejándola en una situación *pobre y reducida* donde el futuro territorial concreto de la población mapuche dentro de la comunidad era *la hambruna* lo que desde la práctica refuerza una idea de despojo por parte de *un ejército de ocupación exógeno y depredador* (V. Toledo, 2006: 65), tiempos crueles que consolidan lo que vendrá.

### La instalación de una industria forestal

La instalación de una industria forestal, supone una transformación estructural del entorno, que si bien en el relato se muestra, parece necesario explicar con claridad lo que significa “El fundo Alaska” como un ejemplo del “*enclave forestal*” (V. Toledo, 2006).

Para 1992 Chile posee la mayor superficie plantada de *Pinus radiata* del mundo (A. Lara 1992), y un aumento sostenido de la superficie de *Eucaliptus glubulus* en la zona de Ercilla (CEPAL, 2012), con ello se establece una realidad territorial particular que modifica estructuralmente la idea de propiedad de la tierra y de uso de los recursos naturales (silvo-agropecuaria) planteados hasta antes de la instauración de este modelo.

En este sentido en el relato se recurre a una noción que no incorpora dicha transformación, más que como una realidad territorial, “la forestal”.

Se habla del trabajo de los hombres adultos, en referencia a lo que estos deben saber, como *cuidar animales y sembrar*, prácticas que bajo las nuevas condiciones del territorio suponen una habilidad agrícola en un entorno que no permite tal práctica, sobre todo en una comunidad mapuche que ha optado por la tala y sustitución del bosque nativo por plantaciones forestales en sus escasos territorios



(R. Montalba-Navarro y N. Carrasco, 2001), generando una suerte de identificación y defensa de prácticas productivas de un “tiempo antiguo”.

En este sentido la forestal ha figurado un espacio apático y agresivo, no tanto por su práctica productiva, sino más bien por su forma de asentamiento en el territorio. Se trata de un espacio cercado donde se prefiere derrochar antes que permitir el traspaso de sus fronteras prediales, remarcando con ello la propiedad, poder y extensión de la forestal sobre su espacio y la pobreza y reducción de la propiedad mapuche.

El reordenamiento espacial, con cierres y prohibiciones de paso, desarticula la red comunitaria que permitía el uso de pastos entre vecinos o la siembra y cosecha por intercambio, la mano de obra y los animales, pierden utilidad y valor en la práctica productiva, rompiendo las articulaciones propias de la comunidad.

Aparece por lo tanto una noción de enfermedad que es generalizada al espacio territorial, se plantea una comunidad y su naturaleza enferma que funciona como un desencadenante de desequilibrio en todo el *sistema cultural mapuche* (V. Caniullan, 2000). Lo que en el relato se plasma como la posibilidad de *extinción como pueblo*.

Aparecen frente a esto nuevos elementos, una territorialidad forestal que tiene como prácticas visibles el uso masivo de herbicidas y la quema de extensas porciones de territorio.

El año 2009, 30 años después de que Forestal Mininco hiciera del fundo Alaska un espacio industrial forestal, la comunidad de Temucuicui tiene a su disposición 3,1 litros de agua. Un eucaliptus en cambio tiene a su disposición 11,5 litros más que cualquier habitante de la comunidad (CEPAL, 2012: 75).

La nueva territorialidad, trae consigo un nuevo paisaje *"cuando un bosque se explota, los caminos de penetración y el arrastre de los troncos cuesta abajo abren profundas huellas por las cuales las lluvias del siguiente invierno arrastran la capa superficial del suelo"* (R. Carrere y L. Lohmann, 1997: 165).

Este es el escenario que sirve como contexto al relato y que explicará en los análisis que continúan la emergencia de "una nueva generación de batalla". Los tiempos crueles se plantean como un periodo donde se instala un "modelo forestal" que actúa como espacio de acción del "conflicto territorial" donde se resitúa el proceso de recuperación territorial, incluyendo a nuevos actores provenientes del "enclave forestal", del Estado y de las comunidades mapuche, lo que transformará para siempre el papel que tiene el movimiento mapuche en la sociedad.

## Capítulo II: Otra sociedad bien diferente

Un estudio realizado en Temuco el año 2004 revela, que la postura de los niños y adolescentes infractores de Ley Penal, en el Marco del *Conflicto Mapuche* en la Provincia de Malleco, ven en su condena una *consecuencia de un proceso de reivindicación* llevado adelante como *pueblo mapuche*, postura que es producto de un proceso *de concientización entre pares* y que es apoyada y *compartida por su familia y comunidad*. (C. Santander *et al*, 2004).

Dicho estudio sitúa el relato de MCQ dentro de una dimensión más amplia en términos sociales, culturales y políticos, constituyendo un relato identificable en un sector de jóvenes, niños y adolescentes que vive y se relaciona de manera directa con el conflicto territorial que se lleva adelante en la IX región.

En dicha dimensión se establece una específica lectura de los procesos que sirven de base del conflicto territorial y que son consecuencia del mismo, pudiendo destacar las ideas de *pueblo, familia y comunidad* como los principales ejes de la argumentación de dichos jóvenes (C. Santander *et al*, 2004).

Como veíamos en el capítulo anterior, es vital establecer la forma en que se fue configurando el entorno social y territorial de *la comunidad*, como el espacio de referencia *familiar* y cultural de estos jóvenes y niños.

En este segundo capítulo de análisis se propone el estudio de la trayectoria social y política de MCQ. Particularmente a través de la revisión de los procesos de socialización planteados en el relato desde la relación con la *otra sociedad* al mismo tiempo que se irá dando cuenta de los principales hitos que llevaron al movimiento mapuche a alcanzar niveles de *emergencia indígena* (J. Bengoa, 2000a) que van configurando una *nueva generación de batalla*.

En este proceso de *reestructuración y reclasificación* del territorio y de sus sujetos (V. Toledo, 2006), producto del *impacto del modelo neoliberal*, es que nos planteamos el relato de MCQ, tomando en cuenta además, que el periodo que abordaremos en el relato va cronológicamente desde 1996 a 1997. En términos del análisis se trata de un tiempo que fijamos luego de la instalación de las empresas forestales, en 1990, hasta el inicio de las ocupaciones de Alaska, en 1998.

En dicho proceso se ha reorganizando el espacio territorial en base a proyectos industriales (forestal, energía, minería, pesca, turismo), por lo que el espacio político mapuche sufre también un replanteamiento que pasa por el cuestionamiento del camino étnico-gremial mapuche-campesino (J. A. Mariman, 1992) y su dependencia ideológica y política (R. Foerster y S. Montecinos, 1988).

## La cuestión mapuche

Es en este nuevo escenario territorial donde la comunidad de Temucucui ve amenazada su existencia material y cultural, e inicia, en conjunto con la organización Ad Mapu<sup>84</sup>, un juicio por restitución de tierras.

El año 1985 ocupa el fundo Alaska durante un par de horas, en 1987 repite la acción y finalmente en 1988 realiza tres intentos de recuperación. Los tres son duramente reprimidos (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2004).

Reacciona así a la efectiva transformación de su entorno y plantea un caso concreto de conflicto político donde *“el problema de las tierras comunitarias se transforma en un asunto territorial, la problemática económica en autodesarrollo, lo político en autodeterminación”* (programa de la organización Ad Mapu publicado en la revista Nutram, 1986 en V. Toledo, 2006).

De esta forma, se convierte en una de las primeras comunidades que representa los argumentos culturales planteados por la organización Ad Mapu, haciendo una clara identificación de lo mapuche en la demanda de tierras en el marco de un territorio culturalmente Nagche. En 1988 la directiva nacional de Ad Mapu

---

<sup>84</sup> "Ad Mapu, Nehuen Mapu, Lautaro Ñi Ayllarehue, Asociación Nacional del Pueblo Mapuche de Arauco, Callfulican, Choin Folil Che y Centros Culturales Mapuches. Todas ellas tenían por tronco común, los Centros Culturales Mapuches, organización nacida el 12 de septiembre de 1978 como respuesta al decreto Ley 2.568." (J. A. Mariman, 1994:95).

presiona, por carta, al gobernador de Malleco, dada la apremiante situación de la comunidad<sup>85</sup>.

La comunidad funciona como cotejo territorial de la crítica que hace la organización Ad Mapu al decreto de ley 2.568, al mismo tiempo que instala y construye la necesidad de un reconocimiento constitucional y una ley especial de pueblos indígenas, como parte de la argumentación anti-dictatorial<sup>86</sup> (J. A. Mariman, 1992).

La subsistencia material de la comunidad de Temucucui va empeorando. La empresa forestal Mininco permite el tránsito por sus predios, pero prohíbe todo aprovechamiento productivo. Los comuneros deben asistir a la cosecha de los pinos (1991) que fueron plantados por ellos mismos en tiempos de la reforma agraria. En 1992 la discusión sobre la extensión del reclamo territorial de Temucucui se ve influida por la movilización nacional y continental, que genera hasta ese minuto, *la celebración* de los 500 años de la llegada de Colon (A. Bello, 2004, 2006; J. Bengoa, 2000a).

En este sentido la respuesta de la comunidad se enmarca en los discursos más frontales, que parten de un *Territorio Mapuche*, lo que supuso un paso desde las

---

<sup>85</sup> 70 familias con unas 550 personas, que poseían 190 Hás (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2004).

<sup>86</sup> Vale recalcar que todo esto se da en el marco del triunfo electoral del No y las posibilidades de transformación institucional de la dictadura a través de los compromisos planteados en el acuerdo de Nueva Imperial (C. Neira, 2009).

posturas que participaban en la creación de la política pública, *moderada* en términos territoriales y *progresista* en términos de derechos (C. Neira, 2009), encabezadas por Ad Mapu y la CEPI, a otra que proponía un camino territorial *tradicionalista y ecológico* (J. A. Mariman, 1995) encabezada por el Consejo de Todas las Tierras.

Se fortalece una postura donde la comunidad comienza a organizarse con *autoridades tradicionales* y a reivindicar un *territorio ancestral* como un problema colectivo, que va más allá de las familias y que constituye un desafío como *pueblo*.

Es un hito representado con claridad en el relato *El rescate del abuelo* por parte de la comunidad, transformando el problema familiar<sup>87</sup> (*Tiempos crueles*) en un problema comunitario (*nueva generación de batalla*).

En dicho *afianzamiento político de la comunidad* (C. Martinez, 1995) se basa el discurso de *la recuperación* del espacio correspondiente al *Temuicui ancestral*. Lo particular, en este sentido, es que dicha reconstrucción de la comunidad se consigna en primera instancia como el territorio correspondiente al “Titulo de Merced” lo que focaliza la acción reivindicativa en el *Fundo Alaska*.

---

<sup>87</sup> “La colaboración que el individuo o la familia necesita está garantizada no por la existencia del grupo, sino por la existencia de lazos de parentesco y de amistad individual: El grupo amplio (comunidad o reducción) es consecuentemente muy poco organizado en lo que se refiere a la definición de obligaciones mutuas y de distribución de autoridad...” (J.A. Mariman, 1995)

De esta forma el cerro Coipue y la casa patronal de los Patterson, ocupada por la forestal, se trasforman en un centro simbólico de la *Comunidad Ancestral* y en el espacio frente al cual se da el *Weichan*.

En 1993, con una recientemente creada Ley Indígena<sup>88</sup>, se da la posibilidad institucional de “ampliar” la comunidad a través del Fondo de Tierras y Aguas, por lo que la comunidad se constituye con personalidad jurídica y comienza la tramitación del *beneficio*, al mismo tiempo que fija un límite a las *tierras en conflicto*. Se cierra una etapa en términos de la expansión de la demanda territorial de Temucuicui que calza con el paso del gobierno de Patricio Aylwin al Gobierno de Eduardo Frei.

### Los otros

La Ciudad de Victoria fue fundada el 28 de marzo de 1881, producto del triunfo del proceso de ocupación y penetración del ejército chileno en la Araucanía, en 1883 se transforma en un centro de reunión de las familias alemanas y suizas que llegan a *colonizar*. Durante el siglo XX se transforma en una localidad de gran importancia dado su papel de estación en el Ferrocarril del Sur, se construyen en ella hoteles, estadios, escuelas, liceos y la cárcel pública. Con ello crecen poblaciones, que amplían sus márgenes hacia terrenos agrícolas.

---

<sup>88</sup> Ley 19253 (05-OCT-1993). Establece normas sobre protección fomento y desarrollo de los indígenas y crea la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI).



El proceso se estanca cuando en 1976 la regionalización otorgó a Temuco el carácter de Capital de la Novena Región de la Araucanía<sup>89</sup>, lo que obligó a Victoria a depender administrativamente de Angol, y económicamente de Temuco, transformándola en una ciudad de paso, abocada a los servicios que requiera el tránsito industrial y comercial (PLADECO 2004-2014).

Es en esa ciudad de paso en que en 1996, MCQ es rapado y dejado en *el hogar*<sup>90</sup>, antes de que este se transformara en fundación (1999), antes de que por lo tanto asuma los estándares y esquemas de trabajo de SENAME, funcionando así bajo la lógica de los antiguos Hogares de Menores.

La figura de los Hogares e Internados, que nos presenta MCQ en el relato, tiene una larga data en el territorio Mapuche (J. Fritz, 2006), dado el importante papel que han cumplido en la historia del territorio y en los ciclos vitales de los niños y jóvenes de comunidad.

El Hogar de Menores funcionó particularmente como un espacio educativo que operaba como mecanismo fundamental de integración a través de la aculturación (ONU, 2005). A principios del siglo XX, luego de la expansión militar del Estado Chileno, el hogar de niños manejado por una congregación religiosa significaba

---

<sup>89</sup> Que fue dividida en dos provincias, Malleco y Cautín.

<sup>90</sup> En 1953 el Padre Ramón Coe Baeza capellán de las cárceles del sur se da cuenta de la gran cantidad de niños y adolescentes presos, por lo que se plantea la necesidad de crear un Hogar que gradualmente se hiciera cargo de esta población. Gestiona el traslado de los niños de la cárcel a un nuevo espacio, inaugurado bajo el nombre de Hogar San Pedro Armengol.

muchas veces la posibilidad de sobrevivir, en un entorno devastado por la ocupación (J. Fritz, 2006).

En dicha instancia la posibilidad de mantenerse con vida pasaba por asumir lo escolar castellanizado en detrimento de la socialización familiar comunitaria en mapudungun (J. Fritz, 2006), funcionando como la representación ideológica de la *reducción territorial* (G. Williamson *et al*, 2012).

El hogar descrito por MCQ, es planteado también desde las posibilidades de sobrevivencia. En la década de los 90<sup>91</sup> y como veíamos anteriormente, se profundiza una situación de carencia que hace que los niños mapuches nazcan y se críen en condiciones menos favorables que los no mapuche (UNICEF, 2002).

MCQ se ubica en el segmento más pobre dentro de los pueblos indígenas, el mapuche rural. Esto hace que la decisión de enviarlo a un hogar pase por la forma en que se ha configurado la población mapuche y el modo en que esta distingue y percibe los índices de pobreza.

La visión de la madre<sup>92</sup> de MCQ, que es quien manda a sus hijos al hogar, se hace vital para comprender la forma en que se muestra la *Otra sociedad*. Dicha

---

<sup>91</sup> Según la CASEN (Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional) de 1996, el 35,6% de la población indígena chilena vivía en condición de pobreza, al mismo tiempo que la población no indígena presentaba un 22,7%. En el caso mapuche la situación es más profunda con un 42% de la población rural que vive en la pobreza y un 13% en la indigencia.

<sup>92</sup> La población indígena urbana se presenta con un 28,8% como pobre, compartiendo el porcentaje de pobreza rural no indígena y un 8% como indigente.

decisión, entre otros factores, parte desde los 13, 2 puntos de brecha entre la pobreza en que vive la Madre de MCQ y en la que vive él.

El peso de la decisión pasa, por lo tanto, por la figuración de la pobreza, es decir la forma en que es entendida. Dicha figuración se da básicamente a partir de *factores económicos y culturalmente determinados* (F. Fernández, 2003). La *madre* actúa desde un entorno indígena urbano que ha perdido en un 72% su lengua y que ve las posibilidades de ingreso generadas a partir *del acceso a la educación, la capacitación o la inserción laboral, el trabajo en el mercado informal* como únicas opciones de sobrevivencia (MIDEPLAN, 2002). La brecha en este sentido es mayor aún.

La conformación familiar que narra MCQ, da cuenta del proceso de *descomposición campesina*<sup>93</sup>. La comunidad, como veíamos anteriormente, está poblada por adultos mayores, hombres y niños, con altos niveles de hacinamiento y sin posibilidad ni acceso a bienes ni servicios (F. Fernández, 2003).

En 1996 el 10% de la población indígena era analfabeta, sobre todo en mujeres mayores de 60 años, donde se supera el 40% de analfabetismo. La abuela de

---

<sup>93</sup> El estudio de la Universidad Diego Portales que analiza los principales conflictos de los pueblos indígenas en cuanto a mediación intercultural determina que estos se agrupan de acuerdo a los siguientes factores a) cambios en la estructura familiar mapuche y en las obligaciones y derechos de sus miembros; b) disolución del sistema patrilineal tradicional; c) la emigración y su impacto en la herencia y en la tierra. d). La modificación de roles en la familia mapuche; e) el problema del abuso del alcohol en las comunidades y sus consecuencias en la violencia intrafamiliar (P. Correa y H. Gunderman, 2009).

MCQ, se encarga de su crianza<sup>94</sup>, mientras su abuelo trabaja como temporero forestal. Todo esto hasta que deciden ingresar al “fundo Alaska” e iniciar el proceso de recuperación.

Desde ahí en adelante el relato de MCQ cambia, y se centra en lo que significó para él entender a la *otra sociedad*. Podríamos plantear entonces, que *la brecha* que la madre de MCQ ve en la forma de vida de la comunidad, tiene como origen (emigración) y como desenlace (escolarización) un profundo *choque cultural*.

En este sentido MCQ ve a Chile como una *sociedad bien diferente*. El ingreso al hogar hace evidente las singularidades y permite notar cómo a través del relato se ha hecho una *síntesis del aprendizaje mapuche* (J. Quidel, 2005). Marcado por un tipo de relaciones entre adultos y niños/las que *pueden ser consideradas horizontales, en el sentido que el/a niño/a es tratado como una individualidad ya formada desde muy pequeño (un pichikeche)* (M. Sadler y A. Obach, 2006:236)

De los ocho meses a los 8 años MCQ ha narrado la forma mapuche de descubrir el mundo planteándolo como un proceso elaborado e integrado:

---

<sup>94</sup> En los hogares rurales, es muy común que la crianza sea compartida con los miembros de la familia extensa, en particular con las abuelas, ya que muchos niños/as se quedan a cargo de ellas cuando sus madres deben migrar en busca de trabajo en la ciudad. Son entonces las abuelas y los abuelos quienes contribuyen no sólo al cuidado del/a niño/a, sino también a transmitirles las pautas culturales de la sociedad mapuche (M. Sadler y A. Obach, 2006:235).

- El acto de escuchar (*Ajkutun*): Los lamentos, las conversaciones de los abuelos sobre el robo de los wingkas, el paso de los particulares, la instalación de las empresas.
- El acto de ver y observar (*Azkintun*): reconocer el territorio, los caminos y los climas y los horarios, el papel del profesor, la forma de comportamiento de los demás niños.
- Actuar, experimentar e imitar (*Ina Konim Zugu Mew*): Buscar leña, seguir al guardia forestal, enfrentar a los guardias forestales.

Esto ha generado un conocimiento (*Kimun*) de *estar inserto en la recuperación territorial* y una forma de pensamiento (*Rakizwam*): *la organización de la comunidad*. Ambos conceptos, en conjunto con la experiencia profunda de observación (*Gunezwam*) de *un país hermano*, han logrado que se MCQ se constituya (*Konuy Zugu Mew*) en *weichafe de experiencia* y como persona (*che*).

MCQ, sabe (*Kimuy*), que ha aprendido un orden social distinto al de la sociedad chilena, que se refuerza desde la idea de un territorio de origen (*Tuwun*) *Temucuicui* y un linaje (*Kupan*) *Queipul mestizo*, que está en conflicto (*weichan*) y donde él tiene un papel (*pichi weichafe*).

Es bajo esta misma idea que MCQ recalca, por oposición en su relato las características constitutivas de la *otra sociedad*, que parte por la competencia

entre individuos (*¿Gané?*), una intelectualización del mundo (*ellos no van a aprender*), y la exclusión de lo natural en el orden social (*no era tiempo de digueños*).

Se da cuenta de una noción particular de coexistencia con la *otra sociedad*, donde se han asumido contenidos culturales y prácticas sociales significativas, que han replanteado el lugar del conflicto territorial en la vida de MCQ, fijado un Otro y un Nosotros, que sirve para explicar las transformaciones sufridas en el territorio tanto a nivel natural como cultural.

De esta forma MCQ identifica con claridad en su relato el límite y el papel de la *comunidad*, el rol y las características de la familia, y el lugar que ha adquirido el *pueblo*.

### **Capítulo III: De la cuestión al conflicto**

Durante los años 90 las actividades forestales<sup>95</sup> son realizadas en su mayoría por trabajadores de otras partes del país (V. Toledo, 2006). El empleo que ofrece la industria para la población local está marcado por la temporalidad y la productividad diaria (hacheros y motosierristas).

Los comuneros que trabajan en dicha actividad conocen con claridad el funcionamiento de su *vecino*, profundizando su imagen como empleador deficiente

---

<sup>95</sup>Entendidas dentro de la silvicultura, la extracción y los procesos de la industria primaria.

y como empresa displicente con su entorno (Seguel, 2006a). Así se ahonda una lógica territorial donde las comunidades construyen territorio desde la oposición, reforzando una forma distinta de concebir la economía, los recursos naturales y el desarrollo (N. Carrasco, 2012).

Sin embargo, y como veíamos en los capítulos anteriores, la industria forestal constituía la forma de economía y de desarrollo que el Estado había posicionado en el territorio. Asumiendo la jurisprudencia en todos los actos que implicaban el ordenamiento espacial y la propiedad, por lo que las empresas ocupaban un doble rol como víctimas y beneficiarios del ordenamiento estatal (N. Carrasco, 2012). Al mismo tiempo el Estado asumía los designios de la *comunidad internacional* que fija de 1995 a 2005 como el primer “Decenio Internacional de las Poblaciones Indígenas”<sup>96</sup>.

El Estado partía, por lo tanto, desde marcos discursivos contrapuestos, por un lado apelaba al reconocimiento de los *pueblos indígenas*<sup>97</sup> a través de sus adhesión a tratados internacionales, al mismo tiempo que promovía en el territorio

---

<sup>96</sup> Su objetivo principal pasa por la generación de una agenda pública participativa que dé respuestas a las necesidades y derechos negados a estas poblaciones en los anteriores regímenes dictatoriales. En 1994, la Subcomisión de Prevención de la Discriminación y Protección de las Minorías de la ONU adoptó el Proyecto de Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de las Poblaciones Indígenas, PDONU, y en 1997, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos de la OEA aprobó un Proyecto de Declaración Americana sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, PDOEA.

<sup>97</sup> Según el acuerdo de Nueva imperial: reforma constitucional, firma del Convenio 169 de la OIT, nueva legislación (Ley 19253) y una nueva institucionalidad (CONADI).

programas de desarrollo económico-social, que se diseñaban a partir del trabajo con *minorías étnicas* (F. Mallon en C. Martínez y M. Estrada, 2009).

Temucucui se transforma en una de la *comunidades emblemáticas*, dado que su demanda incluye *lo socio-económico y lo etno-cultural* (R. Foerster y J. Vergara, 2000). En septiembre de 1993 recibe a los miembros de la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) planteándoles que “*somos 618 personas, 110 familias con viviendas, 111 familias jóvenes de allegados (casados), y todos vivimos en 250 hectáreas*<sup>98</sup>”.

Se trata de un tiempo marcado en el relato por el *weichan*, que por un lado se traslada a Temuco como una *alegoría simbólica del conflicto étnico* (Lavanchy, 1999a), a través de grandes marchas y cabalgatas, y por otro se radicaliza a través de acciones reivindicativas violentas contra los intereses forestales y particulares.

MCQ nos relata la forma en que se va configurando la acción de esta *nueva generación de batalla* que constituye un nuevo movimiento mapuche.

### La irrupción del Werken y la recuperación

En este contexto de nuevas subjetividades y reivindicaciones MCQ relata que no cantar el himno nacional, ni rezar genera el *historial especial* de la gente de

---

<sup>98</sup> Recurso de Amparo presentado por Juan Catrillanca, Lonko de Temucucui ante la Corte de Apelaciones de Temuco, febrero de 2006.



Temucuicui. La lengua y la religiosidad pasan a ser elementos vigentes y destacados en las comunidades que afrontan *procesos de recuperación* potenciando una organización que reconoce *machis, longkos y werkenes* como actores de su estructura, en pugna con los parámetros chilenos.

De esta forma se fortalece una orgánica de base territorial que potencia a un *grupo sociológico* constituido por jóvenes de comunidad, hablantes de mapudungun, que en su mayoría han trabajado para la industria forestal (F. Pairican, 2012). Estos jóvenes ven el conflicto de tierras, no como un choque entre contrapartes (comunidades contra particulares o empresas), si no entre modelos de sociedad (C. Martínez y M. Estrada, 2009). MCQ los describe como jóvenes que han armado un trabajo de *recuperación territorial*, que van desde los *weichafes de experiencia*, pertenecientes a una o dos generaciones anteriores a MCQ, hasta los jóvenes como él (de 8 a 14 años) que ya eran capaces de tomar un *witruwe* con fuerza.

En este contexto la *figura del Werken* (J. A. Marimán, 1995), irrumpe como un actor político central en este nuevo *marco simbólico de la movilización mapuche* (V. Toledo, 2007). Marcado por el *Pacto de Imperial* (J. Bengoa, 2007) como *paradigma contractual* de las relaciones políticas de ambas sociedades (R. Foerster en C. Martínez y M. Estrada, 2009). Dado su papel como contraparte

pública, se posiciona dentro *los difusos límites de la sociedad mapuche contemporánea* (R. Levil en P. Mariman *et al*, 2006), en un contexto social oscilante entre *lo rural y lo urbano* (C. Kay, 1998).

Frente a la indefinición, el werken aparece como figura de autoridad protagónica que designa *lo mapuche* y denuncia *lo wingka* (J. A. Marimán, 1995), planteándose como representante de un movimiento *mapuche ancestral* (C. Neira, 2009). Al mismo tiempo instala *un debate sobre la comprensión del pasado-presente y la valoración de las “estructuras” tradicionales de poder* (R. Foerster, 2006:4) dentro de la sociedad mapuche.

Esta figura tiene una particular importancia en Aukiñ Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas las Tierras, que es destacado en el relato por MCQ como la orgánica que asume, a través de Aucan Huilcaman, parte de la interlocución del proceso de movilización de la comunidad.

Temucuicui pasará a llamar su movilización según la nomenclatura del *Consejo*, como *proceso de recuperación de las tierras usurpadas* en aras de la *restitución territorial de la Comunidad Ancestral de Temucuicui* (C. Ruiz y Y. Cavieres, 2005), lo que supone la ocupación efectiva del Fundo Alaska entendiéndose como *weichan*, y a su vez plantea una particular reorganización del enfrentamiento con

lo *wingka*, lugar que para MCQ se vuelve el lugar de estancia, socialización y convivencia comunitaria.

La *recuperación* como *weichan*, pasa a ser una acción directa mapuche que rompe con su significado político-cultural de izquierda propio de la Reforma Agraria (F. Mallon en C. Martínez y M. Estrada, 2009). Esto es antecedido, a su vez, por hechos de protesta indígena que parten por la toma de predios y espacios públicos desde lo *simbólico* (F. Pairican, 2012).

Esto es planteado por MCQ como el *mundo de la movilización*, donde discursivamente se va generando un proceso de revalidación de *parlamentos y tratados entre naciones* (Mapuche, Chilena, Argentina), que se plantea como *horizonte utópico* de lo nacional (R. Foerster, 2002) instalando la bandera mapuche como el ícono de la *recuperación simbólica* del pueblo-nación Mapuche (J. A. Marimán, 1995; V. Toledo, 2007; F. Pairican, 2012).

Es este tránsito que MCQ describe como *viajes junto con su comunidad*, donde Temucuicui se ve sumada a un *conflicto* que va involucrando progresivamente nuevos conceptos dentro de una discusión que sucesivamente se va contraponiendo al camino institucional, dado el lugar distinto de participación política que comienza a disputar (R. Levil en P. Marimán *et al*, 2006).

Se establece con claridad que la vía institucional indígena del *Desarrollo con Identidad*<sup>99</sup> propuesta desde el Pacto de Nueva Imperial y plasmada en la Ley 19.253, está subordinada a otros cuerpos jurídicos como *el Código de Aguas, la ley eléctrica, el Código Minero, la Ley de Pesca y la propia Constitución Política del Estado*. Se transgreden derechos reconocidos en la propia legislación, por lo que la institucionalidad indígena y ambiental se devalúa políticamente frente a la institucionalidad de energía, minería e infraestructuras (J. Aylwin, 2000).

MCQ describe este periodo dentro del *mundo de la movilización social* como un tiempo marcado por la idea de una *monstruosidad que aterriza y sobre explota*, funcionando de manera *cruel y despiadada* que busca generar un *nunca más lo voy hacer*.

#### El paso de la cuestión mapuche al conflicto mapuche

Hablamos de un momento donde para MCQ aprender lo *wingka* se presenta como la posibilidad de acceso a un mundo mapuche que no figuraba en los ámbitos de enseñanza de la comunidad.

Existe un aprovechamiento de sus *mestizas y pueblerinas* habilidades (tomar buses, manejar itinerarios y rutas, leer), que lo acercan a un movimiento mapuche que va ampliando sus lugares de acción y sus discusiones. En este sentido, y

---

<sup>99</sup> Consentimiento, Protección, Fomento y Desarrollo de la Población Indígena.

dado el nuevo escenario, se hace necesario, para marchar como mapuche, saber leer como *wingka*. Esta paradoja da cuenta del cambio a nivel *de la estructura de participación comunitaria mapuche* (C. Martínez y M. Estrada, 2009) y al papel de la juventud mapuche en ésta.

Se configura un complejo panorama organizacional donde el *awingkamiento* permite la visibilización y el apoyo extracomunitario lo que reposiciona a actores mediadores entre las comunidades y el Estado, al mismo tiempo que incuba en estos mismos actores un discurso contra la “integración social” y su *awingkamiento* (C. Martínez y M. Estrada, 2009).

Son tiempos en que el concepto *marichiweu* comienza a ser empleado con regularidad (F. Pairican, 2012) y se masifican *el comunicado, la declaración y la carta mapuche* como una particular forma de interpelar lo *wingka* (R. Cancino, 2013). Se van instalando ideas como *territorio, nación, autodeterminación y autonomía*” (V. Naguil, 1997), que nutren panfletos, rayados y diarios. Lo que MCQ referirá como un cambio en la velocidad del mundo ya que, para él y su comunidad, todo *comenzará a avanzar más rápido*.

## Capítulo IV: Respeto y orgullo

### Comunidad de Conflicto

La institucionalidad gubernamental ha generado una idea de *tierras en conflicto*, que parte con el ciclo de movilizaciones iniciado con la quema de camiones de Lumaco. Desde entonces es posible reconocer contiendas locales tripartitas en la que se enfrentan comunidades mapuche, autoridades gubernamentales, empresarios y latifundistas, donde se traspasan las fronteras puramente reivindicativas de tierras por algo mucho más amplio (D. Fortín y F. Pairicán, 2010).

Estos espacios son entendidos como una acumulación de situaciones creadas en distintos momentos históricos (V. Toledo, 2006:107), que configuran conflictos emblemáticos, que a su vez generan comunidades referente que durante este periodo pasan a ser priorizadas por el Estado para solucionar su *deuda histórica*, a través de la compra de tierras, y dar cuenta de esta forma de un Nuevo Trato entre Estado y comunidades mapuche.

A fines de la década de los noventa, dicha categoría (comunidades referente), es asumida por un sector del movimiento mapuche, generando una serie de transformaciones en la discursividad y en la semántica en que se plantea el conflicto (F. Silva, 2012:53). Apelando directamente a la praxis, por sobre el

diálogo (F. Pairicán, 2009), se genera una nueva programática mapuche (R. Foerster, 2002; F. Pairicán y R. Álvarez, 2011), donde su marco interpretativo es la comunidad en conflicto (J. Vergara, R. Foerster, y H. Gundermann, 2004).

De esta forma se amplía la dimensión de la acción directa o *weichan*, dada la infertilidad y desconfianza que se ha forjado por la vía propuesta por el mundo *wingka*. En este sentido las recuperaciones de tierra ya no son simbólicas, sino permanentes y productivas, donde se ejerce un efectivo control territorial (F. Silva, 2012). Se ha fijado un nuevo límite territorial dado que sólo en los espacios ancestrales y a partir de la expulsión de las forestales sería posible la reconstrucción sociocultural que pasaría por la reconstrucción del mismo “ser mapuche”, que se expresará en la transformación de comuneros a weichafes (F. Pairicán & R. Álvarez, 2001).

#### Joven mapuche de comunidad

El relato de MCQ nos sitúa entre el año 1999 y el año 2004, el tránsito de los 11 a los 16 años, un tiempo identificado como rápido, de múltiples simultaneidades y espacios, con profundas urgencias e incertidumbres. Marcado por el conocimiento de otras comunidades y la generación de vínculos en el marco de un proceso político de protesta y movilización.

Se trata de un tiempo donde aparecen de manera ordenada conceptos que permiten situar con claridad un *nosotros* y un *ellos* en el marco de un espacio escolar usual en la biografía de los jóvenes de comunidad pobres<sup>100</sup>: *el internado*.

Dicha diferencia parte en el relato por la identificación de las consecuencias que esta conlleva. Emerge un *nosotros* que es problemático, etario y étnico categorizado por MCQ como *mapuche estudiantil*. Este tiempo, que está marcado por el asesinato de Alex Lemun, que se encuentra regido e inmerso en la *recuperación territorial* y por lo tanto acompañado por la *detención, persecución y maltrato* propias de ese periodo del conflicto.

Aparecen además elementos inherentes al proceso de *cambio de rol de la juventud mapuche: los wechekeche* (A. Reuca, 2009). De esta forma existe una identificación de una discursividad, una práctica y un proceder particular pero compartido por un movimiento, encabezado por jóvenes mapuche de comunidad, que *afroitan como colectivo* los desafíos que antes se planteaban de *manera individual* (S. Caniuqueo en C. Martínez y M. Estrada, 2009), lo que genera una *interfase entre etnicidad y edad, en relación con los procesos de territorialización* (L. Kropff, 2011:77)

---

<sup>100</sup> Durante el primer periodo analizado 1990-1999, las tasas de pobreza son superiores al 25%, lo que explica las deficitarias condiciones sociales en las que MCQ crece en La Comunidad, El Hogar y La Escuela. Sin embargo durante el segundo periodo, cuando MCQ pasa al internado de Pailahueque y se observan las transformaciones viales antes descritas, las tasas de pobreza superan el 30%.



Un estudio de Unicef de 2011 sobre el paso por los internados de los adolescentes, lo niños y niñas mapuche nos plantea, que el conflicto mapuche es *un tema-realidad que no se aborda en el internado, que se remite al espacio doméstico/comunitario y que, cuando es aludido, se recalca la idea de igualdad de los/as estudiantes y al carácter exclusivamente educativo del internado* (C. Romero Llanquileo, 2011:40) En el relato de MCQ esta lógica es latente, haciendo de la negación del conflicto, su principal punto visibilizador.

El liceo, por ejemplo, se plantea como *un espacio de interacción donde se intensifica la reconfiguración de nuevas categorías sociales al estilo occidental* (A. Reuca, 2009:145), sobre todo por su carácter de internado<sup>101</sup>.

Lo que según MCQ cambia producto del conflicto, es la forma en que se da el choque cultural de lo escolar con lo mapuche (D. Noe *et al*, 2005). Transformando el liceo donde los jóvenes van a estudiar en un lugar *connotado de la movilización*.

Se trastoca por lo tanto el proceso de chilenización/occidentalización dada la *nueva situación interpretativa* del largo devenir histórico de la relación mapuche/no mapuche (C. Romero Llanquileo, 2011).

---

<sup>101</sup> “El MINEDUC establece que cada internado escolar debe contar con un Programa Educativo Anual —complementario al Plan Educativo del o de los establecimiento/s educacional/es que atiende—, que debe promover la formación de valores éticos y normas cívicas, la formación de hábitos de cuidado personal y de convivencia, el desarrollo de actividades destinadas a atender los intereses y aptitudes artísticas, culturales, científicas y deportivas de los/as estudiantes, y el refuerzo educativo” (I. Silva-Peña *et al*, 2011:6).

MCQ sitúa la recuperación territorial como el punto de partida de esta *nueva situación interpretativa*, planteando que dicho proceso permite validar y resituar la diferencia (yo soy diferente porque me lo merezco -dice MCQ -porque soy orgulloso de serlo y porque quiero serlo).

La *igualdad* como adverso a la *diferencia* es puesta como homogenización y dominio de una sociedad *wingka* ocupante, por sobre otra sociedad mapuche anterior (C. Romero LLanquileo, 2011).

Lo que a su vez pone a la sociedad mapuche como una sociedad dinámica, que ha permitido que sus jóvenes *cambien el chip* y tengan un papel social de importancia. Ser un weichafe como Lemun, dice MCQ, que busca cambiar el destino personal y de su pueblo. De esta forma se establece una conciencia étnica y defensora de sus derechos, a partir de varios elementos que tienen un origen visible en la disputa con el segmento poblacional par de la otra sociedad: los jóvenes chilenos.

La controversia entre jóvenes se da a partir de la expansión de la zona de conflicto. Esto se genera, a su vez, relevando la histórica conflictividad del espacio que está en litigio y su reconocimiento como *deuda histórica*. Como veíamos anteriormente, el ejercicio de recordar supone una referencia a la violencia y a la

angustia que es origen y la explicación de la situación actual (C. Romero LLanquileo, 2011).

Se plantean en el relato argumentos propios del debate indígena del periodo, la pre existencia de los pueblos y su propiedad como argumento que funda quién es quién, a la hora de establecer normas y control sobre el territorio. Lo que pone de manifiesto el contenido local histórico social y cultural de la disputa, que en el caso de MCQ permiten realzar una pertenencia territorial a su *Lof*, que proyecta y comprueba la existencia de un *Wallmapu*.

Es en este marco que cada sector asume su tradición, reflatando el papel de cada uno y sus impedimentos a la hora del diálogo, por lo que en dicho contexto particular, al igual que en el espacio social general, el *weichafe* debe actuar desde lo que se espera de él y pelear.

Es el hermano de Alex Lemun, en el relato de MCQ, quien realiza el cruce de variables y elementos que permiten este *cambio de switch* del liceo de Pailahueque, reuniendo los elementos históricos y las coyunturas que devienen del conflicto, *tal como en la vida, en la muerte el mapuche tiene un espacio distinto al wingka* (C. Romero LLanquileo, 2011).

La conversación, que es presentada como una herramienta particular de lo mapuche (*nutram*) como sociedad elitista y recíproca (A. Reuca, 2009), pasa por

la identificación de los hermanos y sus comunidades como familia extendida mapuche dentro de este *Wallmapu*.

En este contexto territorial general reunido en el internado, el *Küpal* (familia/ lazos de parentesco consanguíneos) y el *Tuwün* (lugar de nacimiento/territorio) del que se provenga, determinaran el rol a cumplir y lo que corresponde hacer territorial, social y familiarmente en dicho espacio. No da lo mismo provenir de una familia de machis, lonkos o conas.

MCQ recalca el papel de Temucuicui y su *película clara* con respecto a la historia de recuperación de territorio, lo que funciona como un punto de partida para la reflexión y el compartir con las distintas realidades territoriales.

En un contexto de disputa con el Otro donde se han fortalecido las diferencias dadas la lucha confrontacional del actual *weichan*, la existencia de *un Lemun* permite acelerar la agrupación, acción y ubicación frente a este Otro agresor que es representante del reciente daño hecho a la sociedad mapuche.

### Otra trayectoria

El camino del estudio, con el liceo como segunda etapa es planteado, según los estudios antes citados, como un *camino deseable, obligatorio y dificultoso*. Se trata de un periodo donde se generan con mayor fuerza dinámicas de

“blanqueamiento”, que pasan por la integración a lo local a través de un aprendizaje integral del *wingka-dungun* (A. Reuca, 2009).

La aculturación abre posibilidades de mayores ingresos (CEPAL, 2012), la baja escolaridad por ende redundante en acceso a trabajos mal remunerados. Por lo tanto las bajas posibilidades de ascenso social (C. Romero Llanquileo, 2011) pasan por lo hecho en el Liceo.

El internado es concebido por los padres como un espacio para *ser mejores*, para poder pasar a *ser alguien en la vida* o para que *sean otras personas*. Dichos discursos se transforman en carga de responsabilidad para los jóvenes mapuche (G. Villarroel, 2004).

Sin embargo, la transformación del entorno territorial agrícola con sus bajas posibilidades de ascenso social producto del funcionamiento de la industria forestal, ha tenido serias implicancias en esta trayectoria. La toma de conciencia de una realidad político cultural territorial que deviene desde el conflicto supuso que la incorporación al trabajo a temprana edad propia de los sectores rurales (C. Romero Llanquileo, 2011), generara una particular entrada de estos al conflicto, donde se van mezclando las temporadas de siembra, cosechas y recolección con los tiempos de ingreso a los fundos, de juicio y allanamientos (R. Mardones y D. Cheuque, 2010).

El internado en este marco se presenta como un lugar de concientización entre pares, lo que cambia el lugar donde se asume la carga de responsabilidad desde su Lof. Prepararse para la vida de adultos en el mundo laboral y superar el círculo de la pobreza, pasa por asumir un papel frente al conflicto, teniendo en cuenta las distintas posibilidades de proyectarse como *weichafe*, *werken* u otro arquetipo político de la autonomía (F. Flores y C. Robles, 2007).

Bajo esta idea y dada la cercanía con la demanda y el discurso de derechos MCQ reacciona frente a su vulneración, se toma el liceo como lo hacen los estudiantes, asume la representatividad de los internos como algo distinto a las demandas de la juventud mapuche. La demanda estudiantil devela, que *los jóvenes transitan entre el segmento estudiantil y el rol tradicional que cumplen en sus comunidades* (A. Reuca, 2009:198).

En este proceso de resignificación y dualidad de la movilización y los derechos es donde el Otro finalmente soluciona, al resultar analogables las prácticas represivas del Estado y las del Liceo planteándolas como un dispositivo único de persecución, un solo grupo según MCQ, que refuerza desde los *otros* un *nosotros*.

Así, independiente del lugar a ocupar o del papel con el cual identificarse de la juventud mapuche, el Estado acusa e identifica, *marca* y apura la solución policial propia de la demanda territorial (R. Mardones y D. Cheuque, 2010).

Según el relato, sentirse lejos de casa y con un amedrentamiento férreo, permitió llevar el conflicto de la comunidad mapuche al Liceo y particularmente del Liceo con su dinámica estudiantil a la comunidad mapuche. Vivir la experiencia de discriminación, en sí mismo/a o por cercanos, es uno de los modos de asumirse parte del pueblo mapuche (C. Romero LLanquileo, 2011:22).

MCQ describe el paso del mapuche flojo, hediondo, poco inteligente y borracho, por intermedio de la criminalización, al mapuche violentista, vandálico y delincuente, actualizando el racismo al mismo tiempo que comprime y multiplica la protesta. MCQ plantea que muchos de los *estudiantes marcados* han ido moviendo las cosas para que esto vaya despertando poco a poco, lo que inaugurará a su vez una nueva etapa del conflicto y una realidad territorial distinta para MCQ.

### **Capítulo V: Entre el anonimato y el estereotipo**

El quinto capítulo se refiere al periodo 2004-2005, transcurriendo de los 15 a los 16 años de MCQ. El relato parte de la división de dos ideas que hasta ese minuto se exponen juntas, lo estudiantil y lo mapuche. Según MCQ, transita a una etapa estudiantil a secas, esa es su *misión* y deseo, alejándose de lo mapuche y su contexto étnico. Sin embargo, en su relato parece ocurrir todo lo contrario.

En esta etapa se plantea un discurso identitario<sup>102</sup>, que parte por definir un *otros* que va desde el contacto (Hogar) con la otra sociedad, a un intercambio con ésta (Liceo de Pailahueque) y, finalmente, a la residencia en el centro mismo de lo wingka (Puente Alto), la ciudad de Santiago.

Por otra parte aparece la figura de la *diáspora mapuche* (J. A. Marimán, 1995) una *cultura en diáspora* en la que MCQ visualiza lo mapuche y lo poblacional, como parte de un tránsito que va *de chorizo a weichafe* (L. Osorio, 2009), donde se da un acelerado proceso de *reconocer, recuperar, reforzar o reinventar una identidad mapuche que se alimenta del discurso de la diferencia* (J. A. Marimán, 2012:81-82).

### La pelea en la plaza Matte

La pelea en la plaza Matte es narrada como la experiencia individual de un proceso colectivo donde se hace equivalente pelea y conflicto. La pelea resume un momento donde las organizaciones mapuche hablan de un *renacer de los guerreros* (S. Salinas, 2005), en un período donde son particularmente identificables los principios del “deber ser”<sup>103</sup> de un *Weichafe* (D. Fortin y F.

---

<sup>102</sup> “La conciencia de pertenecer a una etnia distinta a la chilena puede, incluso, sentirse más agudamente en el contexto urbano, a causa del prejuicio social [...] Por un lado, la discriminación no permite la asimilación, deseada o no, pero por otro, no acepta ni valoriza la diferencia étnica” (D. Haughney y P. Marimán, 1993:44-45).

<sup>103</sup> “no tomar alcohol, no fumar, hacer deporte, estudiar y trabajar. Además de la recuperación del mapudungun, la cultura y la cosmovisión Mapuche” (D. Fortin y F. Pairicán, 2010:32).



Pairicán, 2010) y donde el Estado llama a tener *la mano dura* (E. Mella, 2007) en el marco de *la operación paciencia*<sup>104</sup>.

Hasta este punto la sociedad *wingka* se ha presentado como un sistema social organizado desde una jerarquía de la agresión. En lo cotidiano pasa por enfrentar a los *líderes riñeros* de cada espacio local, que a su vez son representantes de una forma de relación constituida por la *ley del más fuerte*. Esta forma de relacionarse se muestra, en lo macro, en la figura de un Estado agresivo que reprime y maltrata a las comunidades.

El relato muestra la oposición individual que se resignifica desde marcos colectivos: MCQ es agredido y se defiende, al hacerlo se involucra en un enfrentamiento en que la historia consignaba *que nunca había terminado bien* para quien se enfrentara a *esos tipos*. Sin embargo, y pese a la evidente preparación de los otros (*manoplas y bates*), emerge un nosotros excepcional, *ahí nos conocen* dice MCQ, un cuerpo que *resistía diferente* acostumbrado a la brutalidad del *trabajo y el conflicto*.

Tras esta experiencia emerge cierta sabiduría asociada a la continuidad y latencia del conflicto. *Un mapuche nunca va a celebrar antes de ganar*, como una lección

---

<sup>104</sup> Luego de la muerte de Alex Lemún, "este suceso desencadenará una fuerte reacción represiva por parte del Estado, que se traduce en detenciones y exposición mediática de supuestos terroristas mapuche, lo que se enmarcaba en una operación de inteligencia que será conocida como operación paciencia" (E. Mella, 2007: 96).

aprendida dado que el paso del tiempo en conflicto hace posible determinar si se está al comienzo o al final de una pelea. *El que no quiere ser reprimido*, por esa ley, debe defenderse desde los mecanismos culturales propios, en este caso dureza y pertinacia, debe *ganar* ya que las consecuencias de perder son graves, como ha quedado claro en la historia de lamentos anteriores.

### El estereotipo

MCQ señala *que nadie se reconocía*, primaba la realidad social y el nivel socio-económico, el *poblador*. En la población funciona una *lógica de vida* que es violenta y urbana. En ese marco, reconocer la diferencia étnica<sup>105</sup> *hacia todo más complicado, que indio para acá, que indio para allá*.

La discriminación provoca una revisión de los distintos estereotipos sobre los mapuche<sup>106</sup>. El mismo MCQ discrimina dentro de la discriminación y asume la pelea como proceso de reafirmación en el estereotipo, dentro de *ese efecto de verdad probabilística* (H. Bhabha, 2002). El *indio duro* gana la pelea, llevándonos a un lugar de la discriminación que calza con el estereotipo esencialista, de la *naturaleza guerrera* del mapuche (G. Calvo y M. Inostroza, 2004).

---

<sup>105</sup> “una comunidad histórica, circunscrita sociológicamente, cuyos miembros mantienen vínculos de solidaridad no racionales que tienden hacia la unidad o corporación política, y que tiene o reivindica un correlato territorial en el que goza o pretende gozar de autodeterminación, sea en la forma de independencia, o tan sólo de autonomía (Lavanchy, 2005:06).

<sup>106</sup> C. Cuminao y L. Moreno (1998:19-20) identifican a “Los valientes guerreros, los bandidos sangrientos, indios flojos y borrachos, como responsabilidad del hombre blanco”.

De esta forma MCQ selecciona y controla la dirección de los estereotipos, poniéndose el mismo dentro de una categoría identificable. Con esto delimita la exclusión, *el orgullo de lo mapuche* pasa por explicitar que no existe *la neutralidad* (C. Terwindt, 2009:19). Y también asume parte de dichos estereotipos, tal como en ese instante las organizaciones mapuches se planteaban como *guerreros en avance contra lo wingka* (C. Pineda, 2012).

MCQ plantea, que el problema de los mapuche en la ciudad es la falta de reconocimiento, asumiendo que reconocerse como mapuche parte desde un diálogo o conocimiento del otro, que no *se asimila de inmediato* pero que comienza por la detección de señales. *Tez morena y carácter mapuche, una forma de ser*, dice sobre la profesora de inglés, confirmando que la cultura es expresada pero no reconocida, *que necesita tiempo* para emerger.

MCQ se sitúa como portavoz de una *forma de vivir* identificable, con un carácter *ancestral, religioso y mítico de la vida en comunidad* (G. Abarca, 2000:26), que se manifiesta en una espiritualidad que al mismo tiempo da sentido y lugar político a la ciudad en una *nueva fuerza identitaria*<sup>107</sup>, *en que lo ritual, religioso, social y político juega un rol muy importante* (G. Abarca, 2000:26).

---

<sup>107</sup> Sólo el 4% de los mapuche habla mapudungun mejor que el castellano, el 11% lo habla igual, el 9% lo hace peor, el 2% lo entiende pero no lo habla y el 56% no lo habla ni lo entiende (CEP, 2007).

Esta *identificación activa* (C. Terwindt, 2009) parte de una comprensión del *fenómeno de reproducción y reconstrucción de la identidad mapuche en Santiago in status nascendi* (A. Aravena, 1999:165) Esto supone que MCQ identifique la existencia de una *relación especial con la tierra y la naturaleza* en el contexto de la realidad citadina, que ve *lo mapuche* desde *una mirada esencialista de la cultura* (G. Abarca, 2000). MCQ toma esta mirada y la encarna.

Su disposición personal pasa a ser ejemplo. Sus creencias son representadas en sus actitudes características, generando una relación entre el respeto entre pares, por los que es reconocido, a la forma de relación del mapuche con la tierra. Despierta, en otros, el deseo *de formar parte de ese colectivo*, involucrándolos en la *idea de ser mapuche*.

Se opone de esta forma a la lógica urbana que obliga a esconder la *identidad cultural* (J. Ancán, 1994) dando cuenta de una nueva *generación* de migrantes, que expone lo mapuche y reivindica su existencia, desde los marcos de la comunidad (A. Reuca, 2009).

Lo espiritual, en este sentido, resulta medular dado que muestra con claridad la existencia de elementos culturales propios y ajenos<sup>108</sup>(G. Bonfil, 1989),

---

<sup>108</sup> “Son elementos propios, los que la unidad social considerada ha recibido como patrimonio cultural heredado de generaciones anteriores y los que produce, reproduce, mantiene o transmite(...) Inversamente, son elementos culturales ajenos aquellos que forman parte de la cultura que vive el grupo, pero que éste no ha producido ni reproducido” (G. Bonfil, 1989:12).

constituyendo la práctica espiritual como una *dimensión de la diferenciación* (C. Cuminao y L. Moreno, 1998). No solo va a mostrar criterios y señales de identificación si no que va exponer la presencia de estructuras de diferenciación (F. Barth, 1976), *es como básicamente éramos nosotros*.

### El anonimato

MCQ describe su acercamiento a la inserción laboral<sup>109</sup>, su paso como promotor Monserrat, recalcando las barreras idiomáticas, pero no desde un contexto de desigualdad lingüística, si no de precariedad social. La comunicación pasa por ignorar lo que para él son los rasgos constitutivos de las personas: la familia, el territorio de origen, su ocupación, etc, envolviendo a las personas que lo rodean en el anonimato. La adaptación a esta vida urbana pasa por *un awingkamiento* que no es deseable para él y que fortalece la necesidad de volver a la comunidad.

En este escenario, la comunidad emerge como un polo de atracción donde existe una forma de vivir deseable y propia. MCQ pone la forma de vida de la ciudad como antagonista a la de la comunidad. Al mismo tiempo desde el movimiento mapuche se fija el espacio comunitario como “la base de crecimiento, existencia y evolución de los pueblos indígenas es la tierra, consistentes en el suelo, subsuelo

---

<sup>109</sup> C. Cuminao y L. Moreno (1998) nos describen la forma en que el migrante mapuche se enfrenta al mundo laboral urbano desde otras maneras de hacer que parte por un conocimiento un aprendizaje y un entrenamiento diferentes lo que según los autores se traduce en una diglosia, que refuerza la figura de la incapacidad natural para la vida civilizada.

y el entorno ecológico en que se han asentado históricamente las diversas poblaciones” (J. Quidel y F. Jineo, 1999: 148).

## **Capítulo VI: Temucuicui tradicional**

El sexto capítulo de la Historia de Vida, transcurre entre los años 2005 a 2008 y está marcado por la sucesiva constitución de las fronteras de la comunidad. Se recupera, junto a la tierra, la responsabilidad de repartirla y con ello sus particulares problemas.

¿Quién fija la sucesión tradicional, luego del quiebre generado en dictadura en la propiedad? ¿Cuál es el sistema de reparto entre familias? ¿Cómo se establecen las líneas de parentesco y por lo tanto cómo se da la prolongación de los linajes? (R. Rupailaf, 2002). Esas son las dudas que emergen en este periodo y que MCQ engloba en la idea de reconciliación.

MCQ vuelve a una comunidad que es *jurídicamente distinta*. Desde la recuperación del territorio se ha fijado un nuevo orden de tierras y con ello han entrado nuevos requisitos para ser parte de la comunidad indígena.

Las disposiciones del artículo 10 de la Ley 19.253 son claras sobre la figura socio-organizativa entendida como comunidad indígena. Esta se encuentra constituida “si concurre a lo menos un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella” existe por lo tanto un “derecho a afiliarse” que parte por una

condición etaria, donde independiente de su rol, los menores de edad no pueden considerarse comuneros, ni pueden administrar porciones de territorio.

Sin embargo, el territorio hasta ese minuto poseía una dinámica interna<sup>110</sup> que, pese al carácter forestal circundante, rescata las prácticas agrícolas y sus competencias como partes de un derecho consuetudinario propio como micro territorio mapuche.

MCQ recalca que *sabía cuidar animales y sembrar*. Existe, por lo tanto, una definición o membresía comunitaria (*con el arado desde chiquititos*) que no está ligada al concepto de *mayoría de edad cronológica occidental* (CEPAL, 2012).

Alaska se vuelve un espacio legítimo, acorde con el proceso de movilización, pero amparado en una política integracionista. Esta situación abre la discusión interna, otorgando a cada generación un objetivo y un papel distinto en el proceso, al mismo tiempo las generaciones más viejas se van desgastando y sufren las consecuencias de la lucha. Esto marca un nuevo periodo para MCQ y permite diversificar y reclasificar lo que hasta el minuto se entendía como solo una *generación de batalla*.

---

<sup>110</sup> “Una entidad territorial mapuche constituida por grupos de familias extensivas, descendientes de los mismos troncos familiares y cuya autoridad política era el lonko.” (I. Hirt, 2006:03)

## Espacio Territorial

La narración evidencia el desconcierto luego de la recuperación. Los pensamientos y reflexiones sobre los nuevos espacios hacen emerger contradicciones que antes eran subordinadas o reducidas en pos de las luchas por el control de la nueva espacialidad.

Los comuneros son diversificados por la ley, están agrupados en la comunidad, pero durante el proceso de recuperación han tomado, como movimiento, conciencia diferenciadamente, ocupando además distintos papeles y apropiándose de distintos discursos políticos de demanda territorial.

Para MCQ CONADI impone un espacio territorial, ya que tras la instalación de la idea de *beneficio de la tierra* se instala una lógica que asume la tierra como parte de un patrocinio estatal, producto de la manifiesta carencia y necesidad de la comunidad.

En cambio para MCQ, la recuperación de Alaska pasa por la *restitución territorial* o la *devolución del espacio territorial*, lo integra lo histórico del despojo y el adverso papel del Estado en la conformación del territorio, planteando la figura de la compra del fundo Alaska como parte del pago de una antigua deuda.

La *reconciliación* con el territorio se da desde y con los elementos tangibles e intangibles del territorio (I. Hirt, 2006). MCQ plantea este proceso como un



movimiento en la *memoria colectiva* marcada por *sentimientos encontrados* que habían puesto a la comunidad como *vencedora*, cerrando un episodio de la *historia del pueblo mapuche en Temucuicui*.

Sin embargo, el control mapuche de dicho espacio pasó por asumir un límite del mismo, lo que designa nuevas fronteras políticas y jurídicas. *La preeminencia del derecho positivo por sobre los patrones tradicionales* (CEPAL, 2012:19). Con el *beneficio* se reconocen las tierras y se establecen las disposiciones legales y normativas focalizadas en la comunidad jurídica. Es desde esto que MCQ plantea la necesidad de responsabilizar a los que llevaron adelante la negociación.

### Responsabilizar

El enfrentamiento entre la *comunidad jurídica* y la *comunidad fáctica*, afectó distintas dimensiones de la comunidad que MCQ denomina *quiebre emocional*.

Para la generación de MCQ<sup>111</sup> este supuso la puesta en juicio de los liderazgos que fijaron el proceso de movilización anterior. La forma en que estos localizaron el control territorial, encapsulándolo a un acuerdo legal, a una comunidad limitada y formal. El espacio recuperado es concebido entonces como expresión y reflejo de la política de tierras del proyecto integrador del Estado.

---

<sup>111</sup> Actúan a lo menos cuatro generaciones en el procesos de recuperación, un análisis de cada una exige un esfuerzo investigativo particular que fue esbozado en el Informe de Terreno Cotidianidad de un Conflicto: Casos de estudio: Comunidad Temucuicui y Juan Paillalef entregado por el autor a la Escuela de Antropología de la UAHC en Marzo de 2008.

Para MCQ empieza un proyecto distinto donde figuran con mayor importancia los jóvenes y los que van a nacer. Para ellos se necesita *ver más allá*, lo que según el relato pasa por el rescate de la memoria. Emerge entonces la pregunta ¿qué queremos recuperar?

### Decisiones erróneas

Este contexto se ve reforzado por lo que *los machis* y *los sueños* fueron anunciando (el quiebre de la comunidad). Frente a la decisión errónea de los responsables jurídicos de la comunidad había que tomar una decisión: revalidar las prácticas consuetudinarias y la autonomía familiar. Es decir, que los jefes familiares fueran los que deciden sobre a qué comunidad reconocer y a que Longko seguir.

La cosmovisión mapuche presenta una estructura simbólica, dual y simétrica, basada en parejas de oposición (M. E. Grebe *et al*, 1972). El mapuche se define en referencia a la tierra y a una forma particular de habitarla. MCQ integra en el relato esta dimensión, *mientras ocurre la división*.

En este escenario los jóvenes no sólo serán usuarios de un espacio. MCQ plantea que las anteriores generaciones proponen *conformarse con la devolución del ex fundo Alaska*, pero que ellos harán acciones concretas que cuestionarán los

límites del mismo, surgiendo nuevamente la demanda de tierras, pero desde otras posibilidades de recuperación.

La recuperación, en este sentido, se proyecta desde la ampliación o expansión de las tierras, pero fundamentalmente se concibe como *una revitalización de la conciencia de pertenecer* (G Bonfill, 1988:83), lo que en lo local, en lo interno de la comunidad, pasa por la concepción de la tierra como una entidad viva que guarda la historia del pueblo y que articula el universo simbólico.

El conflicto interno abre una dimensión distinta en el relato de MCQ que, hasta el minuto, avanzaba de manera lineal por los hitos formativos. Emerge un ámbito de la vida espiritual, justo cuando se ha planteado la posibilidad de un proceso de liderazgo y responsabilidad política mayor.

### Formas de ser

Luego de la recuperación del fundo Alaska, está en discusión la propiedad de la tierra y, con ello, las posibilidades de apropiación por parte de la comunidad. La *aparición del toro negro* pone en duda las posibilidades efectivas de apropiación (beneficio) generadas sobre una entidad viva, *mapu*.

MCQ describe este momento de disociación del *Kume mongen*<sup>112</sup>, entendido como bienestar y armonía de los individuos y las familias (A.Vidal, 1999; A.

---

<sup>112</sup> Todos los conceptos mapuche son descritos en base a las lecturas realizadas de J. Quidel (2000), J. Quidel (2001), J. Nanculef, (1993, 2004 y 2012) y A. Cuyul (2008).

Marileo, 1995) a través del relato de su enfermedad. De esta forma se refiere a un proceso (*ahora nos estamos dividiendo*), desde una experiencia (*el enfrentamiento del espíritu par*), dando cuenta de una forma de entendimiento particular con la comunidad y su territorio.

Para el mapuche confluyen el humano, la comunidad, las fuerzas superiores y la naturaleza, en un estado de un todo indisoluble y complementario (J. Quidel, 2001). Esto es expresado en un orden tridimensional del cosmos basado en el principio: *Chumley ta Wenu-Mapu, Ka Feley ta Nag-Mapu, tal como es arriba así es abajo* (J. Ñanculef, 2004), lo que explica por qué en el relato la división tiene como resultado que MCQ pierda *su tranquilidad y enferme* y que luego de ello asuma la dirigencia de la comunidad.

La división es relatada como un hecho que trastoca la estabilidad *Kumelkalen* (estar bien)/*Wezafelen* (estar mal). La relación interpersonal y social (*los jóvenes que se criaron juntos*), se desequilibra, se dividen y con ello la armonía del *lof* (comunidad) se fracciona en Comunidad Autónoma de Temucuicui y Comunidad Tradicional de Temucuicui.

El bienestar se pierde en relación con otros seres humanos y con las fuerzas que pueblan el espacio (J. Quidel, 2001), los sueños señalan la *decisión errónea* y la comunidad indica la transgresión del *Ad Mapu*<sup>113</sup>.

MCQ se va a un *wincul*, se *amontaña* en un territorio que se está adaptando a la comunidad. En el cual había que *acostumbrarse a lo propio* y donde la forestal *explotó todo antes de irse*, un espacio que estuvo *durante tanto tiempo ocupado*.

El lugar *donde había un bosque de pino* talado en el tiempo de la *división* de la comunidad, supone un particular espacio para los *ngen, yav, pvllv*<sup>114</sup>, en un espacio *awingkado* (ecosistema deteriorado), en un territorio recuperado *mapu-ko-che-antv*<sup>115</sup>, que comienza a habitarse nuevamente *itrofill mongen*<sup>116</sup>.

En ese espacio de interacción del *nag mapu*<sup>117</sup>, el *wenu mapu*<sup>118</sup> y el *Minche mapu*<sup>119</sup> es que MCQ relata la aparición de un *Toro (...) un animal que brillaba*. La machi plantea un nombre propio para dicha experiencia, *perri-montun*, la cual está comprendida dentro de las enfermedades espirituales *weza kutxan* que dan *cuenta del rol del hombre/mujer mapuche en la tierra* (J. Ñanculef, 2004). En este

---

<sup>113</sup> “El Ad Mapu es el código de ética y comportamiento del hombre mapuche respecto de la naturaleza, del entorno, de cómo hacer, de que hacer, de cuando hacer. Esto harás, esto no harás, Famaymi, Femlayaymi, etc., todo ello está descrito en el Az-Mapu” (Ñanculef, 2012:141).

<sup>114</sup> Fuerzas dueñas.

<sup>115</sup> Tierra, agua, persona y sol.

<sup>116</sup> Hábitat.

<sup>117</sup> Mundo de los hombres.

<sup>118</sup> Mundo de los dioses y antepasados.

<sup>119</sup> Mundo de las fuerzas negativas.

sentido, emerge la lógica de *Kizu Günew Külelay Che*, que establece que nadie de nosotros está al azar en el mundo.

MCQ plantea que su enfermedad proviene del encierro de su *espíritu par*, por no dejarlo libre, por tratar de limitarlo. Y *no puede venir a limitarte en tu propia tierra* dirá luego el abuelo Queipul. Para MCQ *existe una presencia que va marcando a cada uno* y la suya parte porque *nadie tiene derecho a venir a imponerte límites*.

Ese es el argumento que clarifica los objetivos y marca este nuevo tiempo de movilización donde MCQ asume la dirigencia de la comunidad.

## VII. DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES

---

En los últimos treinta años las transformaciones estructurales de enfoque neoliberal modelaron el territorio mapuche. El impacto de dicha modificación desencadenó una profunda crisis demográfica que prolongó el afán blanqueador de las estructuras coloniales.

La imposición de una sola lengua, una forma de organización administrativa del territorio y la imposición de una dinámica de desarrollo económico y social, cimentaron un proceso de disciplinamiento y homogenización cultural, que tiene su máxima expresión durante la dictadura militar y en la continuidad de su proyecto de región forestal.

Según el discurso oficial, que nace con el advenimiento de la libertad política, los ajustes estructurales generaron un desarrollo económico que funcionó como fundamento del pacto social que dio paso a la democracia. Para MCQ este tránsito está fracturado desde su origen debido a que la instalación del proceso neoliberal significó para su comunidad, su familia y para él pobreza y escasez, segregación social, invisibilización y violencia política.

El relato de vida de MCQ nos muestra la forma en que este proceso se articula dentro del ciclo vital de los jóvenes mapuche. La integración a la sociedad mayor supuso por lo tanto asumir dicho discurso y constituirse como individuo dentro de

un proceso de ciudadanía que permitiría el acceso a bienes simbólicos y culturales propios de un entorno y un sujeto desarrollado. El peak de la exportación forestal instaló un triunfalismo económico local que posicionó a la Araucanía como una tierra de oportunidades, reforzando este proceso y situándolo como anhelo.

Esta ciudadanía pasó por la proletarización y el aprendizaje de competencias, procesos y normas propias del nuevo proyecto estatal (democracia representativa y economía de mercado), todos procesos que se implementaban en instituciones atravesadas por marcos coloniales, autoritarios y civilizatorios. (Hogar, Escuela, Internado).

La larga data civilizatoria que el proyecto chileno ha tenido en el territorio mapuche, permitió tener a la vista los resultados de dicho proceso. Muchas generaciones ya han pasado por el proceso propuesto y de esta forma van dando cuenta de la precariedad del mercado del trabajo, la crudeza de la pobreza urbana y el profundo racismo de las instancias socializadoras, lo que ha repercutido en la validez del objetivo que plantea esta integración.

El desarrollo normal (ciudadanía) del ciclo vital del joven mapuche de comunidad ha perdido fuerza en estos últimos 30 años, sobre todo en cuanto a las posibilidades de proyección. Particularmente, luego de la crisis asiática, que



provocó un importante retorno de población mapuche de los centros urbanos a las comunidades rurales o a pueblos intermedios, trayendo con ellos el fracaso y la postergación de una integración con falsos anhelos.

Con esta acumulación de frustraciones, en un entorno marcado por el monocultivo forestal, con pocos y malos empleos, se provoca una fisura en la estructura de asimilación local. La educación como herramienta práctica y como experiencia vital, se plantea como la instancia donde los jóvenes de comunidad se juntan a discutir la dimensión cotidiana de este fenómeno de resquebrajamiento social.

La discusión ha trastocado los roles, ha permitido compartir las formas de resistencia y con ello el movimiento mapuche crece y se nutre de la socialización y los lazos de los estudiantes. Se genera un cambio en la proyección vital de estas nuevas generaciones, con inéditas organizaciones políticas y coyunturas altamente mediatizadas.

Estos jóvenes crecen con una amplia esfera pública mapuche que no está plenamente asimilada por la institucionalidad y donde existen varias tendencias y proyectos de Pueblo Nación Mapuche, atravesados todos por un realce de los elementos culturales que se consideran propios.

El movimiento mapuche ha fortificado durante este periodo su sentido territorial, su carácter cultural y su apuesta política autonómica, que a su vez ha fortalecido una

noción de Territorio Autónomo que se enfrenta a la construcción neo liberal que ha posicionado a Chile como un Estado-Nación exitoso.

La historia de vida de MCQ permite complementar este concepto rastreable en los discursos de la generación que hoy encabeza los procesos de recuperación territorial: el “territorio en conflicto”. Ello explica las dinámicas de la espacialidad de la vida social de la comunidad y da cuenta de la interacción de ésta con la conformación socio-espacial nacional, marcada por el despliegue geopolítico neoliberal (enclave forestal).

El desafío del control territorial atraviesa, como eje, el relato de MCQ llevándonos a una revisión de las acciones desarrolladas por la comunidad, las influencias y evidencias de su dominio sobre el territorio, funcionando como sostén del conflicto de esta comunidad mapuche.

Las formas de control planteadas por MCQ se comprenden como una red de acciones y dimensiones, donde se vincula tanto el marco espacial (material-productivo), como el espacio de poder (simbólico-cultural) y la capacidad de crear y recrear territorio (histórico-estratégico).

Es posible definir estos ámbitos de control como ejes ordenadores del relato de MCQ en cuanto nueva situación interpretativa en el marco de una memoria larga

Este relato tiene como fuente el territorio y se configura como base de un espacio-tiempo propio de carácter generacional.

### **Control espacial**

El manejo del espacio y la relación con un territorio determinado en términos de su uso, son la base de este control. En este caso se trata de un uso familiar que es a la vez productivo y habitacional.

Se realiza una actividad agroforestal por cuenta propia, donde es la comunidad, desde el núcleo familiar, la que se encarga de la totalidad del proceso productivo.

En ésta se privilegia la producción en pequeños huertos, principalmente de hortalizas y tubérculos, destinados en gran parte al consumo familiar y el mercado comunitario; además de plantaciones de pinos, eucaliptos y aromos. También se crían pequeñas cantidades de ganado (caprino, avícola, porcino, bovino, entre otros).

La esfera económica básica depende de las relaciones productivas comunitarias.

La red de abastecimiento de productos y las posibilidades de cierto mercadeo de enseres pasan por la vinculación social entre las distintas familias al interior de la comunidad, fijando un micro-mercado interno donde es posible la actuación de otras éticas mercantiles y distintas formas redistributivas.

Las características morfológicas (emplazados en una alta pendiente) e históricas del suelo (gran erosión por una sobreexplotación forestal de los dueños anteriores) dificultan a las familias de Temucuicui mantener una producción agrícola de subsistencia, teniendo que remitirse desde el hecho diario de la subsistencia a la ocupación conflictiva del espacio, evidenciando un paisaje que supone la constante tensión con proyectos territoriales adversarios.

En función de complementar la producción agrícola familiar se desarrollan plantaciones forestales de pequeña escala, que sirven tanto como para calefaccionar las viviendas (aromos<sup>120</sup>), como para comercializarlas en “metro-ruma” (pino<sup>121</sup> y eucaliptos<sup>122</sup>) y, con esto, asegurar un ingreso mínimo. Sin embargo, esta actividad implica una relación directa con las lógicas económicas propias de la actividad forestal de “mercado”, lo que nos sitúa en un escenario mayor de vínculos y relaciones con el espacio regional y la definición territorial de la “región forestal”. Para lo forestal la ubicación de la comunidad es un obstáculo, pero para la comunidad el obstáculo radica en la idea misma del desarrollo forestal en el territorio.

En el ámbito de lo doméstico, se organizan los dominios sobre el espacio que funciona como hogar de la familia, estructurándose la propiedad de la ranca y

---

<sup>120</sup> Acacia farnesiana

<sup>121</sup> Pinus radiata

<sup>122</sup> Eucalyptus globulus Labill

designándose las porciones de terreno para cada miembro. Es particularmente importante la idea de herencia, en que cada hijo es dueño de una fracción de la rancho, por lo que los padres procuran ir asegurando bienes para éstos, en función de que puedan trabajar la tierra y contar con su territorio cuando sean mayores. Así se establece una continuidad familiar y étnica en dicho espacio, componente básico de la ocupación efectiva del territorio y misión discursiva para la comunidad.

El trabajo familiar, por lo tanto, va estableciendo una relación directa entre los sujetos y el territorio, en que cada metro de éste es recorrido innumerables veces por sus propietarios. Así la cercanía con la tierra es máxima, y abundan las nociones intracomunitarias que juzgan a los sujetos por las condiciones en que mantiene su terreno.

El control territorial conseguido por lo doméstico otorga la seguridad necesaria para realizar una vida familiar y, con esto, desarrollarse como núcleo económico básico. El territorio también cumple una función fundamental como lugar de resguardo frente a los allanamientos, controles de identidad y otras amenazas, considerándose el espacio de mayor protección y al mismo tiempo el más sensible frente a las agresiones del Estado y los particulares.

La noción de control territorial se construye a partir de la suma de los hogares que de manera conjunta mantienen labores productivas y de protección de su espacio. En este sentido, los caminos vecinales son parte del territorio que constituye el hogar, y su vigilancia es fundamental para éste. Podemos hablar entonces de un territorio interconectado en diversas esferas, en la medida que va relacionando a los comuneros desde su proximidad frente a distintas preocupaciones, desde las relaciones productivas (qué semillas, qué formas de cultivo, qué actividad productiva está realizando el vecino) hasta la posibilidad de irrupciones de la fuerza pública (allanamientos y patrullajes).

La figura de red en el control territorial se refuerza con el sonido del Kulkul, que transmite información, en serie, desde los extremos hacia el interior de la comunidad, abarcando todo el territorio. Así se constituye como una extensión del hogar, en la forma de una cadena de información y alerta, en tanto que cada rancho posee lugares de visualización y comunicación.

La comunidad reconoce la vigilancia como una tarea específica y de central importancia para el hogar, que define la vigilancia como una tarea comunitaria, destinada a controlar al wingka trewua, la fuerza policial que irrumpe y que violenta, no a una rancho, sino a la comunidad en su conjunto.

La importancia del control espacial surge de la posibilidad de recuperar la territorialidad de los espacios, abriéndose nuevas posibilidades cotidianas y domésticas. No tan solo por la eventualidad de tener acceso a una mayor cantidad de tierra donde vivir, sino porque el nuevo territorio permite que, trabajar como obrero forestal o temporera (además de la emigración a los núcleos urbanos), no sean los únicos caminos para obtener ingresos económicos. De esta manera la comunidad se transforma en un nuevo polo de atracción para la socialización y empleabilidad comunitaria.

### **Control simbólico-cultural**

Se trata del control sobre el escenario público, que refleja la relación de los territorios y comunidades en conflicto con el Estado y con el mundo wingka. Este conflicto es palpable en el momento de acercarse e ingresar al territorio comunitario aledaño a fundos particulares o, en el caso de los comuneros, de salir a la otra sociedad y presentarse frente a ésta.

Se trata de evidenciar públicamente que a partir de determinados puntos se ingresa a una comunidad mapuche o se está frente a un mapuche, que posee una historia y es parte de una causa, es decir que se está ingresando a una zona donde lo étnico funciona como condición y como causa.

Como condición, por entenderse como la pertenencia a un determinado grupo étnico y su respectivo acervo cultural, y como causa, porque dicho espacio es producto de un proceso de reivindicación de los derechos territoriales indígenas. Esta concepción de lo étnico surge de la discursividad emanada del Concejo de Todas las Tierras, donde el pasado mapuche se plantea como futuro deseable para la comunidad.

En este sentido, es de gran importancia tener presente la incidencia material que ha tenido la ocupación wingka y/o colona en la conformación visual y física del paisaje comunitario de Temucuicui (presente como telón de fondo en el relato).

Esto se ha traducido, entre otras cosas, en construcciones como la casa patronal de la familia Patterson, las cercas y tocones que dejó Mininco, y el centro de servicios impuestos por el Estado en los tiempos de la reducción; sin embargo, la apropiación de estos espacios y su posterior resignificación constituye un potente signo de las dinámicas de control del territorio en conflicto, que ha sido reincorporado al espacio comunitario.

Un ejemplo de esto es el espacio ceremonial donde se encuentra el *rewe*, el *guillatue* (lugar en que se realiza el Nguillatún), debido a que ocupa el espacio de la antigua “casa patronal”. Así en algunas ceremonias, los salones y piezas exclusivas del “patrón” se utilizan para el descanso de las autoridades



tradicionales mapuche. También las cercas que rodeaban la casa y marcaban el límite con el particular fueron sacadas, transformando el lugar en que se les atendía como peones en una cancha abierta para la reuniones comunitarias. De esta forma, no es que se vuelva a imponer lo mapuche sobre lo *wingka*, como un movimiento impositivo, si no que se reconoce el proceso, resignificando y reconociendo los espacios.

Las expresiones de control simbólico-cultural se pueden apreciar fácilmente en todos aquellos espacios donde se da una relación con los servicios e instituciones del Estado propias del mundo *wingka*, que funcionan dentro del territorio en conflicto: los paraderos de la locomoción rural, la iglesia, la escuela, la señalética, etc. Así, todos los objetos y espacios ordenadores, que dependen de la organización estatal y que actúan como emblemas de la presencia nacional impositiva y asimétrica, están rayados o pintados con íconos discursivos del *weichan* como Calfulican y Leftrararu y con lemas y consignas como “*Amulepe Taiñ Weichan* “*Marichiweu*” y “*LofTemucuicui Libre*”.



Fotos Comunidad Temucucui, obtenidas en terreno (Paraderos locomoción pública, iglesia y señalética).

De esta forma, tanto el plano discursivo como la significación ritual son elementos fundamentales que nos permiten evidenciar el control local.

Además, la relación histórica y cultural que establecen los comuneros, y particularmente MCQ, con el territorio, con su flora, fauna, cursos de agua, tipos de viento, etc. genera un vínculo de carácter sagrado, donde la cosmovisión mapuche adquiere un importante rol en la comunicación y la interpretación de la naturaleza y sus signos. Este vínculo, en el contexto de conflicto adquiere un sentido de control: su interpretación previene y vaticina la arremetida y los movimientos policiaco-militares, los errores estratégicos y las malas decisiones comunitarias, en tanto que la tierra, los árboles, los pájaros, son significados e interpretados dando cuenta de la continuidad del espacio-tiempo.

Así, la lectura mapuche del territorio establece una diferencia y un límite con el wingka y el wingka trewua, quien visualiza el mismo espacio desde una lógica

económica o táctica. Se le pone límites al orden nacional, representado por Carabineros de Chile. Para ellos el territorio queda bajo criterios securitarios, asegurando perímetros y estableciendo anillos de seguridad que trastocan los espacios sagrados.

Sin embargo, este límite es permeable. Por un lado los mapuche ven en las agresiones de las fuerzas policiales un debilitamiento de su cosmovisión y, por otro lado, abundan los relatos de Carabineros que ven presencias, luces y seres en los campamentos policiales próximos a las comunidades en conflicto.

### **Control histórico-estratégico**

El control de la historicidad del territorio de Temucuicui permite que cada generación de habitantes de la comunidad posea una manera particular de relacionarse y comprender el conflicto territorial. Sin embargo, en todos están presentes las ideas de “invasión”, “despojo” y “resistencia”.

Estas constantes evidencian la tensión entre dos mundos (mapuche y wingka), manifiesta en el hecho de que la comunidad signa su territorio, simultáneamente, como un espacio producto de la confrontación y como un espacio de protección.

De este modo, la comunidad constituye un espacio material que da cuenta del despojo y de la vida reduccional y, desde el cual, al mismo tiempo, se mira para

plantear una continuidad indígena, constituyéndose como la pieza básica de la territorialidad del conflicto mapuche.

Cada generación va definiendo su rol como comunidad y su posición y relación con el discurso de pueblo (cambio de chip). Se pasó de la reducción a la comunidad y de esta a la chacra, para pasar luego a una nueva lógica de comunidad y desde esta al Lof.

En este aspecto la memoria territorial-oral de la comunidad es de vital importancia, pues el recuerdo de los límites-fronteras, de los espacios sagrados y mágicos, de los lugares de guerra y repliegue permanece en todos los habitantes, siendo traspasado de generación en generación y re inventado por cada una a su vez.

Esto les ha permitido desarrollar sus demandas territoriales conforme a límites que los abuelos de los abuelos señalaban, dando un carácter ancestral al territorio y, por tanto, al conflicto que los despojó y despoja de éste.

Por otro lado, dichos límites son reflejo de la forma de dominio espacial del Estado y los particulares (colonos, empresa privada y terratenientes) propia de los planteamientos del Estado uni-nacional y de los márgenes de la economía de mercado. Es así como no podemos plantearnos la territorialidad de la comunidad como desvinculada de dicho proceso, sino más bien como un efecto de los conflictos generados en los distintos procesos expansivos del Estado.

Sin embargo, la comunidad es más que el espacio de acumulación de todas las agresiones y desigualdades de la expansión del proyecto del capitalismo moderno y de la sociedad de derecho. Su existencia es crítica más allá de sus etapas y encuadres, y es concreta e influyente, en un espacio que mantiene la memoria larvada de desequilibrios y que frente a ellos ha organizado un control.

De esta forma la idea de comunidad en conflicto se convierte, no sólo en una categoría de análisis, sino que además en una identificación propia, que es patente y materialmente efectiva.

La comunidad en conflicto relaciona la etnicidad con los territorios regados de disturbios, levantamientos y rebeliones, exigiendo modificaciones formales (compra de tierras y beneficios sociales) pero guardando una disconformidad con la totalidad del sistema que la contiene. Así, la comunidad en conflicto es también un lugar nacido de la negación o la condena, que por un lado apuesta por el reconocimiento de la sociedad, pero fundamentalmente aboga por lo propio definiendo el camino hacia la autonomía.

El conflicto territorial esconde la imposibilidad de materializar la escisión de territorios e identidades (Mapuche-*Wingka*) y permite reconocer el medio camino entre la asimilación, la integración y el etnocidio.

El camino propio, está lejos de ser definido, lo complejo recae que en localidades como Temucucui ya se cuenta con un territorio y con una forma de organización, que da luces sobre, quienes son y que quieren los mapuche.

## VIII. BIBLIOGRAFÍA

---

- Abarca, Geraldine "Mapuche de Santiago de Chile, rupturas y continuidades en la recreación de la cultura Mapuche", Tesis para optar al título de Magister en Educación Intercultural Bilingüe con la Mención Formación Docente, Universidad Mayor de San Simón, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Cochabamba, 2000.
- Aguirre Baztan, Ángel, "Etnografía: Metodología cualitativa en la investigación sociocultural", Alfaomega, sc, 1995.
- Álvarez San Martín, Roberto "Imágenes de la prensa, el empresariado y los parlamentarios sobre el conflicto mapuche", en *Gazeta de Antropología* 27 (1), 2011.
- Amigo, Hugo, Bustos, Patricia, Erazo, Marcia y Radrigán, María Eugenia "Comparación del estado nutricional entre escolares indígenas y no indígenas", en Revista médica de Chile 127, no. 8: 903-910, 1999.
- Amolef, Andrea "La alteridad en el discurso mediático: mapuches y la prensa chilena II", *Boletín IFP* 1.7: 19-22, 2004.
- Anaya, James "Los pueblos indígenas en el derecho internacional", Trotta, sc, 2005.

- Ancán, José "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea", en Revista Pentukun nº1: 5-15, 1994.
- ANIDE "Informe sobre Violencia Institucional hacia la Niñez Mapuche en Chile", se, Santiago de Chile, 2011.
- Aravena, Andrea "La Identidad Indígena en los Medios Urbanos. Procesos de recomposición étnica mapuche en la ciudad de Santiago", en: Guillaume Boccara y Sylvia Galindo, *Lógicas mestizas en América* (pp. 165-199), Instituto de Estudios indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco, 1999.
- Araya, Jorge "Identidad y conflicto mapuche en los discursos de Longkos y Machis (IX Región-Chile).", en Revista Razónypalabra 26 (7), 2002.
- Arfuch, Leonor "Espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea", Fondo de Cultura Económica, sc, 2002.
- Assies, Willem y Gundermann Kröll Hans (eds.) "Movimientos indígenas y gobiernos locales en América Latina", Ocho Libros Editores, San Pedro de Atacama, 2007.
- Austin, Thomas "La antropología del conflicto y los métodos de resolución de conflictos en otras culturas", se, sc, 1990.
- Aylwin, José "Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas", en Revista Perspectivas en Política, Economía y Gestión,



Departamento de Ingeniería Industrial de la Facultad de Ciencias Físicas y Matemáticas de la Universidad de Chile 3: 277-301, 2000.

- Aylwin, José y Yáñez, Nancy "El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el nuevo trato", Las paradojas de la democracia chilena, LOM Ediciones/Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, 2007.
- Aylwin, José, y Correa, Martín "Catastro de conflictos y demandas de tierra mapuche en la provincia de Malleco", documento elaborado para la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), inédito, 1995.
- Babarovic, Ivo, Campaña, Pilar, Díaz, Cecilia y Duran, Esteban "Campesinado Mapuche y procesos socio-económicos regionales", Serie Documentos de Trabajo n° 34, Grupo de Investigaciones Agrarias GIA, Santiago de Chile, 243p, 1987.
- Balandier, Georges "El desorden. La teoría del caos y las ciencias sociales", Gedisa, Barcelona, 1994.
- Barth, Frederik (Ed.) "Los Grupos étnicos y sus fronteras: La organización social de las diferencias culturales", Fondo de Cultura Económica, sc, 1976.
- Bello, Álvaro "Pueblo Indígena Educación y Desarrollo", Centro de Estudio para el Desarrollo de la Mujer, Instituto de Estudios Indígenas de la

Universidad de La Frontera, Temuco, 1997.

- Bello, Álvaro "Desafíos metodológicos y políticos para la medición de la pobreza desde la perspectiva de los pueblos indígenas", reunión de especialistas, CEPAL, Santiago de Chile, 2006.
- Bello, Álvaro "Etnicidad y ciudadanía en América Latina: la acción colectiva de los pueblos indígenas", Serie Políticas Sociales N° 79, CEPAL, Santiago de Chile, 2004.
- Bello, Álvaro "Migración, identidad y comunidad mapuche en Chile: entre Utopismos y realidades", Asuntos Indígenas (pp. 40-47), N°3-4, IWGIA, Copenhague, 2002.
- Benavente, Andrés y Jaraquemada, Jorge "Las conexiones políticas en el conflicto mapuche", Libertad y Desarrollo, sc, 2001.
- Bengoa, José "Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII", Editorial Catalonia, Santiago de Chile, 2003.
- Bengoa, José "Historia de un conflicto. El Estado y los Mapuches En El Siglo XX", Planeta, sc, 2007.
- Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo "Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea", Pas, sc, 1983.

- Bengoa, José y Fondo de Cultura Económica "Emergencia indígena en América Latina", Fondo de Cultura Económica, 2000a.
- Bengoa, José. Historia del pueblo mapuche: siglo XIX y XX. Vol. 7. Lom Ediciones, 2000b.
- Bhabha, Homi "La otra pregunta: El estereotipo, la discriminación y el discurso del colonialismo", El lugar de la cultura (pp. 91-110), Manantial, Buenos Aires, 2002.
- Boccara, Guillermo "Colonización, resistencia y mestizaje en las Américas: (siglos XVI-XX), se, sc, 2002.
- Bonfil, Guillermo "Identidad étnica y movimientos indios en América Latina", Identidad étnica y movimientos indios, se, México, 1988.
- Bonfil, Guillermo "La teoría de control cultural en el estudio de proceso étnicos", en Revista de Cooperación Internacional en Áreas Indígenas de América Latina, Arinzana 5: 6-35, 1989.
- Bordieu, Pierre (tr. Accardo, Alain) "La miseria del mundo", Akal, Madrid, 1999 [1994].
- Braudel, Fernand "La Historia y las Ciencias Sociales", Alianza Editorial, Madrid, 1968.
- Cabanillas Sáez, Beatriz "El concepto de autonomía mapuche y su relación

con el concepto de ciudadanía chilena ¿excluyente o complementaria? Análisis de discurso de voceros mapuches", Premio Sociología Joven, Fundación Ford-Universidad de Chile, inédito, 2001.

- Calbucura, Jorge "Territorio y territorialidad en contexto post-colonial. Estado de Chile–Nación mapuche", se, sc, 2009.
- Callejas, Paula y Contreras, Carolina "Análisis crítico de la aplicación de la Ley No. 18.314 sobre conductas terroristas a menores de edad mapuche en un estado de derecho democrático, se, sc, 2012.
- Calvo, Gregorio y Inestroza, Marina "Revisiones teóricas para el estudio de la estereotipación del Mapuche en la formación de la identidad nacional chilena", Universidad de Concepción, Concepción, 2004.
- Camacho, Fernando "Historia reciente del pueblo mapuche (1970-2003): presencia y protagonismo en la vida política de Chile", en Pensamiento crítico: revista electrónica de historia 4, 2004.
- Campos, Luis "La problemática indígena en Chile. De las políticas indigenistas a la autonomía cultural", en Revista de la Academia 7: 39-58, 2002.
- Campos, Luis "Relaciones interétnicas en pueblos originarios de México y Chile" en Publicaciones Academia de Humanismo Cristiano, 2008.

- Campos, Luis "La Reforma Procesal Penal en Chile y en el Pueblo Mapuche", La Reforma Procesal Penal Chilena, Ediciones Lom, Santiago de Chile, Págs. 37-50, 2004.
- Camus, Pablo "Ambiente, bosques y gestión forestal en Chile. 1541-2005", Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, Editorial LOM, Santiago de Chile, 2006.
- Cancino, Rita "El conflicto mapuche: La lucha lingüística – ¿una esperanza futura de revitalización y reconocimiento?", abstract en Coloquio Políticas Lingüísticas en democracias multilingües, Sevilla, 2013.
- Caniullan, Víctor, "El Mundo mapuche y su medicina", en Duran, T., Parada, E.: y Carrasco, N (eds), Acercamientos metodológicos hacia pueblos indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Universidad Católica de Temuco, Editorial Lom, Temuco, pp. 123-140, 2000.
- Caniuqueo Huircapán, Sergio "El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación", en SudHistoria, Revista digital en estudios desde el sur 4: 1-11, 2012.
- Carrasco, Hugo "El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez", en Estudios filológicos (37):185-197, 2002.
- Carrasco, Noelia "Trayectoria de las relaciones entre empresas forestales y

comunidades mapuche en Chile: Aportes para la reconstrucción etnográfica del desarrollo económico en contextos interétnicos", en Polis 11(31): 355-371, 2012.

- Carrere, Ricardo y Lohmann, Larry "El papel del sur. Plantaciones forestales en la estrategia papelera internacional", RMALC, Ciudad de México, 1997.
- Cavieres, Aarón y Lara, Antonio "La destrucción del bosque nativo para ser reemplazado por plantaciones de pino insigne: evaluación y proposiciones", I. Estudio de caso en la provincia de Bío-Bío, CODEFF, Santiago de Chile, 1983.
- Cayuqueo , Pedro "Participación y voto mapuche en las Municipales", trabajo presentado en el III Taller de Formación Política de Wallmapuwen, Corporación Unión Araucana, Padre Las Casas, 2006.
- Centro De Estudios Públicos (CEP) "Estudio opinión pública. Los mapuche rurales y urbano hoy", Documento de Trabajo N° 367, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007.
- Cerda, Rodrigo "Situación socioeconómica reciente de los mapuches en la región de La Araucanía", en Estudios públicos 113: 27-108, 2009.
- Chambeaux J "Justicia chilena y pueblo mapuche. Estudio de los discursos

enunciados en los procesos judiciales seguidos contra mapuche por Ley Antiterrorista (2003-2004)", Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 2006.

- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) "Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos", Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2012.
- Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) "Pueblos indígenas de América Latina: Antiguas inequidades, realidades heterogéneas y nuevas obligaciones para las democracias del siglo XXI", en Panorama Social de América Latina, cap. 3, Santiago de Chile, 2006.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) "Informe N° 9/02 (2002). Caso 11.856 Aucan Huilcaman Y Otros Chile", en Lus et Praxis 8(2): 671-681, 2002.
- Correa, Martín y Mella, Eduardo "Las razones del illkun/enojo: Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche", Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas, Santiago de Chile, Editorial LOM, 2010.
- Correa, Martín, Molina, Raúl y Yáñez, Nancy "La reforma agraria y las tierras mapuches: Chile 1962-1975", Lom ediciones, Santiago de Chile,

2005.

- Correa, Paula y Gundermann, Hans "Mediación intercultural. Estudio sobre conflictividad y modelos de intervención, Santiago de Chile, 2009.
- Cruz, María Elena y Rivera, Rigoberto "La realidad forestal chilena", Grupo de Investigaciones Agrarias, Academia de Humanismo Cristiano, Vol 15, 1983.
- Cuminao, Clorinda y Moreno, Luis "El Gijatún en Santiago una forma de reconstrucción de la identidad mapuce [Licenciatura en Antropología].", Universidad Academia de Humanismo Cristiano, Santiago de Chile, 1998.
- Cuyul, Andrés "Prácticas culturales familiares y colectivas que protegen la salud en comunidades mapuche en Chile y Argentina y su consideración por parte de los equipos de salud oficiales", proyecto de tesis, maestría en salud pública, Universidad de Buenos Aires, Buenos Aires, 2008.
- Del Popolo, Fabiana y Oyarce, Ana María "Población indígena de América Latina: perfil sociodemográfico en el marco de la CIPD y de las Metas del Milenio", CEPAL, 2005.
- Díaz, Gonzalo "Los adolescentes mapuche y las reformas a la Ley No. 18.314 sobre Conductas Terroristas", Anuario de Derechos Humanos, INDH, 2012.



- Donoso, Pablo y Otero, Luis "Hacia una definición de país forestal: ¿Dónde se sitúa Chile?", en Bosque [online], vol.26, n.3, pp. 5-18, 2005.
- Donoso, Pablo, Monfil, Álvaro, Otero, Luis y Barrales, Luis "Estudio de crecimiento de plantaciones y renovales manejados de especies nativas en el área andina de las provincias de Cautín y Valdivia", en Ciencia e investigación Forestal 7(2), 253-287, 1993.
- Donoso, Pamela "Mediación familiar en el contexto cultural mapuche", en Revista Chilena de Derecho y Ciencia Política 3(2): 225-250, 2012.
- Fazio, Hugo "Mapa actual de la extrema riqueza en Chile", Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1997.
- Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH) "La otra transición chilena: derechos del pueblo mapuche, política penal y protesta social en un Estado democrático", Informe Misión Internacional de Investigación, 2006.
- Fernández, Fernando "Sociología de la Educación", Pearson, Prentice Hall, Madrid, 2003.
- Flores, Fabián y Robles, Claudia "La unidad y la diversidad: Movilización política y demandas educacionales en el pueblo Mapuche", en ISEES: Inclusión Social y Equidad en la Educación Superior 2: 179-214,

2008[2007].

- Foerster, Rolf "Nuevas exclusiones en la complejidad social contemporánea: El caso mapuche", en Revista Mad, 2006.
- Foerster, Rolf "Sociedad mapuche y sociedad chilena: la deuda histórica", en Polis, Revista Latinoamericana 2, 2002.
- Foerster, Rolf and Jorge Vergara "Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena", XII Congreso Internacional sobre Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio, Vol. 2, 2000.
- Foerster, Rolf y Lavanchy, Javier "La problemática mapuche", Análisis del año, 65-102, se, sc, 1999.
- Foerster, Rolf y Montecino, Sonia "Organizaciones, líderes y contiendas mapuches: 1900-1970", Ediciones CEM, sc, 1988.
- Foerster, Rolf y Vergara, Jorge "Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa", en Anales de la Universidad de Chile, Vol. 6. No. S13, Imprenta del Siglo, 2001.
- Fortín, Daniela y Pairacán, Fernando "20 Años de desencuentro. Las demandas del movimiento mapuche y una posible solución al conflicto", Serie de Estudios, N° 1, Fundación Konrad Adenauer, Santiago de Chile,

2010.

- Foucault, Michael "El orden del discurso", Editorial Tusquets, Barcelona, 1992.
- Foucault, Michel "La arqueología del saber", Siglo XXI, México, 1983 [1969].
- French-Davis, Ricardo "Chile, entre el neoliberalismo y el crecimiento con equidad", en Nueva Sociedad 183: 70-90, 2003.
- Fritz, Jenny "La misión capuchina de Boroa, desde mediados del siglo XIX hasta principios del siglo XX", Tesis para optar al Título de Profesora de Historia, Geografía y Educación Cívica y al Grado de Licenciada en Educación, UFRO, Temuco, 2006.
- Fuentes Díaz, Daniela "Cuando la resistencia se da desde las letras: la reapropiación de la oralidad mapuche en Recado confidencial a los chilenos, de Elicura Chihuailaf", se, sc, 2011.
- García, Fernando Thauby "Estrategia de seguridad nacional, política de defensa, política militar", en Fasoc 16(1): 3. 2001.
- Glacken, Clarence J "Traces on the Rhodian shore: Nature and culture in Western thought from ancient times to the end of the eighteenth century", University of California Press, sc, 1973.

- Godelier, Maurice "Lo ideal y lo material: pensamiento, economías, sociedades", Editorial Taurus, Barcelona, 1989.
- Grebe, María Ester, Pacheco, Sergio y Segura, José "Cosmovisión mapuche", en Cuadernos de la realidad nacional 14, 46-73, 1972.
- Guevara, Tomás "Ocupación de la Araucanía", Editorial Andujar, sc, 1998.
- Guizardi, Menara Lube "Conflicto, equilibrio y cambio social en la obra de Max Gluckman", Papeles del CEIC 2012.2, (2012).
- Gundermann, Hans y Foerster, Rolf "Contar a los indígenas en Chile: Autoadscripción étnica en la experiencia censal de 1992 y 2002", en Estudios atacameños 30: 91-113, 2005.
- Hale, Charles R "Neoliberal Multiculturalism. The Remaking of Cultural Rights and Racial Dominance in Central America", en *Political and Legal Anthropology Review*, American Anthropological Association, 2005, (28); 1, 10–28
- Haughney, Diane y Marimán, Pedro "Población Mapuche: cifras y criterios", CEDM-Liwen, 1993.
- Henríquez, Patricia "Efectos Territoriales y Urbanísticos de la transformación de la Ruta 5 en Vía Concesionada de Acceso Controlado: El caso del Corredor de la Ruta 5 Tramo Ercilla-Gorbea", en Revista de

Urbanismo 6, 2002.

- Hirt, Irène "Descolonizando y reconstruyendo el lof: Procesos de autonomía mapuche en el Sur de Chile, a través de una experiencia de cartografía indígena", se, sc, 2006.
- Hughes, Bárbara, Gallegos, Maximiliano y Clavel Carlos "Efectos de la crisis asiática en las exportaciones del sector forestal chileno", Univerisdad de Talca, Talca, 1999.
- Kay, Cristobal "La cuestión agraria y el campesinado en Chile hoy", en Debate Agrario 27 : 79-110, 1998.
- Klein, Fernando "Los movimientos de resistencia indígena. El caso mapuche." en Gazeta de antropología 24: 4, 2008.
- Korsbaek, Leif "El estudio antropológico del conflicto en la antropología mexicana. El caso de San Francisco Oxtotilpan. Una comunidad indígena en el estado de México" en Perspectivas Latinoamericanas, 2: 28-46, 2005.
- Kropff, Laura "Los jóvenes mapuche en Argentina: entre el circuito punk y las recuperaciones de tierras", en Alteridades 21(42): 77-89, 2011.
- Lara, Antonio "Case Study: Chile", en Dudley, Nigel, ed., *Forests in Trouble: A Review of the Status of Temperate Forests Worldwide*, WWF, Gland, 1992.

- Lavanchy, Javier "Los mapuche en la sociedad chilena actual: ¿sólo indígenas de nacionalidad chilena, principalmente campesinos y significativamente proletarizados? En: Revista Werkén, N° 4, año 2002.
- Lavanchy, Javier "Conflicto y propuestas de autonomía mapuche", Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu, Santiago de Chile, 1999a.
- Lavanchy, Javier "Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche", Fundación Rehue, publicación electrónica, Santiago de Chile, 1999b.
- Lavanchy, Javier, "La cuestión mapuche en la era global", en Periódico Azkintuwe, Abril, 2005.
- Lazo, Waldo "Hongos de Chile, atlas micológico.", Salesianos S.A, Santiago, Chile, 2001.
- Le Clerc, Gustav "Antropología y colonialismo", Comunicación Vol 58, Serie B, 1971.
- León, Leonardo "O'Higgins y la cuestión Mapuche 1817-1818", Ediciones Akhilleus, Santiago de Chile, 2013.
- Lewis, Oscar "Los hijos de Sánchez. Autobiografía de una familia mexicana", Fondo de Cultura Económica, sc, 2012 [1961].
- Leyton, José "El fomento de la actividad forestal y su impacto sobre el desarrollo rural en Chile" en Estudios e Informes: El desarrollo frutícola y

forestal en Chile y sus derivaciones sociales, CEPAL, Naciones Unidas, 1986.

- Little, Paul "Ecología política como etnografía: um guia teórico e metodológico", en Horizontes Antropológicos 12 (25): 85-103, 2006.
- Little, Paul "Amazonia: territorial struggles on perennial frontiers, Johns Hopkins University Press, . Baltimore, 2001.
- Little, Paul "Territórios sociasis e povos tradicionais no Brasil: por uma antropologia da territorialidade. No. 322. Departamento de Antropologia, Universidade de Brasília, 2002.
- Llobera, Josep Ramón "Antropología política", Anagrama, sc, 1979.
- Marcus, George y Fischer, Michael "La antropología como crítica cultural: un momento experimental en las ciencias humanas", Amorrortu Editores, Buenos Aires, 2000 [1986].
- Mardones, Rodrigo y Cheuque, Daniel "Represión Política y Salud Mental en Niños, Niñas y Adolescentes Mapuche en Chile Contemporáneo", en Revista Electrónica de Psicología Política Año 8 N° 24, 2010.
- Marileo, Armando "Mundo Mapuche. Medicinas y culturas en la Araucanía", Luca Citarella (ed.), Editorial Sudamericana, sc, 1995.
- Marimán Pedro, "La Diáspora Mapuche: una Reflexión Política", en: Liwen,

Nº 4 (pp. 216-223), Centro de Estudios y Documentación Mapuche-Liwen, Temuco, 1997.

- Marimán, José "Autodeterminación. Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI", LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2012.
- Mariman, José Antonio "Cuestión mapuche, descentralización del Estado y autonomía regional", en *Caravelle* , 189-205, 1992 [1988].
- Mariman, José Antonio "Transición democrática en Chile¿ Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?" en Caravelle 63: 91-118, 1998 [1994].
- Mariman, José Antonio, "La Organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", se, sc, 1995.
- Mariman, Pablo, Caniuqueo, Sergio, Millalén, José y Levil, Rodrigo "¡... Escucha, wingka...!", LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006.
- Martínez Christian "Comunidades y territorios Lafkenche. Los mapuche de Rukakura al Monkul", Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco, 1995.
- Martínez Neira, Christian y Estrada Saavedra, Marco "Las disputas por la etnicidad en América Latina: movilizaciones indígenas en Chiapas y Araucanía", Catalonia, Santiago de Chile, 2009.
- Mella, Eduardo "Los mapuches ante la justicia: La criminalización de la



protesta indígena en Chile", LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2007.

- Mella, Eduardo y Meza-Lopehandía, Matías "Temucuicui: Paradigma de la vulneración de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas en Chile", Observatorio de Derechos de los Pueblos , sc, 2006.
- Melucci, Alberto "Acción colectiva, vida cotidiana y democracia" en El Colegio de México, Centro de Estudios Sociológicos, México, 1999.
- Messner, Dirk "Busqueda de competitividad en la industria maderera chilena", en Revista de la CEPAL, Naciones Unidas, 1993.
- Mignolo, Walter 1997 "La Revolución teórica del zapatismo: sus consecuencias históricas, éticas y políticas", Revista de teoría y crítica literaria Orbis Tertius, N° 5, 1997.
- Millalén José , Caniuqueo Sergio, Levil Rodrigo , Marimán Pablo, (2006), ¡... Escucha Wingka... ¡ Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epilogo sobre el futuro , LOM Ediciones
- Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN) "Análisis de la VIII Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN 2000)", Documento N° 14, Etnias y Pobreza en Chile 2000, MIDEPLAN, Santiago de Chile, 2002.
- Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN) "Diálogos

Comunales, IX Región", MIDEPLAN, Santiago de Chile, 1999

- Ministerio de Vivienda y Urbanismo (MINVU) " Plan Regional de Desarrollo Urbano de la Región de la Araucanía (PRDU-IX), 1998.
- Montalba-Navarro René y Carrasco, Noelia "Modelo forestal chileno y conflicto indígena ¿ecologismo cultural mapuche?, en Ecología Política No. 26:63-77, 2001.
- Montañez, Gustavo "Geografía y ambiente: enfoques y perspectivas", Ediciones Universidad de la Sabana, Santa Fe de Bogotá, 1997.
- Montañez, Gustavo y Delgado, Ovidio "Espacio, territorio y región: conceptos básicos para un proyecto nacional", en Cuadernos de geografía 7 (1-2), 1998.
- Morales, Roberto "Cultura Mapuche y represión en dictadura" en Revista Austral de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile (3): 81-108, 1999.
- Morales, Roberto y otros (1998), Ralco, Modernidad o Etnocidio en el Territorio Mapuche, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco.
- Moulian, Tomas "Chile actual. Anatomía de un mito", LOM Ediciones,

Santiago de Chile, 2002.

- Munizaga, Carlos "Vida de un araucano: el estudiante mapuche Lorenzo Aillapán en Santiago de Chile, en 1959", Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología de la Universidad de Chile, Santiago de Chile 1971 (1959).
- Naguil, Víctor "Conflictos en el Territorio Mapuche. Intereses, Derechos y Soluciones Políticas en Juego", en Liwen, N° 5, 1999
- Naguil, Víctor "Desarrollo mapuche y derecho de autodeterminación", en Revista Liwen 4, 1997.
- Namuncura, Domingo "Ralco: Represa o pobreza?", Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1999.
- Navarro Smith, Alejandra "Conflicto y distancia: Notas críticas de lecturas y trabajo de campo antropológico", en Latin American Research Review 47(3): 3-21, 2012.
- Neira, Christian "Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990)", en Estudios Sociológicos, 595-618, 2009.
- Noe, David, Rodríguez, Jorge y Zúñiga Isabel "Brecha Étnica e Influencia de los Pares en el Rendimiento Escolar: Evidencias para Chile", Serie

Políticas Sociales -CEPAL, sc, 2005.

- Nordstrom, Carolyn "A Different Kind of War Story", University of Pennsylvania Press, Philadelphia, 1997.
- Nuñez, Pedro "La política y lo político: nuevos tiempos, mismas formas, diferentes sentimientos durante el paso de los jóvenes por la escuela media", acta electrónica de 1º Reunión Nacional de Investigadores en Juventudes, Red de Investigadores en Juventudes, La Plata, Argentina - DINAJU, 2007.
- Ñanculef, Juan "El palin: deporte integral mapuche.", Comunicaciones Xeg-Xeg, sc, 1993.
- Ñanculef, Juan "La Machi: Rol y Vida", en Revista [www.sepiensa.net](http://www.sepiensa.net), 2004.
- Osorio, Líber "Inche Mapurbe Ngen. De chorizo a weichafe: nuevos elementos culturales en la identidad mapuche de Santiago, 1997-2009", Tesis para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Departamento de Ciencias Históricas, Santiago de Chile, 2009.
- Otero, Luis, Contreras, Alvaro y Barrales, Luis "Efectos ambientales del reemplazo de bosque nativo por plantaciones: Estudio en cuatro microcuencas en la provincia de Valdivia" en Ciencia e Investigación

Forestal 8(2): 253-276, 1994.

- Oyarce, Ana María, Romaggi María Isabel, Vidal, Aldo "Cómo Viven los Mapuches. Análisis del Censo de Población de Chile de 1982", PAESMI, Santiago de Chile, 1989.
- Pacheco, Juan "Structure and Social Change in Indigenous Societies in Latin America: The Relation between Mapuche Society and Chilean State.", en Desacatos 38 (pp 157-168), 2012.
- Paillacan, Óscar "Religión y Mitología Mapuche Ngenechen", Centro de Documentación Mapuche, sc, 1999.
- Pairican, Fernando "Sembrando ideología: el Aukiñ Wallmapu Ngulam en la transición de Aylwin (1990-1994)", en SudHistoria: Revista digital en estudios desde el sur 4: 12-42, 2012.
- Pairicán, Fernando y Álvarez, Rolando "La Nueva Guerra de Arauco: La Coordinadora Arauco Malleco en el Chile de la Concertación de Partidos por la Democracia (1997- 2009)", En Revista [www.izquierdas.cl](http://www.izquierdas.cl) (pp. 66-84), 2011.
- Pairicán, Fernando "La Nueva Guerra de Arauco. La Coordinadora Arauco Malleco y el Conflicto Mapuche en el Chile de la Concertación. 1997-2002. Tomos I y II", Tesis

para optar al grado de Licenciado en Historia, Universidad de Santiago, Santiago de Chile, 2009.

- Peña, Luis "Reflexiones sobre las concepciones de conflicto en la geografía humana", en Cuadernos de geografía 17: 89-115, 2008.
- Pineda, César "Dominación y emancipación en el pueblo mapuche. El pensamiento de la Coordinadora Arauco Malleco" en SudHistoria: Revista digital en estudios desde el sur 4: 43-72, 2012.
- Prats, Joan "Multiculturalismo y gobernanza.", en Revista Internacional para el desarrollo humano 46, 2006.
- Pujadas, Juan José "El método biográfico: el uso de las historias de vida en ciencias sociales, Cuadernos Metodológicos N°5, Centro de Investigaciones Sociológicas, 2002 (1992).
- Quidel, José "De cómo aprenden los adultos mapuche (Chumgechi ñi kimken wüenke xem pu mapuche)", Documento de Curso de Educación de Adultos, UFRO, Temuco, 2005.
- Quidel, José "Cosmovisión mapuche y etiología mapuche de la salud: Makewe-Pelale: Un estudio de caso en la complementariedad en salud", en Promoción de la Medicina y Terapias Indígenas en la Atención Primaria de Salud: El Caso de los Mapuche de Makewe-Pelale de Chile, Organización

Panamericana de la Salud (OPS), 2001.

- Quidel, José y Jineo, Fernando "Las raíces para nuestro cultivo", en: Estilos de Desarrollo en América Latina. Un Aporte a la Discusión (pp147-158), Caro, Durán y Tereucán, (eds.), UCT-UCM-UFRO, Chile, 1999.
- Quilaqueo R, Daniel, Merino, María Eugenia y Saiz, José Luis "Representación social mapuche e imaginario social no mapuche de la discriminación percibida", en Atenea 496: 81-103, 2007.
- Rancière, Jacques "En los bordes de lo político", Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 1990.
- Reuca, Andrea "Wechekeche Pu Wallmapu. Del Rol Tradicional al Segmento Estudiantil: el Caso de los Hogares Estudiantiles Mapuche", Realidades juveniles en Chile: 143, UNESCO, sc, 2009.
- Rivera Cusicanqui, Silvia "Violencias (re) encubiertas en Bolivia", La mirada salvaje, La Paz, 2010.
- Romero LLanquileo, Cristina "Protección de Derechos de la Infancia y Adolescencia Mapuche N° 5", UNICEF, Santiago de Chile, 2011.
- Ruiz, Carlos y Cavieres, Yénive "Historia de injusticias. José Naín Curamil y Marcelo Catrillanca Queipul" en Mapuexpress, revista electrónica, 2004.
- Rupailaf, Raúl "Las organizaciones mapuches y las políticas indigenistas

del Estado chileno (1970-2000)", en Revista de la Academia 7: 59-103, 2002.

- Saavedra Alejandro "Los mapuche en la sociedad chilena actual", Lom Ediciones, Santiago de Chile, 2002.
- Sadler, Michelle y Obach, Alexandra "Pautas de crianza mapuche: Estudio Significaciones, actitudes y prácticas de familias mapuches en relación a la crianza y cuidado infantil de los niños y niñas desde la gestación hasta los cinco años", CIEG, Universidad de Chile y CIGES, Universidad de La Frontera, Chile, 2006.
- Saiz, José Luis, Rapimán, María Eugenia y Mladinic, Antonio "Estereotipos Sobre los Mapuches: Su Reciente Evolución", en *Psyche* 17(2): 27-40, 2008.
- Salazar, Gabriel "Historia de la acumulación capitalista en Chile", LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2003.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio "Historia contemporánea de Chile II, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 1999.
- Salazar, Gabriel y Pinto, Julio "Historia contemporánea de Chile: Estado, legitimidad, ciudadanía", I. Vol. 1, Lom Ediciones, Santiago de Chile, 1999.
- Salinas Maximiliano "Tú No Eres Nada / Tú No Eres Mapuche ni Español. La Descolonización del Conocimiento Histórico En América Del Sur: El



Caso De Chile", Docencia Nº 47, 2012.

- Salinas, Sergio "Construcción identitaria en el conflicto mapuche: ¿reencuentro con el mito del weichafe?", Conflictos de identidades y política internacional, RIL editores, 2005.
- Santander, Carolina, Gutiérrez, Beatriz, Saldaña, Ingrid, Torres, Jorge y Müller, Hardy " Adolescentes Mapuche Infractores De Ley Penal, en el Marco del Conflicto Mapuche, en la Provincia de Malleco", se, sc, 2004.
- Scheper-Hughes, Nancy "The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology", en Current Anthropology 36 (3): 409–440, 1992.
- Schlatter, Roberto y Murúa, Roberto "Control biológico de plagas forestales: bosque artificial y biodiversidad", en Ambiente y Desarrollo 8(1): 66-70, 1992.
- Schnettler, Berta, Huaiquiñir, Valeska, Mora, Marcos, Miranda, Horacio, Sepúlveda, José y Denegri, Marianela. "Diferencias étnicas y de aculturación en el consumo de alimentos en la Región de La Araucanía, Chile." Revista chilena de nutrición 37.1 (2010): 31-40.
- Seguel, Alfredo "Crónicas de desencuentros: Gobierno de Ricardo Lagos versus Movimiento social mapuche", El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el "nuevo trato", Editorial LOM, Santiago de Chile, 2006.

- Seguel, Alfredo "Radiografía al conflicto forestal en el Gulumapu. Antecedentes del conflicto, invasión y consecuencias ocasionadas por Empresas madereras en el territorio Mapuche", se, sc, 2006a.
- Silva, Fernando "La Autoproducción del Conflicto Mapuche en las Semánticas del Estado de Chile y la Coordinadora Arauco-Malleco. Investigación Documental de Medios Electrónicos (2000-2010)", se, sc, 2012.
- Silva-Peña, Ilich, Bastidas, Karina, Calfuqueo, Luis, Díaz, Juan y Valenzuela, Jorge "Sentido de la Escuela para niños y niñas mapuche en una zona rural", en Polis, Revista Latinoamericana 34, 2013.
- Sitton, Thad, et al "Historia oral: una guía para profesores (y otras personas)", Fondo de Cultura Económica, sc, 1989.
- Soja, Edward "Postmodern Geographies. The reassertion of space in critical social theory", Verso Press, Londres, 1989.
- Stavenhagen, Rodolfo "Los Pueblos Indígenas y sus Derechos", UNESCO, sc, 2003.
- Stuchlik, Milan y Salas, Adalberto "Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea", Nueva Universidad, sc, 1974.
- Stuchlik, Milan, Salinas, Fresia y Gottlieb, Teresa "La vida en mediería:

Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches", Soles ediciones, sc, 1999.

- Taussig, Michael "Un gigante en convulsiones", Gedisa, Barcelona, 1995.
- Terwindt, Carolijn "El desafío del monopolio de violencia", tesis para optar al título de Dr. JSD, Columbia Law School, sf.
- Terwindt, Carolijn "The Demands of the "True" Mapuche: Ethnic Political Mobilization in the Mapuche Movement", en Nationalism and Ethnic Politics 15(2): 237-257, 2009.
- Toledo Llancaqueo, Víctor "Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política indígena en Chile 1990-2007", Observatorio Social de América Latina, CLACSO, Buenos Aires, N° 22, 2007.
- Toledo Llancaqueo, Víctor "Pueblo Mapuche, Derechos Colectivos y Territorio: Desafíos para la Sustentabilidad Democrática", Ediciones Chile Sustentable LOM, Santiago de Chile, 2006.
- Torres, Verónica "Kutriñuke marichau winka – el infierno de Temucuicui", en TEPYS, Textos de Economía, Paz y Seguridad, Vol 1, N° 2, 2007.
- United Nations Childrens Fund (UNICEF) "Índice de Infancia, una mirada comunal y regional", Naciones Unidas, Santiago de Chile, 2002.
- Valenzuela, Rodrigo "Inequidad, ciudadanía y pueblos indígenas en Chile",

Vol. 76, United Nations Publications, sc, 2003.

- van Bebber Ríos, Rodrigo "Estado-Nación y conflicto mapuche: aproximación al discurso de los partidos políticos chilenos", Crisis y conflicto en el capitalismo latinoamericano: Lecturas políticas, CLACSO, Buenos Aires, 2002.
- Vergara, Jorge y Foerster, Rolf "Permanencia y transformación del conflicto Estado-mapuches en Chile", en Rev. austral cienc. soc 6:35-46, 2002.
- Vergara, Jorge, Foerster, Rolf y Gundermann, Hans "Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004)", en Polis, Revista Latinoamericana 8, 2004.
- Vidal, Aldo "Políticas legislativas indígenas en Chile, el caso de las tierras y territorios mapuche. 1810 – 1993", en Revista Cultura-Hombre-Sociedad, CUHSO, Ediciones Universidad Católica de Chile, 1999.
- Vidal, Aldo "Situación Demográfico-Cultural de la población mapuche rural de Chile: fluctuación crítica en sistemas reproductivos", CONICYT-Universidad Católica de Temuco-UFRO, Temuco, 1991.
- Villarroel, Gladys "Participación de los hombres rurales en la educación de sus hijos", se, sc, 2004.

- Villegas, Myrna "El mapuche como enemigo en el derecho (penal)", Portal Iberoamericano de las Ciencias Penales [en línea], Universidad de Castilla La Mancha, 2009.
- von Baer, Ena "La cuestión mapuche: raíces, situación actual y desafíos futuros", La cuestión mapuche: aportes para el debate, Libertad y Desarrollo, 2003.
- Williamson, Guillermo, Pérez, Isolde, Modesto, Francisca, Coilla, Guillermo y Raín, Nilsa "Infancia y adolescencia mapuche en relatos de la Araucanía", en Contextos educativos: Revista de educación 15:135-152, 2012.
- Zizek, Slavoj "Multiculturalismo o la lógica cultural del capitalismo multinacional» en Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo", Paidós, Barcelona, 1998.