

Universidad de Chile
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA
CARRERA DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL

**"Y YO SABÍA LO QUE ERA... ERA MAPUCHE"
MARÍA PINDA, SEMBLANZA DE UNA DIRIGENTE
INDÍGENA.
TESTIMONIO, ETNICIDAD Y GÉNERO.**

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS SOCIALES
BIBLIOTECA
I. Carrera Pinto 1045
Fino: 6787737

AUTOR: MAURICIO LORCA VELOSO
Profesora Guía: Sra. SONIA MONTECINO AGUIRRE

SANTIAGO, 2000

INDICE

Introducción

Objetivos generales y específicos

Marco teórico / metodológico

1. Género

- Los estudios de la mujer
- Los estudios de género
- Dos enfoques

1.1. Género y etnicidad

1.2. El caso mapuche

2. Técnica: método biográfico o historia de vida

2.1. Oralidad / Escritura

2.2. Antecedentes

- La oralidad en el contexto internacional
- La oralidad en la América sureña
- La oralidad en el ámbito nacional

2.3. La oralidad y la historia indígena

3. El contexto mapuche

3.1. El periplo organizacional mapuche en el siglo veinte

3.2. Género y mujer mapuche

3.3. Las organizaciones indígenas urbanas

- Clasificación de las Organizaciones Indígenas Urbanas de la Región Metropolitana
- Características de las Organizaciones Indígenas Urbanas de la Región Metropolitana
- Demandas históricas y actuales de las Organizaciones Indígenas Urbanas mapuche de la Región Metropolitana

4. Metodología

4.1. El enfoque cualitativo en la investigación social

4.2. Los implícitos del trabajo oral

- Investigador / investigado
- Tape / type
- 'Las sugerencias'

4.3. Pasos

Historia de Vida: *"Yo sabía lo que era... era Mapuche. María Pinda. Semblanza de una dirigente indígena"*

Epílogo

Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Metodológicamente este trabajo es una investigación clasificable dentro de los cánones cualitativos y etnográficos. Cuyo propósito fundamental es presentar la historia de vida de María Pinda Peve, una mujer mapuche que ha desenvuelto la mayor parte de su existencia en la ciudad de Santiago de Chile, transformándose en una 'mapuche urbana', es decir, apartada del ámbito donde tradicionalmente se había desarrollado el transcurrir del pueblo mapuche.

En tal sentido creemos que esta biografía es un importante testimonio en torno a la formación del proceso de re-constitución del 'Nuevo Movimiento Indígena', es decir, aquel que se origina en la década de los ochenta, en plena dictadura pinochetista y tiende a consolidarse en la transición democrática, fundamentalmente con la firma del Tratado de Nueva Imperial, durante el pre-mandato de Patricio Aylwin y, a partir de éste, de la conformación de la hoy Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Proceso que, sin duda, sienta sus bases en el movimiento organizacional de la etnia comenzado ya desde principios del siglo XX.

En consecuencia, estimamos que la utilidad de la investigación en general y de la Historia de Vida en particular radica en que el material puede ser de gran valor para el análisis desde la perspectiva de diversas disciplinas, evidentemente, de manera especial para las antropológicas e históricas. Consumando la idea de que la sistemática oral es fuente inagotable de información. Carlos Munizaga en el prólogo a *Vida de un Araucano* dice: "... los relatos autobiográficos sirven para la comprensión de la conducta de las personas... para entender cómo los pensamientos y las normas se traducen en acciones concretas... las historias de vida son preciosos testimonios de los conflictos sociales, morales y psicológicos..." (1960: 8).

En el orden estrictamente personal, tal metodología me satisface, básicamente, porque la técnica biográfica supone una estrecha relación e interacción entre 'investigador' e 'investigado', otorgando al producto final un marcado carácter co-autoral, fruto de la estrecha relación que involucra el cara a cara y el narrar, aunque de manera selectiva, una vida.

Para lograr tal relación el único procedimiento a emplear resulta ser el de poseer aptitud etnográfica y la de poseer características valóricas básicas. Sumado al hecho de que la técnica a utilizar, la historia de vida, permite una afiadada imbricación de corrientes humanistas como son, por ejemplo, la literatura, la historia o la antropología.

Por lo demás es conocido que la vertiente testimonial posee ya desde hace una década una amplia difusión en Latinoamérica, donde se ha convertido en importante vehículo de comunicación social para sujetos que han permanecido en el anonimato de lo subalterno. Destacando de una primera homada de exponentes del género el cubano Miguel Barnet. De esta forma, la información recopilada redundará en un mejor conocimiento de una gran parte de la población continental, que por razones de índole históricas o, ya sea, de estructura han sido marginadas de la sociedad visible.

Por otro lado, la consecución del texto implica un aporte tanto en el aspecto sincrónico como diacrónico, en la comprensión de uno o más grupos superpuestos en un individuo, en este caso ya sea: el pueblo mapuche, el mapuche migrante, la mujer popular o la mujer dirigente; o tal vez, por ejemplo, acontecimientos tales como la aparición e intento de legitimación por parte de la dirigencia actual indígena o hechos por prever que podrían hallar antecedente en lo recopilado.

Hemos sumado a la Historia de Vida propiamente tal las vertientes conceptuales del género, la etnicidad y la oralidad. Pues ellas producen, a nuestro entender, algunas combinaciones que permiten comprender parte de nuestra sociedad y su historia. Así, a lo largo de los capítulos en que se desarrollan algunas ideas sobre los enfoques antes mencionadas se intercalan citas extraídas de la Historia en

cuestión. Evidentemente, al gusto de cada uno, a estas citas se les pueden sumar unas o restar otras, al fin y al cabo son solo 'sugerencias' de, como dijo - más o menos- Miguel Barnet: la historia que ella me contó y como yo, luego, se la conté a ella.

Mención aparte merece la cuestión sobre 'las conclusiones', pues en el índice no están. La razón es que considero que una historia de vida no puede estar sujeta a 'conclusiones', pero sí a 'sugerencias'. La 'conclusión' encierra una postura que busca el dato preciso, que supone cierta neutralidad y/u objetividad para conseguida y éste no es el caso. La vertiente metodológica oral, por consiguiente la historia de vida, considera el producto final como el resultado de una relación horizontal que da como fruto una 'invención' en permanente mutación concebida tanto por el narrador-personaje como por el investigador-editor.

OBJETIVOS.

Generales.

- 1) Producir la Historia de Vida de la señora María Pinda Peye, dirigente mapuche de la comuna de Cerro Navia, Santiago. Tal biografía poseerá especial hincapié en su expresividad, es decir, se encontrará enfocada en el discurso propiamente tal de la señora Pinda (no obstante, estar mediada por la 'voz' del compilador/editor), como sujeto único e irrepetible, pero a la vez, plural. Lo anterior bajo el supuesto de que cada sujeto integrante de un sistema social dado participa de la cultura de su grupo, en éste caso, el mapuche y más específicamente, del sector radicado en la ciudad.
- 2) Lograr un *corpus* teórico sobre las temáticas de género, etnicidad y la vertiente oral, que permita el 'sugerir' algunos preceptos para la comprensión de la Historia citada más arriba.

Específicos.

- 1) Constatar que las diferencias basadas en el género de los individuos son complejas, múltiples y causales de desigualdades palpables en las relaciones sociales cotidianas.
- 2) Exponer algunos basamentos en que se fundaría el constructo identitario mapuche urbano contemporáneo, específicamente los que cimentarían el proceso re-etnicizador mapuche tanto a escala étnica como de la sociedad hegemónica.
- 3) Indagar acerca de las coyunturas y procesos políticos que han ido conformando el proceso organizacional mapuche actual.

Corroborar que la metodología oral es un instrumento adecuado para la indagación en el sujeto particular y su vínculo, a través de él, a la complejidad de su entorno social.

MARCO TEÓRICO / METODOLÓGICO

1. GÉNERO

"Y es costumbre muy establecida que las mujeres no han de comer con cuchara, sino solamente los hombres: lo uno, porque no se les igualen, y lo otro, porque están muy persuadidos a que el que come con los dedos se chupa los tuétanos, y se consume, quita las fuerzas y envejece, y por esta causa no ha de comer el hombre con los dedos, y que las mujeres importa poco, porque no han de ser soldados, y aunque se envejezcan, no hace al caso, que importa poco, y hay muchas, y hacen menos falta que los hombres".
Tomás Guevara.

"Señores, ustedes quieren ser modernos; pues bien se joderán. Y doblemente, porque por un lado perderán todo o casi todo lo que tenían y, por el otro, no lo lograrán. Pues cuando ustedes crean que ya son modernos, perdón, los modernos lo serán mucho más".
José Bengoa.

Es conveniente aclarar que la, actualmente, llamada *'antropología feminista'* no se ocupa de la mujer, sino de las relaciones de género. Podemos decir, resumidamente, que el periplo para llegar de las categorías de *'mujer'* a las de *'género'* es el que sigue.

· LOS ESTUDIOS DE LA MUJER

A comienzos de la década setenta del siglo XX se comienzan a insertar los *'estudios sobre la mujer'* en el ámbito académico de los países primer mundistas (léase Europa y Estados Unidos), lo que implica el surgimiento de un nuevo campo reflexivo, que se centra en la, hasta ese momento, nula aparición de la mujer (ni como objeto ni sujeto) en el quehacer analítico disciplinario social.

La razón serían los prejuicios que influían en la interpretación mediatizada (especialmente en la antropología) de los resultados empíricos y descriptivos de las investigaciones llevadas. Estos serían: primero, el concepto de *etnocentrismo* como base para identificar y comprender a otras sociedades. Su fundamento sería la geopolítica del dominio colonial, que comprendía una tácita superioridad blanca, sinónimo de progreso y civilización y, por consiguiente, contraria a las restantes culturas, *'exóticas'* y *'bárbaras'*. Segundo, el *androcentrismo*, es decir, el descubrimiento de que el cimiento de la disciplina y

orden social se basan en los prejuicios de superioridad masculina y que tal axioma está fundado desde y hacia el varón como figura cultural total.

O sea, identificadas estas arbitrariedades se debía 'desconstruir la información'.

Así, el concepto de diferencia cultural ha sido analizado convirtiéndose en la base del desarrollo de la crítica andro-etnocentrista. Es decir, el dejar en descubierto la existencia de un único discurso antropológico basado en la cultural occidental. De ahí también a que la antropología se concibiera siempre como la 'ciencia del hombre' o, más bien, como la ciencia del ser humano masculino, o sea, una *andrología*.

Merced a este avance comprensivo es que en esta fase de los 'estudios de la mujer' surge la interrogante acerca de la existencia de modelos específicos para interpretar y observar los hechos sociales tanto para hombres como para mujeres y la probable existencia de privilegios para el estudio de cada uno por sus congéneres.

Redundando en una 'ghettización' de la sub-disciplina de los 'estudios de la mujer'. Es decir, se sostenía que la mujer debía ser estudiada por y para la mujer. Cayendo en la segregación.

En la siguiente cita es posible apreciar el desarrollo paradigmático en que se desarrollaron estos estudios: "... aspiraba a desposeer al varón del derecho de hablar a nombre de la mujer, pero en su empeño se encontró a sí misma hablando en nombre de otras mujeres... sin embargo, la antropología feminista, contrariamente con lo que ocurrió con la 'antropología de la mujer', ha conseguido progresar en este campo, ya que si bien reconoce que 'las mujeres están todas unidas', subraya al mismo tiempo la existencia de diferencias fundamentales entre mujeres - basadas en criterios de clase, raza, cultura o historia- y afirma que esta diferencia necesita vigentemente atención teórica" [Moore: 1994, 17]¹.

En esta época se da también la impugnación de la universalización del concepto de mujer. Pues el ser mujer variaría tanto cultural como históricamente y siempre enmarcada en contextos bien determinados y no comparables entre sí. Anteriormente sólo se ocupaban dos clases de diferencias: las de género y cultura. En cambio hoy, interaccionan diferencias de género, culturales, de clase e históricas.

¹ Henrietta Moore "Antropología feminista. Nuevas aportaciones". En: S. Montecino y R. Rodríguez (Editoras). Espejos y travesías. Isis Internacional, Santiago, 1994.

Ya que "... ningún tipo de diferencia prima sobre las demás... la experiencia de estas formas de diferencia es simultánea y en ningún caso secuencial o sucesiva. Un aspecto fundamental es que, en la sociedad humana, estas formas de diferenciación son estructuralmente simultáneas, es decir, la simultaneidad no depende de la experiencia personal de cada individuo, pues ya se encuentra sedimentada en las instituciones sociales... se desprende que la interacción entre varias formas de diferencias siempre se define en un contexto histórico determinado" [Ídem; 22]. De este modo llegamos a dobles y triples opresiones de sectores de mujeres particulares, tales como las obreras, las campesinas, las campesinas indígenas, las trabajadoras negras, las indígenas migradas a la ciudad, etc. Además en el caso que nos ocupa debemos apuntar a la ideología de las relaciones sociales que suponen relaciones interétnicas, de género y de generación.

Es decir, no existe "una única perspectiva o un punto de vista femenino, que correspondería a la categoría 'mujer' con identidad sociológica propia" [Ídem; 14]. En consecuencia, no hay una categoría sociológica 'mujer' universal o única. Así las condiciones achacadas como universalmente adscritas carecen de significado para el análisis.

De este modo se llega, a comienzos de la década ochenta, a la superación de nociones universalistas y esencialistas. Dándose inicio a los estudios conocidos como de 'género'.

· LOS ESTUDIOS DE GÉNERO

El concepto de género arranca desde la psicología mediante la revisión de casos de pacientes intersexuales y transexuales [Stoller & Money]. Llegando a la conclusión de que estos pacientes habrían sido socializados según el sexo 'cultural', no obstante, su sexo genético. Es decir, su identidad resultaba ser social y no biológica.

Con el concepto de género se distinguen dos elementos constitutivos de lo que es hombre y de lo que es mujer (sexo y género). El primero alude al sexo biológico (macho/hembra) y el segundo, género, a los elementos culturales que definen lo que es femenino y lo que es masculino. "La principal contribución... ha sido probablemente el desarrollo de teorías relativas a la identidad y a la construcción cultural del género, de lo que debe ser una 'mujer' o un 'varón'" [Ídem; 13].

Cada sociedad tendría un conjunto de normas que transforma el sexo (biológico) en un producto humano (social), es decir, un sistema sexo/género específico. Cabe acotar que fue Margaret Mead² quien, gracias a su estudio en Guinea, concluye que las diferencias conductuales y de 'temperamento' entre sexos son creaciones culturales.

La importancia del concepto 'género' radica en su significado para el análisis social en lo relativo a evidentes rupturas con la filosofía de las ciencias en lo concerniente a la posición de la mujer en distintas sociedades:

Se concluye que las relaciones inter-géneros son dependientes de la cultura en que se encuentran. O sea, (a) se da una *variabilidad* dentro de las categorías mujer y/u hombre y en la manera de vincularse entre ambos según la cultura en que estemos, por tanto, mujer y hombre no son universalizables; (b) género es un concepto *relacional*, ya que siempre alude a las distinción entre femenino y masculino y su permanente vínculo; (c) existe una *multiplicidad* de elementos que configuran la identidad de cada sujeto (etnia, edad, clase, género); (d) en las sociedades complejas, es necesario el tomar en cuenta el *posicionamiento* que implican los desplazamientos jerárquicos de los sujetos al interior de la misma.

DOS ENFOQUES

Dentro de lo que son las posturas teóricas en la temática de los géneros se diferencian dos grandes vertientes:

1. La corriente de construcción social, de inspiración marxista, donde el punto central es la desigualdad entre hombres y mujeres en el control de los medios de producción. Es decir, qué hace cada uno, aludiendo a la división sexual del trabajo. Según Eleanor Leacock [1980], principal representante de esta corriente, la desigualdad es el resultado de relaciones de producción capitalistas desiguales. Las que son paralelas a la constitución de la familia monogámica, que determina relaciones de reproducción asimétricas. Leacock argumenta que en las sociedades sin clases, hombres y mujeres tendrían igual posición de prestigio y valor, no implicando superioridad ni inferioridad. Subrayando la importancia del trabajo etnohistórico para comprender los cambios y consecuencias de la emergencia mundial del capitalismo como causal de la desigualdad entre géneros.

² Margaret Mead. Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas. Paidós. Barcelona, España, 1982.

2. La otra perspectiva es la de la construcción simbólica. Su principal exponente es Sherry Ortner [1979]. Aquí las diferencias y asimetrías resultan de valores asignados a los géneros en las estructuras simbólicas e ideológicas de cada sociedad.

Aunque habría constantes en todos los grupos humanos, una de ellas: la subordinación de la mujer. Que es explicada a partir de las dicotomías fundadas en: hombre = cultura; mujer = naturaleza. Lo que lleva a preguntarse si la subordinación de la mujer es biológica o social.

La tesis propuesta es que la mujer ha sido identificada con algo que todas las culturas desvalorizan, que pertenece a un orden inferior a la misma: la naturaleza. Siendo la cultura noción de conciencia humana o sus productos (sistema de pensamiento y tecnología) mediante los cuales la humanidad pretende asegurar el control sobre la natura. Otra esfera de pensamiento cultural donde se articulan estos aspectos sería en los conceptos de pureza y corrupción.

Así toda cultura en *"un nivel de conciencia afirma que es diferente y superior a la naturaleza, y esto se basa en la posibilidad de transformar (socializar, culturizar) la naturaleza"* [Ortner; 1979]³. En suma, las mujeres son consideradas más próximas a un estado prístino que los hombres.

Posible respuesta a lo anterior sería:

La diferencia biológica, donde la subordinación de la mujer resulta natural e inevitable, fundamentalmente debido a su cuerpo y las funciones que ejerce, esencialmente funciones ligadas a la vida, la sangre y la reproducción. Dando pie a grupos extremos de declarar una 'tiranía de la maternidad'.

Por consiguiente, la categoría de género permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre sexos y trasladarlo al ámbito simbólico. En consecuencia, 'género' resulta ser una construcción social, cultural e histórica.

En tal sentido algunas oposiciones recurrentes socialmente resultan ser: mujer/hombre; naturaleza/cultura; interés privado/ interés público; doméstico/ público; etc. Además de definir al hombre en términos de estatus o papel (guerrero, cazador, jefe) y a la mujer androcéntricamente, es

³ Sherry Ortner, , "¿Es la mujer con respecto al hombre lo mismo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En *Antropología y feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979. 109-131.

decir, por su relación con los hombres: esposa de, hija de, hermana de, etc. Siendo la organización social del prestigio el aspecto que afecta más directamente nociones culturales de género y sexualidad. Por ello, el sistema de género resulta ser un sistema de prestigio.

Donde la sociedad evidentemente posee un carácter más elevado que las unidades que la constituyen. La familia sería una ocupación inferior, fragmentadora y particularista en oposición a las relaciones interfamiliares de interés superior, integradoras y universalizantes.

Si bien, es en el campo de la socialización que las mujeres llevan a cabo conversiones desde la naturaleza a la cultura. Empero cuando tal cultura es cultura superior se restringe inmediatamente al hombre, por ejemplo, en el caso de la *bonne cuisine* o la intercesión divina.

Así la mujer tendría estatus medios, funciones mediadoras y significaciones ambiguas. Es decir, es una intermediaria entre la naturaleza y la cultura.

Por último, ambas perspectivas no son excluyentes sino más bien complementarias en el estudio de las diferencias de género, permitiendo extraer las diferencias entre hombres y mujeres del terreno del esencialismo biológico y analizarlas como amazonas culturales.

1.1. GÉNERO Y ETNICIDAD

Tema frecuente en la literatura feminista y sobre los géneros, es la cuestión de las heterogeneidades dentro del grupo de las mujeres, procedentes de los atributos de raza, clase, preferencia sexual, nacionalidad, lugar de residencia, etnia, religión, etc.

Así, "... la cuestión de la raza no es un aditivo, que la experiencia de la raza transforma la experiencia del género, y que plantea el problema de los enfoques que sugieren que las mujeres deben ser tratadas, en primer lugar, como mujeres y, sólo después, diferenciadas según criterios de raza, cultura, historia, etc." [Moore: 1994, 15]. Esto aparece con fuerza en el llamado feminismo de la diferencia (década de los ochenta), que buscó profundizar en los elementos distintivos de las mujeres que permitieran la elaboración de una hegemonía femenina.

Así, hoy interaccionan diferencias de género, culturales, de clase e históricas. Consideramos hito fundamental en este avance analítico la intervención de Domitila Chungará en la Conferencia de las Naciones Unidas para el Año de la Mujer de 1975 en la Ciudad de México D.F. y las entrevistas en que

narra su vida cotidiana y la realidad de las mujeres en el campamento minero Siglo XX en Potosí, Bolivia; que, en suma, impugnan la tendencia a la homogeneización de la mujer.

Asimismo, "... la ideología acerca de la etnicidad forma parte del proceso histórico de la misma en los dos niveles en que tiene lugar las relaciones sociales: el de las interacciones personales, en que las personas se relacionan cara a cara cotidianamente, y el del proceso político social microrregional, regional y nacional de larga duración. En estos planos, los individuos confrontan su realidad étnica con realidades de género y de clase, creando, transformando y reproduciendo diferenciaciones históricamente cambiantes." [de la Cadena: 1992, 27].

La autora de la cita anterior ilustra las cambiantes relaciones de poder basadas en variables de género, clase y etnia desde los datos extraídos de su trabajo de campo en Chitapampa, Perú, en la década ochenta: "Lo que se puede observar ahora es una cadena de poder que relaciona campo y ciudad y que se articula verbalmente en términos étnicos y de género. Los migrantes varones son los subordinados por excelencia, en tanto que el último eslabón lo constituyen las mujeres campesinas consideradas... las más indígenas de las relaciones. En el centro, intercambiando conflictivamente posiciones y pugnando por el poder, se ubican los varones campesinos dueños de tierras y las mujeres mistis cuando regresan a la comunidad" [Ídem: 39]. A la vez lo gaseoso de la identidad étnica se grafica en el siguiente párrafo: "Para los chitapampinos el 'proceso' consiste no sólo en cambiar de ropas, comida o lenguaje; lo más importante es que tal cambio es el resultado de 'aprender a trabajar' y/o 'estudiar' y luego adquirir poder con respecto a otras personas de la comunidad... Los efluvios urbanos llegan a través de diferentes elementos culturales: la educación oficial – que a veces sólo se traduce como diferentes grados de analfabetismo- es el más obvio, pero los hay más sutiles. El tipo de música que se escucha, las comidas y bebidas preferidas – y la habilidad para prepararlas- el vestido que se utiliza, el corte de pelo y la maestría con que se maneja la 'jerga' urbana son elementos que indican el status étnico de los chitapampinos" [Ídem: 41]. Es decir, en este caso por lo menos los atributos étnicos se encuentran íntimamente ligados con los de género y también los de clase, "las diferencias étnicas equivalen a diferencias de poder cuyos cimientos se construyen históricamente" [Ídem: 44].

⁴ Marisol de la Cadena, "Las mujeres son más indias". En: *Espejos y travesías. Antropología y Mujer en los 90*. Ediciones de las mujeres. 1992.

Se debe hacer notar que dependiendo en qué sociedad nos situamos – primer o tercer mundista- la problemática género pasa desde la primacía a lugares secundarios, atrás de conflictos de raza o etnia, clase, etc.

En síntesis, otrora se hablaba de las opresiones a las que estaba sometida la mujer; hoy de las opresiones simultáneas a las intersecciones. Género, etnicidad, clase, etc. se entretrejen y en ese proceso se visualiza al ego dentro de procesos históricos específicos, permitiéndonos hablar de sujetos, sumando además, el papel del Estado como fragua de tales en un contexto específico, ya que la conceptualización 'mujer' u 'hombre' no sólo se encuentra lo individual- privado sino también lo plural-público.

1.2. EL CASO MAPUCHE

En Chile, para el caso que nos compete – la migración mapuche en general y femenina en particular- poca cuenta podemos dar de escritos sobre la temática, es decir, se daría una 'invisibilidad' de ella: *"la ciudad. Núcleo hegemónico del poder no puede estar habitada por indígenas, la ciudad es 'blanca'"* [Montecino: 1990, 23]⁵. Por consiguiente, se niega al otro, al que no cabe dentro del corpus racial que se tiene pensado en la conformación de la nación, basados en que la unidad de la nación debía estar fundamentada en la homogeneidad cultural, en un universalismo que implica la negación de la diversidad étnica.

La ideología del mestizaje, de la asimilación de los substratos indígenas, significa la subordinación e imposición asolapada de una forma cultural y lingüística, o sea, monoculturalismo. Este *"universalismo se fundamenta en el principio de la unidad de la especie humana y en la existencia de valores universales como la libertad, la igualdad y la justicia que, supuestamente, trascienden a todos los ciudadanos sin distinción, pero que históricamente legitimaron la expansión de Occidente y la dominación interior..."* [Castellanos: 1998, 4]⁶.

Pero de esta concepción 'pseudouniversal' a hoy las cosas han cambiado, sobretudo ante la arremetida de los movimientos de los pueblos indígenas a nivel americano, los Estados han debido cambiar sus políticas de asimilación por un relativismo cultural 'moderado'. Ejemplo de ello son las Declaraciones Constitucionales de diferentes Estados del continente (Panamá, Nicaragua, Colombia,

⁵ Sonia Montecino. "Invisibilidad de la mapuche urbana". En Cuaderno "Mujer y Límites": Serie Espacio y Territorio N.1. Editorial Cuarto Propio, Santiago. 1990.

⁶ Alicia Castellanos G. "Racismo, multiethnicidad y democracia en América Latina". Ponencia preparada para el II Encuentro Internacional de Historia. El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo. Cochabamba, Bolivia, del 27 al 31 de julio de 1998.

Canadá, etc.) propalando su multiétnicidad, multiculturalidad y multilingüidad, aunque no necesariamente tal reconocimiento ha significado la mejora en las condiciones de vida y recuperación de los derechos de los pueblos originarios.

Paradójicamente la madurez de estas posturas ha venido de la urbe, que a partir de las primeras décadas del siglo XX se convertiría en un nuevo espacio de contacto interétnico en la historia de los pueblos originarios del continente, por tanto, evidentemente del pueblo mapuche y su relación – desde una perspectiva fronteriza- primero, con las huestes hispanas y posteriormente con la sociedad mestiza chilena. O sea, se inauguraría “... una nueva frontera, esta vez al interior mismo de la sociedad *winka*” [Ancán: 1994, 87].

Paradójico pues en la constitución de la identidad nacional “el proceso de mestizaje no fue acompañado de un reconocimiento de la cultura del ‘otro’, de modo que ésta era rápidamente olvidada por los hijos mestizos de la nueva patria, especialmente por aquellos cuya misión fue la de instaurar la nueva nacionalidad” [Aravena: 1995, 171]⁸. No obstante, el ‘mito de origen del chileno’ - que se podría resumir en que los chilenos, a causa del mestizaje, habrían heredado biológicamente atributos que caracterizaban a mapuche y españoles, relación que es mediada por creencias inconstantes sobre el origen étnico personal- en que nos autoatribuiríamos como herencia, por una parte, el estereotipo mapuche de ‘valientes guerreros’, hoy bajo el estereotipo chileno de ‘patriotas’, y, por otra, nos autoatribuiríamos algunos estereotipos positivos que caracterizarían al conquistador: culto, altruista, virtuoso, valeroso. Aunque se tendería “a enfatizar más la contribución mapuche que la española, por cuanto la primera aportaría rasgos distintivos positivos a la identidad nacional, en tanto que la segunda aportaría rasgos que, aunque pueden ser positivos, no son distintivos, sino compartidos con otras naciones de origen hispano” [Saiz, González, Gempp, Mladinic; 1996; 34]⁹. Es decir en los fundamentos de la construcción del Estado-Nación habría una ‘comunidad mitológica’. “El mito nacional está bipolarizado. En el primer polo está el carácter espiritual de la fraternidad entre ‘hijos de la patria’. En el segundo polo, la fraternidad mitológica aparece como una fraternidad biológica, que une entre sí a seres de la misma

⁷ José Ancán, “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”. En: Pentukún, N°1, 1994, p. 5-15.

⁸ Andrea Aravena, “Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano”. En: Tierra, territorio y desarrollo indígena. Universidad de la Frontera. Instituto de Estudios Indígenas. Temuco. 1995.

⁹ José L. Saiz; M. Elena González, René Gempp y Antonio Mladinic, “Identidad nacional chilena: cogniciones, valoración y emociones”. En: Revista Estudios Sociales, N°90, trimestre 4, CPU, 1996.

sangre, lo que tiende entonces a suscitar el mito segundo y biológicamente erróneo de la 'raza' común. Así, la idea de nación implica un racismo virtual" [Morin; 1993, 455]¹⁰.

Por tanto, resulta particularmente caprichoso que si la mayoría de los chilenos adhiere a este mito fundacional de descendencia mestiza, con contribución igualitaria tanto de mapuche como hispanos, la sociedad nacional les trate con menosprecio y soma, subordinándoles. Este cambio del estereotipo indígena en el seno de la sociedad chilena, fue visualizado por el investigador Milan Stuchlick¹¹: *"... la imagen Mapuche, es un modelo construido por los chilenos, no para describir o comprender la cultura Mapuche, sino para fundamentar y justificar las actitudes que tienen hacia ellos. Lo que importa no son realmente los rasgos de la cultura Mapuche; lo que cuenta es la importancia y evaluación que los chilenos le dan a estos rasgos"* [1974, 50]. Los diferentes estereotipos con que la sociedad global chilena ha clasificado a los mapuche a través de la historia serían para Stuchlick:

1. El período de los valientes guerreros. Acuñado por los 'padres de la patria' que ven al mapuchado como portador de un afán independentista a través de la resistencia sempiterna al conquistador. Al respecto es decidir el Decreto del Director Supremo Bernardo O'Higgins eximiendo del tributo a los indígenas y otorgándoles la ciudadanía del 4 de marzo de 1819. Leemos: *"El gobierno español, siguiendo las máximas de su inhumana política, conservó a los antiguos habitantes de la América bajo la denominación degradante de Naturales... En una palabra nacían esclavos, vivían sin participar de los beneficios de la sociedad, y morían cubiertos de oprobio y miseria. El sistema liberal que ha adoptado Chile no puede permitir que esa porción preciosa de nuestra especie continúe en tal estado de abatimiento. Por tanto, declaro que para lo sucesivo deben ser llamados ciudadanos chilenos, y libres como los demás habitantes del Estado con quienes tendrán igual voz y representación..."*¹²
2. El período de los bandidos sangrientos. Clasificación elaborada luego de la consolidación de la república independiente y originada por la alianza mapuche a las bandas de montoneras realistas que se refugiaron en la Araucanía entre 1810 - 1830, *"empezaron a ser vistos no tanto como un enemigo externo, sino como un enemigo interno, como enemigo de la Patria"* [Stuchlick; 1974, 38].

¹⁰ Edgar Morin, "El Estado-Nación". En: Gil Delannoi y Pierre-André Taguieff (comp.) *Teoría del nacionalismo*. Edit. Paidós. Barcelona. 1993.

¹¹ Milan Stuchlick. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile. 1974.

¹² En: Alvaro Jara. *Legislación Indigenista de Chile*. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. 1956. p. 28.

3. El período de indios flojos y borrachos: Ahora *"en vez de competir con los chilenos en la fuerza, estrategia y armas, se suponía que comenzaría la competencia en la producción y en la vida normal... A partir del siglo pasado, su actuación empezó a ser evaluada en sentido económico... el sistema diferente de agricultura, las distintas costumbres laborales y la tendencia a acompañar las fiestas formales con la ingestión de alcohol favorecían la formación de un nuevo estereotipo"* [Ídem: 42].

Por consiguiente la borrachera y la flojera *"aparecen como un rasgo importante sólo cuando los Mapuche están obligados a competir con los chilenos en el campo laboral"* [Ídem: 43].

Así se adscribía su situación de pobreza a ellos mismos y legitimaba la usurpación y el robo, por tanto la causal no está en el sistema reduccional y la discriminación de la sociedad chilena hacia ellos.

4. El período de responsabilidad del hombre blanco: se debe ayudar a la etnia a aceptar la cultura y la civilización, se les debe secundar y enseñar como a niños. Es el período de desarrollo paternalista.
5. El período de paneducación: El objetivo es la asimilación total por medio de la educación.

Por consiguiente, la percepción del indígena es acomodaticia a las 'necesidades' de la sociedad mayor, la chilena, pasando de ser un paladín de la libertad a un gañan por corregir, no hay espacios para la diferencia dentro del Estado-Nación. Pues, como dijimos, se constituye desde un modelo universal, negando de forma enfática su posibilidad *"...multidimensional, a la vez territorial, política, social, cultural, histórica, mítica y religiosa, una trabazón íntima de sustancias diversas reunidas y articuladas en una Unidad"* [Morín; 1993, 453].

Factor importante en este proceso asimilacionista ha sido la migración a la ciudad, pues *"el proceso migratorio ha sido una de las estrategias utilizadas por todos los pueblos indígenas y, respecto de la Capital especialmente el mapuche, para enfrentar el problema de la pobreza en sus comunidades de origen..."* [Aravena; 1995, 172]. Aunque al mismo tiempo de esta absorción a la nacionalidad única chilena, se dé actualmente una vuelta a la comunidad perdida, por medio de los procesos re-etnificadores emprendidos por buena parte de los mapuche radicados en las ciudades del país.

De ahí que resulte importante aclarar que el tema étnico es un fenómeno esencialmente dinámico, donde se inmiscuyen tanto la afirmación de identidades, como una práctica distintiva que otorgue individualidad dentro del conglomerado social mayor. *"La identidad... es el cómo nos situamos y adscribimos con respecto a los diversos ámbitos de la existencia personal y social,*

*afirmando una singularidad distintiva que nos permite crear y recrear un sistema específico de significación... En esa perspectiva, la identidad étnica sería una de las tantas identidades posibles, y no 'la' identidad del sujeto o actor social en cuestión" [Martínez; 1995, 30]¹³. O sea, una más dentro de un *set* de posiciones con que cuenta cada sujeto en su accionar social.*

... cuando esos gringos me llevaron, como que hubo un cambio en mi vida. Pero yo sabía lo que era... era MAPUCHE. Pero en esa época no decían mapuche, decían indio. Pero yo sabía mis raíces, quién era mi padre, todas esas cosas.

Sobre la cuestión identitaria, del Val nos propone seis sugerencias básicas como marco a partir del cual pueden precisarse los ámbitos de la identidad:

1. 'Las identidades son atributos de todo ser social'. No existe individuo o grupo que no participe de la identidad.
2. La identidad significa en primera instancia pertenencia, y por lo tanto exclusión: 'la pertenencia y la exclusión son condiciones de toda existencia social'.
3. Cualquier individuo, en cualquier cultura, participa de un 'número variable de criterios de agrupación' que le otorgan identidades específicas.
4. La identidad, o las identidades implican necesariamente 'conciencia de las mismas', y en tal sentido tendrán expresiones singulares.
5. En tanto no exista conciencia de la identidad, no existe exclusión, ni pertenencia; por lo tanto no se expresa como identidad y 'no podemos propiamente hablar de identidad'.

"No deben confundirse por lo tanto la identidad como fenómeno asumido, con las identidades que puedan surgir de criterios clasificatorios externos, particularmente los que devienen de los denominados marcos teóricos" [del Val; 1990, 50]¹⁴.

Al respecto es conveniente mencionar que las reivindicaciones identitarias y la pluralidad social surge al alero de la crisis del paradigma positivista. Desde hace ya un tiempo, se ha comenzado a cuestionar al Estado-Nación y las ideas y estructuras generalizantes y totalizadoras que ordenaban lo social a partir de la oposición con toda exterioridad, convertida en negatividad, y de la homogeneización de los respectivos campos internos, una nación/ un Estado/ un sujeto colectivo.

¹³ Christian Martínez Neira, "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico-prácticas. En: Pentukun, N°2, 1995: 27-41.

¹⁴ José del Val Blanco. "Identidad, etnia, nación". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 49-66.

En Chile, pensamos que es el 'destape' de las reivindicaciones indígenas, básicamente mapuche, son las que han sacado a la luz pública la cuestión étnica, aunque lo anterior desde un punto de vista exclusivamente nacional, pues los conflictos étnicos han hecho y hacen gala en los noticieros de cada noche ya hace un par de años, sino recordemos las matanzas de Rwanda, Serbia, Kurdistán o Chechenia, entre otras.

Así el vocabulario 'étnico' resulta *ad hoc* para aludir a las diferencias entre un observador y un observado, donde el primero siempre será quien, por medio del poder y, por consiguiente, del dominio, etnifique al 'otro'; y para esto el basamento clave serán las particularidades diacríticas (sustancialista o culturalistamente hablando), es decir, bajo el supuesto de *"que la cultura consiste en ciertos rasgos estables y visibles que son posibles de medir"* [Martínez: 1995. 35]. por ejemplo, en las características fenotípicas o en las diferencias en los modos de vida o lengua. O sea, la identidad resulta de las relaciones sociales entre grupos y, por ende, se fundamenta en cuestiones de subordinación y dominio de unos para con los otros, es decir, posee una connotación etnocéntrica y jerárquica. No por nada *"... la época en la cual se impone la noción [de etnia]. es al mismo tiempo la época donde en Europa se consolidan los nacionalismos, el punto de referencia obligado es la nación. Frente a esta última, la etnia es una suerte de nación por defecto, que carece de instituciones políticas y de los caracteres de la 'civilización'. La consciencia de sí y de su propio destino, conjunto de rasgos que definiría al pueblo-nación... No es por azar que en el período histórico donde las designaciones étnicas comienzan a insertarse corrientemente en los discursos políticos y científicos sea justamente aquella donde Europa domina al mundo"* [Rivera: 1999. 48]¹⁵. Hegemonía que precisa de un conocimiento – una clasificación – de las poblaciones locales. En este contexto nace la etnología, cuyo objeto pasa a ser los grupos definidos por su falta, por su carencia de integridad.

En el caso mapuche, hasta hace un siglo, se les refería como un conjunto humano que poseía cultura, tradiciones e historia que se circunscribía a espacios específicos del sur de Chile, el de las reducciones indígenas: el mundo mapuche era una realidad relativamente homogénea. Es dentro de esa homogeneidad que Teresa Durán¹⁶ propone las diferentes identidades por las que habría pasado la etnia, basada en la identificación y autoidentificación que se da en el marco del contacto sociocultural o

¹⁵ Annamaria Rivera, "Ethnie - Ethnicité" en *Le retour de l'ethnocentrisme: Purification ethnique versus universalisme cannibale*. La revue du M.A.U.S.S. semestrielle, N°13, premier semestre 1999, La Découverte, Paris, 1998.

fronterizo entre españoles, chilenos y mapuche (aunque cae en sustantivismos al afirmar que *"cualquiera sea el marco en que estas formas de identidad mapuche se dé - grupal o individual-, la contante de cada una de ellas será el aspecto racial"* [Durán; 1986, 699]).

Para Durán, en primer lugar, la resistencia bélica sería muestra de autoconcepción y pertenencia a un grupo independiente, inauguralmente ante la invasión inca y luego la hispana, por tanto, desde antes del siglo XVI hasta mediados del XIX se daría *"una identidad integralmente asumida"*. Luego, desde 1880 en adelante hasta las primeras décadas del siglo XX, la sociedad indígena iría transando con la chilena, por un lado, ante el proceso independentista chileno, que es por algunos caciques combatido junto a montoneras realistas o mirado con indiferencia complaciente por otros, es decir, de manera a-monolítica; y, por otro, por el no haber tenido capacidad macrosocial ante las radicaciones post Pacificación. Es decir, la población mapuche va aceptando condiciones de parte de la sociedad global, desarticulándose y desuniéndose ante el gobierno nacional y, a la vez, progresivamente prestigiando la cultura del otro. Es decir, el marco de referencia pasa desde la cultura propia a la 'nacional', integrándose poco a poco, sería una *"identidad transada"*.

A las muerte de mis dos viejos, a los dos se les hicieron novenarios, que son nueve noches de rezos. Dicen que el espíritu de esa persona todavía está en la tierra o no se ha ido a su cuerpo nuevamente, queda en la tierra. Entonces son nueve noches que se rezan, es en la noche no en el día y todas las noches hay gente. Entonces al final del novenario se hace una comida grande. Se matan animales también para la finalización del novenario, para saber que esa persona ya se fue, ya está descansando, ya no vuelve más. Es bonito, se ponen flores, velas, es hacer un velorio sin muerto, él ya está enterrado.

... Estos novenarios se hacen porque el alma está ahí en ese momento, y por eso son nueve días, tiene que ir un día none, no tienen que ir días pares. Porque según la fe de ellos es así, la fe mapuche es así, pero de los mapuche-huilliche, y eso sucedió por mi madre y sucedió por mi papá también, entonces son cosas que uno siempre las recuerda.

En tercer lugar y al mismo tiempo, se comenzaría a rechazar total o parcialmente la cultura vernácula por contingentes cada vez más numerosos de la sociedad indígena, impelidos por el menoscabo que significa la pertenencia a la etnia, por tanto, se daría paso a una *"identidad mapuche parcial o totalmente rechazada"*. Por último, a partir de la segunda mitad del siglo XX, se daría en

¹⁰ Teresa Durán Pérez, "Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto". En: América Indígena, vol.

"un importante sector mapuche... un estado de reelaboración o reacondicionamiento de su identidad étnica" [Ídem; 709], aunque nuevamente para la autora lo importante es el fenotipo el asumido por los actores y en forma secundaria, variada y optativa otros, como rasgo constitutivo de identidad; habría una *"identidad reelaborada"*. Esta reelaboración se daría tanto en el ámbito público como privado y en el sector citadino como en el rural, aunque no de manera homogénea o corporada. No obstante, en el ámbito urbano se aprecia con mayores bríos esta reetnificación, a cargo de jóvenes y adultos que reivindican su derecho a la participación y accionar social desde su historicidad particular. Para Durán la cultura identificada como tradicional tendría más un papel simbólico que accional, además del uso de estrategias que responden al *set* al alcance en el marco de una sociedad global.

Fundamental habría sido en el nacimiento de este accionar el rol de la iglesia católica como espacio de amparo a los derechos humanos y a estas incipientes manifestaciones, básicamente en el marco de la lucha antidictatorial. Sería un *"marco ideológico-religioso"*.

Otro sería el dado por medio de una mecanística *ninka*, la organización política, *"marco ideológico-político"*, reivindicativo de justicia e igualdad ante la sociedad nacional, como de reivindicación cultural y social, pero asimismo con un carácter de horizontalidad en el debate público. Desde un *"marco ideológico-cultural"* las organizaciones indígenas urbanas proponen acciones culturales, educacionales, etc. en suma una acción en beneficio del sujeto vista de manera integral. Otro canal de expresión sería desde un *"marco socio-educacional"*, orientado a la creación de un plan educacional donde los niños mapuche puedan reivindicar y reproducir la cultura antes vedada.

Y como Katriwala hemos hecho muchos más avances, porque el problema del Katriwala, o sea, la temática del Katriwala es de que su gente sea profesional, tratar de ayudar al joven mapuche con sus becas, apoyarlos en la universidad, de que ellos salgan becados para la universidad y se preparen. En este momento tenemos una socia - que era la secretaria del Katriwala- ella está estudiando en la universidad de Los Lagos - química en alimentación- con cartas de apoyo para el Ministerio de Educación y logró esta chiquilla de obtener su beca. Entonces estamos felices mientras podamos ayudar a nuestra gente y si tenemos que ayudar a otra persona que no sea mapuche y hay que ayudarla para que salga adelante también lo vamos a hacer. Yo creo que ese es el trabajo del Katriwala...

Este fenómeno de reelaboración cultural se daría tanto en un marco intergrupar como intragrupal. El primero referido al contacto entre mapuche y sociedad global y el segundo a la conducta entre mapuche. Resulta interesante en reparar en el primer aspecto, pues sería desde algunos componentes de la sociedad chilena, descartando todo tinte paternalista, desde donde se alentaría este 'renacer' cultural mapuche de manera bastante importante, dándose una compleja red de interrelaciones y alianzas entre actores sociales diferentes, fundamentalmente, de grupos ecologistas e indigenistas de formación universitaria.

En ese tiempo la CEPI, con el señor Bengoa abrió muchas puertas que estaban cerradas para el pueblo mapuche. Yo creo que ahí tenemos que empezar a darnos cuenta, de que sí ellos pueden, cuando nosotros no podemos.

Por otra parte, creemos que el tema del reforzamiento de la identidad indígena se ha tendido a centrar en el ámbito urbano, desdeñando el rol que le cabe en éste a la población rural de la sociedad mapuche. Según los datos arrojados por una investigación hecha por José Bengoa¹⁷, los profundos cambios provocados por la modernización para con esta sociedad, habrían provocado una nueva adaptación del grupo, con importantes cambios en la estructura familiar, así se identificarían tendencias comunes a toda la sociedad nacional: *"nuclearización de las familias, demanda por mayor educación, acceso a las comunicaciones, migración a las ciudades, incorporación a los mercados de trabajo asalariado, en especial del sistema extractivo forestal"*. En fin, la hipótesis que se desarrolla en el texto es que *"las familias, la sociedad y cultura mapuche demuestran una serie de características estructurales que les confieren una capacidad de resistencia cultural muy alta frente a las modernizaciones que el país está llevando a cabo"*. La cuestión radicaría en que los minifundios o hijuelas resultantes de la radicación estarían convertidos en 'comunidades residenciales'. Caracterizadas por ser *"un lugar de habitación de personas que 'salen' a trabajar diariamente o en ciertos periodos del año, fuera del predio y que utilizan la comunidad como un espacio de vivienda, de residencia, de 'estacionamiento'... [quedando en ella] personas de edad, mujeres y niños"*, combinándose residencia y una agricultura básica de subsistencia. Esto sería fundamental en la diferenciación cultural con la sociedad global, donde importante resulta ser la no participación de los jefes de familias indígenas en el sistema educacional formal chileno. Así la diferencia radicaría entre una sociedad aún oral, ágrafa, y otra cada vez más moderna y versada en el manejo de conocimientos, signos, comunicaciones y significados que son parte de un sistema global de

¹⁷ El texto trabajado, "Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995", está en el sitio web www.xs4all.nl/rehue/art/bengoa.htm. También fue publicado en Pentukún N°6, dic. 1996, p. 9-28.

vivir. Si bien esto solo en el ámbito rural, pues el urbano ya se encuentra al tanto de la importancia que les cabe a los sistemas massmediáticos como medio de interlocución en el debate mundial. Para graficar lo anterior solo apuntar la existencia de cuatro o cinco sitios *web* con que cuentan las organizaciones mapuche, fundamentalmente de carácter internacional, donde se encuentran informaciones en general, panegíricos, declaraciones políticas y contingencia.

En resumen, serían estas comunidades residenciales o 'áreas de refugio' donde la reproducción cultural se daría de manera tradicional. Los niños aprenderían - reproduciéndose la cultura- de sus abuelos en estos lugares, financiados por el salario de sus padres. A la par de esta tendencia se daría una masculinización del campo a través de la constitución de familias secundarias en el huerto paterno, según la costumbre de patrilocalidad tradicional, a consecuencia, tal vez, de la asalarización de la economía mapuche incrustada en el complejo agro-forestal. Las mujeres por el contrario tenderían a viajar más a la ciudad como empleadas domésticas. O sea, son más las mujeres que los hombres las que parten a la ciudad. Consiguiéndose, de paso, una inversión en la relación de matrimonios 'mixtos' (mapuche/chileno): de un 40% de hace algunos años a un 60% actual. Dándose, en consecuencia, una mayor integración y flexibilización con la sociedad chilena. Por último, se daría un importante retorno de mujeres a la comunidad de origen después de un período largo de trabajo en la ciudad.

O sea, en el proceso re-etnicizador en que se encuentra embarcado buen porcentaje de indígenas ciudadanos, es vital la conexión y retroalimentación entre el espacio rural comunitario y el perteneciente a la ciudad.

Estas expresiones re-etnicizadoras se enmarcarían en la elaboración de un proyecto de afirmación del sí mismo, de la permanencia de un objetivo que cambia de acuerdo a la coyuntura histórico social. Hoy en una sociedad massmediática y, por tanto, con comunicación mundial expedita es fundamental el aliento a la industria cultural diferencial de nuestra nación, para no caer - como postula Bengoa- en una occidentalidad de segunda. Indispensable en tal contexto es el dar cabida y tomar conciencia de que nuestro país se construye tanto con el Chile profundo como con el imaginario. Es decir, una 'latinoamericanización' por medio de una 'indigenización' de la nación.

Pues *"la sociedad chilena ha tratado a lo largo de su historia de matar lo indio. Ha sido la condición para sentirse occidental. No hubo ni hay integración: hay contradicción"* [Bengoa: 1991, 283]¹⁸. Así nos es un deber el, al menos, proponer una opción de cohesión social desde el terreno cultural para enfrentar al hecho de que sea el aparato estatal quien, de manera autoritaria por cierto, lo

haga. Esa opción partiría desde un reconocimiento integrativo del otro, para principiar el conocimiento de nuestra identidad y, por tanto, con ello, nuestra historicidad. Nuestras diferentes 'capas' – 'cual torta de mil hojas' – que nos han fundado y refundado, ya que cultura es eso, dinámica, cambio, modificación e incorporación.

En síntesis – en palabras de Calderón, Hopenhayn y Ottone¹⁸ – una concepción de la identidad cultural que no es estática ni dogmática, y debe asumir su continua transformación y su historicidad, debe ser parte importante en la construcción de una modernidad 'sustantiva' que no se reduzca a procesos de racionalidad instrumental, eficacia productiva y unificación por vía del consumo.

En ese sentido hoy el 'funcionamiento de las naciones', competitivamente hablando, es posible solo si la matriz sociocultural lo permite, ya que de ésta forma, las identidades particulares pueden ser un factor importante para la construcción moderna, o sea, si opera como elemento de movilización anuente y con visión democrática.

Los factores que desde la cultura aumentarían la modernización serían:

- (1) El que una 'modernidad auténtica' sólo puede surgir de un esfuerzo endógeno
- (2) y que este esfuerzo requiere de niveles 'controlables' en materia de conflictos, y de niveles altos de consenso y estabilidad.

En consecuencia, si América Latina pretende potenciar la construcción ciudadana y la modernización incluyente desde la 'cuestión cultural', debe asumir dinámicamente dos grandes marcas de la historia cultural de la región:

- (i) la dialéctica de la negación del otro como problema de la modernidad. Que partiría de un doble movimiento: de una parte se diferencia al otro respecto de sí mismo, y enseguida se lo desvaloriza y se lo sitúa jerárquicamente del lado del pecado, el error y la ignorancia
- (ii) el tejido intercultural como potencial de la modernidad: pues es nuestra forma de ser modernos y, al mismo tiempo, la de resistir la modernidad. Nuestra condición de apertura cultural al intercambio con los otros y nuestra manera de incorporar la modernidad siempre de forma sincrética.

En consecuencia, es la diversificación de la industria cultural la que dinamizaría los cruces culturales y el espacio privilegiado en el que se unen sistemas globales de interacción con sujetos arraigados en sus propias culturas y lugares. O sea, debemos aspirar a un desarrollo endógeno que

¹⁸ José Bengoa. "Un asunto de identidad". En: *Proposiciones* 20, 1991.

¹⁹ Calderón, Hopenhayn y Ottone. *Esa esquivada modernidad*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela. 1996.

compatibilice 'integración social, auto-afirmación cultural e inserción productiva en el mundo'. Esto resultado de una industria cultural propia, con capacidad de ser interlocutores activos en un diálogo universal.

El desarrollo de una industria cultural constituye un núcleo estratégico para el impulso de un modelo endógeno de desarrollo. Pero para eso se requiere de una cultura participativa, protagónica, y de actores que se les permita el incorporarse a los medios modernos; por medio, básicamente, de la voluntad estatal a través de sus políticas culturales.

Así llegamos a la necesidad de descentramiento en la emisión de mensajes en la industria cultural para contribuir a la democratización de las sociedades en la región. Es decir, a lo que hemos hecho referencia, a que nuestra sociedad no es aquella impresión monolítica unicultural que se proyecta sino una nación multinacional (valga el contrasentido). Y esto se logra mediante la difusión de nuevos discursos por medio de las recientes formas de la industria cultural-comunicacional.

De esa manera sectores - los grupos indígenas entre ellos- que por razones de rezago socioeconómico exclusión cultural o dispersión espacial, se han visto históricamente privados al acceso a espacios de interlocución pública, encuentran una opción importante por vía de estos nuevos bienes. Aumentando el protagonismo de estos actores socioculturales dispersos a través de:

- acceso a la información (sobre servicios, derechos, demandas).
- influencia en la opinión pública (radios, redes informatizadas, videos)
- el trascender barreras de discriminación y censura empleando redes horizontales de circulación informativa.

Es decir, se plantea para los pueblos indígenas la posibilidad de un etnodesarrollo - entendiéndolo como la capacidad que tiene un pueblo para trazar y desarrollar su propio proyecto histórico pero inserto en la nación mayor- para los pueblos indígenas del país es una necesidad y un derecho urgente. Pues "*esta concepción de desarrollo propio, rompe con los principios tradicionales que ven a los pueblos indígenas como grupos sociales sujetos a tutelaje, o como pueblos ahistóricos con los que debe establecerse una relación desigual...*" [Hernández: 1990, 67]²⁰.

²⁰ Natalio Hernández Hernández. "Reflexiones en torno al etnodesarrollo como principio y como meta dentro de la pluralidad étnica del país". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). Repensar la nación: fronteras, etnias y

Pero para lograrlo se deben superar – según Héctor Díaz-Polanco²¹– dos grandes obstáculos.

En primer término, se necesitan cambios estructurales que modifiquen las relaciones socioeconómicas y políticas que significan la explotación de los grupos indígenas por la sociedad global.

Esto significaría *'un replanteo del conjunto de la nación en tanto comunidad humana...'*. Y pasa, por ejemplo en la redefinición de los espacios que abarca el territorio nacional, para así asegurar un desenvolvimiento libre de las comunidades indígenas en todos los aspectos de su vida social, económica, cultural y política. O sea, (a) una nueva organización político-administrativas en el marco de las cuales las etnias realicen un desarrollo autogestionado de sus asuntos de acuerdo a modalidades que respondan a sus tradiciones históricas y sociedades actuales; (b) instaurar mecanismos específicos que garanticen la participación de los grupos socioculturales con identidades propias también en los procesos y asuntos de carácter nacional, como antes dijimos, creemos que una posibilidad cierta de lograrlo es a través de la tecnología massmediática, básicamente porque esta ofrece, por su flexibilidad, sencillez de uso y bajo costo, posibilidades inéditas de promover mayor comunicación horizontal en (y entre) distintos grupos sociales y culturales; (c) incluir en la definición misma de la comunidad nacional su composición étnicamente heterogénea, es decir, su carácter multiétnico y pluricultural, como condición necesaria para el reconocimiento de que los pueblos y comunidades diferenciados son parte de la sociedad nacional. Por tanto que el Estado chileno reconozca a los Pueblos Indígenas que se encuentran en su seno, con todas las implicancias legales internacionales que esto implica, básicamente, el derecho a la autodeterminación; (d) establecer las formas jurídico-políticas para suprimir las desigualdades de carácter sociocultural, base de la discriminación, no eliminando la diferencia sino fomentando la mantención de sus características propias, enriqueciéndolas; (e) asimismo de garantizar el control sobre la tierra y los recursos naturales que, en general, son fundamentales para la existencia de tales núcleos.

En suma, *"los cambios orientados a la solución del conflicto étnico nacional requieren un reconocimiento explícito de los derechos históricos de los grupos étnicos. Y ese reconocimiento categórico necesita convertirse en la nueva nación en derecho positivo"* [Díaz-Polanco; 1990, 31].

soberanía. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 67-70.

²¹ Héctor Díaz-Polanco. "Cuestión étnica, Estado y nuevos proyectos nacionales". En: Lourdes Arizpe, Ludka de Gortari (Comp.). Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 25-40

Justamente es éste el segundo obstáculo a superar : la resistencia a reconocer los pueblos indígenas como sujetos de derecho históricos singulares.

A nivel continental, con excepciones, ni siquiera se han iniciado las transformaciones estructurales más elementales que permitan provocar un cambio de la matriz socioeconómica y política de la nación. Por consiguiente, resulta comprensible que las demandas de los pueblos indígenas sean silenciadas o que, en el mejor de los casos, se expresen como voces aisladas y marginales. Hoy a cambio del silencio que debieron guardar durante siglos, el Estado ha optado por secuestrarles la voz, a través del *"artilugio de una ventriloquia etnicista según la cual aparentemente hablan los indígenas, mientras lo realmente audible es el propio discurso del estado"* [idem: 33]. Así, por ejemplo, las directrices indigenistas no serían más que políticas oficiales acomodadas a oradores indígenas. *"No es que la política indigenista aporte los recursos para el mantenimiento de las especificidades étnicas, sino más bien contribuye a que las regiones en donde actúa cumplan con las exigencias impuestas por el estado de acuerdo con su estrategia de desarrollo"* [Medina: 1990, 43]²².

el día 06 se iba a firmar Ralco, donde al Director ya le habíamos dado vuelta la mano para que él le diera el apoyo a su pueblo, a los pueblos indígenas, él iba a votar para rechazar la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco... Los dirigentes, estábamos muy afectados de lo que sucedió en ese momento por parte de gobierno, por la destitución de Namuncura.

Sin embargo, tanto a nivel del continente como nacional se observan destellos, traducidos en rebelión y resistencia, ataques locales de grupos indígenas contra las situaciones que los oprimen (en nuestro caso a las empresas forestales usurpadoras de tierra y recursos hídricos), también iniciativas de organización independiente, con más o menos éxito, afanadas por escapar de la tutela del organismo indigenista estatal (CONADI). Aunque tarde o temprano estos movimientos terminan en la abulia y la disolución. Para Díaz-Polanco la razón radicaría en: la ausencia de movimientos políticos de carácter nacional (o por lo menos regional). Y ésto a su vez estaría relacionado con otra: la de un proyecto político de alcance nacional que incluya orgánicamente la cuestión étnico-nacional.

²² Andrés Medina. "Los grupos étnicos en el espacio del estado y la nación". En: Lourdes Arizpe, Ludka de Gortari (Comp.). *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 41-48.

Las mujeres ya están pensando en hacer algo. La Coordinadora de Mujeres en este momento está ya pensando en que tenemos que hacerlo: no sé si la Federación²³ nueva, que todavía no se saca los pañales, pero ya estamos pisando fuerte y creo que eso va a traer bien buenos resultados. Quizá van a haber muchas peleas dentro, quizá también con el Estado chileno pero nada es imposible de conseguir.

La excepción a la regla general latinoamericana se encuentra en aquellos países en los que la problemática étnica ha encontrado su imbricación política – no solo estructural— con la cuestión nacional. Los ejemplos más representativos lo constituyen Guatemala y Nicaragua.

De ahí que asistamos, quizás, a una *“revitalización del papel de los grupos étnicos en tanto sujetos creadores en la práctica y en la teoría; o mejor dicho, de innovadores en la teoría en tanto participan en una práctica nueva. Esta nueva práctica es la de su inserción en procesos transformadores, revolucionarios y democráticos, en el marco de vastos movimientos de masas que se articulan con proyectos políticos contrahegemónicos que proponen – de un modo más o menos acabado— la construcción de una nación diferente”* [Díaz-Polanco; 1990, 36].

A éste perceptible síntoma se debe agregar una crisis en la teórica etnológica y sociológica en lo referente a lo étnico-nacional. Habría un *“agotamiento en las proposiciones, un cansancio analítico, una rutina en los temas y procedimientos de investigación. Se trata de la crisis de la teorías académicas”* [Idem; 37]. Antes ‘los especialistas’ eran los responsables de especular sobre del asunto y de ahí el rebote eventual a los grupos étnicos. Sin embargo, en los últimos años se daría la aparición de un nuevo ‘intelectual’: las organizaciones indígenas y otras, como las humanistas y ambientalistas, que al margen de la acción estatal están empeñadas en un cambio revolucionario y democrático.

La superación de esta crisis estaría en la re-articulación de los científicos sociales comprometidos con los proyectos de estos nuevos sujetos creadores, con los ‘intelectuales colectivos’ que son los indios rebeldes a los indigenismos estatales y que asumen lo étnico como parte de la problemática nacional.

En tal sentido éste trabajo en su relevancia práctica se enmarca en la construcción del proyecto de nación anhelado, que parte del deseo re-etnicador de grupos urbanos pertenecientes a la nación

²³ La Federación de Asociaciones Indígenas del Área Metropolitana es fundada el 12 de agosto de 1997, por 16 asociaciones mapuche de la Región Metropolitana y V Región. Su directorio fue: Presidente, Dagoberto Cachaña; Vice-presidente, Juan Lemuñir; Secretario: Ernesto Huaicha; Tesorera: Esmelinda Pinda; Primer Director, Iván Coñuecar; Segunda Directora, Beatriz Painequeo.

mapuche. Pues *"el grupo, la comunidad, el conjunto de individuos que está en un proceso de [re] constitución, al ser interpelado por un agente externo... inicia un proceso de autoidentificación, producto de tener que 'verbalizar', frente a un extraño o un externo, las condiciones de su propia identidad... el sujeto es compelido a decir cuáles son sus principios de distinción y sus principios de alteridad... la historia de vida es un camino de construcción de discursos sobre la identidad, de lenguajes del grupo, de capacidades de agrupamiento, todo lo cual puede ser denominado 'acción cultural'... o sea, la transformación tanto en el autor, como en las personas interpeladas..."* [Bengoa; 1999, 33-34]²⁴.

Asimismo vale la pena reflexionar sobre la posibilidad de que con una metodología oral se pueda escribir la historia de un grupo étnico al margen de la estructura de un Estado nacional, y con ello, integrarla en la educación estatal y en la historiografía del país. Pues *"el trabajo con Historia Oral puede significar un reconocimiento y una autoafirmación del propio mundo vivencial... de ese modo ellos mismos podrían hacer uso de su palabra, dando una versión de los acontecimientos históricos, tal como ellos mismos lo vivieron"* [Hagen; 1995, 146]²⁵.

En tal sentido las mujeres serían sujetos *entre culturas*, en contacto con los cambios sociales y tecnológicos, y con substratos culturales ricos y complejos. Las mujeres son ubicadas junto a expresiones populares, indias o negras y, por tanto, también las ubica como reserva de diferencias potencialmente creativas en lo cultural. Así se transforman en elementos de definición de una identidad cada vez más plural. Y de ahí la riqueza que significa el trabajo del rescate testimonial para con la vertiente femenina.

"De este modo, el anclaje de la mujer en la oralidad se revierte no sólo en una situación que delimita y especifica condiciones de género, sino que establece un reino que desborda lo personal para transformarse en un testimonio colectivo de la matriz cultural que genera identidad" [Montecino; 1988, 120]²⁶.

Desde esa preservación de un modo de vida y de un saber, las mujeres madres tienen en todos los estratos sociales y en las diferentes etnias un papel preponderante. Un papel *puertas adentro* de socialización. Y este saber vía matema es de gran importancia en los grupos sociales no dominantes, ya

²⁴ José Bengoa. "El testigo. Apuntes de clase de un Curso de Historias de Vida". En: *Proposiciones* 29. 1999.

²⁵ Ulrike Hagen. *Historia Oral Indígena*. Imprenta Iandivar. Santa Cruz, Bolivia. 1995.

²⁶ Sonia Montecino. "Testimonio y mujer: Algunas reflexiones críticas". En: *Narvaez, Jorge. La Invención de la Memoria (Actas)*. Pehuén Editores Ltda. Octubre de 1988. Santiago de Chile.

que no coincide con los transmitidos por el *establishment*. En ellas está la custodia, la transmisión de la cultura oral, fundamento de identidad de los grupos populares, locales, étnicos.

creo que no estábamos ajenas a lo que estaba sucediendo dentro del movimiento mapuche o dentro de nuestros pueblos. Porque la mujer, es realmente - frente a la cultura- la que forja todo. La mujer es la que deja la semillita, la mujer es la que enseña nuestro mapuchesugún. La mujer es la de la cultura, la mujer enseña el telar, la mujer enseña el hilado, la mujer no pierde la cultura.

Las culturas originarias fueron remitidas a una doble vida: frente a la particularidad: la imaginación, la invención local, propias a la oralidad; la escritura "asumía un puesto superior y autolegitimado: diseñaba un proyecto pensado al cual debía plegarse la realidad" [Angel Rama]²⁷.

Al respecto, Mignolo expresa: "la hipótesis que propongo es la siguiente: mientras que el aspecto físico de la letra (i.e., escritura alfabética y la imprenta) permitió producir y distribuir los discursos que legitimaban la Conquista y Colonización, su aspecto ideológico (i.e., el cuerpo de ideas y valores que le fueron asociado) suministró las bases argumentativas y narrativas para legitimar la Conquista y Colonización sobre la base de la ausencia de letras en las culturas colonizadas" [s/r; 97].

Por consiguiente, por medio de esta Historia de Vida a una mujer indígena se plantea la 'descolonización' de la cultura a través de la palabra escrita, otrora legitimadora de sumisión.

²⁷ En: Valdés 1992

2. TÉCNICA: MÉTODO BIOGRÁFICO O HISTORIA DE VIDA

*"Les expériences de la vie,
sont incommunicables et
c'est ce qui cause toute la solitude"*
Virginia Woolf. *Les vagues*

"Cada día ya no existe, ha devenido en lenguaje"
Carlos Piña

"... existían en las razas diferencia sustanciales en su clase de memoria. Cada una orientaba a la suya en una dirección particular. En la mentalidad araucana, caracterizada por la ausencia de reflexión o de razonamiento lógico, superaba la memoria de los actos i faltaba o era restringida la de las ideas. La memoria i la imaginación no están, pues, organizadas en todas las razas de manera igual, con cualidades comunes. Tal concepción se presta a graves errores en los estudios etnográficos, en la historia y los poemas".

"Como entre los pueblos americanos, nuestros aborígenes tenían gran estima por la verbosidad, la cual se reputaba un arte honroso que daba una situación ventajosa a quien sobresalía en él. Los oradores se reputaban maestros de la palabra i su gloria igualaba a la militar. Practicábanla desde jóvenes con excesiva afición".

"La literatura de una raza da la medida exacta de su estado moral i de su carácter. La literatura oral de los araucanos expresa por medios muy simples, rudos i sin pulimentos las imágenes i los sentimientos de que vive la sociedad; transparenta muy bien su mentalidad"
Tomás Guevara

2.1. ORALIDAD/ESCRITURA

Para iniciar la discusión sobre la temática que nos interesa, básico es el tener presente la oposición entre tradición oral y tradición manuscrita - lo oral es fuente accesible en toda cultura, prístino eje de reproducción de conocimiento; lo escrito, manera consensuada de registro sociocultural- o entre sociedades orales sin escritura y sociedades caligráficas y las implicancias de la aparición de la escritura en las estructuras mentales y sociales, en la 'psicodinámica'. Aunque para el trabajo presente resulte más pertinente el situarnos en la llamada oralidad secundaria [Ong, 1987]²⁸ - la expresada por medio del teléfono, la radio o la televisión y que para su existencia precisa de la impresión- tomando en cuenta el cambio en las estructuras mentales, que significa la interiorización personal de la escritura.

"Aprender a leer y escribir incapacita al poeta oral: introduce en su mente el concepto de un texto que gobierna la narración y por lo tanto interfiere en los procesos orales de composición, los cuales no tienen ninguna relación con textos sino que consisten en la

²⁸ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra* [1982]. FCE, México, 1987.

'remembranza de cantos escuchados' [Idem; 61]. No obstante, Mignolo²⁹ agrega "que no es suficiente la existencia de la escritura para que esta produzca un cambio significativo en las formas de comunicación y en la organización social. Es necesario también que la escritura tenga un valor equivalente o superior a la expresión oral y que haya condiciones económicas satisfactorias para que la escritura y el libro se conviertan en símbolos de fe y garantías de verdad" [s/r; 105]. La cuestión irrefutable es que la letra ha tenido un rol motor en la expansión del occidente cristiano desde el siglo XVI.

En una sociedad de carácter oral se adentra en la información cultural por medio de "la participación en una especie de memoria corporativa; y no mediante el estudio en sentido estricto" [Ong; 1982. 18], o sea, por la repetición y absorción de lo oído, y las pautas de su reproducción. En ese sentido las formas orales son textos de gran dinamismo. Al mismo tiempo, estas sociedades generan individuos con mayor tendencia al comunitarismo y la extroversión. "La escritura y lo impreso aíslan. No existe un nombre o concepto colectivo para los lectores que corresponda a 'auditorio'" [Idem. 78].

No obstante que nuestro trabajo se desarrolle en el marco de una cultura oral secundaria, la tesis de una estructura de pensamiento distinta a la escritural se mantiene, "en grados variables muchas culturas y subculturas, aun en un ambiente altamente tecnológico, conservan gran parte del molde mental de la oralidad secundaria" [Idem. 20]. Vienen a ser culturas verbomotoras, por consiguiente, el habla misma, la retórica y su práctica constante es de gran importancia.

Así resulta que la memoria es base, como mnemotecnia, en una cultura que se reproduce mediante la oralidad.

Y estos rezadores antiguos tenían un rezo que se llamaba La Letanía de la Buena Muerte, por ejemplo, había una persona que estaba muy grave y tenía que morir esa persona, y para que no sufriera más le rezaban ese rezo. Empezaba el rezo y empezaba a quedar tranquilo esa persona, terminaba el rezo y la persona fallecía; eso se llamaba La Letanía de la Buena Muerte. Me acuerdo de otros rezos que rezaban, me acuerdo vagamente de una, que nunca se me ha borrado de la memoria, que decía: Al pie de la cruz constante/ Afligida y dolorosa... era muy lindo, era bonito eso.

²⁹ Walter Mignolo. "La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista". Sin referencias.

2.2. ANTECEDENTES

Disciplinariamente nos encontramos ante una técnica que cruza horizontalmente a las ciencias humanas, el empleo del bagaje oral ha variado en respuesta a algunos factores: accesibilidad, intensidad, rango o amplitud, valoración y jerarquía frente a otras fuentes de información¹⁰, especialmente la escrita, ampliamente estimada, historiográficamente hablando, en el siglo pasado. Tal tradición historiográfica centraba su atención en determinados sujetos o actores sociales, así como también en ciertos acontecimientos del pasar europeo o de las ex-colonias ultramarinas, en consecuencia, se requería información sobre las elites y sectores sociales hegemónicos. Por consiguiente, las fuentes orales fueron supeditadas a las denominadas ciencias menores y usadas para recabar información de sujetos sociales analfabetos y, por tanto, 'inferiores'.

Ya en el siglo XX, en el período de entreguerras, se da un acercamiento entre los términos y categorías científicas y los temas y métodos de las ciencias sociales. Es decir, se dan nuevas categorías sociológicas y se usan nuevos métodos de investigación, esta vez cualificables. Por ende, la historia oral se enriquece de los aportes metodológicos de otras disciplinas, como por ejemplo de la antropología que aporta: *"a) el corregir el evidente etnocentrismo del historiador occidental no crítico, y b) al abrir a la historia regiones geográficas y fuentes de información y de conocimientos no puestos por escrito"* [Acas: 1993, 10].

En suma se pasa o, mas bien, distribuye el interés entre fenómenos universales y nacionales y ámbitos temporales y locales, o sea, espacios más remitidos, es decir, los segundos se comienzan a conformar también en 'sujetos-objetos' de estudios legítimos. Utilizándose de manera creciente la metodología cualitativa y los llamados documentos personales de sujetos no integrados a la sociedad. Tal tendencia fue gradualmente perdiendo terreno ante la propensión de indagar y analizar con base en modelos y procedimientos más cercanos a las ciencias duras, pretendiéndose objetivismo y neutralidad ideológica. Es éste el panorama que domina en el período post Segunda Guerra Mundial.

Luego, a partir de los setenta, la metodología cualitativa se enriquece nuevamente de nuevos conceptos que permiten al análisis social una mayor complejidad, pertinencia y difusión social.

Históricamente es en los Estados Unidos donde surge la historia oral moderna y es ahí también donde la historia de vida tiene su más amplia tradición, no sólo como método exclusivo de la antropología. Su desarrollo puede ser periodificado en cuatro etapas:

(i) El siglo XIX:

Existe una importante y muy popular literatura sobre la vida de los jefes de los grupos indígenas recién conquistados, que muestra una tendencia a describir las virtudes del buen salvaje. La razón de ser de estos textos es rescatar saberes que están destinados a desaparecer, lo que es, hasta hoy, una importante motivación para el uso de la historia de vida.

(ii) 1926 - 1945:

Esta fase debuta con la publicación de *Crashing Thunder* de P. Radin, donde se busca comprender cómo reacciona un individuo frente a las normas sociales de la cultura en que se desenvuelve. Éste autor veía cualidades literarias en los textos orales de diferentes culturas indígenas de Norteamérica, opinión que luego es retomada por Franz Boas y otros. En consecuencia, la historia de vida se transforma en una herramienta de los antropólogos para lograr un conocimiento científico de la diversidad cultural. Esta etapa es la *edad de oro* de ésta técnica en la antropología norteamericana, con una multitud de libros, de los cuales F. Morin³¹ destaca tres: *Son of Old Man Hat* de Dyk (1938), *Smoke from their fires* de Ford (1941) y *Sun Chief* de L. Simmons (1942).

(iii) 1945 - 1960:

Bajo la influencia de la escuela de *Cultura y Personalidad* se abandona el uso de la historia de vida, salvo para el estudio de casos individuales, especialmente en la rama de la etno-psiquiatría. Se interpreta esta disminución de interés por el hecho de que este método, tal como fue utilizado en los periodos anteriores, consideraba al grupo indígena como algo estático. No pudiendo dar cuenta del cambio acelerado sufrido por la occidentalización.

En Norteamérica la autora Ulrike Hagen³² sitúa el comienzo de la Historia Oral en el año de 1938 cuando Allan Nevins propone crear una organización que debía producir sistemáticamente fuentes escritas y orales de importantes figuras de la vida pública estadounidense - aunque aclaremos

³⁰ Jorge Aceves Lozano, *Historia Oral*. Instituto de Investigaciones Mora. México. 1993.

³¹ Françoise Morin, "Praxis antropológica e historia de vida". En: Jorge Aceves, *Historia Oral*. Instituto de Investigaciones Mora, México, 1993.

que ya hacía 70 años que la antropología utilizaba las fuentes orales en el trabajo de campo. Nevins utilizaba lo que llamaba *oral interviews* o *autobiographical narratives*, o sea, metodología periodística, con estas fuentes de carácter primario confeccionaba las biografías de importantes personajes. El por qué de la utilización de las fuentes orales para Nevins, consistía en que a futuro se daría una escasez de fuentes escritas para el trabajo de las futuras generaciones de historiadores, debido a un supuesto progresivo desprecio de la escritura en la vida norteamericana, básicamente por el uso masificado del teléfono y el telégrafo, además de la agilización de los medios de transporte. En éste momento es posible clasificar la oralidad estadounidense como de corte archivístico y empírico, su preocupación es el registrar y construir legajos más que desarrollar análisis sociohistóricos. Aunque una maduración en el análisis se dará a partir de la década setenta.

A partir de 1948 comienza a funcionar formalmente un proyecto de Historia Oral en la Universidad de Columbia dirigido por Nevins, el *Oral History Research Office*. Aunque en la década 30 hubo proyectos que recogieron, durante la política del *New Deal*, testimonios orales de la memoria del pasado. Por ejemplo, bajo la dirección de Lawrence D. Reddick - en Kentucky, Indiana- se coleccionaron *slave narratives*, es decir, relatos de ancianos negros que fueron esclavos antes de 1863; o en Georgia, a fines de los 30 se realizaron entrevistas a negros y blancos empobrecidos de zonas rurales. Los productos, tanto de éste como el del anterior proyecto, eran resumidos y guardados en los *National Archives*, donde fueron redescubiertos en los sesenta [Hagen].

Cabe destacar que no es hasta abril de 1948 que en los EE.UU. se fabrican las primeras grabadoras magnetofónicas y no es hasta años después que se comienzan a vender. Por consiguiente, las primeras entrevistas eran transcritas a la par de la conversación y posteriormente resumidas por escrito a máquina.

(iv) A partir del año sesenta:

Mintz y Lewis regeneran y actualizan la historia de vida aplicándola a personas comunes y corrientes que viven en la periferia de las grandes ciudades de México y Puerto Rico, con el fin de dar cuenta de cómo los individuos y las comunidades se ven afectadas por el cambio social consecuente de la industrialización. Lo novedoso para la antropología es que el investigador no se hace notar, sino que es invisible en el conocimiento que da cuenta. Esto se pudo lograr gracias al uso de nuevas herramientas como el micrófono.

³² Ulrike Hagen. *Historia Oral Indígena*. Imprenta Iandivar. Santa Cruz, Bolivia. 1995.

Una vertiente historiográfica afin a la antes nombrada Universidad de Columbia fue también aplicada en el viejo continente. A partir de la década setenta surge y se desarrolla la historia oral en varios países, especialmente en Inglaterra. Ahí ésta historia ha sido sinónimo de historia social de amplios grupos de trabajadores de la ciudad y del ámbito rural.

En Francia, en tanto, la actitud frente a la historia de vida se caracteriza por una gran ambigüedad. Al parecer los padres fundadores de la antropología francesa, como M. Mauss y C. Lévi-Strauss la miran de manera positiva y recomiendan su utilización. Sin embargo, éste último considera los documentos que produce como subjetivos y, por tanto, no científicos: ya que impiden la sistematización que es el fin del análisis antropológico. R. Bastide interpreta esta posición como generada por el positivismo, que ha tenido una repercusión particularmente fuerte dentro de las escuelas de ciencias sociales francesas. Es decir, los hechos sociales se pueden considerar, igual que los fenómenos naturales como cosas externas al observador. Y la historia de vida, en la cual se produce una fuerte relación humana entre el investigador y la persona que entrevista, va en contra del distanciamiento entre el estudioso y su objeto de investigación.

Por tal razón científicos sociales como D. Bertaux y F. Elegeoët plantean que la utilización de la historia de vida implica una sociología a escala humana donde se busca conocer y destacar las lógicas internas de una sociedad a través de las prácticas y representaciones de sus actores. Junto a ellos R. Bastide, ha desarrollado múltiples trabajos teóricos sobre esta técnica, donde destaca sus dificultades y ventajas. Entre las primeras se cuenta el estatus de interdicción al que se ve enfrentado el antropólogo en el dialogo con el otro o el riesgo que se corre de hallar un sujeto más ideal que real, debido al proceso de justificación en que se puede caer. Viceversa, tal técnica cuenta con las ventajas de: poner en escena las subjetividades presentes dentro de la organización; como también el de permitirnos el apreciar cómo el sujeto en cuestión se ve atravesado por las esferas sociales, políticas y/o simbólicas; por último, al captar la información se genera en una relación dialógica entre informante e informado que confronta a ambas subjetividades.

Asimismo, Françoise Morin defiende el uso de la historia de vida no para constituir una colección de saberes en vías de desaparición, sino para revelar la dinámica de cambio que existe dentro de los grupos sociales y en sus relaciones con las culturas limítrofes.

Pero, lo claro es que la historia oral europea está estrechamente ligada a las corrientes de la historia local y popular y es claramente social.

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS SOCIALES
BIBLIOTECA
I. Carrera Pinto 1045
Fono: 6787737

Así los antecedentes de la historia oral contemporánea serían: a) la escuela estadounidense y su inmersión en la metodología cualitativa y el uso de la información oral; b) la historia social europea, que cuestiona la postura clásica del historiador - en cuanto a intereses y prácticas- sus fuentes y métodos utilizados.

De tales posturas epistemológicas y prácticas, además del cruce multidisciplinario de ramas como la antropología, la sociología, la lingüística, la psicología, la literatura, etc. se nutre el corpus de la actual oralidad. Es decir, *"la historia oral se ha caracterizado por considerar el ámbito subjetivo de la experiencia humana - la memoria, el trayecto biográfico, la interpretación de los procesos colectivos, etc.- y por destacar y centrar su labor de construcciones de fuentes y de análisis en esas experiencias, por examinar la visión y versión de la experiencia de los actores sociales especialmente atendidos por la historia social, local y oral"* [Axtos: 1993. 16]. En pocas palabras, 'el escuchar el testimonio de los vivos'.

· LA ORALIDAD EN LA AMÉRICA SUREÑA

En América Latina básicamente es entendido el género testimonial a través de la vía empírica, es decir, de la historia de vida propiamente tal, aunque coexisten tanto el diario, los reportajes periodísticos, las memorias, etcétera. Destacan como teóricos de esta vertiente Margaret Randall y Miguel Barnet. Sobre éste último Juan Ramón Duchesne³³ nos dice: *"No debe sorprender, por tanto, que se le haya atribuido valor científico y estético a este tipo de obra. La promesa de su método convoca a todos los discursos sobre el hombre, pues encierra la práctica de un humanismo más grande, en el cual no se llegue a borrar la otredad, la diferencia constitutiva de un nosotros auténtico, cuya prueba de universalidad radique en la afloración de todas las subjetividades despojadas de sí y forzadas a la pasividad: mujeres, culturas oprimidas, sectores subalternos de la división social del trabajo, en fin, aquellos 'otros' a quienes el diálogo platónico nunca incluyó"* [1987; 160].

Podríamos decir que la vertiente testimonial surge en América Latina debido a causas de carácter:

³³ Juan Ramón Duchesne. "Miguel Barnet y el testimonio como humanismo". En: Revista de crítica literaria latinoamericana. Año XIII, N° 26, Lima, 2º semestre de 1987; pp. 155-160.

· Literarias:

El género testimonial y particularmente la historia de vida surge a la par del denominado *boom latinoamericano*, es decir la obra de García Márquez, Vargas Llosa, José Donoso y otros autores que llenan un vacío dejado por la novelística europea, otorgando, de paso, un lugar en el mundo a la América del Sur.

En este espacio del lenguaje aparece el testimonio, cuya principal característica es que los protagonistas pertenecen a grupos sociales marginales. Tal testimonio busca provocar un cuestionamiento del lector, liberándole de sus prejuicios. Punto central es el tema identitario, pues cuestiona la identidad del lector al develar la de un *alter*. A la vez, el recopilador de aquel producto se mostraría como un artista/sociólogo, ya que une el discurso de las ciencias sociales – por ejemplo, tanto de la antropología como de la historia- con recursos estilísticos de orden literario.

· Históricas:

- a) Aparece en medio de la crisis del paradigma desarrollista - décadas sesenta y setenta- con el fin de reconocer los 'objetos' a lo cuales está dirigido el afán progresista, para así incorporarles a la modernización.
- b) Emergen nuevos actores sociales, como por ejemplo, movimientos femeninos, de indígenas, de jóvenes, etc. "*Son voces nunca antes publicadas, y ciertamente no dominan la escritura en tanto vehículo social. Indios, campesinos, moradores de barriadas, ancianas: su sabiduría habita en la oralidad*" [Ídem: 155].

Debemos subrayar el papel de los aparatos culturales de la revolución cubana en el movimiento de tales grupos postergados a las categorías de objeto-sujeto de la investigación social, cuestión fundamental para legitimar tal movimiento en el *corpus* de estudio de las ciencias sociales latinoamericanas, a la par de una metodología que es la aquí vista. Debido a que, anteriormente, los estudios de testimonios en el subcontinente se centraban preferentemente en una ojeada masculina. La cuestión es que por primera vez en la historia de Latinoamérica el otro/a tuvo la posibilidad de expresión que le permite pasar de actores marginales a protagonistas de su historia, es decir, de su vertiente social, étnica y/o genérica, a el tapete de una historia nacional, es decir, un esfuerzo de recuperación de la memoria colectiva. Pues lo "*... relevante en el texto testimonial radica en su poder de invocar zonas poco o mal conocidas de la sociedad global, de permitir acercarnos al*

subalterno, percibiendo la diferencia y las diferencias, despertando nuestras empatías y simpatías y capacidad de modificar y modificarnos" [Canepa; 1995, 217]³⁴.

De ahí la suposición de que este método, dadas sus características, debe estar circunscrito a la temática de lo popular. Sin embargo, el rescate de subjetividades no puede ni debe limitarse a ese sector social, pues, existe buena cantidad de información y, por tanto, formas de percibir diferente a diferentes eventos de acuerdo al testigo, grado de participación y pareceres acerca de los sucesos en cuestión.

La historia oral *"lo que busca es precisamente el rescate de los aspectos subjetivos, individuales o sociales en un período determinado de nuestra historia, aclarar participaciones personales en hechos históricos conocidos, aclarar aspectos oscuros, nuevos puntos de vista, etc., que se insertan en un terreno ya conocido y que puede documentarse, es decir, confrontarse con las fuentes escritas"* [Benavides; 1988, 137]³⁵.

Además en un concepto de cultura y sociedad cada vez más pluralista y en el que la diversidad se transforma en valor se multiplican los rescates de las diversas formas de cultura.

· LA ORALIDAD EN EL ÁMBITO NACIONAL

En Chile las modalidades que incluye la literatura testimonial abarcan las memorias, la biografía, la autobiografía, el diario e historias de vida, los relatos de viaje y otros. Tal discurso se vería ampliado en el contexto republicano, - propone Epple³⁶- al enfrentar momentos críticos en la evolución político-social del país: *"después de la revolución de la Independencia, luego de la derrota de los proyectos liberales de mediados del siglo diecinueve, para la Guerra del Pacífico (1879-1884), después de la caída de Balmaceda, durante la crisis de los años 30"* [Epple: 147, 1995], al que agregamos el post septiembre de 1973 y, en el caso que nos compete, tal vez la emergencia el nacimiento del pueblo mapuche³⁷.

³⁴ Gina Canepa. "Antropología, discurso literario y cotidianeidad femenina a propósito de *Mujeres de la tierra de Sonia Montecino*". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestaria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.

³⁵ Leopoldo Benavides. "La historia oral en Chile". En: : Narvaez, Jorge. *La Invención de la Memoria (Actas)*. Pehuén Editores Ltda. Octubre de 1988. Santiago de Chile

³⁶ Juan Armando Epple "La otra voz: el discurso memorialístico de la mujer en Chile". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestaria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.

³⁷ Fernando Villegas. "El nacimiento de un pueblo". Diario *La Tercera*, domingo 16 de mayo de 1999.

Es a partir del pronunciamiento militar el uso de éste tipo de documentos comienza a utilizarse de una manera intensiva, canalizando preocupaciones temáticas e ideológicas en ese momento proscritas.

Integrándose, de paso, en el ámbito de la creación intelectual, no obstante, no encontrarse avalado por una tradición literaria, académicamente hablando. Ya que *"el objetivo central o primordial del testimonio no es explicar comprensivamente toda la trayectoria vital del autor y su tiempo, sino dar cuenta de la experiencia crucial de la fractura o del cambio"* [idem: 148]. Por ello, el testimonio como género narrativo es posible de identificarlo claramente a partir de la década setenta.

Si bien retrocediendo en el tiempo, los antecedentes de un incipiente testimonio es posible de ubicar desde época colonial. Ahí el sector subordinado lo encontramos, de preferencia pero no exclusivamente, en la inexistencia de mujeres en el ámbito público, y por extensión en el ámbito literario, ya sea como productoras o como figuras dignas de figuración. Las obras dominantes son la crónica, la historia, la relación y la poesía heroica, escrita por varones, básicamente conquistadores y funcionarios civiles o eclesiásticos. En consecuencia, son textos que se circunscriben al ámbito del poder, salvo aislados casos producidos por mestizos y/o indios.

Para Ximena Azúa³⁸ los escritos coloniales femeninos son clasificables en cuatro grupos: los provenientes de la reclusión conventual; las cartas; las demandas judiciales; los testamentos.

Luego, al trasladarnos al siglo diecinueve, encontramos que la carta, el diario de vida y el relato de viaje es el medio de expresión del segmento femenino. Es un momento donde éstas comienzan a traspasar el umbral que separa la vida privada de la pública valiéndose, por ejemplo, de los salones literarios, donde se frecuenta comentar el *diario de vida* de alguna señora llevada por el interés literario, aunque por lo general éste no traspasaba más allá de aquellas paredes. Similar condición ofrece la vertiente epistolar de la época. Ejemplo son las misivas de Doña Carmen Arriagada (1807-1858) con el pintor Johann Rugendas, esquelas que muestran las metamorfosis de la sociedad elitista de la época.

³⁸ Ximena Azúa Ríos. *"Los textos de las mujeres de la Colonia en Chile. Un intento de clasificación"*. Ponencia en el Seminario de Estudios Latinoamericanos, organizado por la Universidad de Chile y la Universidad de Santiago de Chile. Enero de 1999.

Posteriormente, a comienzos del siglo XX, con la 'Generación del Centenario' surgen escritoras como Mariana Cox-Stuven - *Shade* (1871-1914), Inés Echeverría de Larrain - *Iris* (1869-1949), Teresa Wilms Montt (1893-1921) y Gabriela Mistral (1889-1957).

Sólo en la década del veinte y treinta se plantea una democratización al acceso a la palabra, fruto de las luchas sociales y las reivindicaciones de los derechos de la mujer. Así el discurso femenino se aloja de preferencia en la autobiografía y el diario personal, por ejemplo. *Mis memorias de escritora* (1922) de Delia Rojas, *Hojas caídas* (1910) y *Entre dos siglos* (1937) de Inés Echeverría, *Memorias de una mujer irreverente* (1963) de Marta Vergara y los textos autobiográficos de María Flora Yañez. Son obras en las que se aprecia una actitud contestataria a la postura social convencional de la comunidad acomodada de la época, amén de insertar a la mujer como protagonista en la historia nacional. Aunque destaquemos que estas escritoras pertenecen al segmento aristocrático de la época.

Dentro de la obra de aquellas, especial resulta el libro *Cárcel de mujeres* de María Carolina Geel - *Georgina Silva*, texto ya en la época tildado como testimonio, donde la autora desde prisión da cuenta de la humanidad carcelaria, es decir, de la exclusión social que reviste el encierro.

Importante también es el mencionar las memorias de Violeta Parra *Décimas. Autobiografía en versos chilenos* (1970), especialmente porque proviene desde la tradición popular y da cuenta del tránsito de la vida rural a la urbana.

Todo lo anterior es antecedente al verdadero *boom* post golpe de Estado de 1973, en el caso chileno, aunque tal proliferación testimonial se entronca a nivel latinoamericano con el fenómeno de propagación de 'dictaduras militares defensoras de estabilidad' que se enseñoorea en el área. En ese escenario político son las mujeres, quienes desde el tradicional escenario de los hombres, el de la política y la calle, acusan la violencia generalizada, transformándose en 'sujetos sociales inesperados'.

... la gente estaba protestando en la Plaza de Armas y él estaba parado en la puerta de la Vicaría viendo a la gente como las arrastraban del pelo, viendo como las apaleaban y las subían arriba de las "micros" de los carabineros, de las fuerzas represoras. Y en esa época nos dio por comer plátano a nosotras, porque el plátano también fue un arma de lucha: ustedes se comían un plátano y lo tiraban al suelo, venían los "pacos" corriendo, pisaban el plátano y "se iban a la punta del cerro". Donde había hartas cáscaras de plátano en el suelo era porque allí había una trampa. Hubo carabineros que se resbalaron ahí en la Plaza de

Armas, en esa fecha, y se cayeron de punta y se partieron la cabeza, esas fueron armas de lucha también! y ahí me acuerdo que les gritábamos: "Ah te caíste, te caíste pobrecito" o "¿Te caíste por las de tu madre?". A veces cinco, seis "pacos" al hospital a cocerlos, la trampa era la cáscara de plátano.

De ahí que "... el testimonio siempre involucre cierta urgencia o necesidad de comunicación que surge de una experiencia vivencial de represión, pobreza, explotación, marginalización, crimen, lucha" [Agosin]³⁹. Ahí verdaderamente el discurso oral adquiere fuerza notable en toda la amplia gama de posibilidades – testimonios, memorias, autobiografías, etc.- sumado a que tal eclosión es liderada por un testimonio femenino. "El corpus testimonial que ha ido gestándose en Chile... es un corpus orientado por el imperativo de democratizar el discurso y postular la verdad de una experiencia alternativa a la que trata de modelar ideológicamente el sistema dominante" [Ídem]. Es decir, al transcribir el verbo se trata de compartir el drama vivido por un sector amplio de la población con el lector.

En ese sentido destacan textos como *Memorias contra el olvido* (1987), libro que relata la experiencia de la detención y desaparición de familiares de ocho mujeres de diferentes estratos socio-económicos después de 1973. Idéntica temática trata *Miedo en Chile* (1985) de Patricia Politzer, de la misma autora encontramos *La ira de Pedro y los otros* (1988), vivencias de jóvenes que cargan con el régimen pinochetista, es decir, altamente marginalizados y fiscalizados, donde única manera de canalizar el descontento es la violencia. Si bien los nombrados van por una línea política de oposición al régimen, a la par se da otro tipo de testimonio, de igual o mayor importancia, que se inserta en talleres de creación poblacional y trabajo rural, donde la temática se centra más en la condición de la mujer como minoría culturalmente oprimida, no obstante, cruzada evidentemente por el yugo militar. Encontramos textos como: *¡Olvier a empezar* y *Lavando la esperanza: Las mujeres hablan: sector mapuche, urbano y rural: Las mujeres hablan: sector forestal: La organización fue como nacer de nuevo* del Taller de Acción Cultural; *Historias testimoniales de mujeres del campo*, de Ximena Valdés et al; *Loceras y trabajadoras de la arilla en Pomaire*, de Paulina Matta y Ximena Valdés; *Yo trabajo así... en casa particular*, de Thelma Galvez y Rosalba Todaro; *Des chilenas* de Carmen Gloria Aguayo de Sota (1982); entre otros.

2.3. LA ORALIDAD Y LA HISTORIA INDÍGENA

³⁹ Marjorie Agosin. "Memoria, representación e identidad: literatura latinoamericana de los setentas". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestaria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.

En Chile, la técnica de historia de vida posee antecedentes. El primero, el texto de Carlos Munizaga: *Vida de un araucano*⁴⁰, publicado por el año 1960. Munizaga escribe: "Cada vez estoy más convencido de la utilidad de las autobiografías en la comprensión de las conductas de las personas que afrontan el mundo moderno; para entender cómo los pensamientos y las normas se traducen en acción concreta... Cada vez siento más la necesidad de contar con autobiografías de políticos, o revolucionarios campesinos que se alistan en el proceso de cambio social..." [1960: 8]. Es ésta publicación la que inaugura la antropología urbana en el país, anteriormente dedicada solo a estudios de migraciones, cuantificando los aspectos de población, es decir, por vez primera se accede a aspectos subjetivos dentro de la disciplina.

Ya en la década ochenta y ligado a un ámbito más político y de denuncia encontramos el tomo *Martín Painemal Huenchual: Vida de un dirigente mapuche*, de Rolf Foerster. A la vez la tarea de Sonia Montecino y su dilatado trabajo con el testimonio femenino, por ejemplo, el libro *Los sueños de Lucilda Nahuelhuán*, quien nos dice: "El testimonio atrae y seduce, porque es un estilo congruente con la matriz cultural mestiza que nos define... la tradición oral sigue morando como expresión mayoritaria y las mujeres transmisoras por excelencia de decires, continúan reproduciendo lo mestizo del ethos que refulge en su voz" [Montecino]⁴¹.

Asimismo la historia de vida de un machi ciudadano realizada por Clorinda Cuminao y Luis Moreno [1998].

También hallamos el texto *Cuando el cielo se oscurece (Samán Arkachoi). Historia de vida, testimonio alacalufe de Alberto Achacar W'alakial*, de Carlos Vega Delgado⁴². Que guardando las proporciones, pero en el sentido de rescate de un grupo étnico en rápida vía de desaparición, se lanza en el registro de la memoria de uno de los últimos representantes del pueblo kawashkar.

Estudios como el de Claudio Mercado y Luis Galdames: *De todo el universo entero*, adaptan - al mismo tiempo- el registro de la videogradora. Igualmente, digno de notar, es que el nombre del informante vaya en igualdad de condiciones junto al del investigador como co-autor al momento de los créditos. Creemos entrever ahí una nueva conceptualización de la relación entre investigador e

⁴⁰ Carlos Munizaga, *Vida de un araucano*. Publicación del Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1971 [2ª edición].

⁴¹ En: Narvaez 1988: 124-125.

⁴² Editorial Ateli y Cía Ltda. Punta Arenas. Chile. 1995.

investigado que lleva a un reconocimiento co-autoral engendrado de una relación horizontal, aunque se debe tener en cuenta que tal posibilidad no se transforme en simple ilusión, al traspasar los límites de confiabilidad o ante las conclusiones que se puedan extrapolar del material recolectado, o ante la restitución y/o comunicación del material recopilado o, en suma, el tener claro desde un comienzo los derechos de autor frente al producto. Si no se posee claridad desde el inicio del trabajo sobre estas premisas, se puede caer en abusos o manipulaciones de poder y, por qué no, de violaciones a la privacidad o voyerismo [Correa].

En cuanto al trabajo realizado con la metodología oral por la disciplina histórica resalta el trabajo de José Bengoa *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*, labor realizada en datos obtenidos de la palabra de los protagonistas del libro.

En cuanto al trabajo con metodología oral, básicamente con la técnica de 'historia de vida', a nivel internacional hallamos una serie de textos fundantes y que han sentado precedente en la divulgación de la problemática indígena para el grueso de la población. Por ejemplo, *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia* de Moema Viezzer, *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos* de Alvaro Estrada; *Me llamo Rigoberta Menchu y así me nació la conciencia*, de Elizabeth Burgos; *La canción de Rachel* y *Biografía de un cimarrón*, de Miguel Barnet; *Los hijos de Sánchez* de Oscar Lewis, etc.

3. EL CONTEXTO MAPUCHE

3.1. EL PERIPLO ORGANIZACIONAL MAPUCHE EN EL SIGLO VEINTE

José Bengoa en su última producción bibliográfica⁴³ propone la siguiente periodificación para el desarrollo organizacional mapuche frente a la sociedad criolla. Cabe acotar que esta movilización por parte de la sociedad indígena se da por la existencia de una 'discrepancia' con la chilena y ésta, creemos, no habría existido antes de la ocupación militar de la Araucanía y las pampas trasandinas. Por ello, se habría dado un *status quo* en la relación hispano-criolla por un lado y la mapuche por otro; debido a una cuestión de carácter básicamente política-económica, si bien los procesos históricos encierran todas las vertientes socioculturales.

(1) Pinto⁴⁴ sugiere que tal situación se habría dado gracias al caudal de riqueza ganadera que emanando de las pampas argentinas y pasando a través de los boquetes cordilleranos a la Araucanía y de ahí al Valle Central chileno, pudo llegar a exportarse hasta los mercados mineros de la economía altoperuana, llegando hasta el área de influencia del mineral de Potosí. Asimismo esa carne, transformada en charqui, pudo ser provista a los barcos europeos que en esos momentos surcaban los océanos, recalando en Valparaíso y Concepción, en busca de rutas, riquezas y novedades. En pocas palabras, los mapuche se encontraban integrados al mercado mundial de producción de alimentos.

Tal urdimbre económica habría beneficiado también a los estancieros del valle central chileno y, por tanto, habría sido razón para el 'estado de cosas' de la situación independentista araucánica y evidentemente de la continuidad de la sociedad indígena. En consecuencia, hablamos de un área fronteriza pampeano-araucana⁴⁵.

Así la sociedad consolidada durante la Colonia perduró, más o menos, sosegadamente hasta entrada la segunda mitad del siglo XX.

Hasta que la República liderada por una elite aristocrática 'castellano-vasca' de data colonial, se embarcara en un proceso de modernización con una fuerte connotación antiindigenista, donde lo

⁴³ José Bengoa. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta. Santiago de Chile. 1999.

⁴⁴ Jorge Pinto. "La Araucanía, 1750 - 1850". Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la República. En: *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Comp. Jorge Pinto. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. 1999.

⁴⁵ Leonardo León Solís. *Maloqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas. 1700 - 1800*. Ediciones UFRO, Serie Quinto Centenario. Temuco. 1991.

básico fue lograr la continuidad territorial nacional y, por ende, el progreso patrio. O sea, una 'ideología de la ocupación', modelo expuesto, y de ahí seguido por las elites latinoamericanas, por la Conquista del Oeste emprendida por los Estados Unidos de Norteamérica. El Estado y, tal vez, la nación recién consolidada gracias a la solidaridad nacional que generó el conflicto primero con la Confederación peruano-boliviana en 1836 y luego, y fundamentalmente, por la Guerra del Pacífico (1879-1881) - que en esa ocasión implicó la anexión de las provincias de Tarapacá y Atacama- llevó a una política expansiva, que se lanza esta vez tras la consolidación territorial del país.

Aunque 'la tierra'⁴⁶ - como fue llamada por los incipientes contingentes poblacionales excluidos por aquella sociedad. Mestizos, más cobrizos que blancos, que de manera espontánea habían avanzado hacia el sur del valle central ya desde el siglo XVII, logrando a fines del siglo XIX la consolidación de tal avance por lo menos ya en la Baja Frontera, es decir, desde la cordillera de Nahuelbuta al Océano, asentándose- había iniciado un proceso de relaciones fronterizas tempranas que necesariamente había decantado en una síntesis cultural provista de características de ambas tradiciones (la mestizo/hispana y la mapuche).

Al mismo tiempo factores de índole internacional apresuraron la ocupación de la *Malu Mapu*⁴⁷: la urgencia por incorporar tierras al mercado capitalista, con fines tanto productivos como poblacionales, se vio en Australia, América, África y Asia. Por otro lado, internamente, el discurso acerca de la necesidad de importación de laboriosos europeos portadores de civilización para reemplazo de los belicosos naturales y abúlicos criollos, tomó gran fuerza dentro de la intelectualidad positivista, iluminista y europeocéntrica de la época, que contraponía barbarie y atraso a la civilización y el progreso⁴⁸. Sumado a la llamada Utopía Agraria, que pregonaba la mecanización e industrialización de 'desiertos demográficos', para así lograr un alto rendimiento agrícola para la alimentación local y la exportación⁴⁹.

⁴⁶ Armando Braun Menéndez. El reino de la Araucanía y Patagonia. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires, Argentina. 1967.

⁴⁷ Malu Mapu: Tierra de las lluvias

⁴⁸ Ver: Juan Bautista Alberdi, Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina. Editorial Eudeba. 1966. A la vez buen representante de esta concepción es la novela Facundo de Domingo Faustino Sarmiento.

Carmen Norambuena, "La inmigración en el pensamiento de la intelectualidad chilena 1810 - 1910". En: Revista Contribuciones científicas y tecnológicas, área Ciencias Sociales y Humanidades, N°109, agosto de 1995.

⁴⁹ Ver: Fernando Casanueva. "Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las elites chilenas del siglo XIX. En: Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX. Comp. Jorge Pinto. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. 1999.

Jorge Pinto, "La ocupación de La Araucanía en el siglo XIX, ¿solución a una crisis del modelo exportador chileno?". Revista Nütram, Año 8, N°28, 1992.

En consecuencia, el elemento europeo, conceptualizado por la elite de la época, en términos de elemento difusor de cultura de los cánones clásicos de civilización occidental, llega al país en pequeña fracción⁵⁰ - en términos numéricos pero no como agregado cultural- agregándose al anterior cruce indo/hispano-criollo.

Son fracciones de población de las antiguas metrópolis colonizadoras - enfrentadas a algunas de las consecuencias que implicó el proceso de industrialización y de avances en materia sanitaria que se suceden en Europa desde mediados del siglo XVIII- que son animadas a reparar en los requerimientos de los gobiernos de las jóvenes repúblicas latinoamericanas que, por medio de ellos, conformarán sociedades 'modernas' y 'civilizadas'. Por otro parte, éstas hasta hace poco potencias de ultramar - Inglaterra, Italia, Francia, etc.- ven a aquellos contingentes como poblaciones coterráneas ultramarinas y, por consiguiente, como una avanzada en la toma de posesión - de mediar una serie de implicancias, coincidencias y condescendencias- de una nueva jurisdicción. En ese sentido resulta no tan descabellada la aventura del francés Orellie Antoine de Tounens, quien en el año 1861 se hace consentir por un grupo de lonkos como Rey de la Araucanía y luego de algunos días también de la Patagonia, bautizando el nuevo imperio, en su primer documento legislativo, como la *Nouvelle France*.

En suma, se puede decir que es a partir de los gobiernos de Manuel Montt (1851-1861), José Joaquín Pérez (1861-1871) y Federico Errázuriz Zañartu (1871-1876) donde se dan las discusiones entre la intelectualidad capitalina⁵¹. Para que, finalmente, sea durante los gobiernos de Aníbal Pinto (1876-1881) y Domingo Santa María (1881-1886) que se den las operaciones militares conocidas como la 'Pacificación de la Araucanía' en el lado chileno y 'Conquista del Desierto' por el argentino, que finalizarán con la aniquilación legal y cuasi cultural del pueblo mapuche.

Así, postula Casanueva⁵², la ocupación de La Araucanía se habría dado básicamente a través de tres ejes:

- la radicación indígena

⁵⁰ La mayor parte de los grupos llegados a América del Sur fueron absorbidos por Argentina (entre los años 1857 y 1894 entraron 1.437.000 inmigrantes), Uruguay (entre 1835 y 1899 ingresaron 382.722 inmigrantes) y el sur del Brasil (que entre 1855 a 1889 recibió a 776.215 inmigrantes); en mucho menor grado figura Chile (que entre los años de 1850 a 1894 acogió a 34.000 colonos), alcanzando - tal migración- máximo volumen entre 1860 y 1930. Ver: María Elena Rodríguez Ozan, "El inmigrante europeo", en: *América latina y sus ideas*. Coordinador Leopoldo Zea Editorial Siglo XXI, México. 1993.

⁵¹ Cabe poner atención al siguiente párrafo referente a la Araucanía de Francisco Bilbao: "Este territorio sano y bello, donde los ríos y los lagos invocan a las naves, los llanos al ferrocarril, las montañas y sus bosques el hacha del cristiano, presenta todas las condiciones necesarias para el establecimiento de las grandes poblaciones". En: *El evangelio americano*. Santiago. 1941. P. 346-7

⁵² Fernando Casanueva. "Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las elites chilenas del siglo XIX".

- los remates de tierras indígenas, que pasan a ser fiscales
- la donación, por el Estado, de títulos gratuitos a colonos nacionales y extranjeros.

A este período - el de la cultura mapuche bajo la ocupación militar de la Araucanía- Bengoa le otorga el primer número en su periodificación del conflicto criollo/mapuche durante el siglo XX.

(2) El segundo es donde se constituye la cultura mapuche rural moderna, básicamente agricultora de subsistencia y acotada a los trozos de tierra de las recién creadas comunidades indígenas.

Las extensiones donadas a los inmigrantes recién llegados, contrastan con el mísero espacio en que fueron confinadas las familias mapuche por la Comisión Radicadora de Indígenas⁵³, reconociéndoseles tan sólo un 5% de las 9.500.000 hectáreas que poseían en las siete provincias en que se desarrolló la colonización, es decir, 500.000 hectáreas, resultando un promedio de 6,18 de éstas por persona⁵⁴.

“Lo que recuerdo es que ellos fueron los fundadores de esa ciudad. Cuando los despojaron por acá, por el lado de Los Lagos, les quitaron sus tierras, ellos emigraron hacia allá... Por esos años tenía 14 años, mi papá quedó preso por esa época en Valdivia, porque mató a un trizano, ahora les pusieron carabineros, en ese tiempo eran trizanos. Porque los que tomaban para hacer justicia eran hombres analfabetos, entonces eran crueles, brutos más que nada... Y también murió mucha familia mía en esos despojos, hermanos de mi abuela creo que mataron ahí. Ahí mi papá mató a un trizano porque iba a violar a mi tía. Ahí mi papá lo mató. Cuando tenía 14 años se ensució las manos con sangre por matar a un trizano”

En consecuencia, el contacto con el mundo criollo por parte de la sociedad mapuche, a partir de la derrota militar de 1883, significó un tipo de integración forzosa, sin participación en las decisiones políticas ni económicas de sí mismos.

⁵³ Alvaro Bello. “La Comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866 - 1929). En: Revista Nütram, N°34, enero de 1994.

⁵⁴ José Aylwin. Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: antecedentes histórico - legislativos (1850 - 1920. Temuco. 1995.

Sobre la situación actual ver: J. Bengoa & E. Valenzuela. Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad chilena contemporánea. Editorial PAS. Santiago de Chile. 1984.

Héctor González. “Un siglo en la economía de una reducción mapuche cordillerana”. Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile. 1980.

Esta política estatal desfavoreció una integración beneficiosa para los contingentes indígena, ya que su economía, fundamentalmente agraria ganadera, carecía de tecnología y valor de cambio, mercantilmente hablando, por tanto, las relaciones comerciales recién inauguradas no estaban contenidas en el esquema de consumo e intercambio que manejaba esta sociedad. Así el paso a una economía de mercado, sumado a las exacciones en el traspaso de 'tierras fiscales' a particulares, bajo fraudes, engaños y amenazas amparadas bajo la legislación de la República, trajo como resultado la pauperización de la vida indígena, bajo una campesinización y posterior progresiva asalariación del mundo mapuche. *"En el corazón de la discriminación indígena se encuentra este largo y permanente proceso de usurpación de sus recursos. Los mapuches se llenaron de nostalgia por ese pasado perdido. Esa mirada a lo perdido se transformó en el centro de su cultura"* [Bengoa: 1999, 75].

7.02
p. 10
el...
el...
con...

No recuperé nada, porque ya estaba todo vendido, no había nada. Se fue y se fue no más. Nos desaparecimos. La propiedad de mi mamá acá en Osorno, en Cañal Bajo, eran como 55 hectáreas, que ahora es el aeropuerto, eso era todo de mi madre, eso era por parte de mi abuela Virginia. Mi padre tenía por acá en San Juan de la Costa. Ya el aeropuerto estaba a todo full, pero lo olvidé pronto.

(3) Un tercer período⁵⁵ correspondería al de los líderes 'araucanos' que luchan por una 'integración respetuosa' a la sociedad chilena, para ello participan en política y llegan al Parlamento. El periodo a su vez puede ser dividido en cuatro fases:

(i) La que va desde 1900 a 1931. El mapuche se incorpora a la sociedad mayor de manera subordinada.

El trabajo de la Comisión Radicadora (1929), trajo como consecuencia la fragmentación de la sociedad mapuche en pequeñas unidades, quebrando la comunidad (equiparando a *lonkos*⁵⁶ y *konas*⁵⁷ en la posesión de las tierras). Al mismo tiempo se da una progresiva usurpación de las tierras reduccionales.

Por primera vez se toca el tema de la división de las comunidades. En el periodo que va entre 1910 y 1920 los mapuche ven con simpatía la división, con la esperanza del aumento de sus tierras. Pero la división solo respondía al afán de la sociedad criolla de ocupar definitivamente la propiedad

⁵⁵ En este punto utilizaremos el texto de R. Foerster & S. Montecino. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). Ediciones CEM. Santiago de Chile. 1988.

⁵⁶ Lonko: s. Cabeza // Cabello // Es el vocablo oficial indígena que designa al jefe (cacique).

⁵⁷ Kona: Mocetón, guerrero.

indígena. Así, desde 1920 los mapuche se percatan de que la división atenta directamente a la mantención de la sociedad reduccional.

En ese escenario emergen las primeras organizaciones indígenas, que se levantan en defensa de la etnia, son la:

La tribu de los Araucanos

· *Sociedad Mapuche de Protección Mutua o Federación Araucana* (1922), que se erige afirmando la identidad cultural y la tradición, enfatizando en un marcado estilo místico-religioso, que conlleva fuertes tensiones con las autoridades religiosas católicas de la región. Nace en el año de 1916, con Manuel Aburto Panguilef a la cabeza durante toda su existencia. En 1924 apoya a Francisco Melivilu como candidato a diputado por el Partido Demócrata, convirtiéndose en el primer parlamentario indígena de Chile. En 1932, en su XI Congreso, entre otras conclusiones y directrices propone la creación de una República Indígena. *"... la Federación Araucana se erigió no sólo como la organización que resistió desde la cultura, sino que... propuso una forma de desarrollo político y social autónomo del pueblo mapuche. Esta aspiración... esbozó el sentido de identidad de origen y... el de identidad de destino: el pueblo mapuche congregado en pos de la realización de una utopía: la de la República Independiente"* [Foerster & Montecino: 1988: 52]. *Independencia*

· *Unión Araucana* (dependiente de la Iglesia Católica), es su opuesto, negando la cultura ancestral y abogando por el 'blanqueamiento' y la 'modernización' del indigenado. Sintomáticas son las siguientes conclusiones del I Congreso de la agrupación: *"... prohibir el ejercicio de las antiguas, paganas y supersticiosas costumbres indígenas, como el machitún, rehuetún, guillatún y otros que suelen celebrarse con grandes excesos"* [En: Foerster & Montecino: 57]. Se gestó en 1926 bajo la tutela de los padres capuchinos, fundamental fue el obispo Guido de Ramberga. Sus principales dirigentes fueron los hermanos Chihuailaf, en especial Antonio. En fin, la propuesta de la Unión Araucana fue la cambiar los rasgos patriarcales mapuche por los occidentales. *-> cultura*

· *Sociedad Caupeolcán Defensora de la Araucanía*. Esta organización nace en 1910 y es presidida por Manuel Neculmán – considerado el primer profesor normalista de Temuco. Posteriormente, en 1917, asume como Presidente Manuel Manquilef. Para luego, en 1925, ser elegido diputado con el apoyo del partido Liberal Democrático, asumiendo la presidencia el profesor Arturo Huenchullán Medel. Seguidamente, en el año 1931 es elegido presidente de la agrupación Venancio Coñuepán, marcando una clara diferencia con las otras presidencias en la forma de buscar soluciones a las problemáticas, que cambian de prioridad. *"... el acento se colocará en la solución urgente de los problemas económicos, subordinando a estos las necesidades educacionales. Los jóvenes líderes... no fueron mapuches que clamaron una dádiva del huinca, sino mapuches que, desde una situación de independencia y de 'éxito económico', interpelaron por la igualdad de su pueblo dentro de la*

elaboración de la ley del suelo

sociedad chilena" [idem: 30]. En fin, la Sociedad Caupolicán adopta una postura intermedia, reconociendo y valorando la cultura mapuche y, a la vez, incorporando gradualmente valores occidentales a la etnia.

Aunque estas tres organizaciones tuvieron una causa común en la lucha por la defensa y ampliación del territorio indígena y el no pago de las contribuciones y, posteriormente, la ayuda crediticia del Estado para el desarrollo económico, asimismo de una demanda permanente por el acceso a la educación; no se fundieron en un esfuerzo conjunto. Solo hay un atisbo de unidad indígena con el Comité Ejecutivo de la Araucanía, unión entre la Federación Araucana y la Sociedad Caupolicán.

Sus líderes fueron mapuche letrados, especialmente profesores y comerciantes. Que poseyeron una incipiente conciencia del poder político y lucharon por la representación indígena en el Parlamento. En la década del veinte contaron con dos diputados. obviamente estuvieron inmersos en las ideologías de la época pero permanentemente conectados con la memoria de su pueblo. Es decir, se adaptaron a las reglas de la política de la sociedad 'vencedora', la chilena. *→ Sergio del Aulor*

En resumen: *"la imagen del sí mismo indígena no fue homogénea: osciló, respecto al pasado, entre una negación (Unión Araucana) y una valoración (Sociedad Caupolicán y Federación Araucana). En relación a la cultura ancestral, la valuación se desplazó desde la ambigüedad (Sociedad Caupolicán) a una aceptación total (Federación Araucana)"* [idem: 87]. *→ lo que se cuestiona es lo que se cuestiona de la historia*

(ii) Desde 1932 a 1952. *→*

Esta nueva etapa se distingue de la anterior, porque las organizaciones indígenas para lograr la solución de los problemas de la etnia, deben generar un movimiento indígena autónomo al Estado.

Se da una 'modernización' de las organizaciones. Solo la Federación Araucana siguió operando desde lo étnico-religioso, con su líder Manuel Aburto Panguelf. Las otras agrupaciones adaptan un discurso donde la identidad no se cuestiona ni se exalta. Tema central es la dignificación y unificación de 'la raza', es decir, el problema indígena era específico y se diferenciaba de los demás problemas sociales. *↑ idem*

Pero también hubo continuidad con el pasado: las organizaciones de este período estuvieron cohesionadas gracias a la figura de caudillos que asumen su dirección:

- La Federación Araucana con Manuel Aburto Panguilef,
- La Sociedad Caupolicán, que desde 1938 pasa a denominarse Corporación Araucana, con Venancio Coñuepán
- El Frente Único Araucano con los hermanos Chuhuaifaf.

Otra constante es el empeño en lograr el reconocimiento del Estado y los partidos políticos. Es decir, su legitimación ante el ente estatal y la clase política. *"En otras palabras, para estas organizaciones el poder era uno solo, simbolizado en el Presidente de la República, e independiente de las caras ideológicas con que se manifestara... toda vez que asumía un gobierno, adherieron a él por representar el orden constituido"* [idem: 110]. La excepción es la Sociedad Caupolicán (luego Corporación Araucana) que adhirió durante toda la década de 1940 con el General Carlos Ibañez del Campo.

Durante los gobiernos de Gabriel González Videla y, luego, Carlos Ibañez del Campo se da una férrea persecución hacia las facciones ligadas a la izquierda.

Para sus funerales sé que hubo mucho gente, porque mi papá era de un partido político, del comunista, que en ese tiempo era muy bueno, muy respetado, no se utilizaba la gente como ahora, era otra cosa. Mi papá también fue dirigente, perseguido por Carlos Ibañez del Campo y Gabriel González Videla. Y su hermano también era dirigente, arrancaban juntos siempre.

Nuevamente la ansiada confederación de organizaciones mapuche es anhelada por los dirigentes e intelectuales indígenas, pero nunca concretada. Por un lado, la Corporación Araucana agrupó a la mayoría organizada (Federación Araucana, Unión Araucana y otras sociedades). Por otro, el Frente Único Araucano, cobijó a pequeñas organizaciones sin peso político, sin embargo, su fuerza política y pública fue por el apoyo del Frente Popular.

Tal vez, completó contra la unidad de la masa indígena el excesivo caudillismo que encabezó tanto a la Corporación Araucana y al Frente Único Araucano. Posiblemente desde éste momento se comienzan a apreciar las divergencias en cuanto a tendencias de 'izquierda' o 'derecha'.

Por ejemplo, la Federación Araucana, aliada a la Federación Obrera de Chile (FOCH) y el Partido Comunista, formula la creación de una República Independiente Mapuche (1931), solo posible mediante la instauración del socialismo. Si bien al año siguiente, la idea ya no es mencionada. El contubernio con la izquierda trajo problemas a la agrupación, que se tradujo en relegaciones para Aburto Panguilef, su cabeza. Desde 1937 el accionar de la organización comienza a declinar,

promocionando acciones pequeñas fundamentadas en la resistencia místico-religiosa. Para en 1938, con la Sociedad Caupolicán, formar la Corporación Araucana.

Podemos llamar antagonista al accionar de la organización anterior a la Unión Araucana, sobretudo en lo concerniente a la República Independiente Mapuche. El presidente de la Unión fue don Floriano Antilef. Su accionar es cercano a la postura católica y del obispo Guido de Ramberga, es decir, de lucha contra el comunismo y la promoción de la occidentalización y la modernización del mapuche. En 1935 se liga a la Sociedad Caupolicán en el afán de lograr el Frente Único, incorporándose definitivamente a la Corporación Araucana en 1938.

El Frente Único Araucano pareció de tendencia izquierdista, pero siempre tomó la postura de pensar al Estado como benefactor y protector de los estratos postergados, en consecuencia, siempre las soluciones pasarían por él. Sus inicios se remontan a 1939 y se sintió afín al ideario del Frente Popular y su "gobernar es educar". A partir de 1945 la agrupación progresivamente va perdiendo importancia en el movimiento indígena.

El programa indigenista de la época fue llevado adelante por la Sociedad Caupolicán (o Corporación Araucana). Este no fue confrontacional, en particular en lo concerniente a la recuperación de los terrenos usurpados. Aunque prioritario para ello sería, eso sí, la constitución de una institución dirigida por gente mapuche. En consecuencia, para lograr sus objetivos buscó permanentemente la alianza con los grupos de poder local y el mismo Estado. Al principio se postuló un cuerpo autónomo al Estado, pero luego, muy probablemente debido a las influencias del Congreso Indigenista de Pátzcuaro (México) en 1941, se habló de él como una Subsecretaría dependiente del Estado.

que
Institucional
Indígena
de la
el Estado

La Sociedad Caupolicán presentó en el año 1932 a José Cayupi como candidato a diputado de manera independiente - "... genuino representante de la raza aborigen". En el mismo año propone la creación de un Partido Mapuche. Luego, preocupación total para la agrupación fue la creación de una Caja de Crédito Indígena, que comienza a funcionar en 1936.

En la coyuntura de las elecciones presidenciales de 1938 y en adhesión a Carlos Ibañez del Campo, la Federación Araucana y la Sociedad Caupolicán se funden en la denominada Corporación Araucana. No obstante, todos sus cargos son ocupados por los antiguos dirigentes de la Caupolicán.

En 1941, su líder - Venancio Coñuepán- se presenta como candidato a senador, fracasando; pero se acusa aquí un 'giro' a la derecha de esta personalidad, dada por una 'traición' en la elección a sus

aliados políticos. Subsiguientemente, en las elecciones de 1944, Coñuepán es electo diputado como independiente, no obstante, ser respaldado por la Alianza Popular Libertadora, o sea, el movimiento Ibañista. A partir de este momento, la Corporación Araucana poseerá los medios políticos para concretar sus objetivos.

Por otro lado, en las comunidades continuó un antagonismo abierto a las instituciones y terratenientes usurpadores de tierra. Registrándose gran cantidad de enfrentamientos, con saldos fatales casi ineluctables para la fracción india, ya sea por 'cuatrerrismo', 'robo', 'sublevación' o cualquier otro hecho 'punible'.

Asimismo, el Estado, en este período, por primera vez da apoyo a las economías campesinas mapuche por medio de la entrega de créditos. Importante es que en este tiempo las agrupaciones indígenas dejan en un segundo plano el tema de la división de las comunidades, priorizando otros, como la cuestión de los impuesto y créditos.

En esta etapa se suman nuevos actores al movimiento indígena, vale decir, las organizaciones de mujeres indígenas y la participación política de ellas en el escenario regional. Cabe destacar la aparición, en 1937, de la Sociedad Femenina Araucana Yafuayin, posterior Sociedad Femenina Araucana Fresia, y de doña Zoila Quintremil Quintrel, profesora, que se presentó a las elecciones parlamentarias de 1953 por el Partido Democrático del Pueblo. La emergencia femenina en las organizaciones indígenas de manera formal sería dada por: *"el desarrollo de un movimiento nacional de mujeres;... la existencia de un grupo de mapuches letradas y... el estímulo que hubo de venir desde las propias organizaciones masculinas para la participación de las mujeres en actividades públicas"* [Ídem: 174].

El final del período está caracterizado por el triunfo de la estrategia de la Corporación Araucana y su líder Venancio Coñuepán – elegido diputado- y la 'derrota' de las otras organizaciones. Desde este momento Coñuepán dominará el espectro político indígena.

(iii) Desde 1953 a 1957. -D

La característica del período es el auge y caída de la Corporación Araucana y su caudillo Venancio Coñuepán. El énfasis se marca en que el Estado otorgue los recursos para el desarrollo económico de las comunidades por medio de una institución que represente genuinamente a los mapuche. Por otro lado se impidió a través de todos los medios legales la división de las comunidades,

incorporación
al Estado?

por ser la sustentadora de la tierra y la cultura indígena. Por consiguiente, elemento central es la valoración y defensa de la tradición ancestral, 'la supervivencia de la raza'.

En 1949 Venancio se sumó a las filas del Partido Conservador con, probablemente, la demás dirigencia de la Corporación.

La estrategia de la Corporación Araucana fue hacer que sus líderes tuvieran cabida en el Parlamento. Transformándose en una especie de 'Partido Mapuche', por tanto, urgía la necesidad de una clientela política, tomándose fundamentales sus Grupos Regionales para el respaldo electoral y político por parte de las bases, de ahí la posibilidad de negociar pactos. "... por primera vez los mapuches definían su problema y lo transformaban en un asunto político" [Idem; 211].

Se inicia una nueva estrategia en pos de la solución a las problemáticas mapuche. Cuestión importante es el populismo de Ibañez que, al ser elegido, nombra Ministro de Tierras y Colonización a Coñuepán (1952). Es decir, el apoyo estatal más fuerte dado a organización indígena en la historia del país. Y en 1953 se crea la Dirección de Asuntos Indígenas dependiente del Ministerio ocupado por Coñuepán.

El triunfo de la Corporación Araucana en los años 50 estuvo acompañado por un crecimiento de sus Grupos Regionales, lo que permitió en las elecciones de 1953, el triunfo electoral de dos diputado (José Cayupi y Esteban Romero) y 12 regidores pertenecientes a la agrupación. Esto por la alianza política entre la Corporación Araucana y el Partido Conservador, aunque lo sólido fue la movilización orgánica con un fuerte sentido étnico, pues los fines de la Corporación Araucana fueron siempre la defensa de la tierra de la comunidad y de la cultura.

Por otro lado, las organizaciones al movilizarse en el espacio político cayeron en definiciones y separaciones partidarias, generando división en el seno de las comunidades indígenas. Empero el éxito de la Corporación Araucana impidió que esto pasara a mayores, dado que la organización aglutinó a los diversos actores que componían la etnia.

Si bien punto desfavorable para la agrupación fue su necesidad absoluta de la figura carismática de Venancio Coñuepán. Es decir, el caudillismo continuó.

Así, las luchas en el escenario político, por cierto con saldo positivo para el mapuche, amenazó a los intereses locales que anhelaban la apropiación de las restantes tierras indígenas, esgrimiendo: el

en el
partido
conservador
a
venancio

importante
to lo
de la
colonización
de la
organización

Por lo
de la
movilización
de la
1953

'problema indígena' como excusa para la inquina racista: el país contenía un grupo étnico diferenciado que impedía con su poder la 'acción legal' de la subdivisión. Los mapuche asumían posiciones en el Parlamento y en instancias estatales, propugnando el régimen comunitario que iba en contra del modelo desarrollista de los grupos regionales. Cuando el actuar de las organizaciones fue efectivo, las voces *winkas* se alzaron contra el indio, atacando a la Corporación Araucana, lo que se sumó a la abulia y poca prestancia de la organización para hacer frente al desprestigio. Todo redundó en una aplastante derrota en las elecciones parlamentarias de 1957, donde no se logró la elección de ningún representante de 'la raza'.

9/10/24
cosi otro

Así pues el poder local logró su cometido, dado que el Ibañismo no pudo amparar al movimiento indígena, dada la importancia del regional Partido Agrario Laboral en su respaldo. Un segundo punto en contra es la crisis económica que pasaba el país, redundando en que el Estado no pudo dar fondos suficientes a la Dirección de Asuntos Indígenas. Otro punto desfavorable fue que la organización, consiguientemente, comenzó a fragmentarse, al no poder dar solución a los problemas planteados. Un cuarto punto se refiere a la desconfianza del indigenismo a lo *winka*, cuestión que le impidió estrechar alianzas con otras fuerzas sociales. Por último, el Partido Conservador restó apoyo al animar al candidato presidencial Jorge Alessandri.

↑
¿de...
lo...
No...
a su...
Universitario
Banco

En fin, los grupos de poder local impidieron la continuidad política de la Corporación Araucana, contrarrestando su poder en el aparato estatal (control del Departamento de Asuntos Indígenas y de los Juzgados de Indios).

En esta etapa dominó la Corporación Araucana indiscutiblemente, aunque también lo mapuche estuvo representado por:

- La *Unión Araucana* (ligada a la orden capuchina)
- La *Asociación Nacional Indígena de Chile* (estrechamente ligada al Partido Comunista). Ésta insertaba la lucha indígena en el interior de las luchas campesinas y obreras. Bregó por la defensa de las tierras y el acceso a la educación. Su principal dirigente fue don Martín Painemal. Finalmente en el año 1961 esta agrupación pasa a formar parte de la Federación Nacional de Campesinos e Indígenas de Chile, fundiendo la lucha de los indígenas con la de los campesinos *winkas*.
- Pequeñas organizaciones de estudiantes y profesores, que demandaron básicamente el acceso a la educación y, luego, la creación de un sistema escolar para los mapuche, al igual que ayuda estatal en becas. En 1946 se realizó el Primer Congreso Pedagógico de Maestros Araucanos, posterior Unión de

↑
document
problema
hay un
problema
el tema
con la
organización
; Si el...
es real!

Profesores Indígenas de Chile. También los estudiantes se pronunciaron con, por ejemplo, el Centro de Estudiantes Araucanos Nehuentuayn (1938).

Como ya dijimos en esta etapa la orientación partidaria siempre impidió la alianza con la Corporación Araucana. Así ya en 1958 emerge desde las alicaídas filas de la Corporación Araucana la Nueva Sociedad Lautaro (orientada hacia la Democracia Cristiana) dejando ver el fin del dominio de la Corporación dadas las nuevas tendencias ideológicas y sobretodo ante la creciente polarización del país, impidiendo la unidad étnica mapuche más allá de la 'diferencias políticas'.

→ la unidad étnica
problema de los
de los mapuche?

(iv) A partir de 1958 a 1970.

Las organizaciones que se vislumbran en el movimiento indígena de la época son:

- La *Nueva Sociedad Lautaro* (afin al Partido Demócrata Cristiano), nace en 1958, sus principales miembros fueron antiguos partícipes de la Corporación Araucana. Su presidente fue Antonio Mulato Ñunque.
- El *Consejo Nacional de Asuntos Indígenas*, fue impulsado por la agrupación Moderna Araucanía (ambas organizaciones fueron presididas por Antonio Chihuailaf), hace aparición luego del cataclismo que azotó el sur del país en 1960.
- La *Corporación Araucana*, con la elección de Jorge Alessandri como Presidente de Chile y desechada como ente mediador entre el Estado y la sociedad mapuche, sumado a un quiebre en su cúpula directiva el porvenir de la Corporación estaba echado. En 1967 con la muerte de su *lonko*, Venancio Coñuepán, la agrupación desaparece del espectro político y social, escindiéndose en múltiples organizaciones. En 1969 la Corporación Araucana se integra a la Confederación de Sociedades Mapuches.
- La *Asociación Nacional Indígena* (desde 1961 *Federación Nacional Campesina e Indígena de Chile*), se preocupó de fortalecer la organización y de estrechar lazos entre las comunidades mapuche y el movimiento obrero campesino. En los años 1961 y 1962 apoyo decididamente las tomas de tierras en comunidades de Victoria, Imperial y Panguipulli.
- La *Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuches Luis Emilio Recabarren*, íntimamente ligada al Partido Comunista. Se constituye en 1969, agrupando a sindicatos y campesinos mapuche de las zonas de Arauco y Temuco. La agrupación fomentó la recuperación de tierras usurpadas a las comunidades por medio de la toma, por lo cual fue duramente criticada. Luchó por la derogación de la Ley 14.511 y por conservar la cultura y la tradición mapuche. En 1970 se integra a la *Confederación de Sociedades Mapuches*.

· El *Movimiento Indígena de Chile*, nace en 1965 y su presidente fue Juan Huichalaf, promovía la 'reivindicación de la raza en todos sus aspectos'. En el año de 1966 la organización se disgrega a raíz de denuncias. Posteriormente la presidencia fue ocupada por Armando Melillán Cunleif y en 1967 por Melillán Painemal.

· La *Federación Araucana El Toqui*, es una de las partes salientes del anterior grupo, la liderada por Juan Huichalaf.

· El *Grupo Universitario Indígena* o *Federación Universitaria Indígena*, los primeros datos sobre la organización datan de 1966, grupo presidido por Jaime Huenchuñir. El Grupo cambia a Federación en 1967, orientada a lo mismo, la difusión de los conocimientos académicos en las comunidades indígenas. También se dio la *Federación de Estudiantes Secundarios Indígenas* destinada de cimentar la federación secundaria indígena. Luego, la agrupación universitaria pasó a formar parte de las Sociedades Araucanas o Mapuches.

· La *Confederación de Sociedades Mapuches*, una vez constituida se unen a la Confederación algunas pequeñas agrupaciones (Corporación Lautarina, Juventudes de Concepción, etc.). Fundamentalmente lo perseguido fue la modificación de la Ley 14.511, en su primer Congreso se plantea la promoción y desarrollo del pueblo indígena, que luego se plasma bajo el nombre de Corporación de Desarrollo Mapuche, elaborada por Martín Alonqueo, en resumen busca un financiamiento más dependiente de la sociedad civil que del Estado, es decir, fundada en tendencias 'indigenistas' y propuestas ligadas a la izquierda.

De esta suerte el período que abarca los gobiernos de Jorge Alessandri y Eduardo Frei está caracterizado fundamentalmente por tres procesos:

(a) La intervención del Estado en la estructura del agro, mediante la Reforma Agraria. El Estado se convierte en reformador, en agente de cambio.

Si bien la cuestión mapuche fue tematizada por los gobiernos como dentro del problema general del minifundio (escasez de tierras, de crédito, de tecnología, de comercialización, etc.), dejando fuera la cuestión étnica y cultural que posee. Lo mapuche se redujo solo a la dimensión campesina.

En ese contexto las organizaciones exigieron al Estado un papel activo en las soluciones a sus problemáticas. En 1964, se firma un 'compromiso histórico' entre dirigentes de las organizaciones mapuche de izquierda y el candidato a la Presidencia de la República Salvador Allende. "*El Estado, como en las primeras décadas del siglo, seguía percibiéndose como un ente salvífico del que dependía la solución de los problemas indígenas*" [Ídem; 286].

(b) La pérdida de la hegemonía de la Corporación Araucana sobre el movimiento indígena. Permitiendo el surgimiento de muchas nuevas organizaciones y líderes (predominando los líderes letrados a los de extracción campesina). Es decir, hay numerosas y atomizadas organizaciones, dando como consecuencia que las fuerzas indígenas se disgreguen para enfrentar las elecciones de regidores, diputados y senadores, es decir, se continúa en un divisionismo, ahora más acentuado.

No obstante a fines del gobierno de Eduardo Frei se converge en la búsqueda de programas y acciones comunes. Proponiendo la base para la Ley 17.729 de septiembre de 1972.

(c) la movilización de las comunidades sobrepasaron la 'institucionalidad' para el logro en la recuperación de las tierras ilegalmente ocupadas por los *zinkas*. Alcanzando gran fuerza en la década sesenta lideradas por movimientos políticos radicales y marginales (Movimiento Campesino Revolucionario).

El contexto social facilitó el proceso: la polarización política e ideológica y la débil represión permitieron que se asumiera ese curso. Aunque no eran acciones llevadas desde una perspectiva de clase o revolucionaria, sino, que se enmarcaban en la tradición de la recuperación de tierras comunitarias.

Para Jocelyn-Holt⁵⁸, con el comienzo de la Reforma Agraria, de manera mesurada en el gobierno de Jorge Alessandri y, luego, su rápida puesta en marcha bajo el mandato del primer Frei, se empezaría a dar una polarización de la sociedad bajo, por un lado y primeramente, un progresismo Demócrata Cristiano y luego, con Salvador Allende, bajo una ideología marxista cada vez más radical; ambas enfrentadas al nacimiento de una derecha 'reaccionaria, militarista, corporativista, tradicionalista, la antítesis de su antecesora', base de la consolidación nacional desde la hacienda para la óptica conservadora. Así para entender los años sesenta fundamental *"... es el hecho de que la sociedad puede estar en pleno proceso de transformación, lo que trae consigo fuertes presiones... la frustración clamaba algo nuevo y en la Democracia Cristiana se encontraría el eco parlante adecuado"* [Jocelyn-Holt; 1999, 92-93]. Sumándose factores externos como, por ejemplo, el hecho de que Cuba había demostrado con su revolución que se podían intentar profundas transformaciones a espaldas de las grandes potencias.

⁵⁸ Alfredo Jocelyn-Holt Letelier. El Chile perplejo: del avanzar sin transar al transar sin parar. Editorial Planeta. Santiago de Chile. 1999

Es decir, desde la década sesenta, se da inicio a un ciclo revolucionario 'desde arriba', amparado, legitimado y auxiliado por una 'estrategia reformista implosiva, potencialmente revolucionaria', que el mismo Estado amparó.

(4) Este periodo está marcado por las reivindicaciones de tierras usurpadas pero, esta vez de manera activa, es decir, por medio de la toma de fundos y la alianza con las fuerzas de izquierda revolucionarias, que se venía dando ya desde los años sesenta. En consecuencia, *"... no es posible concebir a la UP sin el gobierno que la antecede, y por ende, no es posible entenderla si no dentro de un contexto mayor en que la radicalización ya provenía de un 'centrismo' centrifugo, que tensionaba más de la cuenta el clima político y social del país..."* [idem; 109].

En aquel momento, ya a partir del año setenta, se comienza a consolidar una imagen de mapuche revolucionario y exaltado partidario de la extrema izquierda para obtener sus propósitos de restauración de tierras. En este periodo *"... los nombres de las organizaciones... permiten identificar las referencias sociales, culturales y políticas de las organizaciones mapuches"* [Bengoá; 1999, 129]. Por ejemplo, Centro de Reforma Agraria Che Guevara, Ho Chi Minh, 'Avanzar sin transar', etc.

Es decir, desde la dirigencia indígena y sobretodo, consciente o inconscientemente, desde la base comunal, se opta por otra vía para lograr el objetivo propuesto desde comienzos de siglo: la alianza con las fuerzas revolucionarias socialistas para conformar vanguardia en la toma de la justicia por sí mismos, pospuesta durante ya tanto tiempo. Desechando la estrategia del logro de una imagen de 'respeto', que incluso les llevó a militar en partidos del ala tradicional o derechista como veíamos en la etapa anterior (léase Partido Conservador). Se inaugura entonces un nuevo intento aproximativo a la sociedad chilena, esta vez de la mano de un movimiento transformador de la sociedad, que deja de lado el indigenismo propuesto por la Corporación Araucana y Venancio Coñuepán.

Para Bengoá en este momento imperó un nativismo, o sea, la *"tendencia a volver a los orígenes, a los inicios, a los 'nativo' de la cultura... es una postura social, cultural y también política... [donde] las machis son la expresión más pura... del tradicionalismo de la sociedad mapuche"* [Bengoá; 1999, 122-123]. En ese sentido *"las tomas de fundo fueron un intento de los indígenas de recuperar la comunidad destruida en la ocupación de la Araucanía setenta años antes. Fue intento de volver a las raíces, a la época en que las tierras eran de ellos. Fue una reconstrucción del lof, de la comunidad perdida..."* [idem; 153].

Probablemente fue posible porque "la UP fue una gran fiesta. Fue una estruendosa celebración del triunfo de los marginados... el gobierno socialista permitió el acceso al poder a los que hasta entonces nunca los habían vislumbrado como propio" [Jocelyn-Holt; 1999. 110]. "La espontaneidad social-popular, 'poder popular', desborda toda capacidad de control por parte de la institucionalidad partidista estatal. Ya nadie hace política; el desenfreno lúdico, en especial el hueveo callejero, alcanza su expresión más desinhibida... se llega a un punto en que la amenaza igualitaria es real. Todo indicio de autoridad, cualquiera sea ésta, se desploma... en suma, nunca antes y nunca después hemos estado más vivos, más despiertos... El desborde que comenzara con Frei se derrama con Allende... al orden le han bajado los pantalones" [idem: 269].

(5) Y seguramente porque la autoridad de la aristocracia oligárquica se veía rebasada se echó mano a las Fuerzas Armadas en una *entente* de carácter 'by proxy'. Restableciéndola por medio de la violencia y el terror a los sectores populares, incluida la porción indígena. A partir del Golpe de Estado de 1973 y la instauración de la Dictadura Militar se inicia un quinto período en el ámbito de la organización indígena, que viene a re-emergir después de un primer momento de persecuciones y atropellos a los derechos humanos, es decir del terrorismo de Estado instituido por Pinochet Ugarte.

conoció a muchas hermanas que eran mapuche, que habían tenido un problema y empezamos a conversar el tema, cómo a retomarlo o querer despertar en eso. Eran mapuche y sus maridos fueron ejecutados políticos y ahí fue donde me involucré mucho en la cosa de defensa a la vida ¡No a la muerte! ¡No a la tortura! ¡No al desaparecimiento!

Este re-nacimiento se produce ante la Ley de División de Tierras 2.568 de 1978. Comenzando a resurgir, bajo el alero de la Iglesia Católica, las primeras organizaciones y tras ella una ideología 're-etnicizadora' de la identidad mapuche.

El Centro Cultural de Lo Amor nace como el 80 a escondidas, bajo el alero de la iglesia. Nos daban unos minutos para que nosotros tuviésemos nuestras reuniones, nuestras clases - que eran como de media hora - solamente para los mapuche era como media hora, después venían otros grupos y quedábamos a la mitad y a veces ni iniciábamos, a veces íbamos a empezar y teníamos que partir no más... Se enseñaba la lengua, recuperación de la lengua; conocer los instrumentos musicales con un profesor bien capacitado, que era Gabino Curihuentru,

trabajamos durante harto tiempo con él, él venía con la moneda que le dábamos para la micro, no cobraba. Estábamos todos como predispuestos a hacer eso sin tener dinero, sin tener nada... los mismos curas se involucraron en eso. Ellos empezaron también a ir a clases y de repente se les ocurrió que nosotros teníamos que hacer la misa en mitad castellano y mitad mapuche y eso lo hizo Gabino Curihuentru. Leyó textos de la Biblia en castellano y lo dejó pasado al mapudungún, él fue el traductor de esa parte. Y ahí se hacía la misa mitad castellano y mitad mapuche todos los domingos.

Nacen así en el año 1979 los Centros Culturales Mapuches, organizaciones creadas como reacción a ese Decreto Ley. Melillán Painemal puede ser considerado el ideólogo del movimiento que comenzó en el año 1978.

La Ley 2.568 nace por el deseo de la Dictadura de querer liquidar el posible conflicto étnico que había quedado bastante confuso con la alianza mapuche con fuerzas revolucionarias, en las décadas anteriores. Por tanto, de la mano de algunos economistas liberales se decidió dejar las tierras comunitarias a merced de la economía neoliberal, así la mayor parte de los campesinos indígenas dejarían de serlo y las tierras quedarían en manos de unos pocos mapuche con aptitudes comerciales y las restantes pasarían a propiedad de empresas forestales. Asimismo gran cantidad de mapuche abandonarían el campo, siendo absorbidos y asimilados por la sociedad criolla, en consecuencia, el problema indígena desaparecería. En resumen el Decreto ley 2.568 de 1979 apelaba al individualismo y a la ruptura de las solidaridades dentro de la comunidad.

Fue en 1981, en el cerro Conunhueno de Temuco, que se realizó la primera reunión de líderes indígenas después del Golpe Militar de 1973. Los asistentes estuvieron de acuerdo en constituir organizaciones de carácter social y cultural que se denominaron Centros Culturales Mapuches. A su cabeza se eligió a Mario Curihuentru, José Luis Huilcamán y Melillán Painemal, Isolda Reuque y, posteriormente, José Luis Levi, José Santos Millao, Juan Huenupi Antimán y otros conocidos personajes que liderarían el movimiento indígena durante los ochenta y luego formarían la CEPI (posterior CONADI), además de trabajar por la concretización de la Ley Indígena.

De esta forma la organización mapuche una vez más, esta vez por medio de los Centros Culturales Mapuches, reaccionó frente a la intentona de dividir las comunidades implementada por la Dictadura Militar. Se inicia allí el movimiento étnico del que somos testigos. Bengoa sitúa en el año 78 la fecha de inicio de 'la nueva emergencia indígena' en Chile. *"La característica de este nuevo*

discurso será una fuerte reafirmación étnica, esto es, su énfasis en marcar las diferencias con la sociedad llamada a veces occidental o, más bien dicho criolla... a partir de los ochenta los indígenas van a mostrar su diferencia y distancia con los otros movimientos sociales, formando asociaciones y reivindicaciones autónomas. La cuestión étnica se va a separar de la cuestión social en general, e incluso van a criticar crecientemente la intermediación de los partidos políticos" [Bengoá: 1999, 173].

Al momento de la derrota de la Dictadura en el Plebiscito de 1989 a manos de la Concertación de Partidos por la Democracia, los Centros Culturales se habían transformado en la *Asociación Gremial de Pequeños Propietarios y Artesanos Mapuches. Ad Mapu*, que posteriormente a causa de su politización se dividió en varias otras: *Caupolicán* o *Callfollicán*, *Lautaro*, *Newen Mapu*, *Wall Mapu* o *Consejo de Todas las Tierras* y numerosas otras denominaciones. Comenzando un periplo en que estas pequeñas organizaciones se dedicaron a su preparación, a la realización de seminarios y a la discusión de su devenir, o sea, a afinar el discurso que en este momento escuchamos.

En ese día la gente de por acá, incluso la gente que no pertenecía a organizaciones, preparaba ollas comunes con harta comida y le decían: "¿Señora, usted es de la Comisión? ¿usted es de la Comisión de Derechos Humanos? ¿usted está por el No?", "Sí", "Aquí tenemos comida, pase". Nos daban pancito, nos daban comida, la gente totalmente solidaria. Entonces, yo creo que todos pusieron una gota de arena en darnos un pedazo de pan si nosotros andábamos haciendo un trabajo pesado, duro, fuerte. Eso nunca lo vamos a olvidar, la dura lucha que se dio para que se diera esta democracia a medias. Porque para mí es una democracia a medias.

Y están con nosotros, en este momento, como la Juanita Huenafil, está el hermano Huaiña, el hermano Anselmo Paillán, que eran de esa época de Ad Mapu y eran estudiantes indígenas que formaron sus grupos acá en Santiago. Eso desapareció y ellos volvieron a involucrarse y volvieron a retomar lo que habían avanzado en esa época. Pero no era una cosa fuerte como ahora, porque no se logró de levantar algo como una CEPI, una CONADI y una Ley Indígena, no se logró en esa época, pero al final sí lo logramos. Y ellos también han estado aportando su granito de arena como lo hemos aportado todos: todos una gotita y esa gotita se hizo un charco grande y ahí estamos

Es decir, los años "... entre el Golpe de Estado y el ochenta tienen un valor simbólico para el pueblo mapuche. Pareciera que allí cambió la historia que hemos venido relatando. Hasta el setenta y tres dominaron desde la derecha o a la izquierda los discursos de integración del mapuche a la sociedad chilena. Dominaron las ideas de incorporación de los mapuches a la lucha política partidaria chilena. La represión habida en esos años provocó un quiebre muy profundo... había llegado un nuevo tiempo, un nuevo período en la vida y la historia. Ese nuevo tiempo se caracterizó por la voluntad de separación de la cultura mapuche de la chilena, por la afirmación de las propias características indígenas y por el rechazo de la asimilación e incluso las antiguas ideas de integración..." [Bengoa; 1999, 163].

(6) Un nuevo momento se inaugura con la firma del acuerdo de Nueva Imperial, entre el candidato y luego Presidente de la República, Patricio Aylwin y las organizaciones indígenas del momento. Este permitió posteriormente la creación de la actual CONADI y la Ley Indígena 19.253 de 1993.

La organización de la CEPI, empezó por los seminarios, por los congresos. Ya estaba tirada la línea: tenía que haber una CEPI que favorezca a los pueblos originarios aquí en Chile. Entonces ese fue el primer planteamiento al gobernante ya a inicios de su gobierno, cuando firmamos el tratado Patricio Aylwin y la gente de la tierra, en Nueva Imperial. Le entregamos lo que nosotros queríamos: él cumplió. Ese tratado fue como el 89 parece.

En Nueva Imperial el petitorio por parte de la fracción indígena consistía principalmente en tierras y desarrollo. Respeto a la dignidad indígena y participación, así como del logro del antiguo objetivo de la eliminación y exención de impuestos a las propiedades mapuche. Por su lado el gobierno se comprometía a enviar al Parlamento una Reforma a la Constitución de la República que reconociese formal y solemnemente a los pueblos indígenas de Chile. Además del envío de una nueva ley indígena y la creación de una 'comisión' con participación indígena para que la preparara. A su vez los mapuche se comprometían a resolver sus problemas y canalizar sus demandas por la vía institucional, espantando las aprensiones al fantasma de las tomas de terreno.

También se le exigía al Presidente de la República, una reforma Constitucional que reconociera la existencia de los pueblos indígenas de Chile. O sea, que el Estado reconozca la existencia de pueblos diferentes en su interior, de que se trata de un Estado multicultural.

Este acuerdo significa que en la construcción de la democracia chilena se tendrá en cuenta la cuestión indígena, se respetarán, participarán y se tomarán en cuenta a la hora de la elección de su futuro. Así durante 1990 se dio un debate generalizado para el logro de la nueva ley. Realizándose congresos en muchos lugares del país, con la participación de dirigentes comunales, de líderes de base, mujeres, jóvenes y todo tipo de participantes. Concibiéndose las demandas principales, que fueron una combinación de desarrollo e identidad.

Nació la CEPI y empezamos a trabajar por la Ley todo un año. Fueron muchos meses de discusión, en seminarios, reuniones chicas y grandes, congresos, todo para discutir la Ley. ¿Cómo empezábamos? No sabíamos cómo.

Para que en el año 1993 sea aprobada por unanimidad la Ley Indígena en el Parlamento, pero, sin Reforma Constitucional.

En tanto a nivel continental, 1992 - durante las 'celebraciones' de los 500 años de la llegada de Colón a alguna isla del Caribe- se convierte en fecha clave en el desarrollo de las nuevas ideas indígenas y su emergencia en América Latina.

Se trabajó en eso hasta que se concretó el año 86 u 87: el Primer Congreso Mundial en Chile... Se hizo en el Canelo de Nos, donde había hermanos de todos los países de Sudamérica: Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay, Brasil, Canadá y otros de países lejanos. Éramos minorías étnicas de diferentes países. Fue bonito porque pudimos entendernos, conversar con ellos: ¿Cómo hicieron su lucha? ¿Cómo hicieron su pelea? y aprender un poquito de ellos, siempre yéndonos en la línea nuestra; pero eso salió bien, fue bonito.

El desenlace de esta fase lo hallamos en agosto de 1998 con el fin de las relaciones entre el Estado y los indígenas, en particular el pueblo mapuche. Nace de la coyuntura dada por el propio gobierno al expulsar al Director de la CONADI Domingo Namuncura de su cargo, ante su negativa de dar luz verde a la realización de la central hidroeléctrica de Ralco, embalse que para constituirse exige la inundación de varios cientos de hectáreas del sector de Alto Biobío, área de refugio de las últimas comunidades *pewenche*⁵⁹. Cabe hacer notar que el anterior Director de la entidad, Mauricio Huenschulaf,

⁵⁹ Pewenche: Fracción del pueblo mapuche, su territorio iría por los boquetes de la cordillera de Los Andes desde el volcán Chillán al Villarrica.

también había sido removido de su cargo por la misma causa. Así se terminan las relaciones Estado/Indígenas por la vía institucional pautada por el acuerdo de Nueva Imperial.

Por ejemplo, el día 06 de agosto [1998] quedó la grande. Ese día salí de mi casa tranquila, yo no tenía idea de qué era lo que iba a suceder en CONADI, cuando llego a allá me encuentro con que hay un conflicto, bueno el conflicto empezó el día 05, porque el día 06 se iba a firmar Ralco, donde al Director ya le habíamos dado vuelta la mano para que él le diera el apoyo a su pueblo, a los pueblos indígenas, él iba a votar para rechazar la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco... Para resumírselos, para nosotros, este conflicto consiste en que nos han atropellado, han atropellado al mundo indígena. Ellos porque tienen mucha plata y el indígena no tiene y solamente defiende sus tierras. Ellos tienen los mejores abogados y para el mundo indígena muchos están trabajando gratuitamente. Es una lucha muy desigual.

(7) A partir de ese momento, al agotarse la instancia conciliábula de la CONADI, se inicia otra fase en el accionar del movimiento indígena. Generándose una nueva ola de movilizaciones. Esta vez encabezada por básicamente dirigentes jóvenes que no se sienten comprometidos, es más defraudados, del anterior pacto con el Estado chileno y su eterna sordera e indiferencia a lo discrepante.

Yo creo que en eso vamos a tener que "ponernos las pilas" y tener un seminario referente a esto para que se vaiga enriqueciendo, vaigan habiendo aportes de estos jóvenes que están preparándose para el futuro de mañana, que quedará en las manos de ellos el destino de nuestros pueblos. Eso vamos a tener que hacerlo.

3.2. GÉNERO Y MUJER MAPUCHE

Nuestro campo de estudio, de manera más acotada, se encuentra en el universo de mujeres que han migrado desde sus comunidades de origen a las ciudades, principalmente a la Capital, Santiago. Creemos que causal de esta salida se debe a la estructura de sucesión de la tierra patrilocal de la sociedad mapuche, lo que redundaría en que la mujer ha debido buscar nuevos horizontes y quien por excelencia los presenta, es la ciudad.

También entendemos la migración, como un 'viaje largo' dentro del imaginario social mapuche, semejante a un rito de pasaje a la vida adulta.

Y a los doce años, antes de partir al norte, soñé mi viaje. También me lo dijo un sueño. En un camino largo, yo iba en un caballo blanco, no iba en tren, ni en bus - que no habían en esa época, había puro tren- y soñé con un caballo blanco, pero iba tan 'fuerte' ese caballo blanco e iba tan feliz, contenta en ese caballo, dije yo: "¿Qué irá a pasar?"... Y fue el viaje que iba a tener, ese era el caballo blanco que yo tomaba e iba tan rápido, fue el viaje que yo tomé.

Además de, evidentemente, estar fuera de las razones estructurales, económicas, sociales y culturales, la cuestión individual.

Yo quería conocer Santiago como una ciudad luz, me dijeron que iba a ganar más sueldo y eso nunca fue así. Allí en esa época ganaba \$25 mensuales y acá pagaban al sueldo más alto \$12 mensuales. Y con los \$12, después que estaba aquí me arrepentí.

El día que me fui de allá lloré, los dejé con mucha pena porque sentía que era mi casa ahí, me vine llorando. A lo mejor las lágrimas que corrieron ese día eran la fatalidad que yo me iba a encontrar aquí, en la gran ciudad. Una ciudad que yo no conocía, una ciudad muy grande para mí.

Para Loreto Rebolledo⁶⁰ la motivación para migrar en el caso de las mujeres mapuche está dado por dos factores:

- Económico, es decir, en resolver el problema de la subsistencia y mejorar las condiciones de vida.

Logré aguantar. Primero se fue mi hermano Emilio, mi otro hermano menor se lo llevó una tía, y yo quedé con ella. Sufrí mucho, llegué a comer, a veces, las papas chancheras, ... porque yo sentía hambre, me las comía con un poco de sal y manteca de chancho, que las robaba. Cuando llegaba a comerme un pedazo de queso, debía de hacerlo a escondidas, porque mi hermana me medía todo. Yo pasé mucha hambre.

Cuando cumplí doce años me arranqué de mi casa, ... Volví ... pero, ya con intenciones de irme mucho más lejos, volví a buscar mi ropa más que nada. Aguanté una semana, porque era la semana de plazo que yo tenía para haber yo estado ahí, pero yo ya sabía con quién me iba a arrancar...

⁶⁰ Loreto Rebolledo G. Los cambios de 'personalidad' en mujeres mapuches migrantes: consideraciones en torno a la identidad. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Chile.

- Escapar al control de los parientes masculinos, ya que la sociedad mapuche rural, como sistema tradicionalmente se ha caracterizado por la subordinación de la mujer al hombre. De esta forma, la migración da la posibilidad a la mujer de independizarse y tomar el destino en sus propios manos.

... Mi madre fue la última esposa de mi padre, Almerinda Peye Rondán. Mi padre pagó una dote por mi madre. Pagó de dote: una carreta, una yunta de bueyes y un caballo ensillado. Él se robó a mi madre, mi padre tenía como 75 años, y él la robó cuando ella tenía 14 y se la llevó... Mi mamita era un ángel, mi mamita era una mujer que si mi papá le decía siéntate ahí, ahí estaba todo el día. Siempre los vi juntos, nunca hablaban cuando tenían problemas, nunca hablaban el castellano, sino, la lengua mapuche, los dos eran hablantes.

Por otra parte, "la socialización de género dentro de la cultura mapuche incide de manera directa en las formas que asume la incorporación a la ciudad y el empleo de las migrantes" [Idem: 6]. En su mayoría son jóvenes sin formación formal, sin conocimiento de la ciudad y que no están acostumbradas a manejar relaciones sociales externas a la familia. De esta manera, el empleo más accesible y seguro es el doméstico, donde la muchacha retorna a un medio familiar.

Salí y veo un letrero por San Pablo: "Se necesita persona que sepa cocinar, ojalá del sur, para Manuel Montt N° tanto". Y pasé a preguntar. Me dijo: "¿De dónde vienes?" ... Me preguntó que por qué me había venido... Y me dijo: "Vas a quedar súper bien chiquilla".

Ligerito me vinieron a buscar, me fui a Manuel Montt con calle Rengo. Ahí duré 27 años. En la familia Fernández Urzúa, ellos estaban recién casados. La señora no sabía pelar un ajo, no sabía hacer nada, ninguna cosa. Y yo sabía hacer todas las cosas. Yo ya tenía 24 años.

Sin embargo, a pesar de estar en un medio 'semejante' al tradicional, la migrante se encuentra en una cultura distinta y su personalidad no tarda en amoldarse a los usos ciudadanos. Por tanto, factor adaptativo fundamental es lo hostil y homogeneizante del nuevo medio.

Me estaban esperando en la Estación Central, llegué en la noche y me llevaron al tiro a encerrar a una casa de unos españoles. Donde esos españoles me trajo una

amiga que era peluquera acá en calle Matucana y ella era amiga de ellos; pero claro, al ser amiga es diferente el trato. La vieja me pagaba \$12 mensuales y me dejaba todo el día encerrada con llave. ¡Señor Dios!, era una cosa como si hubiese un canario encerrado en una jaula que no puede salir y yo quería salir y no podía. Alcancé a trabajar un mes ahí.

Un día les dije que yo no soportaba eso. Era un encierro muy grande. Me enfermé, yo estaba acostumbrada al aire libre, potreros, fundos inmensos, salir a recorrer a caballo a veces, ¡y venirme a encerrar a un espacio cuadrado y con llave! Me daban todo medido, me medían el cuadrado de azúcar, el pan medido, era un sólo plato de comida, ya no tomaba leche. Todo lo que yo perdí nunca más lo recuperé.

Rebolledo afirma que la tensión entre el modelo genérico tradicional y un modo de ser mujer de corte moderno-urbano, está por lo menos parcialmente resuelto recurriendo al *set* de respuestas que da la cultura; por ejemplo los *peumas* o sueños con su interpretación e importancia en la cotidianidad, con la mantención de lazos de reciprocidad con los parientes que permanecen en el campo, lo que permite 'retornar' a las raíces étnicas y restaurar cierta armonía. Además de casos más graves donde *peumas* y *perimontún* o visiones se hacen recurrentes y desencadenan paroxismos, debiendo urgentemente apelarse a la ayuda de una *machi*.

* "Sin duda los deseos de modernizarse, entendidos como acceso a la educación y al consumo, se confunden muchas veces con los deseos de 'ahuincarse', de blanquearse y dejar de ser mapuche para escapar a la discriminación. En muchos casos no hay ninguna intención de transformarse en huinca y dejar de ser mapuche, solo se aspira a los beneficios y ventajas que el modo de vida de éstos reporta. En otros casos, el deseo de blanqueo sí está, pero no siempre puede realizarse en el migrante de primera generación por lo que se proyecta en los hijos." [Ídem; 13]. Una cosa que dificulta la integración o el tener una identidad clara, es que al parecer no existiría una opción intermedia entre lo mapuche y lo chileno. No es posible concebir una 'doble nacionalidad' chileno/mapuche.

Por otra parte, algunas de las migrantes, después de una estadía de un par de años en la ciudad, tienen conciencia de su diferencia y resuelven de manera satisfactoria su forma de interactuar con los otros a partir de una autopercepción positiva; así asumen y se enorgullecen de su identidad étnica.

Incluso jóvenes que hay en este momento, que ellas no tenían oportunidad o no les gustaba, que no estaban 'ni ahí' con el movimiento indígena... las empecé a

invitar ... Me empecé a mover como dirigente y he logrado conseguirles algo... y ahora están tan empapadas que ellas quieren formar sus organizaciones como jóvenes mapuche acá en la comuna y de eso estoy muy conforme.

Un intento de sistematización para las diversas formas que asume la identidad de los migrantes en la ciudad la encontramos en Moltedo: *"... se habla respecto de las formas que asume el carácter de los emigrados, éstos pueden ser 'integrativos': el que, ya sea en su carácter de 'acrítico' o de 'moderado', tiende a asimilar las pautas y valores de la sociedad urbana y a desconocer los valores de la comunidad; el 'inadaptado': aquel que valorando su raza, origen y cultura desecha la posibilidad de vivir en su tierra porque allí no tiene posibilidad, pero que no logra adaptarse a la ciudad porque allí no encuentra lugar; 'el reconstructor de identidad': que, valorando su cultura y pueblo de origen, asume una postura de defensa y difusión cultural en la ciudad"* [citado en Aravena; 1995, 174].

También la investigadora Sonia Montecino ha identificado la existencia de al menos cuatro procesos identitarios netamente ligados a las ampliaciones de identidad que significa el radicarse en la urbe, donde *"punto clave será el de la posición socio-económica: la migración a las urbes generalmente se produce... en contexto de desmedro, pues se accede a los empleos peor remunerados y menos valorados, espacialmente los y las migrantes se asientan en las comunas marginales, compartiendo semejanzas con el segmento pobre de las mismas, pero diferenciándose de éste por la acentuación de la discriminación que sumada a la de clase agrega la étnica; en el caso de las mujeres, la triple adscripción a una clase, a una cultura desvalorada y al género femenino supondrá una experiencia de identidad mucho más diversificada que la del universo rural"* [Montecino; 1998a]⁶¹.

Y el peligro que teníamos aquí al lado, llegaban bandas de 'patos malos', pero gracias a Dios el vecino era tan correcto - malo, ladrón, todo lo que quieran- pero era tan correcto que, en vez de hacerles daño a mis hijos, les decía: "Ya 'cabritos' cierran la puerta, enciérrense. Nadie sale para afuera. Ya 'monos con mechas' para adentro". Todos encerrados aquí.

⁶¹Sonia Montecino. "Migración femenina mapuche: entre espejos y cristales" 1998°. Mimeo.

Así un atisbo de clasificación sería: *"por un lado, uno en donde las identidades de género y étnicas aparecen nítida y discursivamente enunciadas, otro de re-etnificación y otro anclado en la experiencia"* [Montecino; 1998b]⁶².

(1) En el primero género y etnia aparecen claramente enunciados. Se trata de las mujeres agrupadas en distintas organizaciones que han sido protagonistas en la creación y participación de sus agrupaciones, generalmente se trata de mujeres migrantes. En el caso de estas mujeres, se daría un cruce de experiencias, son mujeres, mapuche, madres, abuelas, trabajadoras, dirigentas, pobladoras, etc. de ahí una tensión entre valoración y desvalorización de sí mismas. Pero que buscan una mejora en su calidad de vida y, al mismo tiempo, un rescate y profundización de sus símbolos culturales. Sumado a una más que incipiente conciencia política.

De esas pequeñas conversaciones, de esas pequeñas casi insinuaciones de cosas, por decir: "Mira india, nosotros nos juntamos y nos vamos a reunir aquí y podemos hacer esto", fue como una insinuación más que nada...

Entonces creo que ahí fue el despertar que vino con mucha fuerza y siempre con esos deseos: yo tengo que hacer algo, tengo que dejar algo, no puede morir así o no puedo partir así, si no dejo una raíz, una cosa o quizá ayudar en una lucha del movimiento indígena...

(2) En el segundo caso, las re-etnificadas, serían mujeres nacidas en la ciudad pero no socializadas en la cultura mapuche, que inician un periplo hacia ella, básicamente, por medio del aprendizaje de la lengua y la participación en organizaciones poblacionales.

(3) También encontramos a migrantes jóvenes que recién llegadas a los núcleos urbanos, se asimilan, blanqueándose, por medio de diversos mecanismos. Esto queda de manifiesto en el trabajo de Cristina Llanquileo⁶³, en él presenta *"la relación entre identidad cultural mapuche y modernización como una relación de tensión, de conflicto, de continuidad y cambio"* [Llanquileo; 1996. 148], dándose una identidad fluida, cambiante según las condiciones a las que se ve enfrentada, de ahí la urgencia de la historicidad; donde lo constitutivo fundamental de la 'mismidad' sería la autoidentificación, por tanto el asumir o no ese autoconcepto. En el caso de cambio de nombres mapuche por españoles-chilenos, demuestra el deterioro de la memoria y códigos culturales, fundamentalmente a causa de la discriminación y exclusión por parte de la sociedad dominante hacia la

⁶² Sonia Montecino. "Identidades de género en América Latina. El lenguaje de la diversidad". Mimeo. 1998b.

sociedad mapuche. Por el 'menoscabo moral' que reporta el nombre de origen, cuestión a la que se ven enfrentados gran cantidad de jóvenes que empujadas por la atracción que ejerce la ciudad, más precisamente, por las posibilidades de satisfacer las necesidades que carecen en el mundo rural, se trasladan a ella. Pero se encuentran frente a una urbe que es atrayente pero no acogedora, un espacio que les segrega hasta lo público.

Seguramente porque resulta "... innegable que el desprecio al indio sigue atravesando la sociedad en su conjunto, seguramente porque no se ha asumido y valorado la condición de mestizo y porque persisten relaciones de dominación... Los procesos de identificación y categorización social descubren las jerarquías étnicas basadas en una valoración racista de los rasgos fenotípicos y culturales y de los comportamientos atribuidos a indios y negros... ser blanco, negro o moreno en las Américas es un rasgo físico al cual se le atribuye un significado social jerarquizado" [Castellanos; 1998 :7].

Así este 'sistema racial latinoamericano' sería producto de la herencia colonial de subordinación y explotación a que se vieron y ven enfrentadas las sociedades indígenas y que puede describirse como una 'pigmentocracia'. Por consiguiente, "... la interiorización de la valoración de los colores es un fenómeno vivido por indios, negros y mestizos en forma conflictiva. La geografía del color está atravesada por profundas desvalorizaciones que originan identidades negadas y tiene costos..." [Ídem: 9]. En consecuencia, la dialéctica entre integrados y excluidos - en América Latina- posee un basamento cultural que refuerza el patrón de exclusión e iniquidad, atentando contra la construcción de una sociedad moderna de desarrollo integrador.

(4) Asimismo se da la posibilidad cierta de que haya mujeres que pueden haber atravesado por distintos procesos de identificación/diferenciación en su vida [Montezino; 1998a]. Por consiguiente, la identidad es contextual, relacional y está sujeta a constantes redefiniciones. "... el sujeto escoge las respuestas más convenientes a la situación que enfrenta dentro de un set de posibilidades dadas por su socialización dentro de una cultura" [Rebolledo; 2].

3.3. LAS ORGANIZACIONES INDÍGENAS URBANAS⁶⁴

⁶³ Cristina Llanquileo, "La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche, 1970-1990". En: proposiciones 27, 1996.

⁶⁴ Ver: Documento de trabajo pueblos indígenas. Las organizaciones sociales mapuches en la R.M. CEDESCO. Santiago. 1999.

Como hemos visto el mundo indígena desarrollado en la ciudad es de gran complejidad y contradicción. Al mismo tiempo se dan procesos de aculturación y transculturación, de negación de la vertiente étnica de muchos mapuche y, a la vez, procesos organizativos de los mapuche urbanos empeñados en la re-elaboración y recreación de la cultura tradicional, como de la reafirmación étnica.

El primero en trabajar con la población mapuche radicada en la ciudad, específicamente en Santiago, fue el antropólogo Carlos Munizaga. Aunque su interés no estuvo centrado en las organizaciones propiamente tales, sino en algunos aspectos del proceso migratorio campo/ciudad. Exactamente los procesos que permitirían una mejor adaptación del migrante al ámbito citadino⁶⁵.

Para Munizaga los "mecanismos intermediarios" que permiten un mejor paso de los indígenas a la vida de ciudad estarían ordenados en dos grupos: (a) las estructuras de transición, que serían las que la población mapuche ha reconstruido en la ciudad y que representan la continuidad de las estructuras de la comunidad tradicional, y (b) "creaciones sociales indígenas urbanas", que serían estructuras nuevas generadas en la urbe.

En las estructuras del primer grupo destaca la tendencia a concentrarse en zonas donde ya existe población mapuche llegada con anterioridad, dándose verdaderos "barrios mapuche". Esta concentración reforzaría la conciencia étnica de la vecindad mapuche y, al mismo tiempo, obligaría a establecer relaciones más impersonales que las de la comunidad de origen, debido a que sus miembros provienen de distintas comunidades. Otra estructura transicional sería la familia indígena. Pues ésta no perdería los lazos con la comunidad de origen, siendo puente para los miembros rurales que se quisiesen incorporar a la vida de ciudad.

Que
sea
lo
que
haya

En el segundo grupo, el de las "creaciones sociales indígenas urbanas", se trataría de espacios informales, que operan sin planificación ni sistemática, pero que son formadores de conciencia de grupo y facilitadores de la adaptación a la ciudad. Munizaga identifica lugares públicos tradicionales de Santiago como son la Quinta Normal ("El Jardín") y el Parque O'Higgins.

Las organizaciones indígenas de la época no son trabajadas por Munizaga, aunque las califica también de estructuras transicionales. Serían los mapuche letrados quienes tendrían la responsabilidad de su conducción. Por consiguiente, la educación sería vehículo fundamental de integración del indígena a la sociedad citadina.

⁶⁵ Carlos Munizaga, "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile". En: Actas del Centro de Estudios Antropológicos N°6. Universidad de Chile. Santiago. 1961.

Sobre el particular creemos que para la organización mapuche - desde una perspectiva diacrónica- importancia fundamental posee la ciudad, pues ha sido desde el mundo urbano que su desarrollo ha sido impelido. Desde la ciudad se ha generado la promoción y creación de organizaciones sociales de la etnia y la construcción de demandas, por lo general, se ha realizado desde la ciudad.

En la actualidad en Santiago (hasta 1997) habrían alrededor de treinta organizaciones indígenas, entre mapuche, aymarís, rapa-nui y pluriétnicas. Estas O.I.U. (Organizaciones Indígenas Urbanas) – como las denomina Curilén⁶⁶- “se plantean primeramente una estrategia colectiva de adaptación al medio urbano” [Aravena: 1995. 176].

· CLASIFICACION DE LAS O.I.U. DE LA REGION METROPOLITANA

Se han propuesto varias tipologías para las O.I.U., una es la de a continuación:

- *Organizaciones Culturalistas*: son organizaciones en que su énfasis está en las actividades relacionadas con la cultura mapuche. Promoviéndolas entre sus asociados y el resto de la sociedad.
- *Organizaciones culturalistas/territoriales*: ponen también vigor en actividades culturales vernáculas, pero en espacios territoriales determinados, por lo general en la comuna donde están insertas.

El Katriwala cuando nació perseguía ambiciones. Nuestras ambiciones eran grandes: tener un espacio propio, tener una sede bonita, tener mucha gente, de tirar planteamientos buenos, de preparar dirigentes, de recibir a ese hermano con una buena sonrisa, no mirar a nadie en menos...

en ninguna parte se toma la problemática del adulto mayor, o sea, de las papay y los chachay, van quedando como una cosa atrás, como que vino pero se fue y está atrás. Nadie lo toma, nadie los toma en cuenta a ellos, nadie se preocupa de ellos, entonces de ahí nació y se formó el Consejo de Ancianos... Aquí hacía falta un comité de allegados por las deficiencias que hay y muchas hermanas que iban allá a reuniones nuestras contaban sus problemas de que ellos eran allegados, sub-allegados...

- *Organizaciones económico-productivas*: donde los asociados no tienen un lugar de residencia común, el principal criterio de adscripción es la actividad laboral realizada, por ejemplo, los panificadores, feriantes, etc. Sus actividades no están dirigidas a la promoción de la cultura, sino a elevar la calidad de vida de sus miembros.

⁶⁶ Eduardo Curilén, “Organizaciones indígenas urbanas en la región Metropolitana”. En: Tierra, territorio y desarrollo indígena. Universidad de la Frontera. Instituto de estudios Indígenas. Temuco. 1995.

- *Organizaciones temáticas*: son aquellas que reúnen a sus socios en torno a un tema específico, ordenando sus actividades en torno a esa temática. Por ejemplo, agrupaciones de estudiantes, de la tercera edad, etc.
- *Organizaciones étnico-reivindicativas*: su principal objetivo es demandar al Estado y sociedad chilena las reivindicaciones sociales, económicas, culturales y políticas del pueblo mapuche, a la vez de denunciar los atropellos de que son objeto.

Cabe destacar que las organizaciones sociales mapuche no mantienen las mismas características de funcionamiento a lo largo de su vida, muchas veces la coyuntura político-económica – entre otras – hace que muchas O.I.U. deriven en su comportamiento y actividades realizadas. Sumado al hecho de la gran fragilidad de muchas organizaciones que ni siquiera logran superar la constitución legal o las primeras reuniones de los interesados en constituir las.

Cuadro N°1: Catastro, clasificación y número de integrantes de las O.I.U. mapuche de la Región Metropolitana (1999).

Nombre de la organización	Comuna	Clasificación	Nº de integrantes
1. Liga Cultural Araucana Mlletche	Santiago	Culturalista	20
2. Federación de Organizaciones Mapuches	Santiago	Culturalista	S/I (sin información)
3. Organización Mapuche Katriray	Santiago	Culturalista	S/I
4. Coordinadora Mapuche de la R.M.	Santiago	Etnico/ reivindicativa	60
5. Meli Wixan Mapu	Santiago	Etnico/ reivindicativa	S/I
6. Centro José Alcapán	Providencia	Temática	38
7. Folilche Aflai	Nuñoa	Culturalista	94
8. Centro de difusión Kimvn Mapu	Peñalolen	Culturalista/ Territorial	56
9. Trepeaiñ Pu Lamñen	Peñalolen	Culturalista/ Territorial	15
10. Centro de la Mujer Newen	Peñalolen	Económico/ Productiva	18

11. Lelfunche	La Florida	Culturalista/ Territorial	34
12. We Rayen Mapu	La Florida	Culturalista/ Territorial	40
13. Trawun Mapu	La Granja	Culturalista/ Territorial	60
14. Kiñe Pu Liwen	La Pintana	Culturalista/ territorial	30
15. Inchiñ Mapu	La Pintana	Culturalista/ territorial	60
16. Rayen Mapu	La Pintana	Culturalista/ Territorial	40
17. Taiñ Adkimn	La Pintana	Culturalista/ territorial	30
18. Petu Moguelein Mahuidache	El Bosque	Culturalista/ Territorial	62
19. Werken	Pedro Aguirre Cerde	Culturalista/ territorial	45
20. Newen	Lo Prado	Culturalista/ territorial	12
21. Consejo Mapuche Pudahuel	Pudahuel	Culturalista/ territorial	25
22. Asociación Indígena Meli Rewe	Pudahuel	Culturalista/ territorial	40
23. Consejo de Ancianos Follain	Cerro Navia	Temática	23
24. Consejo Mapuche Cerro Navia	Cerro Navia	Culturalista/ territorial	16
25. Consejo Mapuche Katriwala	Cerro Navia	Culturalista/ territorial	35
26. Kiñe Pu Domo Lamñen	Cerro Navia	Económico/ productiva	23
27. Lonko Kalfukura	Renca	Económico/ productiva	26
28. Huilcunche	Renca	Culturalista/ territorial	60

		territorial	
29. Foyen Mapu	Puente Alto	Culturalista/ territorial	40
30. Rhumel Monge Leaiñ	Puente Alto	Culturalista/ territorial	34
31. Fachantu Domo	Puente Alto	Economico/ productiva	36

· *CARACTERÍSTICAS DE LAS O.I.U. MAPUCHE DE LA REGIÓN METROPOLITANA*

a) Representatividad

En primer lugar se concluye del número de participantes en cada organización que existe una muy débil participación de la población mapuche en estas organizaciones, además de una inexistencia de políticas de crecimiento. Las causales de ello puede estar en el uso que hacen algunos dirigentes como medio de sobrevivencia personal y familiar. Como también la excesiva identificación de ciertas familias con algunas organizaciones. Asimismo de hábitos de asistencialismo de parte importante de las O.I.U. fundamentalmente para con el Estado, especialmente con CONADI.

b) Funcionamiento interno.

La gran mayoría de las organizaciones funciona con la estructura 'occidental' clásica de funcionamiento de una agrupación: presidente/a, secretario/a, tesorero/a, directores/as. Muy pocas con una estructura que podemos llamar tradicional, a saber: lonkos, werkenes, etc.

c) Financiamiento de las actividades

Cerca de la mitad de las organizaciones catastradas se financiarían con fondos de los socios. No desarrollándose habilidades para la presentación a fondos concursables para financiar actividades. Es decir, no existe un desarrollo de estrategias para la obtención permanente de recursos que les permitan un desarrollo institucional sostenido.

d) *Redes sociales*

Las relaciones de las organizaciones mapuche ponen énfasis prácticamente solo en las relaciones con agrupaciones de la propia etnia. En orden decreciente, la mayoría de las organizaciones se relaciona con el Estado - a través de CONADI- luego con la municipalidad de su comuna y en menor medida con ONGs variopintas. Un porcentaje muy bajo se relaciona con otros organismos de la propia comuna (Juntas de Vecinos, Clubes Deportivos, Centros de Madres, etc.).

d) *Participación (de género y etaria)*

Las personas que participan en las O.I.U. mapuche se concentran en el rango de edad que va entre los 40 a 60 años, seguidas de lejos por las de entre 15 a 29 años y, por último, las que se encuentran en el tramo de 30 a 39 años. Los ancianos o gente de la tercera edad participan poco, aunque su participación es visible en eventos masivos, en especial durante los *Wetripantus*.

Por otro lado, hay una mínima diferencia de participación a favor de las mujeres en las agrupaciones mapuche. Esta se expresa en la gran presencia que poseen en las diferentes directivas de las organizaciones y de que existan instituciones conformadas solo por mujeres.

· *DEMANDAS HISTÓRICAS Y ACTUALES DE LAS O.I.U. MAPUCHE DE LA R.M.*

Podemos decir que a lo largo de un siglo de desenvolvimiento de organización indígena y su intento de convertirse en un interlocutor válido con el Estado chileno se han dado algunas características que perduran como: la lucha por las tierras comunitarias usurpadas y la tenaz resistencia a los sucesivos intentos por dividir a las reducciones indígenas por parte, fundamentalmente, del poder local de la región de la Araucanía, basado en el accionar legal de la República.

De la misma manera las tácticas y estrategias para lograr los objetivos de las organizaciones indígenas vistas variaron a lo largo de cien años, pero fue constante la clara pertenencia étnica de sus líderes así como de sus bases. Otra constante es la pertinaz ceguera del Estado chileno al negarse a capitalizar políticas indigenistas de respeto y desarrollo de las culturas indígenas del país, intentando siempre la asimilación y absorción del elemento indio de manera apremiante. Sumado a que la discusión intelectual acerca de la conformación nacional siempre negó de forma vehemente el elemento indígena como constitutivo de la nación, limitándolo a una aparición mítica.

De esta forma, en los primeros tiempos aparecen figuras caudillescas, como don Manuel Aburto Panguilef y don Venancio Coñuepán, que con sus agrupaciones dieron continuidad y forma al movimiento indígena apelando, en un primer momento, a lo religioso ancestral o a un indigenismo a la mexicana. Para luego, en la segunda mitad del siglo XX, adoptar los modelos *mixkas* resignificándoles. Sumado a la fragmentación que significaron las diferentes ideologías de cada momento histórico (radicalismo, populismo, reformismo, socialismo revolucionario y hoy el etnodesarrollismo). Aunque es a partir de la década de 1960 en que las agrupaciones enfatizarán sus discursos y acciones políticas.

Sin embargo, hubo metas constantes a lo largo del transcurrir de los años: la exención de los impuestos de las tierras indígenas y la ansiada Ley Indígena, que vino a concretarse en el año 1993. Cuartada sí, pero promulgada por fin.

Fue sacrificado, fue duro para poder plantear lo que fue la Ley Indígena. Dimos muchas propuestas, se elaboró un libro muy rico, propuestas muy ricas. Pero, desgraciadamente el Estado chileno lo hizo pedazos y sacó solo un pedacito de Ley, pero de algo nos puede servir agarrarnos que sea de los artículos, nos puede servir un poquito para defendernos.

Cuestión siempre presente al mismo tiempo fue la permanente desunión dentro de los mapuche organizados. Hecho que se repite tal vez desde la ya mítica Guerra de Arauco, pero que al fin y al cabo ha sido factor desfavorable para el conglomerado indígena. "Podemos apreciar un movimiento de fuerzas centrípetas y centrífugas operando en... [la] historia de las organizaciones: uniones coyunturales que desaparecerían una vez superadas las amenazas, dispersión y división de las entidades por pugnas entre líderes" Foerster & Montecino; 1999, 361].

... en el Alto Bio-bío... es una lucha desigual. Y si van a pelear, van a pelear con adultos mayores no con juventud. Aunque lo más doloroso para mí es que un hermano, el R.G., se haiga vendido por unos míseros pesos y haiga enañado a los hermanos, los haiga hecho firmar en papeles en blanco y se les haiga mentido. Eso es doloroso. Incluso cuando fue el problema Ralco, él no pudo subir para arriba, lo atajaron y la ENDESA, su aliada, lo hizo pasar en un helicóptero vigilado por otros helicópteros... que iban resguardando al señor R.G., porque él ya no pasaba por la tierra sino que pasaba por los aires.

*¿cómo
puede
haber un
poco de
dubio?*

UNIVERSIDAD DE CHILE
FACULTAD DE CS SOCIALES
BIBLIOTECA
I. Carrera Pinto 1045
Fono: 6787737

Asimismo, constante es también la vaguedad con que los mapuche organizados han conceptualizado al Estado chileno, pues *"desde la pacificación el huinca para el mapuche será un ser ambivalente"* [Ídem; 360]; será la causa de sus males y el remedio para enmendados. No obstante esta divagación será zanjada por las organizaciones de fin de siglo, que adoptan una posición demandante de 'reparaciones' a los males causados, así como de pedir la autonomía que merece todo Pueblo en el concierto internacional.

De la misma manera a lo largo del siglo veinte, el empeño organizacional mapuche siempre tuvo su contrapartida en Santiago, primero a través de los primeros migrantes que formaron asociaciones y agrupaciones que solidarizaban con sus paisanos del sur.

Al principio los primeros dirigentes de Santiago eran migrantes y hacían lo que podían no más, pero había gente que los respaldaba: mapuche sí; pero ellos no eran caciques. Así que a nivel de no-mapuche eran dirigentes no más.

Para desde más allá de la segunda mitad de siglo, en especial en la actualidad, pasar a operar fundamentalmente desde la urbe, donde hoy reside el grueso de la población indígena del país. Inaugurándose un nuevo discurso marcado por la separación del mundo mapuche del mundo *winka*. Esa sería la mayor consecuencia de los hechos ocurridos en el período de la Dictadura Militar. Para durante la 'transición democrática', o sea, las décadas ochenta y noventa, estar marcados por una diferencia entre mapuche y chilenos, por parte en especial del Consejo de Todas las Tierras, opción casi fundamentalista.

y eso fue un trabajo grande, no solamente para las organizaciones metropolitanas sino fue a nivel nacional. Yo quiero que esto quede bien claro: que el movimiento indígena se formó acá en Santiago. De Santiago salió todo a repartirse a nivel nacional, aquí fue el "huevo del empollamiento" para esto, para lo que hay ahora.

En otro ámbito, el Decreto Ley 2.598 de 1979 que condujo a la división de las comunidades en hijuelas y que significó la introducción de la propiedad privada en las comunidades, ha comenzado a tener efectos profundos en la estructura y escrúpulos del campesinado mapuche sobre la propiedad de la tierra. Actualmente de forma progresiva y nítida se está originando un mercado de venta de tierras al interior de las comunidades. Entrometiendo pujantemente en el antiguo sistema de la sociedad mapuche tradicional del uso libre de la tierra el sistema de propiedad privada, provocando una

'rigidización' en el uso del suelo y sus recursos. Logrando que la idea de propiedad impida la circulación no mercantil de recursos escasos como es el caso la tierra.

En consecuencia, se ha producido un cambio muy grande en los mecanismos internos de funcionamiento de la sociedad mapuche rural desde 1978 en adelante. Dándose que un tercio de familias mapuche aumenta sus propiedades en detrimento de los otros dos tercios y de ahí a un paso de la concentración de la propiedad mapuche al interior de las comunidades. Ese fue el objetivo de la Ley de Divisiones de la Junta Militar y se logró, así como muchos otros cambios de la llamada 'Revolución Silenciosa'.

O sea, desde hace un siglo a esta parte las demandas del Pueblo Mapuche no han variado mucho, hoy se reclama: el reconocimiento constitucional de la etnia, así como el Convenio N° 169 de la OIT, se agregan el derecho a desarrollar la cultura propia y regirse por el derecho consuetudinario y la preservación del medio ambiente. También se reclama por la creación, de parte del Estado chileno, de un Ministerio Indígena y el establecimiento de un Sistema de Educación Intercultural Bilingüe. Además de los requerimientos históricos, que se pueden resumir en la demanda por subsidios y créditos para las comunidades, asimismo de tierras.

En orden prioritario las demandas de las actuales O.I.U. mapuche de la Región Metropolitana serían las siguientes:

1. Reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas de Chile.
2. Más becas para los estudiantes mapuche.
3. Sedes de reunión para las organizaciones mapuche.
4. Educación Intercultural Bilingüe para niños mapuche.
5. Más tierras para las comunidades del sur.
6. Apoyo a microempresarios mapuche.
7. Hogares para estudiantes mapuche
8. Capacitación para formar dirigentes.
9. Centros de recreación para los mapuche de Santiago.
10. Créditos para mejorar la agricultura y la ganadería en el campo.

Por último, decir que la presencia de las O.I.U. en la Región Metropolitana representan una voluntad de la población indígena de continuar con su cultura, costumbres y valores de su pueblo. De la misma forma de re-elaborar lo mapuche en el espacio urbano, fortaleciendo la identidad del mapuche ciudadano.

Dentro de las fortalezas a resaltar en las O.I.U. mapuche de la Región Metropolitana resaltan el continuo surgimiento de organizaciones en diferentes comunas de la región, lo que da cuenta de que la conciencia étnica tiende a fortalecerse y promover, continuando ahora en la ciudad, es más, construyendo demandas étnicas desde esa 'nueva frontera'. Dentro de las actividades que se realizan destacan las actividades culturales tradicionales, por ejemplo, la celebración, cada 21 de junio, del *wetripantu*. Así también y por sobre todo la gran capacidad que han demostrado tener para imbricar sus problemáticas con otros actores sociales aglutinándolos en la búsqueda de la promoción del desarrollo.

Aunque estas organizaciones también poseen marcadas dificultades, por ejemplo, la poca participación y, por ende, representatividad que poseen, pues el desarrollo cultural y étnico se da en el ámbito colectivo. Otra dificultad a superar es el marcado asistencialismo de las agrupaciones para con el Estado y particularmente la CONADI. Además de la falta de participación de profesionales en las organizaciones, como también la carencia de un trabajo en red y de generación de espacios comunes entre organizaciones diversas. Fruto o consecuencia de lo último son las profundas divisiones que se perciben en el seno del movimiento indígena, si bien, se han propuesto salidas a ello a través de la instauración, por ejemplo, de un 'Parlamento Mapuche' como espacio común para las agrupaciones.

3.4. LO URBANO EN CIFRAS⁶⁷

Las siguientes cifras pertenecen al Censo de Población y Vivienda de 1992. Se dará asimismo información general sobre la situación indígena en el país, en la Región Metropolitana y también algunos datos de la comuna de Cerro Navia (en ella tiene residencia doña María, al mismo tiempo de ser una de las comunas con mayor porcentaje de población mapuche, tanto a nivel metropolitano como nacional).

El Censo de Población y Vivienda de 1992, mostró el hecho de que la población indígena casi es un 11% de la población nacional, situación que pasó 'desapercibida' durante años, fundamentalmente por la cuestión de la invisibilización y negación del elemento aborigen en nuestra sociedad. Así la población indígena y no indígena mayores de 14 años, a nivel nacional y en la Región Metropolitana según ese Censo entrega los siguientes datos:

⁶⁷ En este apartado hemos utilizado el trabajo "Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia", coordinado por Ramón Curivil Paillavil, 1997 (sin edición). En él, al mismo tiempo, se ocupa el texto de Rodrigo Valenzuela, La población indígena en la región metropolitana, CONADI, Santiago de Chile. 1995.

Cuadro N°2:

Población nacional	9.660.367
Población indígena nacional	998.385
Población mapuche	928.060
Población Región Metropolitana	3.415.086
Población mapuche Región Metropolitana	409.076

Es decir, a nivel nacional, el 10,33% de la población de 14 años o más se autoidentificó con uno de los tres grupos indígenas propuesto, lo que equivale a 998.385 personas. De este total, 92,96% es mapuche, 4,86% aymara y 2,19% rapanui.

Cabe rescatar que el Censo de 1992 solo reconoció a tres minorías indígenas (mapuche, aymara y rapanui), no obstante que en la Ley Indígena 19.253 de 1993, el estado chileno reconoce ocho etnias como las principales del país, a saber: la mapuche, la aymara, la rapanui o pascuense, las comunidades atacameñas, quechuas y collas del norte del país y las comunidades de los canales australes kawaskar o alakalufes y yámanas o yaganes.

Por otro lado el Censo proporcionó la información de que un 79,63% de la población indígena vive en sectores urbanos, mientras que solo un 20,37% lo hace en zonas rurales.

Rodrigo Valenzuela dirigió una investigación dirigida a analizar la situación de los indígenas de la Región Metropolitana de acuerdo al Censo mencionado. Las cifras revelan que un 43,37% de los indígenas viven en la Región Metropolitana (53,3% de los rapanui, 44,08% de los mapuche y 25,38 de los aymara). En cuanto a género, en total, de la población indígena de la Región Metropolitana, el 50,97 son mujeres mientras que el 49,03 son varones.

Dato importante dice relación con la edad de la población mapuche que vive en la Región Metropolitana: un porcentaje considerable se ubica por debajo de los 30 años, es decir, es una población bastante joven.

Valenzuela, al igual que la información censal, detectó tres grandes concentraciones de población indígena en la Región Metropolitana:

- al sur: La Granja y Lo Espejo (La Pintana)
- al poniente: Lo Prado y Cerro Navia (Pudahuel)

· al norte: Conchalí Y Recoleta.

La comuna de nuestro interés, Cerro Navia, se localiza al poniente de la ciudad de Santiago. Su superficie total es de 11,06 km², limitando al norte con la comuna de Renca, al sur con las comunas de Lo Prado y Pudahuel, por el este con las de Quinta Normal y Lo Prado y con la comuna de Pudahuel por el oeste. Cabe destacar que en su interior cobija algunos cerros islas, entre ellos el cerro Navia, a quien debe su nombre.

Históricamente debe su origen a la antigua comuna de Las Barrancas, creada por el año 1897, y que posteriormente dio origen a las comunas de Pudahuel, Lo Prado y la susodicha. Su división comunal actual es de 35 unidades vecinales.

Según el Censo de 1992, Cerro Navia contaba a esa fecha con 155.735 habitantes, de los cuales el 50,8% eran mujeres y el 49,2% hombres. Es una comuna mayoritariamente joven, un 68,5% se encontraba en el rango de 0-34 años y solo un 4% supera los 65 años.

Del total poblacional del Santiago Metropolitano, Cerro Navia aporta un 3,31%, por tanto puede ser considerada como una comuna de tamaño 'medio'.

Cerro Navia se encuentra entre el grupo de comunas de la Región Metropolitana con las mayores concentraciones de habitantes por km² con una densidad de 14.088 hab/km², notándose una restringida capacidad de absorción de su propio crecimiento poblacional.

El total de la población comunal es de 111.095 individuos, de los cuales 14.646 personas corresponden a indígenas, desglosándose en 14.159 mapuche, 257 aymaras y 230 rapa-nui. Es decir, un 13,18% de la población comunal y respectivamente un 12,74% mapuche, 0,23% aymara y un 0,21% rapa-nui. Ocupando el octavo lugar de las comunas de la Región Metropolitana con mayor cantidad de población indígena; en tanto proporcionalmente la comuna ocupa el lugar número once con un 13,18% del total comunal. En consecuencia, es una de las comunas con mayor concentración urbana de población indígena, tanto en el Gran Santiago como a nivel nacional.

4. METODOLOGÍA

4.1. EL ENFOQUE CUALITATIVO EN LA INVESTIGACIÓN SOCIAL

Se puede decir que este estudio se inserta en lo que se denomina una estrategia de investigación cualitativa.

La discusión epistemológica dentro de las ciencias sociales se hace un tema de suma actualidad. Es de especial interés la discusión en torno a la relación que se establece entre el sujeto cognoscente y su objeto de conocimiento. La investigación en ciencias sociales viene de la tradición positivista, que pone un papel central en la metodología, planteando la neutralidad valorativa del investigador, por consiguiente, cree en la objetividad del investigador en la elaboración del conocimiento.

La investigación cualitativa, en cambio, tiene sus orígenes dentro de la antropología, propiamente tal, la que pretende elaborar una interpretación profunda de su objeto de estudio no traducible en términos matemáticos. Es Bronislaw Malinowski, en el año 1932, quien será el primer profesional que proporciona una descripción de su enfoque de investigación y un cuadro del trabajo de campo.

Así la investigación cualitativa para Taylor y Bogdam es *"... la investigación que produce datos descriptivos: las propias palabras de las personas, habladas o escritas, y la conducta observable"* [Taylor & Bogdam; 1998, 17]⁶⁸.

En la investigación cualitativa la posibilidad que tenga el investigador de extraer información es el punto clave, por tanto, en este ámbito el investigador sirve como instrumento de medida. En ella se abandona el supuesto de neutralidad valorativa del investigador.

De este modo la investigación social comienza a asumir la idea de sujetos en proceso, que se modifican a medida que entran en contacto a través del lenguaje; sin duda sigue existiendo una jerarquía de poder entre investigador y entrevistado, en la cual el poder está expresado por el preguntar y el deber por el acto de responder. Sin embargo ambos comienzan a ser considerados en una relación de sujeto-sujeto.

⁶⁸ S.J. Taylor & R. Bogdam. Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados. Paidós, España. 1998.

En la tradición filosófica tenemos una clara diferenciación entre sujeto y objeto, encontrándose ambos separados desde el punto de vista analítico. A partir del surgimiento de la mecánica cuántica comenzamos a concebir un sujeto que modifica su objeto al observado. La imposibilidad de determinar al mismo tiempo dos variables en un mismo objeto, sin al mismo tiempo modificarlo, tiene en este sentido profundas repercusiones desde el punto de vista de la filosofía de la ciencia. El no poder determinar al mismo tiempo la velocidad y la posición de una partícula, tiene un fuerte impacto en los supuestos sobre los que operan los modelos de análisis dentro de las ciencias sociales (principio de incertidumbre). Esto ha llevado en alguna medida al desarrollo de técnicas con un carácter más bien descriptivo que causal. Lo cual sienta en definitiva las bases para el desarrollo de estudios como del que forma parte el presente marco metodológico.

En la filosofía de la ciencia se sostiene que todo se puede probar y todo argumento es posible de sostener. Una teoría, por tanto, no puede ser a la vez consistente (todos sus enunciados son verdaderos) y completa (todos pueden ser probados): habrá al menos un enunciado que, siendo verdadero, no puede ser probado [Ibañez; 1991, 112]⁶⁹.

El universo de las cosas que existen, se erigen en cuanto tales, su ser se define basándose en múltiples puntos interpretativos en la medida de que existen observadores capaces de observar. La conformación de la sociedad por parte de múltiples actores sociales, hace que la investigación cualitativa comience a ver a su objeto de estudio como una fuente de información. La idea que subyace a esto es el hecho de que todos hablamos y nos comunicamos hacia y respecto al mundo, a partir de una ideología discursiva que da sentido a nuestras observaciones. *"Desde que existe un observador, el universo debe primero escindirse a sí mismo en al menos un estado que ve y al menos un estado que es visto"* [Idem; 26]. En esta perspectiva el antropólogo es un investigador social, una parte de la sociedad que investiga la sociedad. Un trozo de sociedad que se modifica a medida que se relaciona con su objeto de estudio. La investigación cualitativa ha abandonado el postulado clásico de objetividad por el presupuesto de reflexividad de nuestro objeto de estudio.

Nosotros como investigadores sociales intentamos desentrañar la estructura observacional desde la cual emiten sus juicios de valor aquellos a los que observamos. El antropólogo realiza una descripción de segundo orden, en cuanto estudia el modo en que la sociedad se describe y se observa a sí misma. La metodología cualitativa estudia discursos ideológicos; las observaciones de segundo orden son aquellas en las que el investigador realiza un análisis del discurso de otros observadores. Es así

⁶⁹ Jesús Ibañez. El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden. Editorial Amerindia. Santiago. 1991.

como, por ejemplo, Luhmann, plantea que la comunicación es el instrumento esencial de observación que tiene la sociedad. No habría un lugar fuera del lenguaje en el cual el hombre pueda dar cuenta de la experiencia. Es decir, el hombre se construye en y través del lenguaje.

Hasta ahora la idea de un estudio cualitativo de la sociedad se asocia a la idea de unas ciencias sociales definidas como ciencias humanas, en contraposición al concepto de ciencias naturales.

Como observaciones hechas a partir de las observaciones realizadas por otros individuos, la metodología cualitativa descansa en la idea de que los juicios emitidos por cualquiera se definen a partir de la constitución de una diferencia.

Luhmann habla de cuatro niveles fundamentales: *"la observación en general, la observación de observaciones, la observación de observadores y la autoobservación"* [Izuzquiza; 1990, 117]⁷⁰. En este sentido la autoobservación tiene como fundamento la posibilidad de que el emisor de la observación sea capaz de volver sobre sí mismo; en otras palabras, supone que sea capaz de autoreferirse. El análisis de lo real está condicionado por la posibilidad que tenga cualquier observador de poder autoobservarse, para poder ver y observar la realidad. Es decir, el observador emite discursos a cerca de lo real, nos habla de una ideología de lo que él considera como real. Las técnicas cualitativas intentan en definitiva captar la profundidad ideológica de esos discursos de realidad.

"Observar observaciones supone un nivel de autorreferencia distinto a la autoobservación, pues tiene siempre en cuenta la existencia de otros observadores, cuyas observaciones se desea analizar" [Ídem; 118]. Existe, por tanto, una pluralidad de discursos, en cuanto tenemos multiplicidad de observadores capaces de emitir observaciones, capaces de distinguir y diferenciar lo que consideran como lo real. Permite ver qué es lo que distinguen, y por qué lo hacen, pudiendo llegar a trabajar al nivel de los límites en la capacidad de distinguir que tiene cualquier sujeto.

La realidad de cada observador depende de qué esquema de diferencias esté ocupando el observador. Por tanto, la capacidad de observar dependerá del esquema de diferencias que éste utilice, y será éste esquema en cuanto matriz observacional, aquella que permitirá considerar la realidad, evaluar el mundo de lo real en un sentido u otro. La realidad es una construcción en la cual el sujeto construye su esquema de diferencias y, por tanto, *"...ya no existe una realidad común y única para todos los observadores, sino una pluralidad de realidades construidas"* [Ídem; 121].

⁷⁰ Ignacio Izuzquiza Otero. *La sociedad sin hombres: Niklas Luhman o la teoría del escándalo*. Anthropos. Barcelona, España. 1990.

En el plano de las relaciones que establece cada sujeto con su entorno, constantemente se autorefiere, en cuanto se observa y adapta al medio que lo circunda.

El analista de discurso analiza la prédica del grupo, y a partir de este análisis, construye. Esto se entiende como la captación de un sentido oculto; es un proceso de captar los mensajes que nos entregan los discursos que hablan a cerca de lo real. Es así como para Jesús Ibañez, "*la dominación social es imposición de interpretaciones*" [Ibañez; 1985]⁷¹. En este sentido la imposición de un discurso en el ámbito de lo social, es la imposición de un sentido de realidad.

La interpretación del decir tiene que ver con el hecho de 'lo que se dice', responde al contexto y visión de mundo de un hablante. Los enunciados nos pueden hablar desde una perspectiva de aquello que se refiere a qué es lo verdadero y falso. En este sentido llevan implícitos una definición de 'lo moral'. Por tanto, aquello que es dicho define también lo que debiera ser; un concepto de identidad del mundo relacionado con una realidad objetiva que es enjuiciada por el juicio que el hablante emite. Esto nos lleva a la idea de aquello que se consideraría como el buen orden o el buen sujeto. El hablante, en definitiva, enjuicia a la realidad desde su perspectiva; siendo la reconstrucción de la ideología discursiva del hablante el interés del análisis de discurso, en cuanto constituye la interpretación de la lectura que hacen de las normas y, en general, de 'lo real'.

4.2. LOS IMPLÍCITOS DEL TRABAJO ORAL

· INVESTIGADOR/INVESTIGADO

"¿Quién tiene derecho a recordar? ¿Es el Estado, es la familia, somos cada uno? ¿Somos todos?" [Revista *Proposiciones* 29; 10]. Es una pequeña gran interrogante que se nos presenta al momento en que nos enfrentamos al trabajo con discursos pertenecientes al ámbito sonoro, es decir, al lapso en que las ondas sonoras se pronuncian y desvanecen y, por tanto, a la vez su sabiduría y subjetividad gozan de finita presencialidad. Aunque tal cosa es posible de revertir mediante la prolongación *ad infinitum* en el papel y, tal vez, la imprenta. De ahí que la posibilidad del recuerdo y de poseer un rol en la sociedad sea posible y anhelado.

⁷¹ Jesús Ibañez. Más Allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica. Barcelona, España. Siglo XXI. 1985.

Debemos dejar en claro los límites de la *tradición oral* y de la *técnica historia de vida e historia oral*. La primera va lejos, atrás, en el tiempo y testimonia lo que los narradores consideran y conservan como históricamente significativo para su cultura, tomado de generaciones pasadas de escuchas. La segunda la entendemos como *"la 'evidencia' proveniente del testimonio personal y no de la tradicional oral... es decir, el 'dato' construido en la situación de entrevista oral"* [Acevez; 1999, 47]⁷², además son testimonios ocurridos durante la vida del informante. Aunque el dato obtenido por medio de esta técnica deje entrever reminiscencias de una memoria o tradición traspasada oralmente, especialmente al trabajar con personas descendientes de una vertiente indígena.

A la vez, la diferencia entre *historias de vida* y *relatos de vida* para Carlos Piña consiste en que la primera *"se caracteriza por utilizar una gran variedad de materiales para indagar en la vida de un individuo y construir su biografía (archivos, opiniones de otros, cartas, etc.). El relato de vida, en cambio, corresponde solo a la versión (oral o escrita) que un individuo da de su propia vida"* [Piña; 1986, 1]⁷³. Por otro lado, el *testimonio* sería un *"relato en el cual una persona se refiere, a través de sus vivencias personales, a algún suceso histórico o medio social del cual fue testigo, sin que el eje de su narración sea necesariamente su propia evolución a través del tiempo"* [Piña; 1988, 4-5]⁷⁴.

Debemos dejar claro que esta estrategia de recolección de información no sólo es una cuestión teórico/metodológica, sino que compete a la *propia vida* del investigador. *"El trabajo de campo es un arte basado en técnicas. Es un arte porque atrae fuertemente sobre la personalidad única de cada investigador. Está lleno de inciertos porque involucra un diálogo entre el temperamento del investigador y los patrones culturales dominantes de la gente estudiada. Así, cualquier persona, podrá hacerlo bien en una situación, pero no en otra menos ajustada a su personalidad. Ninguna técnica puede eliminar este hecho básico"* [Vansina⁷⁵]. O sea, *"la aproximación biográfica es una opción epistemológica, ética y metodológica"* [Correa; 1999, 35]⁷⁶. Así la relación entre investigador/investigado posee una 'cláusula de complicidad', basada en la técnica del tacto, la escucha y la ética, donde se valora tanto el conocimiento de la persona como la persona misma [Correa].

⁷² Jorge Acevez. "Un enfoque metodológico de la historias de vida". En: Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.

⁷³ Carlos Piña. "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales". En: Documento de trabajo. Programa FLACSO - Santiago de Chile. N°319, octubre 1986.

⁷⁴ Carlos Piña. "La construcción del 'sí mismo' en el relato autobiográfico". En: Documento de trabajo. Programa FLACSO - Chile. N°383, septiembre 1988.

⁷⁵ En: Jongmans/Gutkind 1967:102. Citado en Hagen 1995: 68.

Es conveniente el tomar en cuenta que la producción del género testimonial se puede dar de dos formas: escrita por el propio 'testigo' o fruto del trabajo en conjunto del informante y el 'transcriptor/compilador'. Sea dicho que en nuestro país son los segundos quienes cuentan con mayor cantidad de trabajos. Lo que implicaría para Rubio⁷⁶, que esto sea expresión de una doble marginalidad: "1. *Aquella que caracteriza la situación de la mujer en general, inserta en un mundo patriarcal que la relega al mundo de lo privado y la condena al silencio, al excluirla del discurso público que constituye ejercicio del poder y 2. La de la mujer proletaria que no tiene acceso a tal discurso, no solo por ser mujer, sino también por carecer de las satisfacciones y las oportunidades culturales que la utilización de tal recurso demanda*" [Rubio; 1995, 180]. Por tanto, la oportunidad de rehuir a tales marginalizaciones es mediante el paso del lenguaje oral al escrito, rescatando un discurso que de no ser así, sería extraviado y, mediante tal traspaso, el abrir los espacios del discurso escrito a nuevas participaciones donadoras de cultura. Por consiguiente, el rescate de una historia oral indígena posee gran importancia por lo que significa el rescate de historias que se han reproducido en estrechos marcos.

"El testimonio ha sido privilegiado como una metodología de investigación social destinado a trazar y valorar aquellos 'mapas' de experiencia colectiva que han sido tradicionalmente marginados en la interpretación de la dinámica histórica del país, y que proveen una renovada base cognitiva para la reinterpretación de esa historia" [Epple; 1995, 165].

A la vez, es innegable que la producción de una historia de vida marca tanto a quien relata como a quien la registra. El trabajo de campo es un proceso multidimensional, tanto de conocimiento de un *alter* discurso, como de transformación del sí mismo. Todo basado en que la relación entre el informante y el informado sea metodológicamente correcta y *humanamente significativa*.

"Por lo general los textos autobiográficos más ricos producidos en el contexto de una investigación social, han sido elaborados al interior de una relación tremendamente personal, en donde el investigador puede ser relativamente poco directivo, precisamente porque han establecido una relación de tal profundidad que el discurso de su entrevistado surge, en una medida apreciable, bajo los cánones de su propia estructuración" [Piña; 1988, 46].

⁷⁶ Rosario Correa. "La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica". En: Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.

⁷⁷ Patricia Rubio. "Lavando la esperanza y volver a empezar: muestras del testimonio femenino chileno". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestaria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.

De ahí lo dicotómico del pretender 'abitar' una cultura y el ambicionar una 'acción cultural', entendida como *"la transformación tanto en el autor, como en las personas interpeladas"* [Bengoa: 1999, 34]⁷⁸.

Por consiguiente, a las razones de índole político que veíamos en el apartado anterior, se suma a los por qué del *boom memorialístico* una crisis en los paradigmas epistemológicos regentes en las ciencias sociales hacia la década ochenta, es decir, un símil del modelo de las ciencias físico-matemáticas, del esquema de hipótesis/verificación. Promovido básicamente por la imposibilidad que presenta el obtener resultados medibles y estandarizados. *"La entrevista etnográfica ordinaria se basa en la asimetría del intercambio conversacional. Está diseñada, gracias a ciertas tácticas, para hacer hablar al interlocutor, más que hablar con él. Es decir, busca convertir su discurso en puro objeto de interpretación. La perspectiva vital del interlocutor queda, cuando menos, distorsionada por la ficción positivista de una objetividad no sólo imposible, sino contraria a las ciencias humanas"* [Duchesne: 1987, 157]. La posmodernidad y el efecto Rashomón [Bengoa, 1999], es decir, la posibilidad de encontrar no sólo un discurso sobre un hecho sino tantos como testigos haya de él, hacen insostenible una postura irrefutable acerca de lo social y/o una posición de neutralidad del investigador. *"La historia de vida resuelve de una manera simple (o simplista, podría criticarse) esta visión: permite que el investigador escuche de manera silenciosa la voz de otro que 'pareciera' ser parte de la realidad y que, por lo tanto, 'pareciera' hablar como esa realidad, a lo menos ser su 'vocero'"* [idem; 23].

"Es usual postular que la riqueza del material documental que reside en las historias de vida se fundamenta en su capacidad para dar cuenta de la subjetividad de los protagonistas de la historia - los sujetos anónimos que son despreciados por los enfoques exclusivamente macrosociales-, permitiendo así el rescate de la verdad contenida en su punto de vista, en su óptica socialmente delimitada" [Piña: 1988, 29]⁷⁹.

O sea, una historia de vida sólo y simplemente sugiere una realidad. Es sólo un caso entre otros, aunque por lo general sus protagonistas son sujetos que dejan entrever situaciones que dislumbran complejidad cultural, diversidad social; aunque no siempre estudiando un caso se

⁷⁸ José Bengoa. "El testigo. Apuntes de clase de un curso de Historias de Vida". En Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.

⁷⁹ Carlos Piña. "Verdad y objetividad en el relato autobiográfico". En: Jorge Narvaez. *La Invención de la Memoria (Actas)*. Octubre de 1988. Pehuén Editores Ltda. Santiago de Chile.

comprende el todo, de ahí que sólo se puedan obtener 'sugerencias' de realidad, ya que existen, a la vez, miradas contrapuestas.

Empero, la historia de vida es a la vez construcción sincrónica de tal vida, al ir narrándose el protagonista es a su vez su productor, o sea, al contar la historia se va haciendo. *"No es el sujeto el que produce la historia de vida, es la historia de vida la que produce al sujeto"* [G. Pineau]⁸⁰. Así el sujeto es producto y productor de historia.

"En un mismo y único movimiento, el sujeto se vuelve a relacionar con su pasado y se inscribe en el futuro. El relato de vida es la articulación de las tres dimensiones temporales de la persona: el pasado, el presente y el porvenir" [Piña: 1988, 41].

En el relato se habla de *"otro 'sí mismo' que aquel de cuya vida supuestamente se habla"* [Piña: 1989, 113]⁸¹. Y eso depende de la *situación biográfica* desde dónde se habla, su ubicación temporal, social, espacial, etc., en fin, a la posición sincrónica en la que se encuentra el individuo. *"A medida que suceden los diversos episodios que componen la vida de alguien, el sujeto va modificando permanentemente la identidad del 'sí mismo' respecto a su posicionamiento en relación al futuro y también al pasado. Ello alude a un proceso continuo mediante el cual cada persona reinterpreta la totalidad de su existencia, reconstruye su 'sí mismo' a partir de su actualidad"* [Ídem: 114]. Allí opera la memoria.

"La subjetividad es el privilegio de todo narrador, más aún si el objeto de la narración soy yo mismo" [Ídem: 117]. *"Nunca se está frente a la vida de una persona, ni mucho menos frente a la historia de una vida; eso es imposible, a no ser que se reconozca que tales expresiones tienen valor sólo en un sentido figurado (no textual)"* [Piña: 1986, 27].

Es decir, habría una resignificación, una reformulación de la vida del sujeto en cuestión, al momento del registro ya sea en cinta magnetofónica o en papel, sumando en esta última la intervención del editor. *"La historia de vida nunca se recopila, siempre se inventa. La inventa el que la cuenta y la reinventa el que la escucha; ambos interpretan. Quien habla de sí mismo construye una(s) imagen(es) que aspira(n) a reflejar identidad, para consumirla él y para que consuma otro. Propone una autojustificación, escoge algunos recuerdos o desecha otros, selecciona y*

⁸⁰ En: Correa, 1999, 41.

⁸¹ Carlos Piña. "Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico" En: Revista *Opciones* N°16. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Mayo - agosto de 1989.

olvida" [idem; 37]. Se resignifica a través de la memoria, no se reconstruyen los episodios tal cual tuvieron ocasión, sino que se da a luz un nuevo producto textual, según las circunstancias en que se esté narrando. Nos encontramos frente a pedazos de realidad vivos gracias a la memoria, que son significados y estructurados desde la actualidad, así como otros son olvidados por no merecer permanencia. Lo recordado es logrado desde el presente, es decir, sólo algunas experiencias merecen ser impercederas, otras sencillamente no. *"Existiría una tendencia a las historias de grandes momentos... y los acontecimientos significativos aparecerían con preferencia en esas memorias"* [Hegel; 1995. 182]. Por tanto, así como la memoria glorifica algunos hechos, borra del recuerdo otros traumáticos. *"Interpreto y significo mi pasado según como signifique mi presente y proyecte mi futuro"* [Piña; 1999. 78]⁸².

"La práctica de la narración biográfica es el ejercicio de otorgar sentido al propio pasado, recapitulando sobre algunos recuerdos, reflexionando en torno a ellos, creando, en definitiva, un texto con estructura dramática que tiende a producir un 'sí mismo' en términos de un personaje" [Piña; 1988]. Además de que a través de los ciclos de vida de una existencia se transforma tanto la situación biográfica como la versión autobiográfica misma.

"... el hablante en un relato de vida es el equivalente al autor del texto, mientras que el narrador... actúa, simultáneamente, como el propio personaje central que elabora el relato en primera persona en torno a sí mismo" (Piña; 1988, 52), lo que Piña llama el personaje-narrador.

En consecuencia, nos resulta que una vida es irreproducible e incommunicable como postula Virginia Woolf, inaprehensible e irrecordable en su multidimensionalidad.

Pero, sin embargo, habría un relación entre individuo y cultura. Ya que nuestros actos y miradas están necesariamente determinados por la cultura en que hemos vivido. Aunque entre la estructura social y el individuo existen espacios de mediación, y es ahí donde el individuo puede reconstruir y crear su propia historia. Asimismo, *"si por una parte la memoria de una persona o un conjunto de ellas es un 'construido' social, la recolección de ella es una nueva etapa en esa construcción, producto de la relación ya señalada entrevistador-entrevistado"* [Benavides; 1988, 139].

⁸² Carlos Piña. *Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico*. En: Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.

"... a través del conocimiento y análisis de la versión que da una persona acerca de sí es posible aprehender ciertos procesos colectivos y compartidos de atribución de significado" [Piña: 1989, 111]. Es decir, separar la descripción de la interpretación.

El relato de vida constituye en sí mismo una interpretación, ya que esta plagada de elementos subjetivos del actor.

"Esta fascinación por la vida de las personas, más que de personajes, cataliza la ambición por penetrar en los circuitos donde cristaliza, se construye y reconstruye la cultura... La importancia del sujeto anónimo, entonces, no radica en su excepcionalidad, sino en la particularidad de su normalidad" [Piña: 1986, 20].

Por consiguiente y en resumen, las anteriores observaciones nos dan pie para creer que actualmente la historia de vida ha adquirido una mayor relevancia y valoración en el ámbito de la metodología social, facilitando la intercomunicación entre los diversos agentes de la investigación sociohistórica; como que, a la vez, se encontraría en un proceso de ampliación técnica.

· TAPE/TYPE

La transcripción de fuentes de carácter oral convierte a los 'objetos' orales en visuales, lo que inevitablemente implica cambios de interpretación. La traducción más literal casi nunca es la mejor, es más parece imposible, pues la variedad del tono, volumen y ritmo del habla popular llevan un significado implícito y connotaciones sociales que no son reproducibles por escrito o de manera inadecuada. A la vez para hacer comprensible la transcripción, es necesario incluir signos de puntuación, que son siempre un agregado más o menos arbitrario del transcriptor. Por consiguiente, terminan por confinar el discurso dentro de reglas gramaticales y lógicas que no sigue necesariamente el discurso sonoro [Ong, 1987]. Otro tanto puede decirse sobre la velocidad del habla y sus cambios durante la entrevista. Los cambios son la norma en el habla, mientras que la regularidad es la norma en la escritura (impresa sobre todo). Aboliendo estos rasgos achatamos el contenido emocional del habla hasta que alcanza la supuesta ecuanimidad y la objetividad del documento escrito.

Tal vez, y es lo que creemos, una transcripción que goce de fidelidad a lo dicho en el momento de la entrevista, siempre implica cierta cantidad de *invención* por parte del investigador/transcriptor, aunque claro está esto depende sólo de él y su informante, es un resultado más de esa relación dialógica

[Portelli; 1991]⁸³. Creemos que la opción al momento de la transcripción es una cuestión absolutamente personal e imposible de precisar. Al respecto símil es la disyuntiva que afronta el paleógrafo al momento de trasladar el texto trabajado a los parámetros de nuestra caligrafía, ¿añadirá la puntuación? ¿modernizará los vocablos?, etc.

Otra cuestión importante es si el producto del narrador, lo hablado, es una obra de arte, por tanto, equiparable a la literatura de las sociedades caligráficas. En caso de considerarla como tal, la transcripción debe empeñarse - con el mayor esmero literario- en la descripción y traducción de las fuentes orales, o sea, que la transcripción debe expresar lo mejor posible la calidad original del texto hablado.

Aquí se puede criticar el reemplazo de las características estilísticas de la oralidad (repeticiones, estereotipos, giros, etc.) por un estilo literario normado. Dando un nuevo acento al material oral, colocando puntos y comas, empleando la prosa y eliminando las repeticiones, además de otro tipo de supresiones. Aunque consciente estamos de que la tradición disciplinaria pesa y está marcada por la técnica de la escritura, como orientación conceptual, dirigida al contenido y que ignora el arte del texto hablado, con sus ambages y demases características, además de no respetar la individualidad del autor. Es decir, una transcripción inexacta pero no incompleta.

Para llegar a una transcripción se debe contar con la entrevista y ésta contaría con algunas condiciones características:

- La conversación entre investigador/entrevistador y el sujeto, o sea, entre dos personas. Una relación dialógica.
- El registro en una cinta magnetofónica.
- Una relación armónica entre ambas partes. Es decir, no se trata de un interrogatorio agresivo; las preguntas y respuestas fluyen en el diálogo. Es una entrevista abierta y no directiva, una *entrevista narrativa*, o sea, prioriza la espontaneidad de la entrevista.
- Un transcurso espontáneo y no estructurado de la conversación. [Hagel].

Sobre el proceso de transcripción propiamente tal, está claro que éste precisa de mucho más tiempo del que tomó la entrevista misma. La historiadora Willa Baum⁸⁴ calcula en 63 horas un completo procesamiento, considerando en aquél cálculo lo siguiente:

⁸³ Alessandro Portelli. "Lo que hace diferente a la historia oral". En: *La historia oral*. D. Schwarstein (comp.). Centro Editor de América Latina. Bs. As. 1991.

⁸⁴ En: Hagel: 195.

1. Once horas para una primera transcripción textual.
2. Diez horas para una primera edición.
3. Diez horas para una segunda transcripción, luego de que la primera edición hubiera sido controlada y leída por la persona entrevistada.
4. Ocho horas para la elaboración de un índice de contenido.
5. Las explicaciones, introducciones, colección de material adicional a la entrevista, como fotografías, y trabajos finales en el manuscrito.
6. Ocho horas para citas y encuentros con los interlocutores.

Concordamos con Baum sobre la inversión de tiempo que significa el proceso de transcripción, pues éste resulta tan alto que se debe procurar gran concentración y densidad al momento de la entrevista misma, para que el resultado justifique la inversión⁸⁵.

· LAS SUGERENCIAS



Las fuentes orales no son objetivas. Esto corresponde a todas las fuentes, aunque la 'santidad' de la escritura a menudo nos lleva a olvidarlo. Por consiguiente, las fuentes orales son 'variables y parciales'.

Las fuentes orales no son sólo lo que hizo la gente sino lo que deseaba hacer, lo que creía estar haciendo y lo que ahora piensan que hicieron, las fuentes orales pueden no agregar mucho a lo que sabemos... pero nos dicen mucho sobre los costos psicológicos.

No hay fuentes orales 'falsas'. Las fuentes orales pueden compensar la distancia cronológica con una participación personal mucho más próxima. Lo oral es una *"información coherente, arraigada en la verdadera experiencia social y que, por tanto, puede generar percepciones sociológicas totalmente nuevas en oposición a las respuestas autorreflexivas a preguntas predeterminadas"* [Thompson, 1993, 117]⁸⁶.

Es el investigador el que decide que habrá una entrevista, en primer lugar. Los investigadores a menudo introducen distorsiones específicas: los informantes les dicen lo que ellos desean que les digan y así revelan al investigador.

⁸⁵ NOTA: Los cassettes con el registro de las entrevistas y las transcripciones de cada una de ellas se encuentran actualmente en poder de los autores.

El resultado final de la entrevista es el producto del narrador como del investigador. Aunque debemos tomar en cuenta que el testimonio oral, en realidad, nunca es dos veces igual. Esa es una característica de toda la comunidad oral [Portelli, 1991].

Por consiguiente, somos terminantes al aseverar que al producto recogido con esta metodología solo es posible extraerle 'sugerencias'.

4.3. PASOS

[La relación con María nació en los trabajos preparativos para la celebración del *wetripantu* de 1997 en la comuna de Cerro Navia. Este *wetripantu* se celebró un fin de semana de los más lluviosos de los últimos tiempos. La idea de hacer una historia de vida a María me fue sugerida por el profesor de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile, Rolf Foerster, especialista en la temática mapuche y, por consiguiente, consciente de la urgencia de la recopilación del testimonio de la dirigencia indígena en momentos claves de la re-etnificación del mapuche.] María tomó la iniciativa de manera positiva, pues ya lo tenía en mente dada la urgencia de las cosas que debía decir. Ese quehacer duró mas o menos cinco meses, con aproximadamente una sesión por semana; grabamos alrededor de doce cassettes, que en lo posible, fueron inmediatamente transcritos. De ahí a la edición de esas entrevistas pasó, aproximadamente, un año y medio. Las sesiones se realizaron íntegramente en la sede del Consejo del que es cabeza, el Katriwala. Que se encuentra a pocos metros de su humilde casa en la popular comuna de Cerro Navia, 'la de las piedras'.

En consecuencia, la experiencia significó entrar contacto con ese revivir que significa el comprender de qué se trata el esfuerzo de recuperar la memoria y la identidad, el rescate del indígena que aún está en la memoria latente, la re-etnificación.

Fue al 'estar ahí', junto a las jóvenes ataviadas con joyas de cartón piedra pintadas de argento con las que celebrábamos *wetripantus* y posturas de *rewes*⁸⁷; con muchachos que asistían a clases de *mapudungun* cada sábado sacrificando el tiempo libre (que en la población es mucho); con abuelos que se

⁸⁶ Paul Thompson. "Historias de vida y análisis del cambio social". En: *Historia Oral*. Jorge Aceves Lozano. Instituto de Investigaciones Mora. México. 1993.

⁸⁷ Rewe: Escala mágica de la machi que le permite acceder al *Wenumapu*. Consta de siete escalones que semejan los siete pisos de la cosmología mapuche.

pasaban la tarde amasando la harina para las sopaipillas o moliendo el trigo para los *miltrín*⁸⁸, para luego compartílos en las ceremonias o venderlos en las mañanas del domingo en la cancha de fútbol cercana; con la familia de María y sus alegrías y dolores; y también con los grupos que pululan y estacionan en cada esquina de la 'pobla' consumiendo o 'macheteando' pa la 'angustia'. Ellos y yo, yo y ellos, nosotros: compenetrándonos y transformándonos, 'investigador e investigados', en fin aliados en pos de lo que creemos justo.

Durante varios inviernos (de los secos y de los lluviosos) y veranos (de los polvorientos y calurosos) nos conocimos y comprometimos, el uno con el otro. De ese modo, me contó su vida, cambiando, así la escuche yo, cambiando. Me contó de los momentos dramáticos: de las golpizas a ella y sus hijos, del espectro de la policía que aparece allá en el sur o a la vuelta de la esquina en la población, incluso en sueños; me contó de las alegrías del ver nacer a hijos y nietos y ver partir a los opresores bárbaros; también me contó de sus esperanzas y desilusiones. En fin de lo dulce y agraz que conforma la existencia. Pero siempre con la cabeza altiva y orgullosa de sus logros y porvenires.

Desde el primer momento, su gran capacidad para la expresión oral, expresión por antonomasia femenina; así fácil y rápidamente el cassette debía ser volteado para continuar con el registro. Todo era un escuchar y asentir, las palabras afloraban de su boca con claridad y soltura. Pregunté lo menos posible, por lo general, permanecía en silencio, a lo más asintiendo en señal de seguir su discurso.

A la vez de ir desde su nacimiento en el seno de una sociedad tradicional mapuche a la transculturación y aprendizaje de las pautas culturales chilenas y por fin, a la ciudad, con su hacerse mujer, ama de casa y asalariada, para posteriormente, pasar del orden privado al público (con cambio de identidad de por medio) en la lucha contra la dictadura fratricida, y luego, por las reivindicaciones indígenas. Ella fue quien se encargó, ella y su lengua.

La pauta de grabaciones fue sobre la base de la progresión cronológica, niñez, adolescencia, vida adulta.

Para las transcripciones procedí de la siguiente forma: Una primera transcripción de la totalidad de la entrevista, lo mas apegada a la palabra posible, inmediatamente una vez realizada. Transcritos

⁸⁸ Miltrín: "Es el mismo catuto. Donde se hace la masa del catuto es el miltrín, cuando uno lo pasa por la piedra o por la máquina y va saliendo una cosa así como un gusanito, ese es el miltrín. Se come así o hacerlo como pancito, como catuto" (María Pinda).

todos los cassettes procedí a la edición del material. En primer lugar eligiendo las temáticas de partida para cada capítulo; para ello seguí la pauta que entregaba el 'narrador-personaje', por tanto, es María quien habla dirigiéndose al lector.

Finalmente el hilo conductor del relato se mantuvo según el acontecer cronológico, procediendo al corte y ensamblaje de las temáticas dispersas en el texto.

“Pero yo sabía lo que era... era MAPUCHE”

María Pinda,

Semblanza de una dirigente indígena

Por Mauricio LORCA VELOSO y María PINDA PEYE

*Este libro fue hecho con harto sacrificio, tuve la ayuda de un
joven antropólogo y fue rico trabajar con él.
Creo que el lector va a encontrar cosas maravillosas, porque es la historia de una mujer indígena, hoy ya adulto mayor,
dirigente mapuche, que fue madre, jefa de hogar, abuelita y sigue estando al frente. Aquí cuenta su vida, cuenta su
historia, lo que ha sido su pasar en este mundo.
Espero que a quien a sus manos le llegue, lo lea y le guste. Porque creo que es interesante.*

María Pinda

*"El resultado es este: la ciudad que dicen tiene mucho de lo que se necesita para existir, mientras la ciudad que
existe en su lugar existe menos".*

Italo Calvino

Para los términos mapuche, siglas y topónimos incluidos en el texto, véase Glosario al final del libro.

CAPITULO I

1. "Yo recuerdo de mi niñez..."

Yo soy María Pincha Peye. Nací en 1951, en la ciudad de Osorno, soy hija de Don Juan Toribio Pincha Huenuleo y de Doña Almerinda Peye Rondán.

Mi padre fue hijo natural, por identidad propia deberíamos ser Quinchahual, porque ese era el padre de mi padre. Nosotros fuimos diez hermanos, pero en total fuimos - porque mi padre fue casado tres veces- fuimos como treinta hermanos, actualmente sobrevivimos tres, dos hermanos de padre y madre y un hermano que es de padre no más. Mi hermano Manuel Baltazar actualmente ya tiene cien años, mi hermano mayor.

Pero mis raíces anteriores vienen de machi, les hablo de 210 años atrás. Por la parte de mi familia Quinchahual, de mi verdadero padre de mi padre, si venía ascendencia de cacique, que el último cacique que murió fue hace como cuatro años atrás, venía siendo como tío abuelo nuestro.

Y mi padre llevó el apellido Pincha, que no es Pincha tampoco, porque los escribanos que había en esa época le pusieron Pincha. Mi padre tenía que haber sido Pinchatrai, ese debería ser nuestro apellido propio, pero le cortaron cuatro letras y lo dejaron en Pincha no más. Pinchatrai es como el nombre de un pájaro o de un animal o viajero, un pájaro viajero, podría ser.

Y el abuelo postizo que tuvimos nosotros, o sea, con quien se casó mi abuela, la madre de mi papá, él llevó el apellido del padrastro y por eso soy Pincha; pero yo tendría que ser Quinchahual. Quinchahual Huenuleo. Y mi abuelo postizo se llamaba Juan Antonio Pincha Coñocar. ¡Maguche por todas las ramas!

Yo diría que me siento contenta porque creo que soy pura, purita todavía.

De mi abuelo verdadero no sé cómo fue el

conocimiento con mi abuela que tuvieron un hijo, que fue mi papá. Mi papá se llamaba Juan Toribio, mi abuela se llamaba Felipa. Entonces, no sé cómo sería eso ahí, por qué nació mi padre, no sé, mi abuela era de ahí o mi abuela estuvo de paso por ahí no lo sé o se conocieron en otro lugar o es probable que este Quinchahuai salió a "torrantear" y ahí conoció a mi abuela y nació mi padre. Creo que tuvo que haber sido así, eso no he podido descubrirlo.

Antiguamente la gente era muy reservada para sus cosas, pero yo sé que nosotros somos Quinchahuai, yo me he juntado con mi familia, incluso con el cacique que murió, conversando me dijo: "Sí conocí a tu padre, pero yo era chico", él era mi tío, mi tío abuelo. Me recibió con mucho cariño, estuve en su casa, fui muy bien atendida. Pero yo siempre con un respeto grande, porque sabía que él era un cacique, además, que era un tío y me sentí contenta de conocer las raíces de mi padre, y conocer algo de mi abuelo Quinchahuai, que fue un hombre que dejó muchos hijos desparramados también. Entonces de ese desparramo nació también mi padre.

Mi padre tuvo hermanos por parte de papá que nunca conoció. Entonces hay una mezcla, donde haya un Quinchahuai ya sé que es familia nuestra. Estoy descubriendo gracias a este famoso libro *La historia de los huilliches* encontré el verdadero apellido de mi abuelo, del abuelo postizo y encontré el apellido de los Coñocar. Pinqatrai Coñocar era, y de ahí viene mi abuelo. Y salió en el diario para reclamación de tierras y nadie lo ha reclamado y cómo arreglo mis documentos ahora para poder reclamar esas tierras? No sé. A pesar de que por parte de mi abuelita tengo que ir ahora a reclamar una herencia a Putranque.

Y la familia por parte de mi abuela, los hermanos de madre, me dijeron que yo no tenía derecho a nada porque mi padre era hijo natural. Y como yo me he leído todas las cosas que he querido saber les dije: "No, están equivocados ustedes si mi padre era hijo "huacho" de mi pura abuela, por tanto, a mí me corresponde todo lo que es de mi abuelo, por ser hijo natural. Si quieren les busco abogado". Pasé a Osorno, a la CONADI⁸⁹, tengo dos abogados a falta de uno.

También di una pelea cuando iban a confiscar las tierras de mi abuela, ahí en Putranque, porque no pagaban impuestos. Me empecé a mover aquí en Santiago y lo dejé exento de impuestos. Y fue maravilloso haber ganado

⁸⁹ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena

esa pelea.

de mi niñez.

Bueno, ahora les voy a contar algo de mi vida,

Yo nací en Osorno, en San Juan de la Costa, de por ahí eran mis padres. Aunque mi papá nace por Valdivia, cerca de La Unión, por ahí. Después llega a San Juan de la Costa, a los años después. Él obtuvo esas tierras por parte de su padre Quinchahuai - aunque él llevaba otro apellido - y les dejó también tierras, este caballero, a sus hijos legales. Entonces le entregó a mi padre sus propiedades como un hijo más.

Y esa tierra se la quedó mi hermano Segundo Toribio, el hijo de la Pascuala y las juntó con las de su mujer e hizo el medio lotecito y parece que ahora se compró por Tequalda.

Fue una niñez hermosa, bonita, mientras ellos vivieron, es el recuerdo que yo tengo. Recuerdo que los perdí a muy temprana edad: a los ocho años perdí a mi madre, a los nueve perdí a mi padre. Mi padre murió a la edad de 101 años. Yo creo que él vivió mucho por el hecho de que no tenía vicios, no tomaba, no fumaba, era un hombre muy sano y muy sabio.

Yo recuerdo muy bien que antes de morir nos dijo todo lo que él pasó, como un desahogo que tuvo. Y nos dijo una cosa tan rica que yo nunca he olvidado desde niña, y ahora después de mujer adulta, preparándome para muchas batallas, muchas peleas, recuerdo lo que una vez mi padre dijo: "Hemos tenido tiempos malos, van a venir tiempos buenos, pero vendrán tiempos malos; ¿por qué vendrán tiempos malos? - dijo- tendrán los bolsillos llenos de plata, pero no tendrán qué comer, van a venir tiempos buenos, va a haber harta comida, pero ustedes no tendrán plata para comprar. Va a venir una parte como una estabilidad - dijo- pero será corta, después vendrá nuevamente el sufrimiento y ya no se arreglará más". No sé si lo dijo a nivel general, a nivel del pensamiento, quizá del mundo no sé o dijo lo que iba a suceder en Chile. Tuvimos harta plata y no teníamos comida, hubo harta comida y no teníamos plata; vino una opresión y eso también lo dijo. ¿Cómo sabía el viejo? Una vez dijo: "No habrá respeto para los padres, no habrá respeto para la madre" y eso ya ha sucedido en muchas familias, los jóvenes ya no tienen respeto por las mamás, por sus tías, por sus

cha-chay, no tienen respeto, ahora nadie respeta a nadie. Entonces todo eso lo dijo mi padre y yo lo tengo aquí.

Todo eso lo dijo, y todo eso se cumplió. ¿Cómo lo sabía? No lo sé.

Para sus funerales sé que hubo mucho gente, porque mi papá era de un partido político, del comunista, que en ese tiempo era muy bueno, muy respetado, no se utilizaba la gente como ahora, era otra cosa. Mi papá también fue dirigente, perseguido por Carlos Ibañez del Campo y Gabriel González Videla⁹⁰. Y su hermano también era dirigente, arrancaban juntos siempre.

Antes no había problemas, ni por religiones ni partidos políticos en esa época, ahora sí tienen problemas, como todo se ha ido reformando. Ellos no, mi padre no tuvo nunca problemas, es que era tan viejito también, que era respetado. Él tuvo de muy joven un don que se le da a la persona o ellos adquieren ese don. No sé por qué, es algo que yo no me puedo explicar, él tenía ese don de ayudar a morir a la gente, que no sufra, pero ese es un don que se le da a la gente, igual que el don de una machi.

Él aprendió sus rezos, todo lo que él sabía lo aprendió sólo, y se fue preparando tan bien que no se dio ni cuenta cuando ya estaba haciendo hasta bautismos.

Esos bautismos eran igual, con agua, sal, rezos que le rezaban y quedaba bautizado una "guagua" en una casa, con agüita no más. En ese tiempo muchos, como no tenían lavatorio de aluminio ni enlozados - eso lo tenían solamente los millonarios no más- ellos tenían bateítas de palo, de madera, chiquititas. Había unas de madera para lavarse la cara, otro para lavarse los pies y una para hacer el pan también, porque todo eso era labrado, hecho a punta de hacha, hecho artesanalmente; y ahí con un lavatorio de esos se bautizaba no más: sal, y listo.

⁹⁰ a) Gabriel González Videla (1946-1952), no obstante ser elegido Presidente de la República con el apoyo de radicales y comunistas, ejerce una persecución hacia estos últimos que culmina con la Ley de Defensa Permanente de la Democracia, que los margina de la vida política. Pasando, también, por la apertura en 1947 del Centro de Reclusión de Pisagua.

b) Carlos Ibañez del Campo (1927-1931 / 1952-1958) tanto desde el Ministerio del Interior (1927) como, luego, desde la Presidencia de la República impone una síntesis del autoritarismo y burocracia a la manera de la Italia de Mussolini, deteniendo, relegando e invitando a salir del país sobre todo a miembros del Partido Comunista [ver F. Silva].

Porque dicen que sin sal ni agua puede vivir un ser humano porque - según dicen - la sangre es salada y es porque nosotros comemos sal y si no fuera por eso todos estaríamos enfermos, tendríamos la sangre azucarada. Entonces el ser humano no puede vivir sin sal ni sin agua, son vitales, son cosas elementales para el organismo porque uno el azúcar la puede reemplazar con otras cosas y la sal ni el agua se pueden reemplazar con nada. Entonces por eso yo creo que era eso así, lo de mi padre.

En el funeral de mi mamá también hubo mucha gente, pero yo era muy chica, no le tomaba el peso todavía, ocho o nueve años. Pero yo sabía que no iba a ver a mis padres nunca más. Lloré porque sabía que no los veía más, porque los llevaban dentro de ese cajón y a la gente que llevaban dentro de ese cajón ya nunca más se les veía. Y no fueron ataúdes como los que hacen ahora. El ataúd se les hizo en la casa. Se buscaron tablas sin cepillar, tablas brutas y se les hizo el ataúd.

Fue algo muy doloroso la muerte de mi madre, fue muy doloroso para nosotros como niños, nos quedamos muy marcados con eso porque éramos todos chicos y, después, a los ocho meses después muere mi padre también. Otra cosa que también nos dejó muy marcadas.

Ahora recuerdo que desde niña tuve mis sueños muy despiertos, o sea, yo sabía, pero lo que no sabía era descifrarlos. Y sobre esto, sobre los sueños que tienen los pueblos indígenas y que son muy clarividentes, se podría decir que a veces no los sabemos descifrar, pero sí al final uno se viene dando cuenta que en el sueño está como la historia de uno o algo, que el sueño está previniendo algo o lo que a uno le va a suceder, ¿no? Y todo esto es porque el espíritu se separa de nosotros en sueños, el espíritu sale a caminar mientras nosotros dormimos. Y estas cosas son como que hay que aprenderlas a descifrar no más. Yo ahora estoy preparada para descifrar un sueño, ya estoy más adulta y ya tengo conocimiento de todo lo que ha sucedido y los logro descifrar y nunca me equivoco. Y casi la mayor parte de los mapuche son iguales, también sueñan cuando va a pasar algo. Pienso que cuando uno tiene claridad en sus sueños, es como que el sueño está avisando que uno tiene que protegerse, pienso yo así, no sé, que le están avisando el peligro.

Por ejemplo antes de que se muriera mi madre tuve un sueño. Que nos baleaban los "pacos" y nosotros estábamos escondidos detrás de unos troncos, detrás de una ruma de troncos y a mi papá lo dejaban muy herido, a todos nos herían, pero igual andábamos, y bueno yo nunca supe qué era lo que iba a suceder y al poquito tiempo falleció, poquitos días después muere mi madre.

Y justo antes ella había tenido una experiencia con los trailes - los que le dicen queltehués acá, nosotros les decimos trailes. Un día mi madre estando a la orilla de un canal, ve que venían cinco trailes por el camino, así por esos caminos de tierra que hay en el sur. Y llegaron, dieron dos vueltas a la orilla de ella y el viento de sus alas le elevaba el pelo y ella tuvo miedo de que la picaran, se fue para la casa y en la noche tuvo su sueño - que ella nos contó y que nunca yo haya olvidado. Los trailes vinieron y le dijeron: "Ahora te venimos a buscar tu espíritu, pero nos falta algo más". Ditas también de que falleciera y a los pocos días ella se agravó y se fue.

Y cuando murió mi padre también soñé, casi un sueño igual, siempre la policía en el sueño para mí es malo, también soñé que nos herían y mi padre murió.

Siempre a la policía la he relacionado con la muerte. La muerte de alguien de mi familia, la muerte de alguien muy querido para mí. Siempre que se me va a morir algo sueño con los "pacos", que me hieren, me lastiman, me balean, es porque se me muere alguien que yo quiero mucho. Eso de niñita y eso que yo no sabía que los "pacos" mataban - en esa época - siendo una niñita. ¿Por qué yo les tenía miedo a los "pacos" cuando chica?, me escondía en lo profundo cuando veía pasar un "paco" a caballo, les tenía terror. Inconscientemente me traían algo, no me puedo explicar lo que me traen los "pacos" y desde niñita vengo soñando eso, de muy chica.

Sobre mi papá puedo contarles que era rezador, de los rezadores antiguos, cuando él falleció hubo muchos rezadores en su muerte, esa noche de velorio, las dos noches que se le hicieron a mi papá, vinieron de todos lados rezadores a rezar.

A las muerte de mis dos viejos, a los dos se les hicieron novenarios, que son nueve noches de rezos. Dicen que el espíritu de esa persona todavía está en la tierra o no se ha ido a su cuerpo nuevamente, queda en la tierra. Entonces son nueve noches que se rezan, es en la noche no en el día y todas las noches hay

gente. Entonces al final del novenario se hace una comida grande. Se matan animales también para la finalización del novenario, para saber que esa persona ya se fue, ya está descansando, ya no vuelve más. Es bonito, se ponen flores, velas, es hacer un velorio sin muerto, él ya está enterrado.

Esos novenarios son en la casa, tienen que ser en la casa del difunto, donde llega toda la familia de nuevo, otra vez como que se está haciendo un velorio, ya la última noche se recuerda lo que él fue y lo que él hizo al paso por la tierra. Y ahí se llora también, porque es igual a que estuviera el muerto ahí, pero uno sabe que él ya está enterrado, pero queda eso en la cabeza: de que se está despidiendo ya definitivo de ellos, ya total de ellos, desligándose de uno. Ellos se desligan ahí de nosotros y nosotros de ellos.

Se arregla la mesa: velas para allá, velas para acá y una sábana blanca arriba de esa mesa. Entonces ahí se le reza y se ponen ramos de flores en la mesa y alrededor también, alrededor de la mesa donde se está haciendo el novenario, eso está con flores todo el tiempo, todo, los nueve días de novenario. Y ya después que ya terminó, ahí ya se sacan todas las flores. Ya, por ejemplo, termina esta noche, mañana se sacan todas esas flores y se llevan todas al cementerio, a la tumba, eso tiene que quedar ahí.

Estos novenarios se hacen porque el alma está ahí en ese momento, y por eso son nueve días, tiene que ir un día none, no tienen que ir días pares. Porque según la fe de ellos es así, la fe mapuche es así, pero de los mapuche-huilliche, y eso sucedió por mi madre y sucedió por mi papá también, entonces son cosas que uno siempre las recuerda.

Y estos rezadores antiguos tenían un rezo que se llamaba La Letanía de la Buena Muerte, por ejemplo, había una persona que estaba muy grave y tenía que morir esa persona, y para que no sufriera más le rezaban ese rezo. Empezaba el rezo y empezaba a quedar tranquilo esa persona, terminaba el rezo y la persona fallecía; eso se llamaba La Letanía de la Buena Muerte. Me acuerdo de otros rezos que rezaban, me acuerdo vagamente de una, que nunca se me ha borrado de la memoria, que decía: Al pie de la cruz constante/ Aflijida y dolorosa... era muy lindo, era bonito eso.

y cuando fallecía una "quagua", a la "quagua" se le ponía... bueno al adulto también se le ponía mortaja. Cuando era adulto, persona adulta ya o viejo, se le hacía una mortaja negra, como un saco grande con mangas y se metía dentro de eso, pero con ropa, se le ponía encima de toda la ropa porque era bien grande, bien ancha. Los que tenían ropa tradicional se les ponía, si no con ropas común y corriente, pero sin zapatos, porque decían, por ejemplo, los rezadores, que Chao Dios cuando anduvo en la tierra él anduvo descalzo y ellos cuando se morían tenían que irse descalzos, sin zapatos. Ahora no, porque ahora les abrochan hasta los zapatos a los muertos, entonces esos se iban descalzos.

y cuando fallecía una "quaguita" se le ponía su mejor ropita y también se le hacía una mortaja blanca y el gorrito con unos adornos que se le ponían en la cabecita, florcitas en su cabecita en el gorrito metido. Entonces no se velaban como se velan ahora, ahora los meten dentro del cajón "al tiro", muerto adulto o muerto joven. Ellos se ponían en una mesa tapados arriba de una sábana blanca, se echaban al cajón al momento de llevarlos al cementerio solamente, y las "quaguitas" igual, se velaban no dentro del cajón sino encima.

Nosotros a los muertos en presencia los velábamos dos noches y las "quaguitas" también y se le cantaban puros cánticos de angelitos, como decían ellos, de angelitos. Al adulto era diferente porque ya ahí eran más fuertes sus cánticos.

Después venían los novenarios, después de esos dos días de velorio con el muerto. Se enterraba, uno descansaba y después venía el novenario de los nueve días, pero a los angelitos no se les hacían novenarios, porque ellos decían que se iban puros y eran sin pecados, no tenían para qué hacer eso.

Después yo ya era más grandecita cuando se murió mi abuela. Mi abuelita también tuvo muchos rezadores pero ella ya fue al estilo de ciudad, al estilo pueblo como le dicen allá, ella tuvo misas, ella tuvo un cura que le fue a rezar y también tuvo rezadores, con ella ya fue diferente y se le hizo una misa también. Ahí ya iba como cambiando el sistema religioso a nivel de los pueblos indígenas, como que se veía una notoriedad, de avance, no sé, no me puedo explicar eso: cómo era, pero ya el de ella fue diferente.

Y las carrozas no eran como las de aquí, eran carrozas tiradas por caballos y tenían que ser los cuatro caballos iguales, ahora no porque hasta la ciudad más chica esta siendo la carroza un auto o un furgón. Allá en esa época, me acuerdo, cuando sepultamos a mi padre, a mi madre, a mi abuelita eran tiradas las carrozas por cuatro caballos negros siempre y el señor que la llevaba, que iba manejando también vestía de negro, camisa blanca y atrás el cortejo. Entonces son cosas que nunca se me han olvidado cómo fue eso, ahora ya no, ya es un furgón no más. Todo ha cambiado para nosotros y cada día iremos cambiando más, nos irán imponiendo más cosas. Y, por una parte, yo no estoy en contra del avance, al contrario, pero debería ser igual como era en esos años.

A las "quaguitas", a ellas también se les llevaba en una carroza, pero blanca, eran ya diferentes. No solamente eso se veía en los pueblos chicos, sino también en la ciudad grande como Osorno o Puerto Montt, eran tirados por caballos, y en esas ciudades había una sola pompa fúnebre, y casi en Osorno también, si había una para todo Osorno. Pero mi padre y mi madre no tuvieron esos ataúdes lujosos sino una tabla natural, incluso sin cepillar sin nada, todo artesanalmente; mi abuela sí ya lo tuvo, ya fue mejor.

Entonces yo eso recuerdo de mi infancia... de ver a los muertos. Y en Chiloé, ahí les cantaban, ahí les tocaban guitarras, todas esas cosas a los angelitos, pero ya por acá, por Osorno ya no, ahí era mucho más serio, no había música, solamente alabanzas, pero sin guitarras, allá en el sur se les cantaba y se les tocaba.

Ahora les voy a hablar de mi niñez, de mi nacimiento. Mi madre fue la última esposa de mi padre, Almerinda Peñe Rondán. Mi padre pagó una dote por mi madre. Pagó de dote: una carreta, una yunta de buyes y un caballo ensillado. El se robó a mi madre, mi padre tenía como 75 años, y él la robó cuando ella tenía 14 y se la llevó. Después de eso vino los nacimientos de los hijos, fueron diez. Pero ya los últimos hijos no vivían, nacían y se iban muriendo, yo creo que era porque mi padre era muy viejo.

Mi mamita era un ángel, mi mamita era una mujer que si mi papá le decía siéntate ahí, ahí estaba todo el día. Siempre los vi juntos, nunca hablaban cuando

tenían problemas, nunca hablaban el castellano, sino, la lengua mapuche, los dos eran hablantes.

Mi madre también fue hija natural, fue "huacha". Tuve más tíos pero poco los visitábamos, no íbamos nunca donde ellos.

Lo lindo que yo veía en mi papá, yo en ese tiempo era una niña muy niña chica, no me imaginaba por qué mi papá cosechaba trigo y llevaba una carreta a una casa, otra carreta para otra, una carreta con papas para un lado, otra para otro lado, una carreta con carbón para una casa, otra para otra casa. Yo no lo sabía, porque como niña no pensaba nada de eso, de que mi papá había tenido dos esposas anteriores, entonces el igual proveía a sus dos esposas y también a mi madre. Y cuando ella vivía, siempre estas señoras iban a la casa, la finada Rosario y la señora Pascuala, la tía Pascuala le decíamos nosotros. Y ellas conversaban, ellas tomaban mate juntas, y ¿sabes cómo le decían a mi madre?: hijita. Entonces yo pensaba que eran personas conocidas o que eran familia, pero yo nunca capté de que ellas eran esposas de mi padre. Ellas compartían: si ellas llegaban a la casa, ellas cocinaban mientras mi madre hacía otra cosa. Las dos viejas cocinando, atendiendo a mi papá, y "no había ni luces" de que fueran esposas de él, y mi mamá igual, entonces nosotros lo veíamos como algo tan normal, pero no teníamos idea. Cuando vivimos a descubrir todo esto fue cuando ya fuimos adultos, ya fui mayorcita. ¿Por qué yo tenía hermanos con la finada Rosario y la finada Pascuala? Incluso un hermano fue cieguito, mi hermano Lucho fue ciego y él murió ahogado en el río, él sacaba arena en el río Rahue⁹¹.

Y al viejo le alcanzaba para comprar casas, les dejó casa en Rahue a las dos. No fue mal padre y, supongo yo, que no sería mal marido.

Fue lindo, como les decía, hasta los 9 años. De correr en el barro, resbalarme en el barro, andar de caballo en pelo, subir a caballo de los bueyes. Teníamos un buey que se llamaba el Naipe y otro el Tomate, a ese buey le enseñamos igual que a un caballo, nos veía con lacito e iba y ponía sus cachos. Fueron

⁹¹ Río que divide la ciudad de Osorno —ubicada en la X región. Su curso va en dirección SE a NO. Para luego unirse al río Bueno y como tal desembocar al Océano Pacífico.

cosas maravillosas andar arriba de las pellejadas de paja⁹², picaneando a los bueyes para abajo, ir a buscar a las vacas para ir a buscar leche, tironearme con los terneros a "pata pelada", porque no nos poníamos zapatos.

En el invierno cuando hacía mucho frío y la helada estaba como "tronquito" allá en el sur, entumidas, las "patas" partidas, "piñiñentas", hacía caca una vaca y corriamos a meternos a la caca de la vaca, para que se nos calentaran los pies, y después más frío, porque teníamos que salir a pisar la helada. Pero éramos felices.

Salíamos a comer mora, llegábamos embetunados hasta los ojos, salíamos a matar pajaritos a pedrazos en el tiempo de agosto y septiembre, ir a buscar "pinastras", eso que le dicen diqueñes ustedes, hay otra que es más dura que el diqueñe, le decimos "caracucha". Comer manzanas verdes. Y cómo decían, porque ustedes dicen cólicos, infección a la "quata", nosotros le decíamos "lipiria": "¡Cuidado que les vaiga a dar una lipiria!", nos decían. Entonces esa fue mi infancia y fue hermosa. Hasta los 9 años. Después de los 9 años "sonó" María Pinda.

También recuerdo de mi niñez, cuando nos tocaban las cosechas, andar arriba de las pellejadas de trigo, enjugando bueyes, andando de caballo en pelo, andando descalza en plena lluvia, corriendo, resbalándome en el barro. Cerca de mi casa había un río, porque siempre los mapuche buscaron a la orilla del río, y por esas cosas de la vida nosotros también vivíamos a la orilla de un río. A veces en el verano, en vez de lavarnos la cara, nos tirábamos al agua, esas eran las bañadas que nos hacíamos, bañarnos en el río muy temprano. Y recuerdo algo de muy niña: mi padre nos hacía tomar para el 1º de agosto un vaso de agua, en la mañana, en ayunas sin lavarnos ni nada, para que nosotros no tengamos enfermedades en ese mes de agosto, que es el mes peligroso, que decían que se muere mucha gente, hay muchas enfermedades, es el último mes del invierno. Y el vaso de agua era pura-pura, uno lo iba a sacar a la vertiente, nada que un agua "de amanecido", un agua que esté corriendo, para que no se enferme. Y lo hacíamos todos por igual, la familia completa. Él como era mapuche tenía eso, que todos los años era como la purificación del cuerpo de uno y había un fortalecimiento.

⁹² "Mira, hay una carreta de pura madera que tiene unas rejas de madera: entonces se le va echando el trigo cortado para llevarlo a la máquina y así puedes hacer un alto inmenso de grande. Y uno va arriba, y lo amarran con lazo, y por el lazo nos subíamos. No se amarra para los lados, sino para atrás".

Entonces esa fue por lo menos una parte mi infancia. Y recuerdo que para los wetripantu, para los años nuevos, para los San Juanes se hacían fiestas, y ellos bailaban a la orilla del fogón, dentro de sus casas, de sus rukas, ahí llegaba a volar la ceniza. Se mataban chanchos, se mataban ovejas; el que no tenía animales para matar, mataba gansos, pollos, cosas así, chanchitos chicos enteritos asados. Se tomaba el muday⁹³, se hacía el miltrin⁹⁴. Y los nguillatunes igual, yo me recuerdo que fuimos una vez a un nguillatún a San Juan de la Costa. Ahí fue cuando se mató ese gringo More, y era tan lindo, llovía pero torrencialmente, e igual se hizo el nguillatún.

Se hizo el nguillatún esa vez porque estaban muy malas las cosechas. Ese año comimos pan integral porque llovió mucho el año anterior, sería el año 43, 44, por ahí, el 40 yo creo. El año 40 fue un año de crisis, entonces el pan integral - fue porque llovió en el mes de febrero- cuando estaban por hacerse las cosechas y no se pudo cortar el trigo, y donde estuvo muchos días se "nació" nuevamente. Entonces, ese trigo lo cosecharon nacido y después cuando lo llevaban a la molienda, salía la harina, pero al hacerla pan tú le echabas el agua y tenías que hacerla dura como palo; pero la hacías tortilla y se te pegaba en las manos, había que juntarla y tirarla al fuego, a la ceniza caliente, y se cocinaba por encima no más, la cascarita, y adentro te quedaba crudo, parecía chicle. Entonces fue ese el sufrimiento y por eso se hizo el nguillatún esa vez.

El nguillatún consiste, se hace mucho, para llamar lluvias o para que no haya lluvia, para una buena cosecha o para darle gracias a Chao Dios, Nguenechén, por el fruto que dio nuestra Ñuque Mapu, para mantener a sus hijos.

Se junta toda la comunidad, todos los que son mapuche. Y allá es lindo, porque cuando se hace un nguillatún, pongamos: de tu casa salen en carreta, de mi casa salen en carreta, llenas de cosas; de otra comunidad otra familia, en otra carreta, y otra familia, y éste es el punto de reunión, y las carretas hacen la forma de la herradura, todas quedan formadas a manera de herradura. Después cuando termina el nguillatún, luego de dos días, todas esas carretas hacen una hilera, se van, todos salen por el mismo camino por donde llegaron; pero, a medida que van andando por el camino, se van

⁹³ Bebida fruto de la fermentación del trigo y/o maíz, que posee una baja graduación alcohólica

⁹⁴ "Es el mismo catuto. Donde se hace la masa del catuto es el miltrin, cuando uno lo pasa por la piedra o por la máquina y va saliendo una cosa así como un gusanito, ese es el miltrin. Se come así o hacerlo como pancito, como catuto".

abriendo, una para allá, otra para acá. Y poniéndome a pensar - a la edad que ya tengo - era como que se juntó todo un árbol y ese árbol luego comienza a abrirse por todos lados.

En ese tiempo se participaba - yo vi - entre niños y grandes... porque los niños han estado, desde el tiempo que yo recuerdo, han estado siempre metidos en medio de nosotros, o sea, en medio de los adultos cuando se hace algo, ellos también andan de iguales por ahí. No se le dice: "Niño sal para allá, no vengas a intrusiar aquí". Así que siempre andan metidos en medio, comiendo pan, comiendo un pedazo de carne, comiendo miltrín, tomando muñay. Metido en todo anda el niño.

Por eso es una comunidad: en conjunto.

Y lo que se está haciendo actualmente es recuperar nuestra cultura como era antes. Porque el niño no era disgregado o decirle tú: "Andate a jugar para allá". El momento cuando a nosotros nos mandaban a jugar lejos, era el momento cuando iba a nacer una "guagua", nada más, para que el niño no viera, porque el niño tenía que seguir siendo inocente. Pero en nguillatún el niño andaba en medio, por ahí intrusiendo, en los bailes, haciendo maldades a veces, y nadie les decía nada.

En ese tiempo no había la educación que hay ahora, era la gente más inocente. Sin lectura, sin saber escribir, sin saber leer. Y cómo ellos tenían la capacidad a esa edad, que yo tampoco sabía escribir ni leer, nunca había ido a un colegio, cómo ellos tenían la capacidad de poderlos gobernar y poderlos manejar y estar involucrados en lo que ellos hacían. Entonces no éramos un estorbo para nuestras familias, para nuestros padres, no éramos estorbo para los hermanos más grandes tampoco. Era un compartir tan rico, tan hermoso, tan maravilloso. Entonces eso lo recuerdo.

Por otro lado, siempre los wetripantu, cuando no se hacían en comunidad, en cada casa se hacía su wetripantu a nivel de familia o se juntaban con otra familia y entre las dos familias se hacía el wetripantu, se ponían ellos y se ponían los de acá. Y una cosa sana, muy sana. El wetripantu es un año nuevo, donde la Madre Tierra da sus frutos o va a dar sus frutos, está nuevamente abriendo su vientre, para mantenernos a nosotros, a todo ser humano que pise la tierra, a todo animalito, a todo pajarito, a todo lo que esté sobre la tierra, hasta al gusanito, se vuelve a alimentar.

Así que fueron cosas maravillosas hasta los 9 años. De ahí viene un sufrimiento porque quedé en manos de una hermana mayor, mi hermana mayor nos golpeó mucho, nos trató muy mal, era muy dura.

Logré aguantar. Primero se fue mi hermano Emilio, mi otro hermano menor se lo llevó una tía, y yo quedé con ella. Sufrí mucho, llegué a comer, a veces, las papas chancheras, que se cocían en una olla grande, porque yo sentía hambre, me las comía con un poco de sal y manteca de chanchito, que las robaba. Cuando llegaba a comerme un pedazo de queso, debía de hacerlo a escondidas, porque mi hermana me medía todo. Yo pasé mucha hambre.

Cuando cumplí doce años me arranqué de mi casa, incluso pedí monedas en Osorno para poder comprar pan, no hallaba qué hacer, porque después que me había arrancado, yo sabía que me esperaba una paliza.

Volví. Recibí la paliza igual, pero, ya con intenciones de irme mucho más lejos, volví a buscar mi ropa más que nada. Aguanté una semana, porque era la semana de plazo que yo tenía para haber yo estado ahí, pero yo ya sabía con quién me iba a arrancar.

Volví, me pegaron, "me sacaron la porquería". Y con toda la mala suerte, me mandan a darle agua a los bueyes y yo los hago correr en bajada y el buey como tiene las patas de adelante más cortas, se dan vuelta de carnero y se descacharon. Otra paliza más me dieron. Pero, sabía que me daban todos esos palos, y decía: "Tengo que irme, arrancarme, yo no quiero estar más aquí, no quiero sufrir más. No sé qué voy a hacer, pero me voy a arrancar".

Yo a los doce años no usaba zapatos todavía. Mi hermano me dejó zapatos comprados, pero no me los podía poner porque mi hermana me castigaba. Llegó el día que tuve la oportunidad, lancé mi ropa desde un segundo piso y salí como que iba al baño, y la fui a dejar harto lejos mi ropa bajo una zarzamora escondida. Y al otro día debía levantarme a las 5 de la mañana a sacar la leche, porque pasaba el camión que llevaba la leche a la Nestlé de Osorno, se hacía la leche Nido, la leche condensada; pero de ese dinero no veíamos una. Nunca mi hermana me pasó siquiera \$50, \$10 o 10 céntimos de esa época.

Pero no todo fue tan malo, de mis abuelos - de mi abuelita sobre todo- tengo muchos recuerdos hermosos, porque algo de ella tengo: la medicina curativa, por intermedio de puras hierbas. Mi abuela fue una gran meica⁹⁵ y matrona. Ese don le quedaría seguramente, de su bisabuela o de su madre o de su abuelita, porque yo tuve abuelas machis, por parte de mi abuelita. Por ejemplo, mi bisabuela me pudo haber dejado ese don de lo sueños porque siempre sueño, no sé si tiene un doble sentido o es algo que quiere, que querían conmigo, no lo sé o yo no alcancé a ver la parte de mis raíces más profundamente cuando jovencita o a lo mejor era para ser machi, porque una machi es así, ella sueña antes de que pasen las cosas, si alguien va a llegar a su casa, ella sabe antes de que llegue esa persona.

Mi abuelita se llamaba Felipa. Y yo recuerdo que cuando era chica, no sé si es porque era chica, la vi grande, muy alta, altísima, muy delgada, pero cuando murió, murió chiquitita. Murió de 125 años. Y le volvieron a salir los dientes de nuevo, pero dientes como muelas, los ojitos los tenía blancos.

Ella fue una de esas mujeres matronas. Le tiró las patas a todos esos turcos⁹⁶ que hay en la ciudad de Purranque. Al nacimiento era ella quien recibía a los turquitos, los bañaba, les cortaba "la tripa". Era muy querida, cuando murió se despojó el pueblo de Purranque, como homenaje. Se fue una mujer de la medicina curativa por hierbas y se fue una gran matrona. Persona que llegaba a las manos de ella, ella los hacía vivir de nuevo, pero con puras hierbas. Y yo vi que usó mucho la violeta, para enfermedades incurables, ella les daba mucha agua de violeta. Y la violeta, he sabido, que es una yerba muy fuerte que al tomarla eso te hace sanar, te limpia toda herida adentro, y te calma los dolores, porque es como un sedante que calma. Ella siempre les daba a los enfermos muy graves para que calmaran su dolor. Fue una mujer excepcional mi abuela.

Lo que recuerdo es que ellos fueron los fundadores de esa ciudad. Cuando los despojaron por acá, por el lado de Los Lagos, les quitaron sus tierras, ellos emigraron hacia allá⁹⁷. Se arrancaron entre medio de montañas que era el pueblo de Purranque. Por ese año, mi papá tenía 14 años, mi papá quedó preso por esa

⁹⁵ Médica, curandera, machi.

⁹⁶ En la zona son conocidos como turcos todos los inmigrantes de raíces arábigas.

⁹⁷ Esta matanza puede ser la de Remehue, acaecida en 1898.

época, en Valdivia, porque mató a un trizano, ahora les pusieron carabineros, en ese tiempo eran trizanos. Porque los que tomaban para hacer justicia eran hombres analfabetos, entonces eran crueles, brutos más que nada. Y cuando los despojaron a ellos, mi tía Antonia era muy chica, no tan chica debe de haber sido, debe de haber sido una "lola". Y también murió mucha familia mía en ese despojo, hermanos de mi abuela creo que mataron ahí. Ahí mi papá mató a un trizano porque iba a violar a mi tía. Ahí mi papá lo mató. Cuando tenía 14 años se ensució las manos con sangre por matar a un trizano. En ese tiempo no había pistolas o estas nuevas armas modernas, habían trabucos de un sólo disparo, él le sacó eso y de un puro balazo lo mató. Lo torturaron los trizanos en Valdivia. Ahí quedó detenido, y mis abuelos arrancaron a esconderse a la ciudad de Purranque que es ahora.

Allí eran puros quilantales grandes - dicen ellos- y vivieron un año, mientras hacían un pedazo de roce donde poder sembrar lo que llevaban. Destroncar, cortar quilas, boquis. Ellos comieron puras cosas silvestres, se alimentaron con raíces de quila, porque la raíz de quila cuando está jovencita la cortas y parece papa, la echaban a cocer en agua y eso comían. Se alimentaron de puras raíces de árboles, pepinos silvestres de donde salía el copihue, que da una fruta muy rica, de michay, de petas⁹⁸ que le decimos, de avellanas se alimentaron y vivieron. Fueron ellos y la familia Cárdenas en las mismas condiciones, ahora ya esa familia ya murió toda, y lo que queda de raíz de ese pueblo es la familia Pinda.

Después, de repente empezó a poblarse, empezó a llegar gente, todos tomaban un pedacito. Mi abuelo no sabía escribir, ni mi abuela, con que ellos hubiesen sabido escribir y leer se habrían tomado todos esos fundos por ahí. Después llegó Balmaceda⁹⁹ - creo- el que les dio oportunidades a los alemanes para que se hicieran cargo, empezaron a llegar los gringos que venían arrancando de las guerras, y empezaron a hacerse dueños de fundos. Después empezaron a llegar los turcos que venían arrancando de la guerra de Hitler. Y se empezó a formar el pueblo de Purranque.

⁹⁸ "Las petas son una fruta dulce. Esa es una fruta dulce, del mes de agosto, septiembre, octubre tú las tienes, en noviembre y diciembre todavía hay petas. Son chiquititas como una guinda, con un cachito atrás. Uno las come, son dulcecitas. Y las hojas de la peta es una hierba medicinal también que usan los mapuche".

⁹⁹ Refiérese al Presidente Manuel Montt. Que por Ley del 2 de julio de 1852 crea la Provincia de Arauco y entrega las pautas para establecer colonias. De acuerdo con dicha Ley, se dicta, el 27 de julio de 1853, un decreto que declara Llanquihue como territorio de colonización. [ver Molina].

Ese pueblo no tiene todavía 200 años¹⁰⁰, para que sepan, y si mi abuela murió de 125 años, mi abuelo de 110, mi padre murió de 101 años y yo ya tengo 65 años. Ellos fueron los fundadores de esa ciudad.

Cuando se hizo la ciudad ellos quedaron a media cuadra de la plaza, a una cuadra de la única iglesia católica. Hace poco hice un viaje para allá y recuerdo que cuando estábamos nosotros acá en Osorno, íbamos a pagar las mandas que teníamos a Purranque, y pasábamos por ahí y llegábamos a la casa de mi abuela. Y está vieja-vieja-vieja la casa cayó para el terremoto del 60. Abajo era bodega, arriba una casa grande, después un "soberano", no segundo piso, cayó, quedó sentadita la casa, no se ha reformado en nada y es puro alerce. Ahí vivió mi abuela, nacieron sus otros hijos. Y mi padre cumplió sus años de prisión muy jovencito, salió, y salió a "torrantear", pero por ahí mismo.

Recuerdo también de la ánima de la Pampa que todavía existe. La historia es que un joven, que un hombre que apareció muerto todo apuñalado, lo mataron, lo sacrificaron. Entonces eso quedó en un cerrito, a los pies del cerro lo asesinaron. Entonces eso era del fundo del gringo Miller. No, del gringo Schillinger. Y de ahí la gente comenzó a prenderle velas, y a la gente que le prendía velas se le cumplía lo que querían. Por enfermedad, por trabajo, ellos le iban a prender velas a la animita de la Pampa, porque era un hombre sin nombre, no tenía nombre, no supieron quién era. Entonces se levantó ésta animita y fue tomando auge hasta que el correr de las velas caía hasta casi la carretera, hasta el camino. Y la gente que iba "de crucero" al interior de las montañas, pasaban a buscar la plata que dejaban y compraban altos de velas y se las prendían con la misma plata que dejaban.

Y al gringo Schillinger no le gustó que le estropearan su fundo con un ánima, para él era una creencia vulgar, como alemán, medio reacio a esas cosas. Entonces un día fue con parafina, porque habían hecho una casita chiquitita de madera, una animita. Él fue y la regó con parafina y le prendió fuego. Subió a su caballo y se fue, para que nadie más prendiera velas, había andado unos metros y mira para atrás, para ver cómo se está quemando, y así mismo quedó en el caballo, quedó con el cogote mirando para atrás.

Pagó a los mejores médicos, fue a Alemania,

¹⁰⁰ La fundación de Purranque data del 11 de abril de 1918.

idónde no anduvo!, y nadie le pudo enderezar la cabeza, nadie. Entonces, este gringo, conversando con otros por ahí, le dijeron que tenía que reponerla, porque era creencia de la gente. Y el gringo hizo un monolito con granito, parece una casa, la arregló, y ahí se le enderezó un poquito el cuello, pero no quedó bien hasta que se murió. Y dicen que cuando murió enderezó su cuello.

Esa animita debe estar como a 25 kilómetros hacia la costa en Purranque. Y todavía le pagan mandas. Debe de ser del año 30 más o menos.

Esos son los recuerdos que hay. Yo conozco porque fuimos a pagar mandas con mi mamá, a pie echábamos todo un día. Y hace muy poco tiempo yo soñé el mismo trayecto que hice con mi madre, éramos "cabros chicos", todos a "pata pelada", y fui al ánima de La Pampa. Yo estuve allá, yo anduve allá, en mis sueños estuve allá y ahora que estuve en Purranque no puede pasar, pero ahora en noviembre quiero ir, porque noviembre, diciembre, enero son los meses que más se visita el ánima de La Pampa. Lo que soñé fue que estando en "cruceiro", pasé donde vivían los Bañares, los Akún, apellidos mapuche. unos tremendos trigales, pero lindo el trigo, y yo iba por la misma carretera que conocí cuando era niña, los mismos caminos de piedra, ningún arreglo, ahora creo que está todo con carretera. Entonces yo vi los mismos caminos de piedra que cuando niña, pero vi trigales, vi las casitas perdidas en los trigales, era una cosa como realidad. Mi espíritu estuvo allá y yo fui al ánima de La Pampa. Cuando estuve ahora pregunté si estaba el ánima de La Pampa: "El ánima de La Pampa nunca va a morir - me dijeron- todavía se va a pagar mandas y se cumple mucho lo que se pide". A lo mejor me está pidiendo algo, alguna respuesta o algo que yo he prometido y no he cumplido o está cobrando y mi espíritu fue antes que yo a cumplir lo que yo no he cumplido. ¿A lo mejor quiere que vaya? No sé.

Así que momentos felices eran cuando me iba donde mi abuela a Purranque. Ahí lo disfrutaba, jugaba, tenía una libertad inmensa. Porque mis tías no me dejaban hacer nada casi, jugar nada más. Eran los momentos felices que yo tuve. Pero eso se terminó. Cuando volvía otra vez a Osorno volvía mi sufrimiento, ahí tomé mis grandes decisiones para poderme arrancar.



*De izquierda a derecha: Doñas Carmen, Antonia y Emilia Pinda Huenuleo.
Quintero.*

1. "Todo esto que tú estás leyendo te va a servir para el futuro"

Cuando yo me arranqué de allá, hablé con unos gringos que andaban de turistas - los conocí a la salida del Hotel Burnier de Osorno- eran de Los Angeles y me dijeron: "En tal fecha te pasamos a buscar". Quedamos de juntarnos un día en la mañana y llegué antes que ellos. La misma fecha, la misma hora que ellos me dijeron, ya ellos se regresaban a Los Angeles. Incluso antes de irnos yo los llevé al cementerio donde estaba mi padre y estaba mi madre: "Yo no tengo a nadie" - les dije. Los gringos me tuvieron lástima y me llevaron a trabajar a Los Angeles, ahí me crié.

Y a los doce años, antes de partir al norte, soñé mi viaje. También me lo dijo un sueño. En un camino largo, yo iba en un caballo blanco, no iba en tren, ni en bus - que no habían en esa época, había puro tren- y soñé con un caballo blanco, pero iba tan "fuerte" ese caballo blanco e iba tan feliz, contenta en ese caballo, dije yo: "¿Qué irá a pasar?". Cuando lo comenté con unas personas mayores ellos me dijeron: "Ese va a ser casamiento hija, alguno de tu familia se casa". Otro dijo: "Quizá no sea eso, sea otra cosa. A lo mejor te vas a ir muy lejos o te va a pasar algo". Y fue el viaje que iba a tener, ese era el caballo blanco que yo tomaba e iba tan rápido, fue el viaje que yo tomé. Ahí supe de que yo antes de que hiciera algo lo soñaba.

Ahí, en Los Angeles, me hice mujer. Siempre, después de que huí de mi hogar a los 12 años, yo sentí una soledad profunda, una soledad muy grande. Porque era yo sola, si me enfermaba, debía de aguantarme sola, no tenía a quién pedirle un consejo, una hermana, una mamá, no tenía a nadie. Entonces yo tenía que sabérmelas aguantar, y cuando esos gringos me llevaron, como que hubo un cambio en mi vida. Pero yo sabía lo que era... era MAPUCHE. Pero en esa época no decían mapuche, decían indio. Pero yo sabía mis raíces, quién era mi padre, todas esas cosas.

Cuando me arranqué con ellos viajamos todo un día en tren; hicimos un transbordo, en San Rosendo, se tomaba el ramal a Santa Fe y llegamos a Los Angeles. Eran tan ricos estos señores que me llevaron a mí, que eran

dueños de Hacienda La Vega, dueños del Fundo El Aras del Laja, criaderos de caballos, y al lado tenían el otro fundo que se llama el Fundo Huellalén, y tenían una Hacienda en Mulchén, que se llama Monteverde de Mulchén.

Ahí me crié. Yo no sabía leer, no sabía escribir y cuando veía que leían esos tremendos periódicos, El Mercurio, yo decía: "¿El gringo estará leyendo o estará mintiendo?". Y un día ella me preguntó si yo sabía leer - tenía 14 años - le dije que no, y la gringa me empezó a enseñar mis primeras letras. Cuando me enseñó esas primeras letras, yo quise hacerlas hablar y saber cómo se podía escribir. Encargué cuadernos, lápiz, libritos chiquititos y empecé a quíarme por eso, empecé a aprender a leer sola. Las primeras letras me las enseñaron, después las hice hablar. Ahora, para escribirlas me costaba, entonces empecé a buscar manuscritos y las empecé a hacer hablar también. Compré lápiz a minas, en ese tiempo no habían lápiz a pasta, solamente con tinta china se escribía y yo no sabía como usarlas tampoco. Me costó harto, pero aprendí, sola.

A veces llegaba la noche y yo no tenía con quién jugar, no tenía con quién reírme, encerrada en una pieza, mirando revistas de monitos me quedaba dormida.

Trabajé harto ahí y trabajé hartos años también. Ahí ya nunca más saqué leche, incluso la gringa no quería que yo fuera a cortar una verdura. Había un mozo, el Ramón, que tenía que traer todos los días verduras, leña picada. Mi trabajo era sólo adentro, no me dejaba salir lejos tampoco. Me cuidaba, me aconsejaba esa gringa. Yo creo que gracias a ella soy lo que soy, aprendí a leer, me enseñó las primeras letras, y nunca he olvidado a la Señora Etna.

El sufrimiento fue duro, muy grande. Empecé a ganar mis primeros sueldos. Estuve desaparecida desde los 12 años hasta los 18. Pero viví feliz. A veces quería jugar y con los perros del fundo me plantaba a correr. Como las personas más elegantes de esa época - en los años 45 por ahí hasta el 50 - eran las personas que se vestían de seda, con calcetas amarillas, buenos abrigos, casi la mayor parte era la seda. Yo empecé a vestirme de seda desde más o menos los 14 años, con vestidos bonitos, mucho más abajo de la rodilla. Era elegantísima.

En esos años las personas que ganaban \$12,

ganaban el "manso" plata. Y en ese fundo yo empecé ganando \$25 mensuales y fui subiendo y subiendo. Con esa plata yo guardaba, era económica, junté mi buen resto de plata hasta los 18 años. No salí de vacaciones en toda esa época, porque tenía miedo de salir, pensaba que me buscaba la policía y me iban a hacer volver a la fuerza a mi casa.

En ese lapso mi hermana vendió todo, todas nuestras tierras las vendió, y se fue al sur del país, nos dejó a manos cruzadas, nos dejó sin herencia, a mí y mis hermanos. Como era la hermana mayor dispuso de todo lo que teníamos nosotros, así que ella hizo lo que quiso, vendió y se compró un fundo en Coyhaique. Sé que estuvo en Coyhaique y el nombre de ella y de su esposo. Y todo eso que ella hizo con nosotros ella las pagó, ella falleció. Queja ni rencor le tengo, pero hizo mal en dejarnos tan pobres.

Después de eso, a los 18 años volví a mi tierra otra vez. Cuando llegué allá, busqué a mi hermana y no la encontré, ella había comprado una casa en Osorno. Y buscándola llegué a su casa. Me recibió muy bien el primer día, al segundo día igual, al tercero ya quiso hacerme su empleada, que le sirva, le cambie a los "cabros" chicos y yo le dije que no, que yo iba a descansar. Ya era mujer, era grande y que ella a mí ya no me tenía que mandar, igual quiso aferrarirme de palos, así que cuando vi que ella me quería pegar, yo arreglé mis maletas y partí.

Me fui a dar un tour. Fui donde mis abuelos a Purranque, ya había muerto mi abuelita, pero estuve con mis tíos, un tío que también ya partió. Él me cuidó mucho, para ir al cine tenía que pedirle permiso - en ese cine daban películas de Libertad Lamarque, de Dolores del Río, de Jorge Negrete. Siempre mexicanas, porque en ese tiempo eran las que más se veían, eran las películas que llegaban allá. También llegaban películas en que la Liz Taylor era chiquitita, recién comenzaba a filmar, pero las películas mexicanas eran las que más se veían. Cuando iban artistas también eran mexicanos, iba ésta que era chilena, la Guadalupe del Carmen, ella siempre hacía gira por allá. El teatro era el Teatro Purranque nada más - y cuando salía del cine me estaban esperando afuera. Porque era una muchacha inocente en esa época todavía, era una niña que no sabía de maldad, mi mente no estaba pervertida, no tenía ningún daño en la mente. Entonces ellos me iban a buscar.

En ese tour, también conocí Puerto Montt,

estuve fuera de mi trabajo dos meses. La gringa ya creía que no volvía. Estuve en Chiloé, estuve en Correntoso, ahí fue cuando quise pasar a los límites fronterizos argentinos, porque nos juntamos con unos primos que andaban veraneando en esa época también por el sur, y nos unimos porque queríamos pasar la frontera. Íbamos mujeres y hombres, pero sólo familia, entonces todos nos cuidábamos. No pudimos pasar en esa época, porque el Lago Chiapo estaba muy bravo y teníamos que pasar en un bote muy liviano y si pasábamos todos nos dábamos vuelta, podíamos morir, no pudimos pasar. No pasaba uno, no pasaba ninguno. Para llegar a ese lago, entramos por Puerto Montt al interior, en una micro hasta cierto lugar que se llama Correntoso. No había mochilas en ese tiempo, habían sacos harineros y subíamos cerros altísimos, subíamos cerros, bajábamos cerros. Llegamos a cierta parte, porque allí hay mucha gente que hace tejuelas de alerce, el árbol nativo de allá.

En mitad de la cordillera había una casa de alerce, donde uno entraba: había papas, había carne, había mate, a veces pan, azúcar, pero no podíamos llevar nada de ahí, debíamos dejarlo para los que venían atrás, a otras personas, a los tejueleros. También podíamos alojarnos ahí, pero no llevarnos nada. Si uno se llevaba algo, ellos mismos se encargaban de hacernos desaparecer en plena cordillera; era la "ley de la cordillera" en esos años. Estuvimos cuatro días acampados debajo de puros helechos, donde andaban animales que les dicen "guaguales" allá, son vacas que paren en la montaña y los terneros se crían muy-muy bravos, ven a una persona y capaz que la destrocen. Andaba el león¹⁰¹ también, pero no teníamos miedo a eso porque andábamos hartos: ¡tremendas fogatas que hacíamos!, estábamos rodeados de luces. Y al fin nos regresamos, otros tantos días de regreso, bajar a Correntoso nuevamente.

Por esas cosas del destino, andábamos parece con el pie derecho, nos encontramos también con mapuche, ellos se escondieron cientos de años ahí, cuando les quitaron sus tierras más al norte¹⁰²: la familia Millacheo, Don Segundino Millacheo, él era compadre de mi padre, había sido padrino de uno de los hijos de él, nos recibió muy bien, muy contento, estuvimos unos días descansando y salimos. Caminamos hasta río Chico, kilómetros y kilómetros. También me recuerdo que por ahí a unos gringos les robamos una oveja, la carneamos a la orilla de un río e hicimos iél!

¹⁰¹ Nombre científico: *felis concolor* (puma chileno)

¹⁰² El periodo referido es el de la llamada Pacificación de la Araucanía (1879 -1881), acaecida bajo el gobierno de Anibal Pinto, luego del triunfo chileno sobre las tropas peruano-bolivianas en la Guerra del Pacífico o del Salitre.

asado en la noche.

Volvímos a Puerto Montt, unos partieron a Osorno, otros a Putranque, otros a Tequalda. Nos dividimos otra vez.

Ya me quedaba poco, pasé a despedirme de mi familia, estuve unos días descansando, vi que me quedaba plata y llevé cosas de Puerto Montt, de Chiloé, cosas que teje la gente huilliche.

Después de eso yo seguí viajando, me vine con mi montón de cachureos que había comprado para traer regalos, qué sé yo. Porque yo a esa gringa la consideraba - después que yo me retiré de mi casa- como una segunda mamá, porque me enseñó hábitos muy buenos y siempre me decía lo mismo. Era como mi segunda madre, como la que no tuve para que me aconsejara. Por eso compraba mis regalos, para llevarle a ella, porque yo no tenía casa, yo vivía ahí.

Fui a Talcahuano. No me gustó, muy hediondo. Estuve en Conce¹⁰³ y conocí todos esos pueblitos chicos. Comí un montón de cosas. Alojaba en residenciales, llegaba y pagaba una pieza por tantos días y por tantos días yo tenía una llave. Conocí las islas Quiriquinas.

Ya cuando vi que me quedaba la plata justa para el tren, ahora me voy dije yo. Los llamé un día antes por teléfono, que llegaba a tal hora, tal día. Llegó como a las 12 de la noche el tren y ¡que hayan venido los gringos del fundo a buscarme a Los Angeles! : "No tengo plata - les dije yo- gasté todo y vengo de regreso". Me dijeron que no me preocupara que ellos me iban a buscar y así fue. ¿Saben lo que sentí yo? Esa era la primera salida que había hecho desde los 12 años que estaba con ellos y ya tenía 18, cuando yo volví como que ya había algo de familia con ellos. Me abrazaron, me hicieron cariño, fue tan lindo. Estuve descansando tres días, no me dejaron que hiciera la comida. Yo descansaba, les contaba. Ella me hacía preguntas, como decir: "Hija, yo quiero que te confieses conmigo", y yo le decía lo que iba hecho. Era como si me estuviera confesando de un viaje con mi mamá. Y ella contenta. Me pagaron el resto de sueldo que me había quedado. Fui a comprar cosas. Esa fue la época más hermosa que yo tuve, más hermosa. Porque ellos no tuvieron hijos y fui como una "cabra" chica que hayan tenido. Todo lo que sé, lo sé por ella.

¹⁰³ Refiérese a la ciudad de Concepción

Era abrutada para hacer mis cosas, yo estaba acostumbrada a la manera bruta, no a la manera suave. Entonces por eso yo los recuerdo, ya ellos no viven, se fueron los dos, Don Oscar y la señora Etna, ellos fueron como mis segundos padres.

Yo creo que debido a eso no tengo discriminación por otras personas, porque yo me crié en ese ambiente. Nunca dije garabatos, nunca dije una grosería, porque nunca se escuchó una grosería en esa casa, entonces siempre aprendí buenos modales, a tratar con la gente, tenía una buena relación.

Después que volví estuve muy enferma, después de mi viaje, de mis vacaciones. Estuve muy mal. Creí que me iba a morir. Eso también lo soñé. Nadaba en aguas sucias y quería nadar hacia arriba y no podía, me arrastraba el barro, el agua. Salía tan agotada, lograba de salir de eso, no me ahogaba, lograba salir de ese pantano, o sea, de esas aguas turbulentas y sucias, salía a una parte de un verde tan lindo, hermosísimo.

Con ese sueño de las aguas, ahí sí que sabía que iba a estar enferma, porque ahí, más o menos, ya captaba las cosas, ya era más mujer y ya captaba lo que a mí me iba a suceder. "Enfermedad - dije - me voy a cuidar", me cuidaba y no tenía por qué lado me viniera el peligro, pero estuve muy grave-grave-grave. Pero yo ya sabía lo que me iba a pasar.

Los gringos me hospitalizaron, me operaron. Era la vesícula, pero se me declaró hepatitis. Estuve más de un mes en el hospital, en Los Angeles, y no tenía visitas de nadie-de nadie, sólo de ellos. Ellos me iban a ver todos los días, a veces, día por medio y el médico que me operó, el doctor Carrasco, era muy amigo de ellos. Todo ese lapso estuve en medio pensionado, cosa que nunca esperé. Ellos pagaron. Y como yo ya sabía leer, les pedía revistas. Desde que comencé a pronunciar las primeras letras, empecé a comprar el Simbad El Marino, compraba El Fausto, compraba El Ecrán, me fascinaba leer esas revistas, compraba El Pereca, y ellos me llevaban todas esas revistas. El Simbad trataba de que era el jovencito que salvaba a la niña y todo hecho en "monitos" no más, me gustaba leerlos. El Ecrán trataba de puro cine, en esa época estaba Rock Hudson, artistas mexicanas, me gustaba leerla por entretención, porque yo estaba aprendiendo a leer. Y El Fausto lo leía por sus cosas terroríficas, cuentos terroríficos. Esas eran las revistas que más salían, junto con el Vea, pero que no era como

el de ahora, era otro *Vea*, salía política, crímenes atroces, más policial, pero no lo tocaba mucho, me daba miedo. Un día me dijo: "Todo esto que tú estás leyendo te va a servir para el futuro". Yo no conocía ni los números y ahí ya los conocía, sabía leer, sabía escribir, sabía firmar mi nombre y era maravilloso. Sin tener profesores, sin sentarme en un colegio, me sentí como otra persona. Porque yo no tuve infancia, no tuve niñez, sólo trabajar.

Ahí pensaba: ¿Por qué yo veía jugar a las niñas con muñecas - en esa época había muñecas de trapo- y yo no tuve oportunidad de jugar con una? Así fui madurando y madurando, seguí trabajando con ella, ya tenía como 19 o 20 años.

Un día me llega una carta, que debía ir al sur a ver a un hermano, que estaba muy grave. Y yo tenía plata guardada, en ese tiempo \$25 o \$50 pesos, era como tener medio millón ahora. Parece que fueron \$100 los que le mandé a mi hermano al hospital en el que estaba. Él estaba enfermo del pulmón, mi hermana ya había vendido, él estaba solito en Purranque, allá lo llevaron a hospitalizarse. Estaba abandonado, porque antiguamente se pensaba que una enfermedad de esas era contagiosa y nadie lo iba a ver, entonces yo lo único que pude hacer fue enviarle unos \$100 de esa época, era harta plata. Él recibió esa plata, le envié también ropa nueva en una encomienda. Y con esa plata se compró una máquina de cortar el pelo, tijeras y peinetas, y se ponía a cortar el pelo. Luego me pide más dinero, cuando le mandé esa plata se fue al Estrecho de Magallanes, de allá recibí la última carta. Le dijeron que tenía que irse a una parte helada, donde haya frío para que sanara del pulmón. Allá le dijeron que tenía que tomar "sangre de toro", así él tomaba la sangre caliente y se tomaba eso, a los primeros jarros que se tomó dormía dos días, así mejoró del pulmón. Después mis tíos me contaron que había vuelto a Purranque a hacerse unos exámenes y el pulmón lo tenía sano, no tenía nada. Recuperó todas sus energías. De ahí se fue a la Argentina y allá se hizo de negocios, de dinero. La plata que yo le di la hizo cundir. Compró varias propiedades en la Argentina. Se la envié y ahí ya le perdí el rastro.

Y continué trabajando, seguí juntando plata. Era una empleada doméstica, pero todo enseñado a nivel alemán, la cocina, a hacer mermeladas, etcétera. Tuve un trato excelentísimo, muy bueno, no tengo nada que decir, me cuidaron como una hija, que nada me sucediera, me aconsejaron, me formé. Me enseñaron buenos hábitos. Pero la soledad para mí fue un vacío, una soledad grande,

inmensa.

A todo esto volví a hacer un viaje al sur, para ver si podía recuperar algo de herencia, alguna cosa. No recuperé nada, porque ya estaba todo vendido, no había nada. Se fue y se fue no más. Nos desaparecimos. La propiedad de mi mamá acá en Osorno, en Cañal Bajo, eran como 55 hectáreas, que ahora es el aeropuerto, eso era todo de mi madre, eso era por parte de mi abuela Virginia. Mi padre tenía por acá en San Juan de la Costa. Ya el aeropuerto estaba a todo full, pero lo olvidé pronto.

Yo sufría, y siempre sola y sola, porque una cosa tuve siempre desde joven: nunca me gustaron las amigas jóvenes, mis amistades siempre fueron personas mayores que yo, viejitas, me fascinaba estar con ellas. Desde muy chica encontraba de que las abuelitas daban ese toque de distinción, de ternura, una ternura que ellas entregan, aunque sea con su mirada tan especial. Siempre fueron amigas mías personas mayores.

Bueno, tenía amistades mapuche y no-mapuche, pero siempre fueron mis amistades, desde niña, mayores que yo. Me gustaba estar con ellas, les hacía preguntas, las cosas que yo no sabía hacerlas yo les preguntaba a ellas y me contestaban. Una sola me dijo que yo era muy preguntona, que por qué yo preguntaba tanto, como yo era niña y era espontánea, le dije: que yo le preguntaba porque no lo sabía y no tenía a mi mamá para preguntarle y ella me podía dar la respuesta que necesitaba. No me dijo ni una cosa. Después dijo: "Todo lo que quieras preguntar te lo voy a decir". Nunca tuve una amiga joven, prefería ir a encerrarme a una casa e ir a tomar mate, qué sé yo. Conversar con ellas y hacer preguntas.

Ahí me sentía sola, lejos de toda mi familia. Después le avisaron a mis tíos que yo había muerto, después que ya no fui nunca más, pero eran mentiras. En ese lapso me dediqué a comprar animales, porque no hallaba qué hacer con la plata, no la sabía distribuir, para mí siempre andar bien vestida, claro que nunca me iba a hallar "pata", porque nunca me faltó. Como no gastaba en tonterías como estaba en un fundo en el campo no tenía en qué gastar la plata más que nada. Iba dos veces al año a la ciudad, me iba a quedar hasta una semana para allá, porque tenía amigas y me quedaba allá. Me arreglé mis dientes, me planté casi toda la plata en el hocico, me llené de oro, tapaduras de oro, mis muelas, mis dientes; porque antes una

persona elegante que se vestía con sedas y tenía harto oro en la boca era lo mejor. Me echaba casi todo encima, pero nunca quedaba "pata". Y año a año me subían el sueldo, llegué hasta \$100, que era el sueldo más alto que podía haber tenido el año 60, por esos años acá en Santiago pagaban \$12 y yo ganaba \$100.

Junté plata harto tiempo y me compré una yunta de bueyes, me compré una vaca parida y un caballo. El caballo lo compré porque se hacían muchas carreras a la chilena por Los Angeles, entonces como yo era mayor, pero igual pedía permiso no llegaba y salía, hacía el almuerzo y a la una y media ya estaba lista, así que partía con gente del fundo. Y todos me querían, porque cuando estaban mal de plata los inquilinos iban donde mí, en esa época \$5, \$10 para ellos era harto, para mí no era harto, yo ya estaba acostumbrada al dinero. Entonces les pasaba, a veces se las recibía y otras no. Siempre he sido así, esa cosa que he trabajado para dar, no para mí. Entonces toda la gente me quería y apostábamos a los caballos "miércoles", a las patas de los caballos, porque también se hacen apuestas. Una vez aposté mi vaquilla, gané y me tuvo que dar su vaquilla el "gallo", pero no se la recibí, porque era un "gallo" pobre, un inquilino. Para mí eso era sin valor, la plata: esa cosa bárbara, ¿no?, de esconderla bajo el colchón, no le tenía amor al dinero.

Tenía mi caballo corralero, con montura corralera, mi buena "chicotera" que le dicen, otros le dicen "penca". Y salía corriendo a caballo, pero a todo galope. Y a veces, corríamos el día domingo, pero "en pelo", poníamos un saco y me "chantaba" en pelo, a los caballos gordos no es molesto. Y nos poníamos a hacer carreras de caballo, en un camino bastante arenoso, allá en Los Angeles es bastante arenoso.

Luego de la estadía de 12 años en Los Angeles, como a los 24 años me picó el bichito de venirme a Santiago. Incluso los gringos hicieron una reunión de familia y me tiraban de un lado para otro, me ofrecieron irme a trabajar a la hacienda de Mulchén, que si no quería estar en la hacienda Huaillemu, que me fuera para allá. Pero yo no hice nunca caso de eso, porque nunca pensé que la gente no era como allá, la gente era sana, de mente sana, muy sana. Entonces, yo nunca les hice caso.

2. "Yo quería conocer Santiago como una

ciudad luz

Yo quería conocer Santiago como una ciudad luz, me dijeron que iba a ganar más sueldo y eso nunca fue así. Allá en esa época ganaba \$25 mensuales y acá pagaban al sueldo más alto \$12 mensuales. Y con los \$12, después que estaba aquí me arrepentí.

El día que me fui de allá lloré, los dejé con mucha pena porque sentía que era mi casa ahí, me vine llorando. A lo mejor las lágrimas que corrieron ese día eran la fatalidad que yo me iba a encontrar aquí, en la gran ciudad. Una ciudad que yo no conocía, una ciudad muy grande para mí.

Me estaban esperando en la Estación Central, llegué en la noche y me llevaron al tiro a encerrar a una casa de unos españoles. Donde esos españoles me trajo una amiga que era peluquera acá en calle Matucana y ella era amiga de ellos; pero claro, al ser amiga es diferente el trato. La vieja me pagaba \$12 mensuales y me dejaba todo el día encerrada con llave. ¡Señor Dios!, era una cosa como si hubiese un canario encerrado en una jaula que no puede salir y yo quería salir y no podía. Alcancé a trabajar un mes ahí.

Un día les dije que yo no soportaba eso. Era un encierro muy grande. Me enfermé, yo estaba acostumbrada al aire libre, potreros, fundos inmensos, salir a recorrer a caballo a veces, ¡y venirme a encerrar a un espacio cuadrado y con llave! Me daban todo medido, me medían el cuadrado de azúcar, el pan medido, era un sólo plato de comida, ya no tomaba leche. Todo lo que yo perdí nunca más lo recuperé.

Un día me pilló con "el paso cambiado" la vieja, le contesté y me quiso echar a la calle. Y como ella me trajo de allá, salió a mi defensa un hijo de ella y le dijo: "Mamá, no puedes echarla a la calle, ella viene del campo. Si a ella le sucede algo tú vas a ser la culpable porque tú la mandaste a buscar". "No, se va y se va" le contestó. Le dije: "Me voy, pero a una comisaría a dar cuenta" yo tenía mis pasajes y todo y tampoco me había devuelto mi plata. Así que al otro día le dije: "Voy a salir a buscar trabajo". Como yo ya sabía leer y escribir, ya no me perdía. Yo creía que la calle San Pablo era la parte más alta de Santiago y no era la más alta, porque el barrio alto llegaba hasta la calle Manuel Montt, para allá eran parcelas, no habían

chalets como hay ahora.

Salí y veo un letrado por San Pablo. "Se necesita persona que sepa cocinar, ojalá del sur, para Manuel Montt N° tanto". Y pasé a preguntar. Me dijo: "¿De dónde vienes?" y le mostré todos mis papeles, mi libreta de seguro, los años de servicio. Me preguntó que por qué me había venido, y le dije que porque me habían dicho que Santiago era muy bonito y se ganaba más y yo estaba ganando menos que allá. Y me dijo: "Vas a quedar súper bien chiquilla".

Ligerito me vinieron a buscar, me fui a Manuel Montt con calle Rengo. Ahí duré 27 años. En la familia Fernández Urzúa, ellos estaban recién casados. La señora no sabía pelar un ajo, no sabía hacer nada, ninguna cosa. Y yo sabía hacer todas las cosas. Yo ya tenía 24 años.

Seguí trabajando, era una casa grande, pero no se me hacía ningún problema porque no habían niños. Así trabajé como dos o tres años "puertas adentro" y los demás "puertas afuera". Tampoco lavaba, iba una señora a lavar una vez a la semana. En ese tiempo no habían máquinas lavadoras, se lavaba a mano, a escobilla y tabla. Él era abogado y ella asistente social, pero no ejercía su profesión. A la señora no le gustaba meterse a la cocina, era una señora de etiqueta, salía a visitar amigas no más, me lo llevaba sola. Después quedó embarazada, vino el Rolito, nació el Rolo y nació enfermo, me costó cualquier cantidad criarlo. Ya en el nacimiento del Rolo yo estaba para casarme, ellos fueron los testigos de matrimonio, fueron todo para mí, mi familia, otra familia más que yo tenía. Allí nacieron todos mis hijos.

5. "Si yo hubiese sabido que era tan malo..."

Me casé como a los 26 o 27 años. Conocí a mi marido por la señora de la lavandería, me invitó a un cumpleaños. El padrino era él: Alejandro Gaete.

Si yo hubiese sabido que era tan malo, no me caso, hubiese preferido quedarme solterona o tener hijos, pero quedarme soltera. Pero mi

deseo era tener hijos, porque como no me crié con mi familia, yo quería tener algo mío-mío, mis hijos, de ahí vino todo.

Él era del sur, él nació en Santa Juana, cerca de Concepción y se vino a vivir por ahí por Nueva Imperial, ahí conoció a su primera esposa. Entonces era un hombre muy malo. No tengo ningún recuerdo bueno de los años de matrimonio.

Con mi marido fue muy poco la amistad que logré, no como ahora que los "cabros" "pololean" quince años. Eso fue una cosa superficial no más.

Nos casamos, vinieron los hijos. Mi primera hija nació el 60, la Erika; después de eso nació el Mario el año 64; el 67 la Amelia; el año 70, en junio, nació el Jorge; y el año 72, nació el Manuel.

Cuando iba a tener mis hijos siempre soñaba que me regalaban anillos de plata y siempre me nacía un hijo hombre y cuando era mujer parecía, pero uno ya sabía que uno iba a tener un hijo o hija a través de los sueños.

Mi hija mayor era la Erika, María Erika, nació el año 60, el 6 de agosto del año 60. Fue bonito para mí tener algo mío. Algo que, como yo me crié sola, me hice mujer muy sola, muy joven, entonces como ya no contaba con mi familia para mí fue algo tan grande, tan inmenso, porque era algo mío, que nadie me lo iba a quitar. Ya no eran prestados los hijos, porque yo crié muchos niños, pero esos eran niños prestados y ella era algo mío. Después el 64, el 12 de diciembre nace el Mario, nació el Mario, también fue alegría porque era varón, también tenía algo más ya para mí. Fue bonito porque era un hijo varón y tenía mi pareja, mi hija y mi hijo. El 67 nace Amelia, el 1 de octubre, también fue bonito porque era una hija mujer. Y entre los partos del chico hombre y las dos niñas mujeres pesaron tan poquito, tan poquito que pesaron, la Erika pesó 2 kilos 100 gramos y la Amelia anduvo por ahí también, chiquitita.

La Francelina era hijastra mía, pero la crié de chiquitita, para mí era mi hija. Era mi hija, era una mujer muy trabajadora, muy humana, conmigo fue buenísima. Hay cosas muy maravillosas en las dos pérdidas que yo tuve.

Después de eso el año 70 nace el Jorge, el 72 nace el Manuel. Y de ahí, del Manuel, estuve muy mal yo, pasé todo mi embarazo en el hospital, tuve que entrar a hacerme tratamiento, me operaron para que no tenga más hijos, porque si hubiese tenido más hijos yo me quedo en una silla de ruedas, porque ya estaba a punto de estar en una silla de rueda por los riñones. Me vino una enfermedad a los riñones y estaba con bastón, ya no podía caminar, me tuvieron todo el embarazo y después que ya me mejoré de él, me operaron para no tener más, porque si tengo otro chico yo me muero. Casi nos fuimos los dos juntos con mi hijo, todavía no nacía y eso fue doloroso para mí, haber estado tanto tiempo en un hospital con él, nos salvamos los dos.

Y el nacimiento de esta niña, la Erika fue lo más lindo porque era mi primera hija, la mayor, parece que fue como la muñeca que yo no tuve cuando niña, esa muñeca con que yo no pude jugar cuando niña, ella era esa muñeca que yo jugaba, pero era una muñeca humana. Me gustaba andarla trayendo muy bonita, muy linda, que anduviera bien vestida, buena ropa, nada que ropa usada, ninguna cosa, sino lo mejor para ella. Y después cuando nace el Mario igual, no fue muñeca sino fue muñeco, también lo andaba trayendo elegante.

Imagínense lo que significó para mí que esta niña falleciera tan joven. Yo sabía que mi hija estaba enferma y soñé, ya estaba preparada. También soñé con policías, me dejaban muy herida, muy-muy-muy mal. Y también ella sabía que iba a morir.

La Erika falleció de un cáncer a los 22 años. Fue por un parto mal atendido en el Félix Bulnes, ahí me mataron a mi hija. Ella tuvo, primero nació el Emilito - que ahora está en el Servicio Militar- y después vuelve a quedar embarazada, era varón, era niño. Entonces para ese embarazo - tenía ocho meses de embarazo- le faltaba poquito para que naciera el niño y le vino una subida de presión y el niño se asfixió y se murió. Estuvo como cuatro días muerto dentro de su "guatita" y ella se sentía mal. Íbamos al hospital y un día la vio otra matrona, y le escucha el latido de la "guagua", y la "guagua" no se movía, no había ruido, no había nada y le dijo: "oye chiquilla, tu chiquillo está muerto, oye". Así que inmediatamente la dejaron hospitalizada y la empezaron a inyectar para que le vengán los dolores y que nazca la "guagua". Se la sacaron a tirones y la placenta se le hizo pedazos adentro, le dejaron pedazos de placenta y, bueno, a los tres días la echaron del hospital, parto

normal. Alcanzó a estar tres días aquí en la casa, sepultamos al niño, incluso se le puso nombre y todo, se llamaba Lazarito, el Lázaro.

Después ella se vino a la casa, la empezamos a cuidar y un día sentía dolores de cabeza, se volvía loca a gritos. La llevamos a la Posta, esto como a los seis días y en la Posta la tiraron arriba de una camilla, no querían que yo me quedara, con que no me quedo cae. Gritaba, ya tenía vómitos con sangre, y el doctor muy sentado de pierna arriba, me lo pesqué de la solapa y me lo llevé: "Sabe doctor - le dije yo- no aguanto más", "Es que está en observación", "¿Acaso la examinó usted?". No la habían examinado nada y lo hice que la examinaran y cuando la vio, le dije qué cosa había pasado, ella algo también le dijo. Sabe que me la dejaron hospitalizada inmediatamente, le hicieron los exámenes, al otro día en la mañana la operaron, le cortaron pedazos de intestino. Como le dejaron pedazos de placenta, ¡adentro esa placenta se estaba pudriendo!, estaba podrido y se estaba envenenando, le cortaron trozos de intestino, una tremenda operación y estuvo como 15 días en el hospital. Estuvo muy grave-grave-grave, nosotros esperábamos que nos avisaran que ella se iba a morir. Esto fue como el 82, el 82 fue.

Salió, la cuidamos acá como seis meses, ocho meses que ella había salido de eso. Entonces queda embarazada, el mismo año quedó esperando otra "guaguita" y entonces estaba bien quatoncita, tenía como cinco meses, la controlaban súper seguido.

Un día me dice: "Mamita yo voy, tengo que ir a hacerme una ecografía al hospital, acompáñame". Fuimos muertas de la risa las dos, entonces contentas, felices, la voy a dejar al hospital. Pero: saben que yo la miraba y algo me avisaba que algo iba a suceder. Entonces hacían seis días que ya estaba hospitalizada, cuando le vino una parálisis, medio lado del cuerpo, porque ya estaba enferma ella. Nosotros la llevamos, le ofrecimos yerbatero también. Le quedaron restos de sangre que no se la sacaron y esa sangre se le fue al cerebro. Así que de ahí un día la fuimos a ver, el doctor "no estaba ni ahí", aquí en el Hospital Félix Bulnes, al Doctor Jefe, ahí entré yo con mi yerno, él quería llamar a la policía: "usted no llama a la policía porque yo voy a hacer tiras su teléfono". Entonces lo pescamos, lo agarramos y lo llevamos para arriba, no tenía idea como Doctor Jefe de qué es lo que estaba sucediendo y lo llevamos donde estaba mi hija. Y en venir a la casa a dejar una ropa y llevar otra limpia, cuando llegamos allá, ya mi hija estaba en coma. Entró el día 6 de agosto, el día

de su cumpleaños, del 8Z, entró en coma, falleció el 11. Y ella estaba embarazada, tenía seis meses de embarazo y la llevaron al Hospital Barros Luco porque dijeron que era infeccioso, y allá la operaron y le sacaron la "guaguita" viva y la pusieron en incubadora. Ella aguantó desde el 6 hasta el 11, cinco días no más se puede decir y falleció, mi nieta quedó viva. Ya tiene 14 años, está estudiando, es igual a su madre, igual-igual.

Fue triste, un dolor tan grande, un dolor tan grande para mí que eso nunca uno se olvida, uno está comiendo, hay una fiesta, y le falta alguien en la mesa, no está la familia completa. Y la niña - después que la sepultamos a ella - teníamos que ir a ver a la niña al hospital, a saber de ella. Así era de chiquitita, no tenía pelo, no tenía cejas, no tenía nada, si era una "lauchita pelada", y se crió. La entregaron el día 17, 17 de septiembre, la entregaron de siete meses. Así que ahí la empezamos a criar, cada 20 minutos se le daba una mamadera y se crió, nunca se nos enfermó grave, sin ni un problema y ahora es una "lola". Eso fue una parte bien dolorosa para nosotros, pero por lo menos dejó dos hijos, una hija y un hijo, que nos quedó, no fue en vano su paso por la vida, nos dejó algo.

Nos dejó a un niño que se llama Emilio José y a la niña que se llama María Erika Belén de Lourdes, cuatro nombres. Entonces esas cosas y esas coincidencias de la vida, ¿lo que es la vida ah?: el cura que los casó, los casó, bautizó al Emilio, bautizó a la Belén y el cura también se murió. Ese fue el curita que pillaron muerto en una piscina, parece que lo mataron¹⁰⁴. Y lo mataron, no murió sólo, si a ese lo mató la CNI, que era de la Plaza Garín.

Entonces, fíjense, es como una cosa rica, fue una cosa que los casó, bautizó a los niños, él formó a la familia y terminó también con la familia, y él terminó también. Él también está con ellos.

Después fallece la Lina de un cáncer pulmonar, fue doloroso también, triste, porque ella duró y ella sabía que se iba a morir, pero siguió luchando por su vida.

A todo esto, después que estábamos casados, me

¹⁰⁴ Este asesinato no se puede determinar

enteré que mi esposo tenía a sus hijos en el sur. Me los vino a entregar su hija mayor. Fuera de entregarme todos sus hijos, también me entregó hijos de ella que tuve que criar, crié dos hijas de mi hijastra. Ella no quería hacerse cargo para nada de ellas. Estaba la Lina, la Inés, el Lucho, el Pablo, la Eliana, cinco más. Entonces mi familia creció harto. Ya había nacido la Erika, el Mario, la Amelia y ahí llegaron. La Erika y el Mario nacieron en calle Manuel Montt, la Amelia acá, pero también se crió allá arriba. Yo a veces me venía a mi casa y la Erika no se venía, se quedaba allá, porque esa era su casa, para ella esa era su casa, tuvo la dicha, el Mario igual. Yo por eso digo: hay gente buena, porque a Don Rolando mi hija le decía papá, el Mario le decía papá, la Amelia también le alcanzó a decir papá, y todavía; él nunca tuvo prejuicios porque los niños le dijeran papá y la señora Juanita tampoco porque le digan mamá.

Y cuando él me trajo a sus hijos yo dije: "Bueno, son sus hijos y a lo mejor se va a portar bien". Pero no, no cambió nunca, él trataba muy mal a sus hijas, muy grosero para tratar a las chiquillas. Las chiquillas sufrían y yo creo que estas "cabras" se casaron por aburridas con el papá. Yo hice todo lo que estuvo al alcance de mis manos, más no pude. Después, cuando nos separamos me quedé con mis niños chicos y traté de darles lo que él no les dio, por lo menos de darles un poco de cariño. Cuando murió mi hija, la mayor, se le avisó, se veló dos noches a mi hija para que llegara y no vino, ahí se acumuló otro poco más de odio.

La mala vida había comenzado al poco tiempo de matrimonio. Mi marido tomaba mucho, tomaba-tomaba-y-tomaba. Cuando llegaba "curado" teníamos que salir todos a la calle.

Era malo, sí, fue malo siempre. Miren, estando embarazada nunca me pegó, en ese sentido fue más o menos. Pero de Jorge sí, un día me pegó una patada que casi pierdo a mi hijo, "llegué a ver burros negros de dolor". No sé si lo que lo distorsionaba era donde tomaba mucho, entonces ahí lo distorsionaba; pero de quererlos yo creo que sí. Era un hombre como frío con los "cabros" chicos, la única que les hacía cariño era yo a mis hijos. Entonces esas cosas a uno la va marcando mucho, como persona, como mujer la va marcando, ver que el padre es uno no más, el papá no. Él jamás dijo: "Yo le voy ayudar a cambiar al niño o está llorando el niño", al contrario al Manuel le pegó cuando era "quaguita" tenía 10 meses y le pegó, me lo aturdió ¿Saben lo que fue sentir esa rabia, esa impotencia de no poder hacer nada? Y yo creo que todo eso se acumuló para podernos separar.

Mi marido siempre malo. Viendo todo lo que yo trabajaba para criar a todos mis hijos, criar también a los hijos de él y a sus nietas. Igual seguía siendo malo. Nos siguió dando mala vida por años. Ya las niñas fueron creciendo. Creció la Inés, creció la Lina, ellas quisieron trabajar. Yo les di educación hasta donde pude darles, hasta cuando ellas quisieron estudiar, por lo menos la Educación Básica la sacaron. El Lucho, el Pablo, todos sacaron su enseñanza. Ellos eran Gaete Catrileo.

Pero él no tenía consideración de pensar que sus hijos, los de su primera esposa, no tenían mamá, que yo era su madrastra. Él no tenía consideración ni con los míos, ni con los de él, con ninguno. Él, parece, que no sentía ese cariño para con los hijos, por ninguno, ni por la mujer, ni por nada. Para él eran sus amigos y las botillerías.

Era trabajador, no voy a decir lo contrario. Trabajaba en la pesquera y trabajaba en una fundición, trabajó años ahí y ahí jubiló.

Después que me casé nos vinimos para acá para tener casa, a la población Colo-Colo, a la orilla del río, allá arriba, enfrente de la Pesquera, donde estaba la Pesquera antes. Primero arrendamos.

Pero mi hija no venía para acá ¿Cómo la iba a traer para acá si no era el barrio en que había nacido? Me decía la señora: "Déjala aquí". Ya a esa fecha había dos personas en la casa, dos asesoras del hogar, yo y otra niña, que me ayudaba para hacer el aseo.

Así, si la señora bañaba a su hija - La Paty - también a la Erika; si yo bañaba a la Erika, también a la Paty, tenían que entrar las dos al baño. Se enfermaba una, las dos estaban acostadas. Mis hijos nunca estuvieron separados, aparte. Nunca el hijo de la señora que hace las cosas estuvo lejos de la mesa de los jefes o de los patrones, ellos comían a la mesa junto a los señores. Mi hija no comió nunca en la cocina, la trataban igual como si hubiese sido hija de ellos no más. La Paty o el Rolo iban a un cumpleaños, la Erika iba "a la cola". Nunca hubo una discriminación. Le compraban una muñeca a la Paty, a ella también; le compraban un vestido en Los Gobelinos, que era la tienda más famosa que había, a ella también. Incluso fueron los primeros años juntas al colegio. Eso uno tiene que agradecerlo.

Después nace el Pablito casi junto a mi otro hijo, el Mario que tiene 52 años, la misma edad del Pablo. Las dos "guatonas" - yo y la señora - por días nos llevábamos de diferencia.

Un día yo ya estaba "cabreada" de hacerles la papa. No había esa leche que hay ahora, que uno hecha a la mamá y se le da, que reemplaza a la leche materna. En ese tiempo había una cosa, el Edór, y esa cosa se hacía una pelota, se le echaba el agua muy fría no resultaba, se le echaba el agua muy caliente quedaba como pelota, parecía ulpo, si uno lo hacía mal el niño se enfermaba de la "guata", era una cosa difícil. Un día dije: "Si se enoja, se enoja". Fueron a una fiesta y me quedé con el Pablo y el mío, se quedó dormido el mío, y él no podía dormir, tenía hambre y le encajé la "teta". Me quedé dormida y me pillan con la "teta" afuera, chupando el cabro, "pegado como chape". A mí me dio un poco de susto, porque los conocía, pero nunca sabía la reacción que iban a tener en ese momento: "Mire la Negrita, le está dando "teta" al quaton - dijo- Oye Negra, ¿tienes tanta leche? ¿Eres capaz de darle a los dos?", "Sí" - le dije yo. Así que el mío con una quedaba listo, y el otro se chupaba la otra. Los otros hijos todos eran flaguitos y el Juan Pablo es una "bestia", inmenso de grande, se crió con puro pecho mío. A mi hijo le quité al año la "teta" y a él le di hasta los tres años. Parecía ternero. Yo era su mamá, lo crié hasta grande, lo dejé en la universidad ya.

Cuando cumplí mis 27 años de trabajo no quise trabajar más, ya era "cuarentona". Me retiré. Todavía voy, es mi segunda casa. Cuando voy allá, no regresó. Me quedó a alojar allá. "No Negra, no te vaigas, yo estoy sola ahora, quedémonos", me dice. Ella llama a Juan Pablo o la Paty, "Oye, está la Negra aquí, ven a verla", llegan ligerito. Comemos, conversamos.

La señora siempre le dijo a su hija y a las amigas de ella: "Nunca dejes que a la Negra me la traten mal, la Negra es muy buena, nosotros la queremos mucho, los ha criado a ustedes y no tienen por qué dejar que la maltraten" y los niños me defendían siempre. Yo no soy tratada como una mujer indígena o como dicen: "la india", soy un familiar más de la casa y he sido bien tratada.

"Dime: ¿Qué te falta, qué te falta, qué quieres?", me dicen. Como si fuera la abuelita de ellos. Yo creo que la señora Juany tuvo

etapas muy duras con la separación de Don Rolando. Yo tuve que vérmelas con los niños, ella estuvo muy deprimida. Después la enfermedad de su padre, que fui como la enfermera de cabecera de su padre, lo cuidé hasta que murió. La madre de ella murió de vieja, me enseñó a jugar brisca. Cuando ella murió la noté que estaba mal. Fue un momento doloroso porque yo los quería a todos, como sentir algo de uno que se despega, porque la mujer mapuche quiere de mucho corazón y cuando odia es para siempre.

Fue duro para mí, el ver morir a Doña Tena, su madre. Ahí yo iba a esa casa solamente a cuidarla a ella, ahí me pagaba Don Rolando, me pagaba la Paty, me pagaba el Rolo y me pagaba Juan Pablo, para cuidar solamente a la abuela Tena.

Esa fue mi etapa con la familia Fernández. Los dejé porque a veces mi marido me pegaba y tenía muy adolorido el cuerpo, no podía ir a trabajar, les dije que no iba a ir más, pero nunca les dije por qué. Eso me lo comía yo, también mi enfermedad, las veces que estaba enferma les llamaba y les decía que estaba enferma. Siempre me ayudaron, siempre, han sido como los guardianes, es cosa que yo los llame.

Y eso que yo tengo familia aquí, familia bien puesta, familia con mucho dinero, pero jamás "bajarles el moño". Ellos siempre me han dicho: "Tía, si le hace falta algo, vaiga". Yo preferiría pedirle a una persona extraña y no a mi familia. Ellos son hijos de una tía por parte de padre, ellos son Antihuanay Pincha. Yo nunca les voy a pedir, ni a nadie de mi familia. Si yo tengo, tengo, sino no. Limosnas no.

Desde que salí de mi hogar nunca más miré para atrás. Si a los 44 años volví, fue a sepultar a una tía. Ahora tengo que ir a cobrar una herencia, nada más.

No había interés de hacer una carta y mandárselas, no me nacía. Porque yo tengo un rencor con ellos, sobre todo con la vieja que se murió, con todas mis tías. Mis tías que eran Directoras de Liceos, familia muy bien puesta, con dinero. Cuando vieron que yo quedé sola tan chiquitita, por qué no fueron y me encerraron. Me encierran y me educan, me hubieran internado en cualquier parte. Y me hubiera preparado, me hubiera educado, no hubiese sido lo que soy. Hubiese sido una mujer preparada porque cabeza tenía, si aprendí a leer sola fue porque tenía memoria,

tenía entendimiento. Si me hubiesen internado, hubiese tenido educación, ropa, aunque no me hubiesen ido a ver nunca más, pero ellos no hicieron eso. Ese es el dolor que tengo con ellos.

El único que me cuidaba era mi tío Pedro, mi tía Anita. Pero ellos no estaban en una situación buena como estaban los otros. Pero nunca me dejaron pasar hambre, el poco tiempo que estuve con ellos, me cuidaron. Nunca me negaron un pedazo de pan. Y eso nunca lo voy a olvidar.

...Después de eso fue tanto-tanto-tanto.

Él enfermó, yo quedé embarazada de Manuel cuando él enfermó, también caí a un hospital. Él en el Hospital Félix Bulnes, yo en el Hospital San Juan de Dios, embarazada. Casi me muero con mi hijo dentro de la "guata". Salí yo primero, él salió después. Después yo tuve mi "guagua", la fui a tener al Félix Bulnes y él en el piso de arriba. Tuviéron que operarme después, no por orden de él, sino por orden del médico, que yo no podía tener más hijos, había quedado en una silla de ruedas, los riñones. Esa fue una parte muy crítica, pero como yo tenía plata, porque siempre ahorré, pude sobrevivir. Los que más sufrían eran todos los chiquillos que estaban solos aquí en la casa. La Inés era la mayor, la Inés hacía la comida, la Inés mandaba los niños al colegio, la Inés lavaba a sus hermanos, la Inés era la dueña de casa. Y el peligro que teníamos aquí al lado, llegaban bandas de "patos malos", pero gracias a Dios el vecino era tan correcto - malo, ladrón, todo lo que quieran - pero era tan correcto que, en vez de hacerles daño a mis hijos, les decía: "Ya 'cábritos' cierren la puerta, enciérrense. Nadie sale para afuera. Ya 'monos con mechas' para adentro". Todos encerrados aquí. Ya los carabineros empezaron a dar sus vueltas, porque yo hablé con la asistente social. Siempre protegiendo a sus cachorros la leona, como se dice.

Entonces fue una vida muy difícil, muy difícil. Llegó al exceso que un día llega mi marido aquí con dos botellas de vino y me sirve en un "potrillo" de éste "volaño" y me dice: "Si te lo tomas, te pego. Si no te lo tomas, también te pego". Yo con un miedo terrible, tiritaba, trataba de sacar fuerzas de flaqueza no sé de dónde y le decía: "Eso no me gusta". "Tienes que tomártelo porque te voy a pegar. Si te lo tomas te pego, si no te lo tomas, también te pego", me decía. Entonces pensé yo: "Si me lo tomo, me pega; si no me lo tomo también me va a pegar". Pesco la cuestión, cierro los ojos y

me lo tome todo ¡Ay Dios Mío! Que cosa más mala ese vino, porque yo en mi vida había tomado vino. Entonces llega el viejo infeliz éste y me planta otro más. Le dije: "No, ahora te lo tomas tú". Y sabes que me empezó a dar todo vueltas, con los nervios y todo "al tiro". Me lo tomé y que no fue el toque de distinción que él mismo me lo dio para que yo le perdiera el miedo.

Me hizo tomar esa cosa que les sobra a todos los borrachos. "Yo no - le dije- si tomo algo, voy a tomar bueno". Pero ya estaba súper mal. Mando a la Inés a comprar dos botellas de vino, uno tinto y uno blanco: "Que te lo destapen - le dije-, pero de esos envueltitos en papel", era el 120 que venía envuelto en un papel. Entonces, llegó, me los trajo, los destapé. Como el tomaba tinto y a mí me había dado blanco, yo me serví en vasito chico y le serví llena la cosa. Ya había perdido el miedo. Le dije: "Ahora vas a tomar conmigo, como tomas con tus amigos, ahora vamos a tomar los dos". Me dijo: "No, yo con mujeres no tomo". "Pero con todas esas viejas pelañas - le dije- que van a tomar a la botillería, sí tomas, con las señoras esas. Si no te lo tomas, te lo tiro" y no creyó. Nunca pensó que iba a hacer eso. Todo ese vaso de vino tinto que me hizo tomar, yo se lo planté todo en la cara. Andaba de ternito, de corbatita, de camisita blanca, ¿cómo le quedó?. Me quiso pegar. "Me tocas una hebra de pelo, te mando un botellazo", le dije. ¡Que se haya sentado! y en vez de quererme pegar, me calmaba, me calmaba. Y ahí "se me suelta el indio" y le digo todo lo que él había hecho con nosotros. Desde el inicio, que nos casamos, todo lo que nos había hecho sufrir, cómo yo le había ayudado. Le saqué todo. Y ese fue el toque de distinción, yo le perdí el miedo a mi marido.

Después cuando llegaba "curado", queriéndonos pegar, ya no nos tocó ni una hebra de pelo. Si me pegaba, me tenía que pillar descuidada. Y esa era rutina de todas las semanas. Una vez me puso un cuchillo de éste "volado" en el cuello, y viene el más chico, el Mario y le dice: "usted le corta el cuello a la mamá y yo le rompo la cabeza de un palazo". Él botó el cuchillo y él tiró la pala y se cruzó de brazos. "Si quiere pegarme máterme a mí - le dijo- pero a mi mamá no le toca más una hebra de pelo. Y otra vez que lo haga lo voy a matar".

Era cruel con nosotros y siguió haciendo la misma. Una vez me está pegando, porque me pegó con un palo ancho, grande. Me pegó aquí atrás, pero parecía que me había quebrado los huesitos de la columna. Yo me estaba defendiendo. Y el niño: "No papito, no le pegue a la mamá". Llegó y pesca una tijera puntiada y casi degüella al "cabro chico". El niño se ve herido, viene a la cocina,

pesca un cuchillo y ¡Tic! le hace en la "guata". Fue a parar a la posta, después se mejoró y siguió en la misma, no se "cabreó" nunca.

Ya era una enfermedad que tenía. Después de años voy al sur y ahí me contaron como era con su primera esposa. Ella usaba trencitas, él se subía en un caballo y "remolía" con ella colgada del pelo. Entonces él fue malo de nacimiento. No fue malo por el alcohol, fue malo de nacimiento. Yo he soñado con ella, he soñado con la Margarita Catrileo, la conozco en sueños. Soñé que una vez ella llegaba a la casa y yo me ponía celoso en el sueño - ¡la tontera! - y yo la echaba y la echaba a dormir en un galpón con paja, ahí la hacía dormir y ella humildemente se iba a dormir ahí, muy humilde-muy humilde. Y como yo lo soñé después se lo conté a la hermana de ella, a la Elsa: "Soñé con tu hermana, la conocí en sueños - le dije- a la Margarita Catrileo. Era así y así", "Sí - me dijo- así era". Era una mujer muy humilde y por eso abusó mi marido con ella. Y él, que Dios me perdone, pero si ella se fue tan joven fue por los golpes que él le dio, se puede decir que él la mató, porque era muy malo. Y no alcanzó a lograr eso conmigo, no lo logró.

Él trataba a sus hijas: "Ya llegaron estas maracas", "Ya llegaron estas putas", las trataba como si fueran las "cabras" más perversas de la calle. La Inés se casó de aburrida, la Lina yo creo que por las mismas. Entonces hay un recuerdo muy cruel de mi marido.

Ya va para los cuatro años que falleció la Lina. Se le avisó y se le avisó con una semana de anticipación, que incluso la Amelia viajó a dejarle plata, le dejó pilas de radio. También se llamó por la radio, llamamos a mi nieto que era locutor de una radio en Temuco, el Carlos Cárdenas Gaete y se le pidió que le avisara a su abuelo que su hija había muerto. No llegó. Más odio se acumuló.

La Lina cuando se enfermó sintió una puntada a un lado de la espalda y le molestaba y siempre le decían que era lumbago-lumbago-lumbago. Se ponía guateros calientes, pero ella seguía trabajando, entonces un día fue donde un médico particular y la mandó a sacarse inmediatamente una radiografía y le sale que ella tenía un tumor en el pulmón y tenían que operarla y la operan y es un tumor canceroso, y de ahí nunca más fue la Lina que era. El médico le dio cuatro meses de vida y ella duró ocho; ocho meses de martirio, de sufrimiento, porque la veíamos sufrir a ella, ya los últimos días los pasó en el hospital, venía a la casa y se

iba al hospital otra vez, y eso fue terrible porque fue una cosa de un dolor grande para nosotros. Yo la quería, para mí era mi hija y nadie sabía que ella no era mi hija, nadie sabía, eso lo sabíamos nosotros no más. Yo estaba trabajando, me retiré de mi trabajo para venirme a cuidarla.

Ella vivía con su esposo, dejó una niña y un niño, una pareja. Ese día nosotros esperábamos-esperábamos que ella iba a fallecer y murió en la mañana. Ella falleció con todo su conocimiento, incluso llamó a su marido, llamó a su hijo y cuando avisaron para acá, en llamar para acá por teléfono y llegar allá, ella había fallecido.

La Lina murió a los 34 años. Cuando yo tenía pena, a veces andaba con tristeza, me iba para allá, era una alegría para ella, una alegría: ¡uy cualquier "cabeza de pescado"! Se me olvidaba el problema; ella sabía que yo estaba enferma, me venía a ver, para el día de la mamá una tarjeta, un regalo, y eso uno nunca lo va a olvidar.

Después al correr de los años, como el año 84, 85 se mata mi nuera, la señora del Mario, la primera señora. Se suicidó, pero para qué estamos hablando lo contrario, el Mario fue malo con ella, entonces se suicidó y ese fue otro hondo pesar para mí. Porque para mí la Marisol era - cómo les dijera- otra hija más, había perdido una recién y ella ocupó el lugarcito que estaba vacío. Yo la adoraba a esa chiquilla, la quería como si hubiese sido mi hija, la defendíamos como una leona todos cuando el otro se portaba mal. Una vez le dimos una paliza entre todos por haberle pegado a la Marisol, le pegamos entre todos, le pegó la Amelia, Jorge, Manuel, yo, ella, ¡le dimos una! Y eso fue triste. También me deja dos nietos.

Entonces son momentos muy dolorosos, a una persona por mucho odio que yo le tuviera no le deseo la muerte de un hijo, y al hijo por más malo que sea tampoco se la deseo, porque eso es muy doloroso yo creo que para todas las madres del mundo, porque sea rico o pobre yo creo que sufren el mismo dolor, la pérdida irreparable es.

La Erika me dejó una pareja, hombre y mujer, la Lina fallece y me deja una pareja también, la Yoanna y el Eduardo; del Mario, el niño se llama Víctor Manuel y la niña se llama Karina Andrea, y después él se casó de

nuevo y tiene uno más, se llama Esteban. Esos son todos mis nietos - ¿cómo les dijera? - por ejemplo, lo que nietos legítimos-legítimos míos, bueno contando al Eduardo y la Yoanna que para mí son nietos, ellos también entran dentro de mi contabilidad que yo tengo, tengo a ver: dos, cuatro, seis, siete, ocho nietos: de la Armelia dos, del Jorge uno, en total son ocho, más los otros dos que ya no están. Entonces todas esas cosas, he sido... creo que soy firme, tengo una firmeza no sé de adónde y todavía sigo sobreviviendo, porque con todas esas cosas ya me hubiera eliminado o hubiese tratado de auto-destruirme, y no.

Y con mi marido era tanto-tanto, que ya era imposible el seguir sosteniéndose. Un día dije: "No aguanto más, no aguanto más". En pleno invierno nos echaba a todos para afuera, a sus hijos. El Pablo y el Lucho dormían debajo de una higuera. Nosotros parados debajo de dos postes de luz. Incluso al Mario, que era chiquitito le pegó "guaguita", porque era lloronazo, y le pegó, lo dejó inconsciente. Era la impotencia para mí, lo único que podía hacer era arrullarlo y darle la ternura que podía.

Llegó una etapa en que no aguanté todo. Lo senté, él estaba comiendo allí y yo ni siquiera le podía hacer una pregunta, porque él estaba comiendo. Ese día me armé con una cuchilla acá debajo, le dije: "Mira, yo quiero hablar" "No, yo tengo sueño me quiero ir a acostar", me contestó - porque iba a salir- era mujeriego a todo esto. Yo le dije: "Yo creo que vas a tener que escuchar. Hasta aquí llegamos. Yo quiero que se vaiga. Le doy una semana de plazo. Si tú no te vas, yo te meto preso". No tomó en toda la semana, siempre buscando "la buena" para quedarse. Y se fue, en una semana. Le entregué una marquesa, le entregué una frazada y se fue. Al fin podíamos comer una papa cocida tranquila con mis hijos.

Nos separamos, y nunca más nos juntamos. Se fue y se fue no más. Y yo nunca le pedí un "veinte" ni para mis hijos, ni para nadie. Él recibía el familiar de todos y nunca se lo pedí. Eso fue como el 78.

Yo creo que fue crucial, lo que les conté del vaso de vino, en ese lapso fue ahí fue cuando le perdí el miedo, él no supo lo que me dio. Ahí fue cuando saqué garras, de lo sumisa que era, de lo miedosa, después de eso fui una fiera: "Ojo por ojo, diente por diente", él me pegaba y yo le sacaba sangre. Y esas cosas de la vida que pasan, una vez le tiré una tetera hacia atrás y el pico de la tetera le cae en la cabeza: Fsss, la tiré porque iba arrancando, para que no me pegara. Era muy malo, fue

malo, lo que nunca voy a olvidar cuando trataba tan groseramente a las chiquillas, a la Inés, a la Lina, a la Erika, eso nunca lo voy a olvidar, era tan humillante y yo las defendía: "¡Qué, tal por cual, qué, eres igual que las "huevás" estas!" me contestaba.

Fue muy malo, muy malo y por eso está sufriendo sólo, allá no hay nadie que le pase un vaso de agua si se enferma. Tuvo una mujer y la mujer lo quiere por la plata no más y ahora ella se fue y arrienda en Nueva Imperial y lo busca cuando se va a pagar no más, cuando se paga y listo nada más, porque la aburrió también, la causó. Pero, ella creía que yo tenía la culpa: "¡Qué mujer más mala!", pero cuando le tocó a ella no dijo así. Está sólo y va a morir sólo.

Yo el día que él tenga que partir no les voy a privar a mis hijos que vayan, a lo mejor yo también voy a ir, a lo mejor si estoy viva, si él se va primero que mí yo voy a ir. Pero no va a hacer esa cosa de cinismo: que esté llorando, que me vista entera de negro, no, ¡córtenla!, la viuda se viste de negro, pero yo no siento nada. Lástima le tengo, más que nada lástima, que va a morir sólo, que no va a tener quién le pase un vaso de agua, por eso le tengo lástima. Después de todo le tengo lástima de lo malo que fue, porque ya sufrió harto, ha tenido que pagar lo que hizo con nosotros, con sus hijos, con sus chiquillas que las trató tan mal, tan humillante, entonces eso lo está pagando.

¡Yo no sé por qué estuve tanto tiempo con mi esposo!. Doblegada tal vez, temor a lo mejor. ¿Saben lo que pasa?, es que entre nosotros el matrimonio mapuche es así, las mujeres mapuche son así, ellas aunque sufran ellas nunca tratan de separarse, no ocurre como ustedes, ustedes se enojan y cada cual por su camino, nosotros no. A lo mejor esa fue mi rebeldía, demoré 18 años, o no sé qué pasó que yo no me podía desligar. Fue como que vino un gigante y ese gigante me aplastó así y yo no podía zafarme durante 18 años, le tenía miedo, más que nada miedo. Y lo perdí cuando dije: "¡BASTA Y BASTA!".

Ahí prometí y dije: ¡Nunca más en mi vida convivir o buscar una persona! Sola yo y mis hijos. Hubo un cambio y probablemente mis hijos se quitaron muchas cosas, comprar todo justo, lo justo y lo necesario, para lograr que ellos se educaran y no les faltara que comer. Yo anduve quizá con pura Hawaianas, no me ponía zapatos para no gastar mis zapatos, no me comía un helado, porque yo decía: "Me como eso y les quito un pedazo de pan a mis hijos".

Pero ya fue una tranquilidad, aunque teníamos un plato con papas, un pan cada uno en la mesa, pero ese pan era comido tranquilamente, no con miedo. Teníamos un plato de comida, porotos o lo que fuera, a veces sopas de papas no más con huevito y fideo, pero lo comíamos tranquilos, no había rollos, no estaban los chiquillos con miedo. Porque mi marido llegaba "curado" y estaban todos los chiquillos sentados en la mesa y él les daba vuelta la mesa con platos y con todo, ni aunque hubiese tenido manjares no entraba en provecho. Porque los niños no comían por salir arrancando, y eso no solamente lo hizo con los hijos míos sino con los hijos de él también, él no tuvo piedad por esos hijos que no tenían su madre y, además, todos chicos.

Imagínense que mi marido tuvo como 12, 15 hijos, porque por ahí también dejó otros. Y esas cosas fueron como hiriéndola a uno, lastimándola y lastimando a sus propios hijos, porque el hecho está. Jorge lo fue a ver cuando estaba enfermo muy grave hace poco, yo también lo vi en Temuco - o sea, fui, estaba trabajando por el grafemario mapuche- y un día paso donde la hija que tienen allá y él estaba muy grave. Para mí, "ni frío ni calor", me vine igual porque acá es mi casa, fue como una persona extraña no más. Después yo les dije a los chiquillos: "El que quiere ir a ver a su papá, que lo vaiga a ver porque está muy grave", sin egoísmos, incluso incentivándoles que ellos tenían un padre y que lo fueran a ver. El Jorge fue. A Manuel le dije: "¿Por qué no vas?, yo te paso plata si no tienes, vas a ver a tu papá". Y me dijo: "¿A qué voy a ir?, yo no tengo nada que hacer ahí. ¿Por qué tenemos que preocuparnos tanto si él nunca se preocupó por nosotros? El día que se muera me voy a buscar la mejor discoteque y me voy a amanecer bailando". Esa fue la respuesta que me dio. "Esta malo - le dije- a lo mejor vas a hacer lo mismo cuando yo tenga que partir", ¿y saben lo que me dijo?: "Ya empezaste María Joven, el día que tú tengas que irte yo me mato, yo te sigo, yo no vivo sin ti".

Creo que he sido feliz, he tenido pérdidas irreparables pero también he sido feliz. Cuando han nacido mis nietos, eso es bonito, es lindo. ¿Y saben una cosa?, todos los hijos de él son casados y todos esos niños me dicen abuelita, los hijos de mis hijastros: la abuela, la abueli, mi abuelita, mujeres casadas, madres ya y me dicen abuelita. Ellos vienen a la casa y seguimos la comunicación igual, no hay problemas, ni una cosa "mi abuelita"; hay unos por Lo Franco, esos "al tiro": "Pasemos a ver a la abueli" y esa cosa con tanto cariño.

Entonces es una cosa que para mí, desde que llegó esa familia, o sea los hijos de Gaete, alrededor mío y tener mis hijos, ellos fueron mi familia, realmente mi familia, no los parí quizá, no sé, pero ahí vine a tener recién una familia son mi familia para mí. Esa es la familia que logré formar.

y eso con sacrificio. Él salía a las 5 de la mañana y yo salía junto con él a trabajar, yo me iba para arriba a mi trabajo para estar temprano acá. Yo no supe lo que fue descanso en esa época, porque trabajaba todos los días de lunes a viernes y, a veces, de lunes a sábado, y el día domingo pegada en una artesa lavando ropa con escobilla, porque en ese tiempo yo no tenía máquina lavadora. Entonces no tenía descanso, tenía que dejar toda la ropa lista el día domingo en la tarde para que los niños vaigan al colegio. A la Inés siempre le tocaba, la que iba en la mañana al colegio y quedaba otra para que cuide a sus hermanos chicos, iban turnándose, mañana y tarde y yo llegaba a la casa y los "cabros" también tenían que ayudar.

Eso les agradezco a mis hijastras, ellas me ayudaron. Creo que ellas fueron la mano derecha de María Pinda para ayudarle a criar sus hijos y que yo pudiese trabajar y que a ellos no les faltara nada. Yo le llegué a robar a mi marido y yo no lo niego, a pesar de que no era robo: yo le sacaba la plata cuando llegaba bien "curado", le sacaba la plata y le escondía los documentos y le decía que los había perdido y "agarraba vuelo" y después aparecían los documentos por ahí. Pero siempre comprando hartas cosas para que no me faltara nada: dos quintales de harina, harta azúcar, hartos de todo, que hubiera harta comida. Nunca le faltó un pedazo de pan para una taza de té, nada, ni cuando él estuvo enfermo un año en el hospital porque tenía hepatitis y lo operaron y no se podía mejorar, qué sé yo, nunca les faltó qué comer a mis hijos, ¡nunca!. Trabajando sola tenía así mis altos de billetes, todo bien restringido, que no pasen hambre pero tampoco tirar así, lo justo y necesario, nunca pasaron hambre. Cuando podía comprarles un bolsón a los chiquillos con la plata de él, tenía que mentir: "Ah, los tíos se lo regalaron", el tío Alberto, la tía Elsa, le regalaban un bolsón porque él tampoco se los quería comprar, quería que anduvieran con bolsitas de saco los chiquillos en el colegio. Aquí estamos en la ciudad, no estamos en el campo, entonces yo les compraba bolsones de cuero a los chiquillos, todo escondida, era todo escondida. Entonces eso me recuerdo, tuve que robarle plata una vez para comprarle zapatos al Lucha. Él le quería comprar puro de esas "leseras" de plástico, unas zapatillas de plástico que habían. Eso se les humedecía, le transpiraba, se les ponían hediondos los pies y yo le robé plata una vez y

les fui a comprar pantalones, zapatos, qué sé yo, a los chiquillos para que tuvieran. Pero nunca anduvieron cochinos ni llenos de piojos. Le crié a una nieta: a la Eliana, le di educación, la formé. Así que por eso ahora puedo decir: "Tengo hartos hijos".

Crié a mis hijos con harto sacrificio, con mucha lucha. Después, cuando ya mis niños estaban grandes, tenía como 14 años el Manuel y 15 el Jorge - o quizá menos, no recuerdo ya la fecha- él me los mandó a pedir que los iba a internar allá, que los iba a meter en un bueno colegio, que allá habían buenos colegios. Eso fue el 87 por ahí. Se los llevó porque nosotros estábamos aquí en una situación muy difícil, por la cosa de la persecución política. Entonces yo se los mandé, para que los chicos no corrieran peligro aquí, quedamos los más adultos no más.

Él dijo que los iba a internar, que les iba a dar educación. Lo que menos fue eso. Los hizo trabajar como animales. Yo tenía que mandarles ropa a mis chicos, mandarles encomiendas de comida, para que ellos siguieran sobreviviendo. Estuvieron con él un buen tiempo. Incluso logré ir a verlos en una etapa, tuve que dejar hecha la siembra con mis dos chiquillos y otra persona, que se le pagó para que hiciera la siembra allá en el sur. En Nueva Imperial, en una comunidad mapuche, Quilfúe se llama. Él estaba enfermo, dejamos hecho todo y después yo me vine.

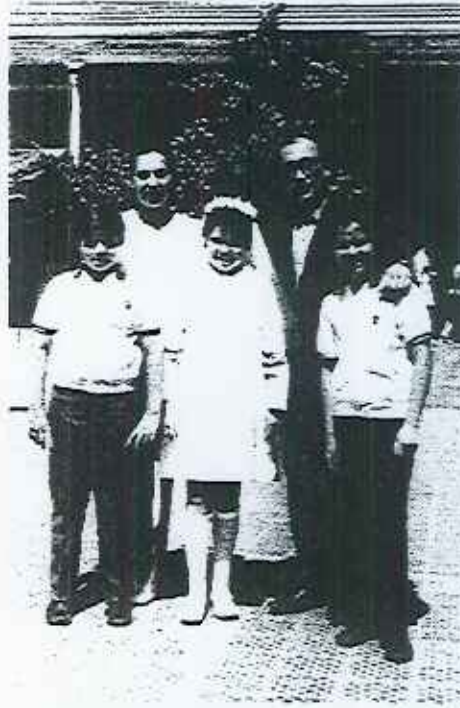
Después el Jorge decidió venirse, empezó a trabajar. A los pocos días fue otro familiar para allá y se "encaletó" al Manuel, también llegó aquí. Y yo seguí adelante con mis hijos. Ya ellos no quisieron ir más para allá y lo dejaron sólo.

Empecé a buscar trabajos por días, para tener más libre. Trabajaba en una casa por la mañana y en otra por la tarde, y ¡qué! pagaban una miseria en ese tiempo, no como ahora. Ganaba \$2500, \$3000 y con eso mantenía mi casa. Y trataba de salir adelante, luchaba.

En esos momentos mi hijo mayor cayó relegado. Ahí salí de "las cuatro paredes" de mi trabajo. Trabajaba igual, pero dediqué mucho tiempo en la defensa de ese hijo. Ahí conocí la Vicaría, conocí Derechos Humanos, conocí la Cruz Roja Internacional. Y me fui involucrando, que no supe cómo entró un pie, entró el otro, entré entera.



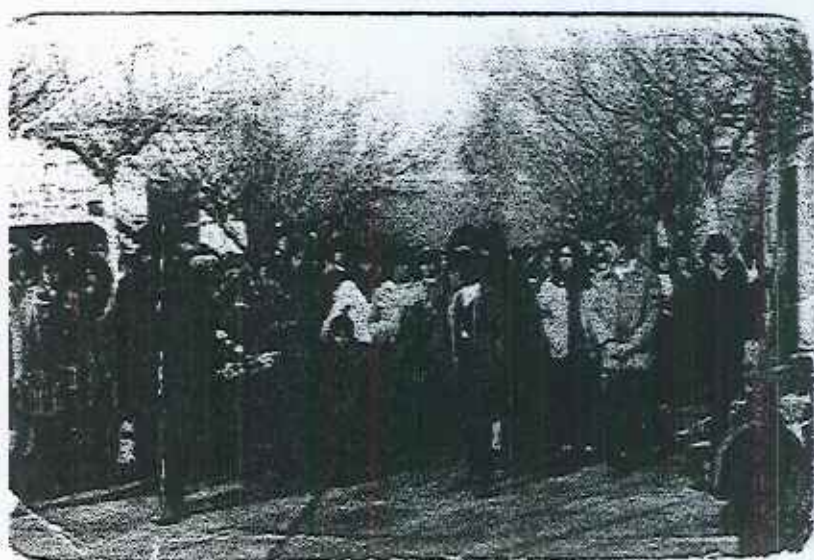
*Don Pedro Pinda Huenuleo. Tío paterno.
Valdivia.*



*Familia Fernández Urzúa. Primera Comuni3n de Patricia (1968). De izquierda a
derecha:
Arriba, Doña Juana Urzúa y Don Rolando Fernández Milla. Abajo:
Juan Pablo, Patricia, Rolando.*



Familia Gaete Pinda. De izquierda a derecha, arriba: Margarita (bebé), Erika, José Cifuentes, María Pinda, Alejandro Gaete, Eliana Reyes, Dominga Barria. Abajo: NN, Mario, Amelia, Carolina (bebé), NN, Jorge, Manuel.



*Funerales de Erika. Cementerio General de Santiago.
14 de agosto de 1982*

CAPITULO III

1. Diazepan¹⁰⁵ para tener a un pueblo dormido

Yo tuve un sueño antes del golpe militar, como 15 días antes del golpe militar yo soñé. Había una cara que me miraba desde el cielo, pero yo le vía la pura mitad, le vi sus barbas pero al otro lado estaba oscuro y le vía un puro ojo; y él nos miraba hacia abajo y lloraba, muy triste. Vi a toda una parte negra y una parte muy clarita y nos miraba; pero el cielo era un azul, lindo, precioso!. Y el lado que él tenía tapado estaba como medio oscuro. Ese era el rostro de un hombre, yo le vi la mitad, de izquierda a derecha, la pura mitad y nos miraba con mucha tristeza. Yo miraba hacia arriba, hacia el cielo, y miraba su rostro y él con mucha tristeza... Entonces después pasó el tiempo y yo pude descifrar ese sueño y pude saber por qué nos miraba con tanta pena.

Ya esto pasó, conté mi sueño y me dijeron: "A lo mejor donde lees mucho estás muy concentrada en eso, puede que sea por eso". "No - le dije yo- no es por eso. Algo va a pasar. Algo muy grande va a pasar, puede que haya un terremoto, puede que haya una desgracia muy grande y eso va a suceder". Bueno, eso fue una conversación así "como a vuelo de pájaro" y como a los quince días vino el golpe de Estado. Entonces, ahí, lo asocié a lo malo que pasó acá en Chile; lo que iba a pasar ahí al lado oscuro fue lo que pasó, que fue terrible. "Ah - dije yo- mi Chao Dios me avisó lo que iba a suceder".

Aunque antes yo veía al señor Dictador y no creía que fuera tan malo, antes que pisara la Vicaría, antes que pisara la Cruz Roja Internacional, antes que pisara Derechos Humanos yo en realidad nunca pensé esas cosas. Lo veía como un hombre cualquiera, como un gobierno cualquiera, porque yo no estaba involucrada en la política. Tenía mi ideal, pero era ahí no más porque por mi trabajo no tenía tiempo para involucrarme en la cosa política, cositas chiquititas de menos peso. Desde el 80 estaba haciendo cosas, pero tan involucrada a fondo-fondo, no.

¹⁰⁵ El diazepam es un fármaco que contiene benzodiazepina, psicotrópico que actúa en el sistema nervioso central.

El día 28 de noviembre de 1984 se llevaron detenido a mi hijo Mario. Se lo llevaron unos tipos como a las 4 de la tarde. De aquí, de la población llevaron cuatro. Llevaron a un niño evangélico, él iba a la iglesia con su Biblia, la Biblia fue pateada por los militares y el niño brutalmente golpeado. Los cuatro que se llevaron fueron duramente golpeados por las fuerzas represivas, y bueno, yo era una mujer que no sabía dónde iba a ir a reclamar, porque yo no captaba dónde estaba la Vicaría, no me preocupaba de eso, dónde estaba, dónde quedaba. Entonces el día 28 yo lo salí a buscar, fui a la 26^a Comisaría de Carabineros de Pudahuel y ahí no nos dejaron llegar a la puerta de la Comisaría sino que desde lejos nos gritaban que los habían mandado al Juzgado. Fuimos al Juzgado y no había aparecido nadie por ahí, todas las mamás que no sabíamos andábamos allá. Vine a saber como a las 12:30 que mi hijo no estaba ahí, que no sabían dónde estaba. En esa misma época cayó el hermano Mariano Puga junto con ellos. Cayeron otros sacerdotes más, también detenidos ese día 28. Mariano Puga fue un sacerdote que trabajó muchos años en esta comuna en plena dictadura militar. Era un hombre que era muy solidario con los jóvenes, con la gente afligida, con la gente que andaba muchas veces huyendo de la dictadura, él les tendía la mano. Y no solamente con la gente que huía, sino a todo el mundo, porque era un hombre común y corriente. Para su misa él andaba con bluejeans, con chaldas en el verano, con zapatón en el invierno. Cuando veía a los chiquillos sin trabajo y que querían trabajar, él se los llevaba - porque él es pintor - y se los llevaba para arriba, es - cómo les dijera? - un sacerdote obrero. Entonces es un hombre querido por la comuna, todos lloramos cuando se fue a la población La Legua. Estaba aquí en la Óscar Romero, ahí vivía en una casa común y corriente de esta población, en una "mediagua". Siempre con una sonrisa y con una broma a flor de labios. Un hombre muy excelente.

Estuvieron siete u ocho días acá en Santiago. No sabíamos en dónde estaba primero. Después lo trasladaron de la 26^a a la 1^a Comisaría de Carabineros. Supimos que estaban ahí, pero tampoco nos dejaban llegar a la 1^a. De ahí nos dijeron que fuéramos a la Vicaría y nos fuimos. Allá encontramos cientos de madres, unas llorando, en esa época más de alguno desapareció y nunca más se ha encontrado hasta esta fecha.

Ahí comenzamos a conversar con las asistentes sociales, con los abogados. Mi primer contacto fue con Manuel Parada, él era sociólogo, él me atendió. Yo creo que nunca había llorado como lloré ese día, porque pensé que mi hijo desaparecía. "No, - me dijo - no va a desaparecer, porque ya todos están con Recurso de

Amparo". Él llegó a la 1ª Comisaría, ahí le dijeron que lo iban a "largar" en la tarde. Nosotros inocentemente creíamos que sí iban a salir. Estuvimos como hasta las 12 de la noche por ahí cerca y no salieron. Los sacaron como a las 4 de la mañana a Investigaciones, ya listos con su destino. Esa vez llenaron todo el país de relegados, desde Mamiña hasta el último rincón del sur del país.

En Investigaciones nos dieron tres minutos para hablar con nuestras familias, pero había un montón de CNI al lado nuestro así que no podíamos decir nada. Lo único que me alcanzó a decir fue: "Mamá, vaiga a la Cruz Roja Internacional. La Cruz Roja Internacional estuvo con nosotros. Vaiga allá, hable con tal y cual persona".

Al otro día en la noche supimos por la radio que salían relegados. Y ahí salía el nombre de mi hijo, relegado a la Novena región, donde habían muchas "Arañas" - y se les llamaba así porque picaban cuando menos se pensaba, eran como Patria y Libertad¹⁰⁶, "ACHAS"¹⁰⁷, todos eran Renovación Nacional, UDI. Ellos eran como conejitos en una jaula de leones.

Al otro día estuvimos como a las 5 de la mañana parados afuera de Investigaciones. Los sacaron en buses de ahí, pero no vimos a nuestros detenidos porque fuera de que los llevaban esposados a todos, le hicieron poner la cabeza entre sus piernas, de modo que no se viera ninguno de ellos por las ventanillas y todo con cortinas cerradas. Entonces no vimos nada, los seguimos, corrimos todas.

Después volvimos a la Vicaría a ver qué pasó. Trabajamos con muchas asistentes sociales, ellas nos dieron una pauta de trabajo de lo que teníamos que hacer como familiares de relegados: madres, esposas, papás, hermanas, casi la mayor parte era gente mayor. A las mamás les daban ataques de llanto. Yo ya cuando supe que mi hijo iba a ser relegado pensé: ¿Qué hago? ¿Cómo podemos hacer presión? Nos empezaron a citar casi todos los días en la Vicaría, nos daban unos cursos. Tomé todos esos cursos que dieron, no perdí ninguno, ya no trabajé. A veces no tenía plata, me iba a pie para allá o le decía a la "micro" que me llevara. Eso fue una cosa muy triste para mí.

¹⁰⁶ Patria y Libertad fue un grupo paramilitar que nace como oposición al gobierno de Salvador Allende y, luego, con Pinochet llega a actuar en total impunidad.

¹⁰⁷ ACHA, sigla de Acción Chilena Anticomunista.

En esos días estaba por cambiar de Ministro de Interior el Pinochet, salía el Jarpa y entraba el Cuadra. Empezamos a hacer presión, entonces apenas entró el Cuadra, yo puse un reclamo ante el Ministerio del Interior. Me ayudó mucho una asistente social, la señora Angela Jofré y pusimos una demanda judicial por la golpiza que se le dio a mi hijo, no sólo a él, sino a los cuatro que salieron de esta población. Les di hartos problemas, incluso ese día que estaban cambiando de Ministro, nosotras estábamos haciendo mitin en el centro, donde nos echaron los perros. Alcanzamos a subir a un auto, todas andábamos con plata, sin carnéces por supuesto, con los nombres anotados, todas muy pendientes de quién caía detenida y grabarse el nombre en la cabeza de aquellas, en esa época, compañeras. Todas estábamos luchando por lo mismo, unas por sus maridos, otras por sus hijos. Después empezamos a tener comunicación con las esposas y familiares de los presos políticos desaparecidos. Fueron unas mujeres ejemplares.

En esa época todavía no había un movimiento fuerte dentro de los organismos de derechos humanos a nivel nacional, por el temor que tenía la gente de desaparecer. Para mí fue recién entrando, ya en los pasos más firmes, más fuertes, una cosa muy importante apoyar a las compañeras cuando se encadenaron al Ex Congreso Nacional. Nosotras íbamos en plan de apoyo, siempre mirando desde lejos, qué es lo que iba a hacer la policía con ellas. Llegaron con sierras de cortar fierros y las sacaron y llevaron, quedaron zapatos botados en la calle. Las tiraban sin ninguna piedad arriba de los furgones de carabineros. Eso fue duro para mí, de mucha tristeza y también de una impotencia, de una rabia. Pensaba: "Tenemos que seguir". Y cuando llegábamos con las mujeres que habían caído en desgracia el día 27, 28 de noviembre, lo primero era decir: "Ánimo, fuerza, tenemos que echar al Dictador, y qué sé yo". Planificábamos acciones, se hacían cosas en el centro de Santiago en pleno invierno.

Para el día de Navidad fue triste, porque mi hijo salió rumbo a Capitán Pastene el 5 de diciembre y él tenía ya su primera hija. Lejos de su casa, sólo por allá y ya faltaban dos en mi mesa, entonces eso era como para agarrarse a cabezazos y decirse: "¿Qué es lo que me pasó? ¿Qué me está pasando?". Uno se encontraba como en un callejón sin salida.

A todo esto como hice esos reclamos en el Ministerio del Interior, eso llegó a Capitán Pastene. Más o menos ya él llevaba un mes y

medio de detenido. Entonces un día en la mañana fue la policía y le dijo a mi hijo: "Oye, parece que no eres nada de muy buena gente porque tienes que quedarte, porque tenemos que llevarte al Instituto Médico Legal, tenemos que ir a Pitrufquén". Ese día se quedó un compañero, que actualmente está desaparecido, universitario. Él llamó a Temuco y de Temuco a Santiago, entonces se empezaron a movilizar para saber qué pasaba y averiguaron que a mi hijo lo llevaban al Instituto Médico Legal porque había un reclamo muy serio de Santiago. La madre de Mario Humberto reclamaba duramente por el trato que tuvo su hijo.

Allá llegó y lo vio un médico, le dijo que superficialmente no le podía decir nada, pero que apenas saliera de la relegación debía de hacerse un chequeo general porque de daño, daño tenía.

El temor que tenía era de que lo sacaran de su relegación y lo hicieran desaparecer. Y por esas cosas de la rebeldía, él andaba - para mal de males- con sus zapatillas donde había escrito FPMR, MIR, ¡Viva la Revolución! ¡Abajo Pinochet! con letras rojas en la zapatilla. Dice que las escondía bajo el asiento. Pero que la policía de allá le trató bien dice, así que todos los chiquillos preocupados hasta que llegó, como a las 9 de la noche. Ellos siempre cerca de la Comisaría vigilando, llamando a Temuco y avisando. Así que después que lo llevaron al Instituto Médico Legal, la Sol Gutiérrez, asistente social de la Vicaría de Temuco, fue a ver por qué lo habían llevado. Y él le dijo que era porque reclamé yo acá en Santiago.

Entonces todo eso era válido, cualquier cosita era válida. Después de eso seguí trabajando con jóvenes que venían llegando de su relegación, mientras se iban unos pocos, volvían otros pocos. Me causó una extrañeza muy grande - no sé cómo explicar eso- me tocó hacerle una entrevista a un joven universitario, él andaba trotando en la Universidad con pantalones cortos, hijo de un alto oficial de la policía y se lo llevaron relegado también, ni porque el papá era uniformado se salvó. Entonces, él siempre estaba en contra de quienes se llevaban relegados, decía: "No, estos tenían que andar haciendo alguna "embarrada" y por eso los llevaron. Que les den duro". Pero cuando a él le tocó - y siendo hijo de policía- lo patearon, le quebraron una costilla, ahí no dijo nada. Entonces habían muchos testimonios de que a los chicos los pillaban en la calle haciendo nada.

Ese era nuestro trabajo. Nos estábamos

preparando para hacer otra clase de trabajo más grande, era como un ensayo previo, por eso tenía que entrevistar las cosas más duras. Después de hacer una y otra, veíamos cuáles eran los casos más crueles que tuvieran los jóvenes. Estaba preparándome para hacer un trabajo más fuerte.

Yo creo que fue una experiencia donde aprendí todo lo que sé. Donde vi el sufrimiento de muchas familias. Tal como la ex diputada María Maluenda, la familia de Manuel Parada, la señora de Santiago Nattino, la señora de Guerrero, grandes mujeres, mujeres de lucha, y tantas más, la compañera Apolonia Ramírez, también una gran mujer, tantas que recordar en estos momentos. Ahí conocí a la Carmen Gloria Arcuña de Derechos Humanos, una asistente social, a ella le tocó ponerme muchas veces un Recurso de Amparo.

Tiempos cuando desapareció este joven - no recuerdo su nombre- que fue detenido junto con Huaiquimil - un chico que fue degollado en la 26^a Comisaría de Carabineros de Pudahuel. Su cabeza nunca apareció¹⁰⁸. Él era de la Herminia de la Victoria. Por acá abajo hay una cruz muy grande donde se le va a prender velas. En esa época también dinamitaron a una niña acá, cerquita del Mapocho, y su cuerpo quedó hecho mil pedazos¹⁰⁹. Fue terrible.

Cuando corrí mucho peligro fue en Derechos Humanos, nos siguieron hasta acá abajo. Muchas veces no me podía bajar aquí y tenía que seguir de largo para abajo con otras personas, nunca sola; llegó el exceso que no podía ir a comprar sola, tenía que andar acompañada, por si me tomaban detenida.

Hay un recuerdo que tengo muy patente para el terremoto de marzo del 87, yo ya estaba ensalzada en todo esto, estábamos pidiendo cooperación en la Plaza Italia para Derechos Humanos, teníamos altos de fideos, azúcar, de todo, la gente llegaba con sus aportes y cuando hubo mucho alimento llegó el "Huáscar" y nos mojó todos los alimentos, no sirvió para nada. La gente se enojó y empezó a quemar los autos, a cortar el tránsito. Estuvieron a punto de tomarme detenida, yo no sé si mi Chao Dios me salvó, llegué a calle Vicuña Mackena, subí por un edificio, golpeé una puerta y me abrió una señora: "Pase-pase" - me dijo. Me cambié de ropa y bajé.

¹⁰⁸ El asesinato referido es imposible de especificar por falta de mayor información

¹⁰⁹ Ídem.

En las grandes luchas, yo creo que estuve presente, cuando se hicieron los primeros paros, el 26 de julio - el día que se combatió en Cuba, cuando dio el golpe Fidel, un día memorable para Cuba. Acá fue como el 85, ahí ya se le había perdido el miedo al General, fue la primera marcha masiva de los cuatro puntos cardinales de Santiago, hubo "caceroleos" y las mujeres de siempre, esas mujeres combativas de los presos políticos, desaparecidos, de los relegados, de los ex relegados, de los exilados, ahí presentes. La señal era una bengala, se vio la bengala y la gente a la calle y la única puerta que estaba abierta era la Vicaría y Derechos Humanos. Había que alcanzar a llegar a Derechos Humanos o a la Catedral que también la teníamos abierta. Nosotros íbamos marchando desde Cerro Navia e íbamos a pasar por La Moneda, esa era la decisión. Yo iba con zapatillas, con parka, pantalones, bien abrigada, porque hacía frío y por si caíamos detenidas, pero sabíamos que si caíamos todo "volaba" porque nos torturaban desnudas. Había muchas asistentes sociales del Lado Oeste, La Rita Fariás, La Ninfa Pérez, nos juntamos. Y los "pacos" me pescaron la casaca, se quedó con la casaca agarrada el "paco" y yo seguí corriendo. Cuando vimos que estaban tomando detenidas a mujeres jóvenes y no tan jóvenes, nosotros andábamos trayendo chanchito en bolsa y morrales con piedra. Agarrábamos a los "pacos" a puro peñascos y salíamos corriendo, la que se podía zafar se zafaba y la que no, quedaba ahí.

Vinieron unos y otros paros, ese fue inmensamente grande y decisivo, después de eso se siguieron planificando cosas tanto en Derechos Humanos como en la Vicaría. Ahí se decía de todo, pero afuera mutis. Me recuerdo que en esos días trabajé estrechamente con Manuel Parada, yo tenía que estar en la Vicaría, empecé a tomar responsabilidades de dar información a la gente. Ya había gente en Pisagua, ahí fue la mortandad en Pisagua.

Había una ética en ese tiempo incluso para la salud, uno iba enferma a los consultorios, terriblemente enferma y lo único que le daban a uno era Diazepam, para tener a un pueblo dormido. Porque no teníamos plata para ir a un médico particular, era una ética de todos los consultorios y no era sólo uno sino cuatro diarios. Entonces la gente ya no pensaba sino vivía a punta de Diazepam, ya la gente no sabía si estaba bien o estaba mal. Y cuando pudimos ver un médico, cuando entré a toda la "chuchoca" del movimiento, empecé a saber que no había que tomar Diazepam. Esas fueron las partes durísimas.

A todo esto el Mario... allá ellos tuvieron

mucha represión, no podían ir a una fuente de soda a tomar una bebida porque estaba prohibido para ellos, no podían hacer esto porque estaba todo prohibido para ellos, tenían que estar encerrados o dando vueltas por la plaza. A ellos les arrendó una casa Derechos Humanos con ayuda internacional. Como había cinco relegados ahí se les arrendó una casa y como ninguno sabía cocinar donde arrendaron, arrendaron con comida, le dijeron a la señora que no tenían plata para pagar, pero que se ponían con el alimento. Les mandaban un saco de harina para el mes, un saco de papas, lentejas, porotos, leche, quesos, carne vegetal, el café y, además, las comunidades indígenas de por ahí, la parte Aymaru campesino, en la noche les iban a dejar corderos. Y ellos después que firmaban la última firma, a las 11 de la noche, salían, saltaban por una ventana y gateando por una quinta salían hacia al campo, se iban a las comunidades a trabajar en la noche a contar sus experiencias, a saber qué estaba pasando en las comunidades. Reunían más gente para que se uniera, que supiera qué estaba haciendo Pinochet. Regresaban de madrugada. Y muchas veces tiraban al "cachipún" o a una moneda y algunas veces le salía negativo, que no podían salir y resulta que eran las veces que los iban a ver. Era una cosa como intuitiva, que algo les avisaba que no tenían que salir. Hubo una vez que les descerrajaron la puerta y eso no estaba permitido.

Tampoco los dejaban trabajar. La Vicaría les enviaba plata cuando no tenían para jabón, para pasta de dientes. Y el único supermercado de Capitán Pastene era de un italiano, él les dio trabajo, que le pintaran los chiquillos. Entró el supermercado y les pagó, les daba comida, él entendía eso porque a su padre le tocó al dictador Mussolini en Italia, entonces él estaba consciente de eso. Les ayudó, les decía: "Chiquillos, si les falta jabón vengan a buscar, si les falta cepillos vengan a buscar y si tienen hambre vengan y me piden". Pero ellos nunca abusaron de esa confianza que les dio. Lo único que no podían hacer era ir a una fuente de soda a tomarse una bebida, y la única vez que lo hicieron los rodearon los ACHAS, pura gente hija de ricos que salían al campo con carabinas a prepararse al tiro al blanco.

Un día vinieron a televisarlos de la TV española y no sé de qué otra parte más. Salió un reportaje muy rico de eso, nosotros lo vimos en un video que nos llegó por casualidad a la Vicaría, vimos a nivel nacional. Para el día de Navidad llegaron allá: "¿Qué hacemos? -pensaban", les habían llevado pavos, corderos los comuneros mapuche de por ahí, les había llegado recién la ración de alimentos, tenían de todo. "Hagamos una cosa": sacaron la ampollita, pusieron velas, un pedazo de pan encima para cada uno, sin paneras ni nada y echaron agua caliente a los jarros y pusieron cara

de mucha tristeza y hambre, i y bajo la mesa estaba lleno!. Tomaron la nota y sacaron todo después. Comieron y conversaron toda la noche. Los que sí pasaron hambre fueron los hermanitos que fueron relegados al norte, a Mamiña, a Putre, ahí costaba que llegaran los alimentos. Los que fueron relegados al sur no pasaron hambre, a lo más acostumbrarse al frío.

Entonces esas son cosas que te dejan muy marcada y cuando a uno le toca esa dureza, comienza la pelea a fondo, sin temor de perder la vida, porque como se dice: a la leona le tocaron su cachorro.

2. "La Honorable Comuna Independiente de Cerro Navia, la comuna de la piedras"

Después que pasó todo esto, ya estaba más capacitada. Para el terremoto de 1985 nos tocó ir a San Antonio. No alcanzamos a llegar a San Antonio, íbamos en un camión de La Cruz Roja Internacional, los camiones iban llenos de alimentos, nos quitaron los camiones, le quitaron a Don Francisco¹¹⁰ también los camiones. Entraban camiones militares solamente, entraban llenos de pan y los "milicos" los tiraban a la calle, la gente corre para allá, corre para acá por la necesidad de esos días. Ni misericordia tuvieron de esa gente que había perdido sus casas, a patada limpia tiraban el pan para abajo y la gente recogía. Lo que logramos saber después fue que todos los camiones con alimento y ropa estaban llegando a Tejas Verdes, entonces se le puso: "La Cueva de Las Bermudas", porque nunca se supo qué pasó con ellos.

Después de todas esas palizas que recibimos en el Centro, salimos a las comunas a formar Comités de Bases de Derechos Humanos, también apoyados por la Vicaría. Entonces ahí me tiré hacia acá, a Cerro Navia, aquí comenzamos a levantar bases. Y fue una de las comunas más combativas, los militares se ponían aquí en calle Salvador Gutiérrez y las bombas llegaban hasta acá. Para una protesta llovía las bombas, así que todas las casas que eran de cemento y tenían ventanas de vidrio tenían que recibir niños, porque en éstas pasaba muy rápidamente el gas de las bombas. Unos cuidaban los techos y los otros sacaban niños a la protección, que eran las casas de cemento, les poníamos diarios mojados abajo y arriba, se tapiaban las

¹¹⁰ Don Francisco, conocido animador de televisión.

puertas con diarios mojados. Muchas veces niños ahogados, revolcándose por las bombas, entonces la gente más impotencia sintió y empezó a unirse, a hacer fuerza.

Acá decían Pinochet y no pasaba ni un auto, nada. Hacíamos velatones y no pasaba ni una "micro", quienes pasaban eran las "micros" de los "pacos", pero se hacían "miquelitos", pero esos ya no eran "miquelitos", eran miquelones: unos fierros de este "vuelo" en punta, se rompía el cemento y se ponían. Venía las "micros" de los "pacos" y quedaban "chantaditas", no podían salir. Eso por el año 85, 86, 87, 88, fueron los momentos más duros de la historia.

Nosotros como Comités de Bases tomando apuntes en un boleto de "micro", en un "papel confort", así si te veías muy afligida te tenías que comer el papel escrito, porque si te pillan con uno de esos desapareces. Siempre andábamos buscando a los maridos "curados", era la "chiva": "¿Qué anda haciendo a esta hora de la noche?", "Es que ando buscando a mi marido, es panificador no ha llegado". La otra: "Mi marido trabaja en tal parte, no hay locomoción, tengo miedo de que lo 'cogoteen'". Siempre había algo y si se iba acompañada: "No hallo qué hacer con mi hijo, está enfermo, lo llevo a la Posta". No faltaba una enfermedad para salir a espiar. Eran argumentos que se buscaban sin ni siquiera pensarlos, porque una se veía afligida con una metralleta en las espaldas, claro que el piñe se aceleraba a millones por minutos, pero uno encontraba la manera. A veces éramos bien tratadas, a veces de señoras, otras de viejas tal por cual.

A todo esto mi hijo todavía estaba en Capitán Pastene. Salió el 4 de marzo de 1985, echó dos días para llegar de allá acá. Pasó al AdMapu de Temuco, dice que fue bien recibido, lo ayudaron y se vino. Él en total estuvo tres meses relegado, pero parecían que eran siglos, pasaron muchas cosas.

Llegó un día como a las 3 de la tarde. ¡Qué alegría fue! Y después vino lo bueno, lo dejaron descansar una semanita y después salieron en persecución otra vez. Así que él ya no estaba aquí y venía la presión para nosotros y como estos "gallos" ya sabían lo que uno hacía, entonces él tuvo que seguir arrancando. Hubo una época en que se fue al sur, con su señora huyendo, estuvo harto tiempo allá y después volvió. Después dijo: "Ya, si estuve relegado tengo que "apechugar" y comenzó a hacer murales, rayados por Manuel Parada, por Nattino, por la masacre

que hubo, el degollamiento".

Una vez que rayaban, para que se salvaran las mujeres, se entregaron ellos. Los esposaron y los llevaron a un furgón y ellos le ponen la "pata" al furgón, porque era de esos que se abrían de atrás y no cerró, los llevaron por el puente Carrascal y se lanzaron abajo. Esposados llegaron acá, pero no falta la gente "sapa" que le gustaba Pinochet, avisaron. No podíamos sacarles las esposas ¿con qué las sacamos? Con qué no intentamos, en vez de sacarlas, se las apretábamos más y por ahí uno de ellos dice: "¿Hay algún diario de vida?", "Si hay uno", "¿Y estará la llave?", "Sí, si está". Y con la llave de un diario de vida abrimos las esposas. Las esposas fueron entregadas a la Vicaría. Así que los "pacos" se llevaron las puras pinturas y brochas. A las 4 de la tarde esto estaba lleno de Fuerzas Especiales: "Entrega a tu hijo" - me decían. "Primero me matan", les contestaba yo.

Las esposas pasaron por diferentes manos hasta llegar a la Vicaría. Se les puso protección, Recursos de Amparo y tuve que dejar mi casa y partir para otro lado. Ahí empecé a arrendar, pero siempre volvía a mi comuna. Recorrimos casi todo Santiago emigrando, estuve por Quinta Normal, por Conchalí, por La Cisterna, por la José María Caro. Yo creo que esa fue una parte dolorosa para nosotros, pero todo el mundo tenía eso: que íbamos a lograr echar al Dictador. Todos tomamos fuerzas para echarlo, la mente en esa. Cuando se hacían huelgas de brazos caídos, yo vía en calle Salvador Gutiérrez montones de gentes sentada en la calle de brazos caídos, todo era válido.

Después, el 86 parece que fue, que vino Pinochet aquí, me acuerdo que fue para una Pascua, porque fue en verano, acá al Estadio Modelo Municipal. Iba a dar chocolates, esos helados como de esponja, bebidas, traían gente, pasaban escondidas por la Costanera. Y se veía pasar mucha gente que por un paquetito de galletas y una bebida se vendieron ¿o era el hambre que había y la gente pensaba que le iban a dar un banquete?

¹¹¹ El día 29 de marzo de 1985 son secuestrados: Manuel Guerrero Ceballos, profesor y dirigente de la AGECH; José Manuel Parada Maluenda, jefe del Departamento de Análisis de la Vicaría de la Solidaridad del Arzobispado de Santiago, y Santiago Nattino, publicista. Los tres militantes comunistas. Sus cuerpos son encontrados degollados al día siguiente en un potrero de la comuna de Quilicura. El caso fue investigado por el juez José Cánovas Robles. Entre los culpables se encuentran: Miguel Estay Reyno, alias "El Fanta", y los oficiales de carabineros: Luis Fontaine Manríquez y Julio Omar Michea (coroneles); Héctor Díaz Anderson y Patricio Zamora Rodríguez (capitanes); y Víctor Zúñiga Zúñiga (sargento). Las condenas son dadas por el juez Milton Juica.

Nosotros teníamos un acto recordatorio a Salvador Allende. Yo dije: "Voy después, yo me quedo aquí", no sé por qué me quedé y los chiquillos estaban todos haciendo cosas para conmemorar, cuando en eso llega una hilera de autos y todos los "gallos" con las puertas abiertas y las "matracas" y ahí dijeron: "¿Qué está pasando?" y todos a un sólo grito: ¡¡PINOCHET-PINOCHET-PINOCHET!! y al mismo tiempo empezaron a tirar piedras, empezó ahí y comenzó a hacer eco hasta el estadio. El General Pinochet no salió en los autos, salió en helicóptero. En vez de ir a comer ese helado de esponja, ni comieron. Todo esto era pura piedra. Esta comuna se defendió a pura piedra de los "pacos" y allá no hubo discurso, no hubo nada. De ahí quedó bautizada como la Honorable Comuna Independiente de Cerro Navia, la comuna de las piedras.

Ahí supimos el peso que tenía Cerro Navia y el trabajo de tantas personas: jóvenes, adultos, mujeres, quizá niños, el trabajo que hicieron aquí contra la dictadura militar. Yo creo que eso es súper importante. Ese día después de lo del General aquí se empezó a tirar cadenas a los cables de electricidad. Quedó todo Santiago sin luz, hasta Valparaíso llegó el corte, porque se tiraron a las torres de alta tensión de acá abajo, se hizo "zumbar" Endesa acá abajo. Se armaba una protesta y hacía eco en las comunas vecinas del lado sur.

Yo en ese tiempo era dirigente de Comité de Base. Teníamos que preocuparnos de que nadie cayera preso y si alguien caía preso, inmediatamente se llamaba para ponerle Recurso de Amparo. Se sabía su nombre, su dirección, a qué hora fue tomado, quién lo detuvo, quién lo vio y se daba "al tiro" aviso para ponerle Recurso de Amparo y los abogados de arriba, de la Vicaría, de Derechos Humanos se empezaban a movilizar para encontrar a esa persona. A veces lo hacían desaparecer hasta 15 días. En todas esas andanzas fui muy amiga del hijo de René Largo Fariás, era hijastro de René. El sistema de la CNI era que si a ti no te podían agarrar, hacerte desaparecer, se desquitaban con la familia, atropellándola, le seguían todos los pasos a la familia hasta que le pegaban el "guatacazo". Y bueno, al René igual lograron matarlo¹¹². un hombre excelentísimo.

Incluso después de tantos años, de todas las cosas

¹¹² El folclorista y locutor de radio René Largo Fariás fue encontrado agónico el 11 de octubre de 1992, a escasos metros del puente Lo Cañas de la comuna de La Florida. Tras permanecer internado una semana en el Hospital Sótero del Río, en calidad NN, falleció a raíz de la gravedad de sus lesiones. El único procesado por el crimen es Luis Bahamondes Allende [La Segunda. 09/01/1996].

que hice, cuando recién nos estábamos organizando con otras organizaciones como con los aymará, nos íbamos a reunir en el local de René Largo Farías, hacíamos peñas ahí. Él nos facilitaba el local para que hiciéramos reuniones a nivel de pueblos indígenas, un hombre excepcional y por eso lo mataron.

Bueno y ahí en la dictadura los más chicos de mi familia ya no podían quedarse acá. De ahí hubo una época, cuando andaban buscando al Mario, que se llevaron a la Amelia y al Manuel a las 4 de la mañana. Él tenía como 16 años o quizá menos. Yo lo único que les dije fue: "Él es epiléptico", le pegaron. A la Amelia la llevaron no sabe dónde y le pasaron una metralleta que tenía que soportar con los brazos extendidos y al Manuel también y como esas cosas de transmisión, todo lo que dijo la Amelia, Manuel dijo lo mismo, como si se hubieran puesto de acuerdo. Después los vinieron a tirar un poco más acá de calle Neptuno, los dejaron ahí.

Ahí ya les puse Recurso de Amparo y ilo que es la vida!, ahí ya estaba trabajando en Derechos Humanos y mi hija era secretaria de AdMapu. Cuando fui ahí a poner el Recurso, pensaba que había salido sola y no fue así, vino varia gente conmigo. Llego allá, a la Vicaría, pongo Recurso de Amparo, voy bajando de donde el abogado y abajo estaba lleno de gente del Comité de Base: "¿Qué le pasó compañera, qué le pasó?". Así que llegaron aquí los chiquillos y tuvimos que volver para arriba para dar la entrevista y dar una nueva declaración ante el abogado de la Vicaría, para que todo eso quede anotado: "¿Qué fue lo que les hicieron?", "Al Manuel le pegaron, es epiléptico, los tuvieron sosteniendo una metralleta, les preguntaron por el hermano y ellos no sabían nada". Estábamos en dictadura.

Aprovecho de contarles: que mi nombre es Esmelinda y no María. Lo de María es una "chapa" que tuve que ponerme en ese tiempo, porque si no esta historia sería mucho más corta, ya no estaría aquí. Eso nació un día en una reunión: "A ver, ¿qué "chapa" te ponemos?", "María - dijo uno - María es bien común". Y así quedé de María Pinda hasta el día de hoy.

En esos tiempos, un día me estuvieron esperando todo un día la CNI, encerrados dentro de mi casa, había una niña que se llama Rosita y dice: "No ella salió y trabaja todo el día" y yo andaba en la Vicaría. Estuvieron todo el día, se aburrieron, me revolviaron todo y se fueron. Cuando yo me bajé de la micro me estaban esperando allá afuera. Me dijeron: "Señora María no llegue a su casa, está la

CNI en su casa". Pasé de largo, di unas vueltas, me junté con mis hijos y les dije: "Vamos a tener que tomar medidas, ustedes se tienen que ir al sur". Esa noche, sea lo que Dios quiera, me vestí bien abrigada y tenía una mesa cuadrada, acosté a todos mis hijos, los iba a ver, los miraba. Yo me quedaba dormida y saltaba, esperándolos a que llegaran los CNI y no vinieron. Pero después empezaron a venir.

Ahí fue cuando inventamos de jugar, un día estábamos el grupo familiar - a los chiquillos estaba por mandarlos al sur- y estábamos jugando millones a la lota, con unos valecitos que tiene de \$5.000 ¡ufff!, subía la cuenta, con porotos, otros con maíz seco, lentejas. La cosa era entretenernos y estar aquí, qué sé yo, y por esas cosas de la vida un día que estábamos jugando, ellos estaban parados ahí, la misma CNI. Hacíamos como que no nos dábamos cuenta de que ellos estaban ahí: "ya, no seas tramposo. Me debes tanta plata y tienes que pagármela". Y en una de esas digo: "¡uy!, no tengo cigarrillos", "Yo voy a comprar, para que fumemos" me dice la Amelia y sale, y como si fuera una sorpresa: "Ay, ustedes aquí, pasen está mi mamá ahí". Y dicen: "Hace rato que estamos aquí, ¿podemos jugar nosotros?". Y los invitamos a jugar.

Y ese fue un "sapeo" para nosotros. Pero ese "sapeo" le costó muy caro a esa persona, se llama R.C. Me "sapeó" de que yo era comunista, que aquí hacíamos bombas y el día que a mí me allanaron, el día 11 de septiembre del 86, 87, vino él con su mujer. Vino con un palo cuando estaban los "pacos" y dijo: "Yo soy Renovación Nacional y esta vieja es comunista, aquí se hacen bombas". Y yo lo quedo mirando y le digo: "Ojalá que te pase una "huevo" bien grande y ahí te quiero ver. Y tú, vieja de mierda, cuando te mueras no vas a tener dónde sepultarte". Salí tal cual como se lo dije.

Mi hijo salió "de vuelo" y a la Amelia la salté por el cerco con una mochila llena de panfletos. Y los "pacos" aquí me dieron vuelta toda otra vez, allanada total y la CNI encima de nosotros.

Para mí fue triste, pero me decía: "Tenemos que seguir, no podemos echar pie atrás". Y parece que con más rabia lo hacía, por las injusticias que se cometían con la gente, con los jóvenes, todas esas cosas a uno le daban más fuerzas para luchar. Y la CNI empezó a venir. Ahí hablé en la Vicaría, me dieron plata y mandé a mis hijos al sur. Fue como triste no poder ir a despedir a mis hijos al bus o

al tren, porque no podía, yo sabía que no podía. Y de ahí desaparecí de aquí. Fue un momento crítico. Cuando se calmó la cosa volvimos a mi casa. Cuando volvimos supe que la mujer del R.C. estaba enferma. Y ¡no se muere la vieja! y el día en que murió este "gallo" no tenía ni un centavo para sepultar a su mujer. Y por esas cosas del destino las personas que le andaban haciendo una colecta pasan a golpear esta puerta. Y les digo: "Váigan a Renovación Nacional o la UDI a pedir - ¡duramente- ¿Qué va a llegar al cielo la vieja de mierda? - les digo- ¡al infierno!". Entonces, ese día con rabia se lo dije y salió verdad la cuestión.

Al correr del tiempo, me acuerdo cuando hicimos una cosa grande de los relegados, una comisión grande de relegados, a nivel nacional. Salí una de las dirigentes más activas y me entregaron un galardón de cuero, hecho por los presos políticos, me lo entregó el señor Darío Carvajal, el vicario de la Vicaría, un viejo muy duro.

Y mi primera cosa fue siempre la mía de nunca trabajar en un PEM y un POJ¹¹³. Porque las mujeres - para mí- no eran para que anduvieran de rodillas, gateando en una plaza, ni tampoco para que anduvieran con palas ni carretillas. La mujer es mujer y ese trabajo es de hombres, no de mujeres. Entonces todas esas cosas fueron humillantes para la mujer chilena. Yo la primera vez que vi a una mujer barriendo la calle ¡oh, que humillación más grande!. Nunca lo hice, nunca. Mi pensamiento era ese de que la mujer no era para que anduviera haciendo esas cosas.

3. "Hagámosle al NO"

Fueron momentos difíciles pero que había, protesta que había contra Pinochet, Cerro Navia estaba presente con sus dirigentes. Y el primer paro grande que se le hizo a Pinochet convocado en Santiago, yo estuve todo el día convocada aquí en calle Huelén con José Joaquín Pérez, en el Centro Ecuménico. Todo el día. Ahí quedó todo, quedaron carnéces, quedaron apuntes y todos teníamos que volver al centro, sino a la Vicaría o Derechos Humanos, teníamos tres partes, para cerciorarnos de que no faltara nadie, se hicieron listas.

¹¹³ PEM: Plan de Empleo Mínimo. POJ: Plan Obrero Juvenil

Eso fue una cosa bien planificada, porque el caballero ya no daba para más. Y de por ahí empecé a conocer al hijo del Presidente Aylwin en Derechos Humanos. Estábamos en plena dictadura todavía, a fines del 87 cuando nos conocimos, empezamos a conversar, nos hicimos amigos, después ya peleábamos también.

Para esa época, para el NO¹¹⁴, lo trabajamos todo. Nos reuníamos en el Centro, por ahí cerca teníamos una oficina donde trabajaba Mario Vergara, un hombre muy cabal, muy inteligente. Nos juntábamos ahí para ver qué y cómo lo íbamos hacer. De allá traíamos más o menos las pautas y las trabajábamos aquí en la comuna. La primera parte del NO estaba en las monjas allí en Santos Medel, podíamos tener teléfono comunicación para todos lados. En caso de que nos pillaran ahí, nos corríamos a la capilla y si nos pillaban en la capilla nos corríamos acá, pero siempre todo organizado.

Ese día todos salimos a la calle. En vísperas del NO nosotros caminamos toda la noche, viendo cuántos militares llegaban, cuántos tanques llegaban aquí a la comuna, cuántos camiones militares llegaban. O sea toda la noche nos quedábamos en casa de compañeros que tenían segundo piso mirando para todos lados, incluso con binoculares para poder espiar todos los pasos de los militares. Y al otro día cuando se dijo NO, tuvimos que ir a hacer la rayita. Ahí estábamos entrampados con esa cuestión: el NO, ¿qué era el NO? y ¿qué era el SÍ?. Como no entendíamos la cuestión, pensábamos que si decíamos NO, era para que no se fuera Pinochet y si decíamos SÍ, salía la misma, para que sí se quedara. Bueno, hagámosle al NO y comenzamos a hacer la campaña: con panfletitos, con cositas, hasta con plumón cuando nos faltaban afiches o panfletos. Eran días enteros de caminatas, reuniones de días enteros, trabajamos todos en eso. Andaba Rafael Hernández, Joanna Ruiz y una chiquilla mapuche, no me recuerdo su apellido. Yo no sé de dónde salían, pero eso sí teníamos que conocernos todos, por el hecho de que no vaiga a haber algún infiltrado, se estaba trabajando como el trabajito de la hormiga y que se nos meta un infiltrado ninguna gracia.

Ese día después que fuimos a las mesas electorales, a mi me tocó por allá por La Copa, bajamos acá, fuimos a saber noticias,

¹¹⁴ El plebiscito donde se optaba entre la continuidad de Pinochet y elecciones democráticas se realizó el 5 de octubre de 1989.

cuánta gente había, cómo se estaba trabajando, muchos que se metían a la cola otra vez, se borraban con alcohol o con limón ésta cosa del voto y quedaba limpiecito, para volverse a meterse y "sapear" adentro. Entonces empezamos a caminar las mesas de los escrutinios cuando en partes íbamos ganando, en partes salíamos un poco bajo. Era la pura gritería, la gente feliz, era un síntoma de que venía la democracia. Después vino gente del barrio alto en auto, con palos de este "volado" para apalear a los jóvenes que estaban parados contentos, felices, riendo, se bajaban y los pescaban a palos. Allí teníamos que ir a comprobar qué les pasaba, muchos de ellos fueron a parar a la Posta, rotos de cabeza, hasta disparos hubo.

Todo era bajo el mando del señor General. Pero no nos vencieron, seguimos adelante. El día de las elecciones, nos amanecimos trabajando. Hacer el punteo, sacar todo para el otro día; Mario Vergara fue presidente de mesa y también salió presidente de todas las mesas de por ahí, eso para nosotros era importante, él tuvo que irse para arriba a la Intendencia, parece que era, pero siempre con alguien que le acompañara y les resguardara sus espaldas. Fue bonito, fue lindo, harto trabajamos, harto dejamos los pies en la calle, a veces con sed con hambre, pero sólo pensar que tenía que irse el General uno no sentía nada. Era el hecho de decir con lo poquito que hagamos le vamos a "peñiscar al caimán" y va a tener que reventar y salir. Además de una comunicación rica que había entre nosotros, así que uno trabajaba con más alegría.

En ese día la gente de por acá, incluso la gente que no pertenecía a organizaciones, preparaba ollas comunes con harta comida y le decían: "¿Señora, usted es de la Comisión? ¿usted es de la Comisión de Derechos Humanos? ¿usted está por el No?", "Sí", "Aquí tenemos comida, pase". Nos daban pancito, nos daban comida, la gente totalmente solidaria. Entonces, yo creo que todos pusieron una gota de arena en darnos un pedazo de pan si nosotros andábamos haciendo un trabajo pesado, duro, fuerte. Eso nunca lo vamos a olvidar, la dura lucha que se dio para que se diera ésta democracia a medias. Porque para mí es una democracia a medias.

Y en ese lapso vino Fernando Volio a la Vicaría, tuve el gusto de estar con él, verlo muy de cerca. Y él presencié eso que Pinochet desmintió, la gente estaba protestando en la Plaza de Armas y él estaba parado en la puerta de la Vicaría viendo a la gente como las arrastraban del pelo, viendo como las apaleaban y las subían arriba de las "micros" de los carabineros, de las fuerzas

represoras. Y en esa época nos dio por comer plátano a nosotras, porque el plátano también fue un arma de lucha: ustedes se comían un plátano y lo tiraban al suelo, venían los "pacos" corriendo, pisaban el plátano y "se iban a la punta del cerro". Donde había hartas cáscaras de plátano en el suelo era porque allí había una trampa. Hubo carabineros que se resbalaron ahí en la Plaza de Armas, en esa fecha, y se cayeron de punta y se partieron la cabeza, ¡esas fueron armas de lucha también! Y ahí me acuerdo que les gritábamos: "Ah te caíste, te caíste pobrecito" o "¿Te caíste por las de tu madre?". A veces cinco, seis "pacos" al hospital a cocerlos, la trampa era la cáscara de plátano.

Cuando uno se pone a recordar esas cosas, como que eso fue un sueño, una pesadilla y esa pesadilla pasó. Después ya se empezó con los Informes Rettig. Así que también por ahí tuvimos que hacer un pequeño trabajo, en todas esas cosas también pusimos una pequeña gota de arena.

En esa época en plena dictadura, también con esperanzas de democracia. Estuve en un seminario de tres días en Derechos Humanos. Jornadas completas viendo lo del niño maltratado, el niño golpeado era en esa época. Trabajamos tanto mujeres jefes de hogar, mujeres obreras, mujeres de clase media y más de una de clase alta. Entonces, todas pusimos una gota de arena para salir en defensa del niño maltratado, para que no sea golpeado, así se gestó su defensa. Todo eso se trabajó en Derechos Humanos y eso tendremos que agradecerlo al Flaco Aylwin, José Antonio Aylwin Oyarzún, un hombre muy sencillo, él escuchaba a la gente. Quizá fue un gobierno de transición el de su padre, pero había mucho de "pegarle con un martillo en el codo" por parte del hijo.

También estuve detenida en esa época, cinco días desaparecida, estuve en la Comisaría San Cristóbal. Me pescaron en el Centro, me dieron una pateadura, "me sacaron la mugre" a palos, siempre me duele mi columna debido a esos golpes. Ahí estuvo María Rozas también, la de la CUT¹¹⁵, ahí la conocí, estuvimos las dos "tomando sol a cuadritos". Yo salí porque andaba con una bolsa con Hawaiianas y les dije que venía de mi trabajo, que estaba esperando la "micro", que no sabía. Me creyeron. Y la Vicaría me logró sacar, pero bien apaleada, como que quería "tirar para la cola", porque era mucho el dolor de los palos que me dieron. Después dije: "Esto de "tirar para la cola" es cobardía, sigamos para adelante".

¹¹⁵ Central Única de Trabajadores

4. "Yo creo que la dictadura no se ha terminado"

Da la coincidencia que justamente hoy - 11 de marzo de 1978 - cuando les hablo, Pinochet ha jurado como senador vitalicio de la República de Chile. Por eso creo que la dictadura no ha terminado. Solamente preparó su refugio, dónde esconderse, porque éste es un escondrijo de él. Incluso: ¿qué temor tenía? ¿Por qué le hicieron una puerta aparte para que pueda arrancar de inmediato? Creo que es un gasto de plata de más y ¿de dónde sale? De todos los chilenos. Entonces él preparó su último refugio.

Y a nivel de organizaciones indígenas, yo creo que todos los que estamos conscientes y todos los que estuvimos en un congreso internacional donde se habló esto, que él nos negó antes el Tratado de Ginebra y ante la ONU, dijo que aquí no habían pueblos indígenas¹¹⁶. Yo creo que esta va a ser una gran traba ante la Cámara de Senadores, cuando tengamos que discutir nuevamente la Ley y un nuevo tratado con los gobiernos que vengan, reafirmando el Tratado de Nueva Imperial. Creo que esto va a ser un problema, vamos a tener - ¿cómo les dijera? - el fusil ahí.

Creo que fue mucha la humillación para el país por el hombre este. Bajo su mando hizo matar a más de 3.000 chilenos, creo que es ya lo último. Eso que le digan asesino está suave todavía, muy suave.

Y felicito a esos senadores, a esos diputados por la protesta de hoy dentro de la misma Cámara, por ejemplo, Lavanderos, la Fanny Pollarolo, Zaldívar, que justamente salió electo como presidente de la Cámara de Senadores. Entonces para él va a ser muy difícil. Para la Fanny Pollarolo también va a ser difícil porque él la mandó a apalear tantas veces a esa mujer, estuvo en Fresia, estuvo en Parqa, estuvo por acá de Valdivia pero no sé cuántos kilómetros al interior, casi en las montañas relegada. Y cuántos más hay que estuvieron relegados. Y ahora

¹¹⁶ El dictamen del D.L.2568 del 28 de marzo de 1979 fue el intento más serio y definitivo para liquidar la comunidad mapuche con título de merced promoviendo la división de las tierras en forma casi obligatoria. Para proceder a dividir las comunidades se realizaría a petición de un solo ocupante, en comparación a las anteriores que exigían un tercio de la comunidad (4.111 de 1931) o mayoría absoluta (50 más 1) en la Ley 17.729 de 1972. El D.L. 2568 buscó con sus disposiciones provocar la desintegración de la comunidad mapuche y la paulatina extinción de su cultura, de sus derechos como pueblo y de su sobrevivencia étnica. [Ver Molina].

estar con él ahí.

Tenemos a Juan Pablo Letelier, su padre fue mandado a matar por Pinochet. Díganme: ¿Cómo está ese muchacho? Ver que estás cerca de un asesino en potencia, el asesino de tu padre, de su padre. ¿Qué pensarías tú? ¿Qué harías tú en ese lugar, que estuvieras frente al asesino de tu padre?

Nosotros recolectamos firmas para que no llegara al Senado. Creo que la acusación¹¹⁷ no tendría que ser solamente una acusación nacional, porque se está acusando de Argentina, se está acusando de España. Tendría que ser una acusación desde La Haya. Creo que él es muy "cara de palo" para seguir ahí.

Lo peor era que días atrás todavía echaba las "aniñadas", las burlas que hizo, las declaraciones que le tomó la prensa, la radio, la TV sobre los muertos del campo de concentración de Pisagua: ¿Por qué se encontraban enterrados de dos en dos? y respondió que los hacía por economía. ¿Cómo está esa gente? ¿Cómo están esas personas de heridas? ¿Cómo les ha dolido a esas personas el daño que les ha hecho?

Él no era nadie para mandar a matar. Entonces hay un odio muy grande, un rencor muy grande. Ojalá esté viva en la época cuando tenga que morir. Aunque ande con bastón, aunque tenga que pedir una radio prestada voy a ir a bailar al Centro, cuando se muera. Ojalá que este nuevo General¹¹⁸ no sea igual.

Creo que estas cosas hay que analizarlas muy bien y eso no se ha hecho aún. Yo estoy contenta con que haya dejado la espada y el fusil este "señor", pero se fue a esconder allá, al Senado, donde no tenía que ir a esconderse.

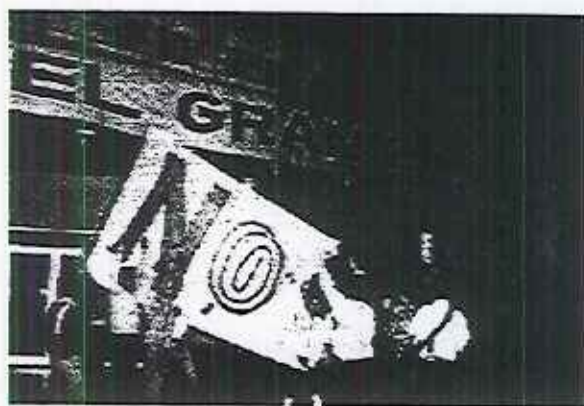
Por mucho que se pida reconciliación y olvidar el pasado, hay gente que le tocó eso que está viva, todavía vive, quedaron hijos que están vivos, aunque no lo quieran aceptar. Y también está la gente que mandó al

¹¹⁷ La votación a la acusación constitucional contra el Dictador se llevó a cabo en la Cámara de Diputados del Congreso chileno el 09 de abril de 1998, determinando que el proceso por tal acusación no continúa.

¹¹⁸ Se refiere al general Ricardo Izurieta Caffarena.

exilio.

El país no va a quedar tranquilo hasta que Pinochet desaparezca, ahí va a haber recién una reconciliación de civiles y militares. Puede que la haya.



Cerro Navia: Pinocho tuvo que apretar

Gritos, silbidos y piedras recibieron a la comitiva de Pinochet en Cerro Navia el 11 de septiembre. Quería celebrar ahí, en el corazón de una comuna popular, el golpe que quitó a los chilenos la libertad, el trabajo, la justicia y, además, quiere quitarle la dignidad. Pero no pudo. Los pobladores impidieron el paso de los vehículos de carabineros, los que luego de pedir refuerzos a unidades de uniformados de traje verde oliva y boinas negras intentaron dispersar a los pobladores, quedando con vidrios rotos y neumáticos aplastados, sin conseguir su objetivo. La escolta de Pinochet sólo pudo pasar, rápidamente hacia un recinto cerrado, luego de una lluvia de balines contra los manifestantes. Pero a los pocos minutos de haber llegado debió irse, ya que los pobladores continuaron las manifestaciones en su contra.

No sólo Cerro Navia protestó ese día. Barricadas, marchas, acciones de protesta marcaron ese día en los distintos barrios de la capital y de las regiones.



GRUPO REPRESIVO

La foto muestra a dos agentes de la CNI, de los comandos dedicados a reprimir a las comunidades cristianas de base, cuando atacaron la Parroquia donde se encontraba el sacerdote Guido Peters, defensor infatigable de los pobladores y de sus derechos.

*Grupo de represión CNI.
[Diario El Siglo. Abril de 1990]*

[Pasquín La Batuta. Octubre de 1988]

CHILE, LA ALEGRÍA ESTA EN MARCHA!



¡Borrón y cuenta limpia de torturas y secuestros!
¡Luchemos por la libertad y la justicia!
¡Con la Gran Marcha de la Alegría!
¡La Democracia viene en camino! ¡Juntos a vencer el terrorismo y la impunidad!

Concentración final en Santiago,
1º de Octubre a las 11 hrs.
Panamericana Sur esq.
Carlos Valdovinos.



Uldarico Denahm
Detenido el 5/5/76
DESAPARECIDO

¿ME OLVIDASTE?
SI — NO +



Jorge Müller
Detenido el 29/11/77
DESAPARECIDO

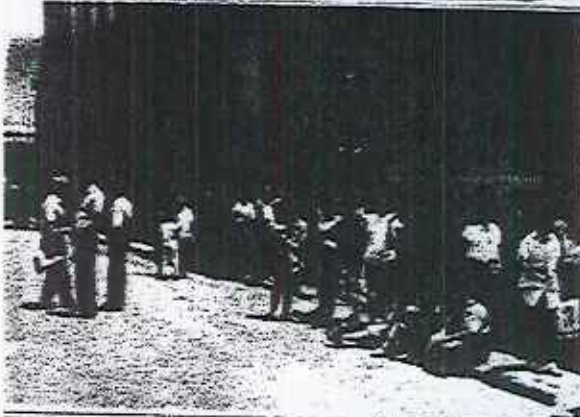
¿ME OLVIDASTE?
SI — NO +



*Comité de Bases DD.HH. Parroquia Santos Medel.
1983.*



*Primeras exposiciones indígenas durante la Dictadura Militar. Capilla María
Auxiliadora
de la Población Herminda de la Victoria. 1985-1989*



[Diario El Siglo. Diciembre de 1989]



*Manifestación rechazando la
asunción de Pinochet a la
Senaturía Vitalicia. Valparaíso.
[Diario La Época 15 de marzo
de 1998]*

CAPITULO IV

"y empezamos a hacer un trabajo de hormigas"

Siguieron los años y seguimos haciendo cosas con los curas de aquí, de Maximiliano Angol, aquí en Lo Amor. Con el Jorge, con el Chino, con el... este sacerdote, es un italiano, seguimos haciendo cosas con ese curita, con el Isauro Cavelli, muy amigo. A veces yo no tenía nada de nada: "Tengo hambre" - le decía - "¿Tienes hambre vieja?". Ahí tomaba desayuno y almuerzo. Eso por el 87 más o menos.

Pero nuestro trabajo comenzó desde el 84 hacia delante, empezamos a hacer un trabajo de hormigas: vinieron los primeros seminarios todavía un poco casi a escondidas de la dictadura militar, cuando tuvimos que hacer el primer seminario en Temuco, no recuerdo la fecha, pero fue como el 84. Grande, a nivel nacional, donde habían incluso gente de Isla de Pascua. Nos juntamos la mayor parte de dirigentes aún no nombrados oficialmente pero ya estábamos luchando por tener algo para el pueblo mapuche.

Nuestro primer encuentro fue en Niágara, al interior de Temuco, en el campo, viajamos de diferentes puntos del país. Pero ese seminario no sirvió mucho, solamente fue como una cosa de reconocimiento para nosotros y una cosa nueva para los mapuche jóvenes. Los que más entendían eran los más antiguos, los Lonkos, los caciques que venían; personas que trabajaron de muy joven, antiguamente cuando habían Títulos de Merced, Títulos de Comisario, que todavía había algunos que estaban vivos, ahora ya no. Ellos dieron como una pauta, pero esa pauta como que quedó en el aire. Nada se hizo concreto en ese momento. Entonces como que no sirvió.

y después pasaron los meses y seguimos en la misma línea, volvimos a hacer otro seminario a nivel nacional y ahí sí que ya tomó cuerpo lo que era el movimiento mapuche aquí en Chile. Nació la Comisión Técnica pero súper débil, eso ya casi por el 85, y seguimos haciendo seminarios en Santiago, Temuco; en el norte, San Pedro de Atacama, Arica, Iquique, en todas esas partes las comunidades empezaron a reunirse y a tomar acuerdos como - digamos - a hacer este movimiento.

Ya vino la esperanza de que iba a haber una democracia en Chile. Empezamos a juntarnos en las comunas con los candidatos que estaban luchando por la democracia. Nos visitaron, conversamos con ellos, en qué nos iban a apoyar, qué íbamos a hacer, a qué paso íbamos a seguir. Tuvimos bastantes conversaciones, fue una cosa muy fuerte y dura.

Nosotros seguimos trabajando como dirigentes, hablando con los jóvenes, hablando con las personas, tocando puertas. Hasta que llegó - antes de que el pueblo mapuche firmara el tratado con Aylwin¹¹⁹ - el Congreso Mundial, el primero que se ejecutaba acá en Chile, donde tuve el honor de estar con el Presidente de la Indianidad Mundial, de acá, de Sudamérica, que era Ronald Rojas de Costa Rica.

Empezamos a "aserruchar el piso", de que queríamos un Congreso Mundial, donde íbamos a tener visitas de muchos países, para ir conociendo más. Que ellos ya estaban organizados y sacar algo de ahí para aprender nosotros mucho más de esos hermanos que venían de afuera. Se trabajó en eso hasta que se concretó el año 86 u 87: el Primer Congreso Mundial en Chile.

Se hizo en el Canelo de Nos, donde había hermanos de todos los países de Sudamérica: Argentina, Bolivia, Perú, Uruguay, Brasil, Canadá y otros de países lejanos. Éramos minorías étnicas de diferentes países. Fue bonito porque pudimos entendernos, conversar con ellos: ¿Cómo hicieron su lucha? ¿Cómo hicieron su pelea? y aprender un poquito de ellos, siempre yéndonos en la línea nuestra; pero eso salió bien, fue bonito.

Aquí tuvimos la primera visita de un sacerdote, el hermano - no me acuerdo su nombre - que es un obispo... Contreras. Estuvo con nosotros, también estuvo con nosotros el señor Aylwin y otros políticos también junto a nosotros. Ya venían los "palmoteos de lomo" a qué lado nos íbamos a ir, todos buscaban su parte y el pueblo mapuche se inclinó por Don Patricio Aylwin.

Yo creo que fue como un acierto, no sé, de lograr lo que logramos con él. Fue un trabajo muy duro, muy fuerte a nivel de todo el país. Como se movilizó Pascua, como se movilizaron los del norte para poder organizarnos

¹¹⁹ Se refiere al Tratado de Nueva Imperial (1989) donde el futuro Presidente de Chile, Patricio Aylwin Azócar, se compromete al reconocimiento del pueblo mapuche.

mejor.

Después de esos años corrieron muchos encuentros históricos para nuestro pueblo.

Pero tengo una cosa que lamentar: que la mujer no tenía ni voz ni voto. Ni hablar, solamente los hombres. Como que los hermanos estaban muy machistas. Eso también se peleó y lo pelearon las mujeres y fue bien importante, porque - yo creo - fui una de las que levantó la voz: que por qué no nos dejaban intervenir a nosotras en los congresos, en los seminarios, por qué no nos dejaban plantear nuestros problemas como mujer, parte del pueblo también. Porque creo que no estábamos ajenas a lo que estaba sucediendo dentro del movimiento mapuche o dentro de nuestros pueblos. Porque la mujer, es realmente - frente a la cultura - la que forja todo. La mujer es la que deja la semillita, la mujer es la que enseña nuestro mapuchesugún. La mujer es la de la cultura, la mujer enseña el telar, la mujer enseña el hilado, la mujer no pierde la cultura. Y el hombre es siempre más del trabajo, más de afuera que de adentro, el hombre comunica muy poco a sus hijos. Como que se encierra para él, como que guarda muy celosamente lo que es nuestra cultura, para ellos no más y no lo deja a sus hijos. Yo no sé si es para que no sufra la discriminación que han sufrido o que hemos sufrido los más mayores y es para que nuestros hijos no sufran eso. Pero yo creo que es como una equivocación porque ellos tienen que dejar algo de su historia, como lo entrega la mujer día a día: la mujer dirigente, la mujer no-dirigente, la mujer campesina, la mujer que está en los rincones más inhóspitos de nuestra tierra - de las tierras mapuche - ella todos los días entrega su cultura.

Entonces eso no lo olvidamos y eso queríamos nosotros. Y logramos eso en el Congreso Mundial, de que la mujer tenga voz y voto. Hubo mujeres de todos los países que plantearon los problemas como pueblo. Acá Chile también, lo hizo una rapa-nui, una urbana y una rural. Se expresaron abiertamente las mujeres frente a la cultura y recién se dieron cuenta los hombres - yo creo - los hermanos, los lonkos, los caciques de que tenían un hueso muy duro que roer y que la mujer era un puntal muy fuerte dentro del movimiento indígena para apoyar a sus hermanos o al compañero o al esposo o qué sé yo. Eramos una parte fuerte también y gustó mucho el planteamiento que hubo a nivel de mujeres, de todos los niveles, de todos los países; las que pudieron entrar en ese plenario, que nos dieron, incluso, horas limitadas: de las 8:30 hasta las 12:00 del día y nos hemos pasado hasta las 2:30 de la tarde. Fue bien debatido y pudimos levantar la voz como mujeres, no estar como floreros, plantear lo que nosotros

queríamos o lo que queríamos que lleguemos a ser, de que la mujer dirigente o la mujer mapuche sea tan escuchada como un hermano, como un cacique, como un lonko.

Y después, todo esto también fue discutido cuando ya se formó la CEPI¹²⁰ y cuando entró Aylwin de Presidente a gobernar el pueblo chileno, se formó.

La organización de la CEPI, empezó por los seminarios, por los congresos. Ya estaba tirada la línea: tenía que haber una CEPI que favorezca a los pueblos originarios aquí en Chile. Entonces ese fue el primer planteamiento al gobernante ya a inicios de su gobierno, cuando firmamos el tratado Patricio Aylwin y la gente de la tierra, en Nueva Imperial. Le entregamos lo que nosotros queríamos: él cumplió. Ese tratado fue como el 89 parece.

Entró de gobernante el señor Aylwin y se abrieron las puertas de la CEPI, donde el primer director fue el señor José Bengoa. Así que la pelea que dieron los grandes dirigentes, esa no fue en vano.

Después de eso ya vino mucho más trabajo. Pasando por eso también nace el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas. Primero: Comisión Técnica; después: Comisión Especial de Pueblos Indígenas; y al final se conformó el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas, para darle más cuerpo, para que sea más grande. Y después la CEPI.

Nació la CEPI y empezamos a trabajar por la Ley¹²¹ todo un año. Fueron muchos meses de discusión, en seminarios, reuniones chicas y grandes, congresos, todo para discutir la Ley. ¿Cómo empezábamos? No sabíamos cómo.

De ahí también nace - el que fue y que no se alcanzó a concretar - que quedó como el inicio, muy débil el partido político *Por la Tierra y la Identidad*. Estuvo muy poco tiempo funcionando a nivel nacional. Pero creo que fue mal manejado, hermanos de poca experiencia echaron a perder eso. Siempre dijimos que teníamos que buscar nuestras propuestas frente a ese partido, como mapuche y nunca se hizo. Tuvimos el nombre, se hicieron muchas actividades en torno a eso, pero nunca se le dio cuerpo como tendría que ser. Yo creo que con 2 millones y tanto de

¹²⁰ Comisión Especial de Pueblos Indígenas

¹²¹ Ley Indígena N° 19.253 D of. 05 de octubre de 1993.

mapuche o 5 millones¹²², teníamos para haber sacado un buen partido por la autonomía del pueblo mapuche. No se hizo eso, pueda ser que algún día los jóvenes lo hagan, retomen eso y lo hagan, sobre todo esos jóvenes que están estudiando derecho en las universidades. Creo que ellos van a querer algún día retomar eso, porque en varias reuniones se lo hemos planteado y yo quiero que eso no se pierda ¿no?, nuestro trabajo.

Fue sacrificado, fue duro para poder plantear lo que fue la Ley Indígena. Dimos muchas propuestas, se elaboró un libro muy rico, propuestas muy ricas. Pero, desgraciadamente el Estado chileno lo hizo pedazos y sacó solo un pedacito de Ley, pero de algo nos puede servir agarrarnos que sea de los artículos, nos puede servir un poquito para defendernos. Y yo fui parte también de eso, como fueron muchas organizaciones, muchos hermanos, unos están y otros no están en este momento, han partido antes que nosotros. Pero ellos dieron una lucha para que quede una pequeña protección referente a la Ley Indígena para los hermanos que vienen de nuestras raíces o a los nuevos Kinche que vaigan a nacer, que sean la gente sabia que va a nacer o que se están formando ahora.

Y eso fue un trabajo grande, no solamente para las organizaciones metropolitanas sino fue a nivel nacional. Yo quiero que esto quede bien claro: que el movimiento indígena se formó acá en Santiago. De Santiago salió todo a repartirse a nivel nacional, aquí fue el "huevo del empollamiento" para esto, para lo que hay ahora.

Y yo creo que eso es una parte importante. Importantísima la lucha que dieron nuestros hermanos, la dieron también mujeres importantísimas, todavía viven ellas, también pusieron su gota de arena para que logremos de tener esta pequeña Ley. Siempre digo que el Estado chileno cuando quiere hacer surgir algo lo hace surgir y cuando quiere que muera lo hace morir.

Por lo menos nos dejaron una Ley muy chica pero ley, porque hay artículos que favorecen muchos a la parte rural, la parte urbana quedamos mal; pero si en estos momentos logramos hacer un cambio en la Ley, con estas elecciones probablemente eso se pierda o los políticos van a querer borrar la Ley

¹²² Según el Censo de Población y Vivienda de 1992 la población total chilena es de 13.348.441 individuos, de los cuales 998.385 se autoidentifican con una etnia indígena. El pueblo mapuche representa casi el 90% de esta cifra. En el Área Metropolitana se encuentran 409.079 personas que se adscriben a este pueblo.

completamente. Y yo siempre he alegado que la Ley tenemos que enriquecerla, si estamos mal en la parte urbana enriquecerla en otro lugar o agrandar más lo que los parlamentarios "hicieron tira", agregarle más, que vaiga creciendo la Ley. Porque los políticos que ellos tienen, sean: Renovación Nacional, UDI, Democracia Cristiana, Partido Comunista, cada gobierno que va cambiando ellos van enriqueciendo sus criterios, sus leyes la van enriqueciendo. Entonces, ¿por qué nosotros no tenemos derechos como pueblo, como pueblo originario a enriquecer esa Ley también? Yo creo que en eso vamos a tener que "ponernos las pilas" y tener un seminario referente a esto para que se vaiga enriqueciendo, vaigan habiendo aportes de estos jóvenes que están preparándose para el futuro de mañana, que quedará en las manos de ellos el destino de nuestros pueblos. Eso vamos a tener que hacerlo.

Y va a tener que ser una cosa fuerte. Las mujeres ya están pensando en hacer algo. La Coordinadora de Mujeres en este momento está ya pensando en que tenemos que hacerlo: no sé si la Federación¹²³ nueva, que todavía no se saca los pañales, pero ya estamos pisando fuerte y creo que eso va a traer bien buenos resultados. Quizá van a haber muchas peleas dentro, quizá también con el Estado chileno pero nada es imposible de conseguir.

Con mis 65 años que tengo creo haber entregado al movimiento de mi pueblo... lo que a mí no me gusta es la discriminación, de ningún ser humano, de un niño, una "guagua", una persona. Porque pienso que bueno, si mi Chao Dios nos dejó negritos, nos dejó pelos duros, cosa de Él. Si dejó a otros rubios, blancos, rosados, no sé; también son seres humanos. Y como los hermanos blancos tienen dolor en su cuerpo, nosotros también lo sentimos. Y si nosotros sentimos, ellos también lo sienten. Entonces yo pienso que nosotros deberíamos unirnos y ellos, muchos de ellos - no todos- pero muchos de ellos tienen conciencia, han hecho conciencia sobre todo los jóvenes ahora. Han hecho conciencia que nosotros somos una raza, somos un pueblo, somos personas, somos seres humanos que tenemos derecho a que nos escuchen los gobiernos, los Estados de cualquier país que sea.

Yo creo que tenemos que mirar eso también. No encerrarnos entre nosotros mismos sino ser un poquito más abiertos con los hermanos. Creo que eso es importante porque ellos a veces pueden ayudar a abrir esas puertas que, a

¹²³ La Federación de Asociaciones Indígenas del Área Metropolitana es fundada el 12 de agosto de 1997, por 16 asociaciones mapuche de la Región Metropolitana y V Región. Su directorio fue: Presidente, Dagoberto Cachaña; Vice-presidente, Juan Lemuñir; Secretario, Ernesto Huaicha; Tesorera, Esmelinda Pinda; Primer Director, Iván Coñuecar; Segunda Directora, Beatriz Painequeo.

veces, son difíciles de abrir para nosotros. Por ese lado yo creo que no tenemos que discriminarlos, porque hay jóvenes conscientes, han hecho conciencia, han trabajado muy duro con nosotros. Casi en todo, porque solos quizá no hubiéramos sido capaces de llegar donde hemos llegado.

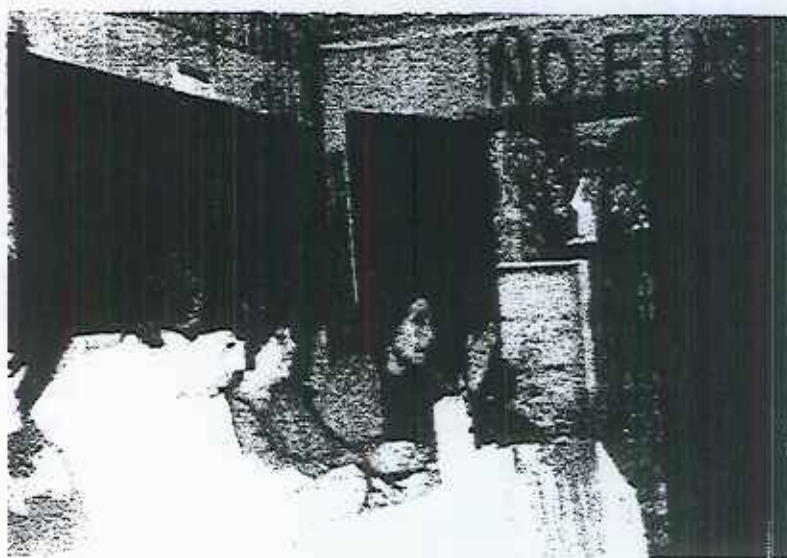
En ese tiempo la CEPI, con el señor Benqoa abrió muchas puertas que estaban cerradas para el pueblo mapuche. Yo creo que ahí tenemos que empezar a darnos cuenta, de que sí ellos pueden, cuando nosotros no podemos.



*Celebración del We Tripantu. Consejo Katriwala.
1994*



*Conmemoración del Tercer Aniversario de la Ley Indígena.
Cerro Nielol. Temuco. 1996.*



*Elección de Consejeros nacionales CONADI en el Consejo Mapuche
Katriwala.
2 de marzo de 1994*



*Plantación de Canelo en la I. Municipalidad de Cerro Navía. De izquierda a derecha:
Cristina Girardi (actual alcaldesa); María Huichalao (Consejo mapuche Rakiduam);
Ex alcalde Rafael Hernández y María Pinda.
15 de septiembre de 1995.*

CAPITULO V

"Y ese amor a mi pueblo"

Mi despertar - ¿cómo decirlo? - a la dirigencia indígena se inicia... bueno siempre llevaba ese despertar en mí pero no encontraba cómo focalizarlo y cómo empezar a hacer algo, porque las oportunidades realmente a nosotros no se nos daban.

Creo que realmente mi despertar fue cuando empecé a trabajar en Derechos Humanos. Ahí conocí a muchas hermanas que eran mapuche, que habían tenido un problema y empezamos a conversar el tema, cómo a retomarlo o querer despertar en eso. Eran mapuche y sus maridos fueron ejecutados políticos y ahí fue donde me involucré mucho en la cosa de defensa a la vida ¡No a la muerte! ¡No a la tortura! ¡No al desaparecimiento! Entonces yo creo que por eso también: la fuerza de la sangre en el apoyo a las hermanitas que sufrieron y otras que perdieron a sus hijos que también eran mapuche. Creo que ahí volvió el despertar fuerte, inmenso! Y después cuando a mí me tocó la dictadura también, entonces vino con mucha más fuerza, cuando me tocaron esa parte de mis hijos. De ahí yo creo que vino ese despertar y hacer algo para mi pueblo, no solamente para la gente que no era mapuche y que estuvimos en su apoyo, había que hacer algo por nosotros.

Seguramente ellas tienen que haber correspondido a un partido político. Creo que muchos de ellos eran de AdMapu y después estaban en otras políticas metidos, entonces por eso vino eso, esa represión tan grande para ellos. Y si esas hermanas están solas y - como se dice - "están cojas", hay que afirmarlas. Entonces de por ahí vino esa cosa rica, esa comunicación rica.

Y después se tocó el tema de la parte indígena y salió a flote y son los resultados que hay ahora. De esas pequeñas conversaciones, de esas pequeñas casi insinuaciones de cosas, por decir: "Mira india, nosotros nos juntamos y nos vamos a reunir aquí y podemos hacer esto", fue como una insinuación más que nada y

bueno a eso se le dio un cuerpo, y cuerpo ahora ya tiene, creció, sólo le falta más firmeza.

Entonces creo que ahí fue el despertar que vino con mucha fuerza y siempre con esos deseos: yo tengo que hacer algo, tengo que dejar algo, no puede morir así o no puedo partir así, si no dejo una raíz, una cosa o quizá ayudar en una lucha del movimiento indígena; eran mis ideas, pero cómo empezaban, yo no tenía idea de cómo iba a empezar. Y de repente, sin querer queriendo, empezó a salir solito-solito y se dio hasta estas alturas. He estado en muchas peleas y lo sigo haciendo como persona y como dirigente y por ese amor a mi pueblo; yo creo que nací con eso, sigo con eso y voy a morir con ese deseo de una lucha por un reconocimiento hacia mi pueblo.

Y de ahí hemos seguido, seguimos después que quedó conformada CONADI, se han seguido haciendo cosas. Seguir ayudando a unificar ese departamento que fue formado por los pueblos indígenas. Ahora ya los jóvenes se están preparando, se les entregó las armas de lucha - como se dice - se las dimos en sus manos y ellos tendrán que proseguir en esa lucha, no sé por cuántos años más o ellos irán también dejando sus raíces como lo hemos hecho nosotros. Ya los más mayores no sabemos cuántos años de vida nos pueden quedar y debemos dejar preparada a esa gente para esa lucha, a esos hermanitos jóvenes, que se involucren por su identidad, su cultura. Entonces ese es nuestro deseo: seguir preparando gente.

Antes de que se hiciera todo esto había un AñMapu. Pero AñMapu fue barrido por la dictadura militar. Hubo dirigentes que tuvieron que irse al exilio, pero ellos eran manejados por partidos políticos. AñMapu llevaba el nombre de la tierra, pero en esa época - del golpe militar - los "milicos" barrieron con ellos. Incluso también había jóvenes organizados, por ejemplo la "Casa de la Mujer Indígena" o de "Los Mapuche" que quedaba por ahí por calle Catedral, eso quedó barrido, muchos de ellos tuvieron que arrancar, hay algunos de esos jóvenes desaparecidos y hay otros que están vivos y todavía están dando la pelea. Y están con nosotros, en este momento, como la Juanita Huenufil, está el hermano Huaicha, el hermano Anselmo Paillán, que eran de esa época de AñMapu y eran estudiantes indígenas que formaron sus grupos acá en Santiago. Eso desapareció y ellos volvieron a involucrarse y volvieron a retomar lo que habían avanzado en esa época. Pero no era una cosa fuerte como ahora, porque no se logró de levantar algo como una CEPI, una CONADI y una Ley Indígena, no se logró en esa época, pero al final sí lo logramos. Y ellos también han estado aportando su granito de arena como lo hemos aportado todos: todos

una gotita y esa gotita se hizo un charco grande y ahí estamos.

Y así, cuando se cambió a Comisión Especial de los Pueblos Indígenas como que "se le tomó el hilo" a la cosa, al movimiento indígena y ahí vino ya más fuerte. Cuando fue Consejo Nacional de Pueblos Indígenas junto con la Ley Indígena ya habíamos vencido la barrera del temor, del miedo, de lo que iba a ir a la discusión y todas esas cosas, se tomó ya un cuerpo maduro. Y después con el tratado con Don Patricio Aylwin, ahí ya tomamos fuerza y cuando cumplió una primera parte de lo prometido más todavía - porque fue muy corto su período de Presidente de la República - cumplió, pero no con todo, tendría que haber cumplido con mucho más pero no se pudo.

Entonces eso es hermoso, por que ellos cuentan sus vivencias como uno también se las cuenta y de por ahí se van sacando temas y se van haciendo cosas para dejarle a nuestros jóvenes. Y quizá a mis nietos, a mis hijos, lo que yo quisiera es que ellos quedaran muy empapados de esto. Incluso jóvenes que hay en este momento, que ellas no tenían oportunidad o no les gustaba, que no estaban "ni ahí" con el movimiento indígena, ellas son profesionales y logré con ese - no sé si es carisma, ¿cómo nombrar eso? - las empecé a invitar y después empezaron a quedar sin trabajo por ahí. Me empecé a mover como dirigente y he logrado conseguirles algo y justamente el tema indígena que es lo que tienen que tocar y ahora están tan empapadas que ellas quieren formar sus organizaciones como jóvenes mapuche acá en la comuna y de eso estoy muy conforme. Yo creo que hay que jugársela cuando uno quiere conseguir algo referente al movimiento mapuche, porque sino iríamos derecho a la muerte, hay que seguir formando cosas y "poniendo el hombro" como se dice.

Creo que esa sería una parte. Ahora también estoy muy involucrada en la cosa de Mujeres Mapuche donde estoy ocupando la vicepresidencia a nivel de Área Metropolitana, fuera de ser parte de las formadoras de la parte de Coordinadora de Mujeres¹²⁴, también paso a ser - una partecita ahí - parte de la formación de la Federación de Asociaciones Indígenas del Área Metropolitana, donde ocupo la tesorería, creo que es porque me tienen confianza y saben que por poquito que aporte o por lo mucho que aporte, que igual voy a ser escuchada, y soy una mujer mayor ya, esa es mi lucha que he hecho a nivel de Área Metropolitana.

¹²⁴ La Coordinadora de Mujeres Mapuche Metropolitana se funda en Santiago el 10 de mayo de 1998.

Al principio los primeros dirigentes de Santiago eran migrantes y hacían lo que podían no más, pero había gente que los respaldaba: mapuche sí; pero ellos no eran caciques. Así que a nivel de no-mapuche eran dirigentes no más.

Por ejemplo, yo era formadora del Centro Cultural Mapuche de Lo Amor¹²⁵. Al congreso de Niágara fui solamente como oyente, quizá planteando cosas. Primero como oyente y después como planteamiento, ya después cuando fui siendo como "un hueso duro que roer", entonces ya pasé a ser a nivel de dirigentes.

El Centro Cultural de Lo Amor nace como el 80 a escondidas, bajo el alero de la iglesia. Nos daban unos minutos para que nosotros tuviésemos nuestras reuniones, nuestras clases - que eran como de media hora - solamente para los mapuche era como media hora, después venían otros grupos y quedábamos a la mitad y a veces ni iniciábamos, a veces íbamos a empezar y teníamos que partir no más. Ahí participaban como quince personas, que todavía sobreviven en el Katriwala, yo los quiero mucho a ellos porque fuimos como los - ¿cómo les dijera? - los formadores de eso. Se enseñaba la lengua, recuperación de la lengua; conocer los instrumentos musicales con un profesor bien capacitado, que era Gabino Curihuentru, trabajamos durante harto tiempo con él, él venía con la moneda que le dábamos para la micro, no cobraba. Estábamos todos como predispuestos a hacer eso sin tener dinero, sin tener nada.

El nacimiento del Centro fue por una conversación que tuve en Derechos Humanos y eso empezó a dar vueltas. Como era amiga de los curas y como trabajaba en Comités de Bases. Dije que yo quería un espacio para formar un Centro Cultural Mapuche y ellos lo encontraron bueno y les gustó tanto que los mismos curas se involucraron en eso. Ellos empezaron también a ir a clases y de repente se les ocurrió que nosotros teníamos que hacer la misa en mitad castellano y mitad mapuche y eso lo hizo Gabino Curihuentru. Leyó textos de la Biblia en castellano y lo dejó pasado al mapudungún, él fue el traductor de esa parte. Y ahí se hacía la misa mitad castellano y mitad mapuche todos los domingos.

Entonces dejamos ya una semilla, incluso dentro de la iglesia. Entonces yo creo que eso fue un avance bien importante para nosotros como Centro Cultural. Y después

¹²⁵ Los Centros Culturales nacen el 12 de diciembre de 1978; al alero de la Iglesia Católica, para hacer frente al D.L. 2568 de división de comunidades indígenas decretada por la Dictadura Militar en 1979. En el Congreso de 1981 se transforman de Centros Culturales a Admapu.

cuando empezó CEPI tuvimos que cambiarle el nombre al Centro Cultural y tuvimos que ponerle Consejo: Consejo Katriwala. Y se fue a una elección y ahí me eligieron dirigente, de ahí sigo dirigente y cuando he querido entregar no me han dejado, eso si que ahora cuando tengamos todo arreglado el Katriwala, María Pinda se retira.

Así que el Katriwala nace junto con la CEPI, por el 88. Pero de antes, mucho antes venía trabajando como Centro Cultural. Al comienzo nos financiábamos nosotros mismos, porque si había que comprar un papel, juntábamos de \$10, de a \$20, de a \$100 el que tenía más, y el que tenía más ponía más, y la tesorera tenía que llevar todas las cuentas y cuando teníamos que ir a una reunión al Centro de Santiago ahí nos pagábamos de nuestro bolsillo. O sea, que esto fue más el amor a la cultura porque teníamos un corazón y teníamos una conciencia que había que hacerlo.

Y como Katriwala hemos hecho muchos más avances, porque el problema del Katriwala, o sea, la temática del Katriwala es de que su gente sea profesional, tratar de ayudar al joven mapuche con sus becas, apoyarlos en la universidad, de que ellos salgan becados para la universidad y se preparen. En este momento tenemos una socia - que era la secretaria del Katriwala - ella está estudiando en la Universidad de Los Lagos - química en alimentación - con cartas de apoyo para el Ministerio de Educación y logró esta chiquilla de obtener su beca. Entonces estamos felices mientras podamos ayudar a nuestra gente y si tenemos que ayudar a otra persona que no sea mapuche y hay que ayudarla para que salga adelante también lo vamos a hacer. Yo creo que ese es el trabajo del Katriwala, ha tenido mucho trabajo, ha tenido una gran cobertura a nivel comunal, metropolitano, nacional e internacional, yo creo que ese es nuestro tema.

Y el otro Consejo de Cerro Navia, el de la señora Huichalao, nació en AdMapu. Ella estaba como el 84, el 85 empezaron, apoyada en un partido político en la época de la dictadura también. Ella nació ahí, pero duró muy poco porque fue mal manejado y después cada cual se fue por su camino. Y ella siguió trabajando, como ella hace la danza en el Centro de Santiago. Pero las organizaciones no lo ven con buenos ojos por el hecho de vender la cultura de esa manera, nosotros podemos entregar nuestra cultura pero en una parte cerrada donde lleguen muchas personas, pero no así a ese nivel, como por una moneda ¿o es justo?

Yo no conocía a la hermana María Huichalao y la conozco por Misael Alcázar, él me la presentó. Y la empecé a llevar por ahí y me decía: "¿Puedo votar, no podré votar", "Si hermana usted tiene que votar porque esto es bueno, vote no más"; "yo quiero levantar ni organización", "Levante su organización, póngale un nombre" y así fuimos creciendo y creciendo, ella también creció. Ahí fueron hermanándose los dos consejos, tirando líneas, conversaciones. Yo aprendí de ella, ella aprendió también de mí, como hace un winka, como hace un no-mapuche porque yo ya tenía una carrerita por otro lado; entonces por ahí nació todo el movimiento indígena. Ella también fue a muchos congresos nacionales donde también dio su voto, dio su voto ya como Consejo Rakiduañ, pero sin personalidad jurídica. Después, cuando salió el Presidente Frei se tiró ese planteamiento que teníamos que tener estatuto jurídico y cómo se iba a llamar? Como Juntas de Vecinos no, tenía que tener un nombre diferente y el nombre diferente fue: Asociación Indígena, Asociación Mapuche, Asociación de Pueblos Originarios, ya como quiera. Entonces quedó como Asociación Mapuche.

Pero mi lugar es el Katriwala. Y se le puso así porque Katriwala fue un cacique que firmó Tratados de Paz en el tiempo de la Pacificación¹²⁶, donde él enterró su bastón de mando y su hacha de guerra, por eso, el español enterró su fusil y nuestro pueblo enterró sus armas de lucha. Y eso hasta este momento no se ha sacado ni ha habido un levantamiento total indígena. Lo que es el fusil opresor se levantó, no cumplieron ese tratado. Fue mal hecho, ellos no respetaron el tratado, porque ese tratado tendría que haber seguido y no levantar el fusil opresor, no solamente para el pueblo mapuche sino para también matar a su propia gente. Entonces ahí nos fallaron, nos mintieron.

El Katriwala cuando nació perseguía ambiciones. Nuestras ambiciones eran grandes: tener un espacio propio, tener una sede bonita, tener mucha gente, de tirar planteamientos buenos, de preparar dirigentes, de recibir a ese hermano con una buena sonrisa, no mirar a nadie en menos, ni al que traiga mucha corbata o al que venga sin corbata o al hermano que venga descalzo. O sea, era cobertura, hacerse más amplio, abrirse. Que ningún hermano se falte el respeto, que ningún hermano vaya a discriminar a su otro hermano.

¹²⁶ El Tratado al que hace referencia es el celebrado en río Las Canoas (Rahue) el 08 de septiembre de 1793. Asistieron los caciques Calfunquir, Ifil, Canihu, Auquiquir, Colin, Catrihuala y los comisionados de Pailapan, cacique de Los Juncos, Naquiquir y Pichin Pailapan, celebrando el Parlamento y firmando la paz. Esto como consecuencia del levantamiento de Río Bueno (23 de septiembre de 1792). [ver Molina].

Al comienzo participábamos como 25 personas, nunca bajamos de 25, 30, 35. Y hoy estamos como 135 que participan activos. Entonces eso es bueno y a la gente uno le manda un... el día domingo una vez al mes le corresponde a Katriwala tirar líneas y hacer el trabajo complementado con el grupo de jóvenes, y tirar líneas y saber dónde nos pasan a llevar y dónde nos quieren muñequear así por ejemplo, sobre todo las ONG¹²⁷. Y tiramos líneas, como le dice el no-mapuche: "Sacamos plantilla".

Así que en las dos etapas, como Centro Cultural Mapuche Lo Amor y como Katriwala, he estado en los dos cambios de gobierno, en el tratado que se ha hecho con el gobierno anterior y en todas las peleas que hubo y todo lo que se ha conseguido. Hemos estado en las dos etapas, y todavía quizá en muchas etapas más y eso es importante. Es importante tanto para el Katriwala como para la gente, que ellos se sientan orgullosos, que se sientan representadas. Por ejemplo, cuando se juntó Aylwin y la gente de la tierra, donde pudieron ir los dirigentes solamente delegados. Del Katriwala mandamos una buena delegada que sacó la cara pero a todo full por esto. Entonces yo creo que eso es muy importante, hay que avalarlo muy bien porque supimos elegir con lupa a esa gente. No podíamos mandar a una persona winka y no podíamos mandar a una persona que no supiera desarrollarse en las discusiones y no supiera alegar lo que se estaba alegando, se eligió se le hizo unas pequeñas pruebas a esa persona, bueno no solamente a una sino a varias y la que se desplazó mejor esa fue.

Entonces eso fue lo importante porque también ahí se fue mucha gente joven y la gente joven de esa época es gente que se balanceó muy bien y en ese lugar también estuvo Gloria Lempi en la defensa de eso. Entonces yo creo que por todas esas partes hemos andado bien. Y Katriwala no se va a equivocar nunca, siempre cuando se pone a hacer algo lo piensa mucho antes de hacer las cosas, reflexionamos mucho todos: "¿Estará bien?" y si hay cuatro o cinco votos que no estén de acuerdo, no se hace no más, no se hace. Eso siempre nunca hemos hecho las cosas... eso se llamó al Katriwala, se hacen unos papelitos chiquititos, se le manda a la gente, a los socios, a todos, a sus respectivas casas una citación: asamblea importante. Llegan todos los socios del Katriwala y empezamos a tirar líneas, cosa que digamos: "Esto se hace. Esto otro no se hace".

y también hacemos ampliados que hacemos directamente más internos del Consejo. Se habló mucho, empezamos a ver documentos y

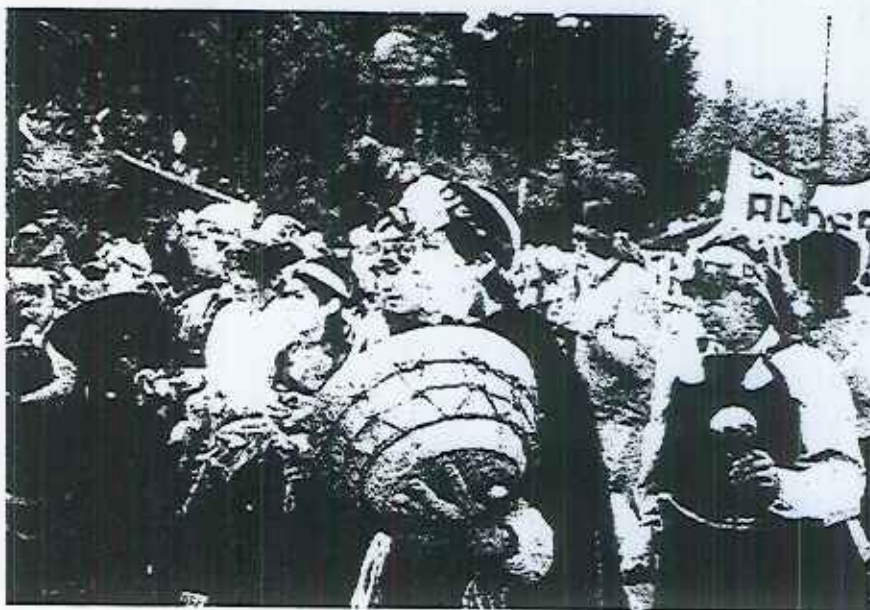
¹²⁷ Organización No Gubernamental

documentos y en ninguna parte se toma la problemática del adulto mayor, o sea, de las papay y los chachay, van quedando como una cosa atrás, como que vino pero se fue y está atrás. Nadie lo toma, nadie los toma en cuenta a ellos, nadie se preocupa de ellos, entonces de ahí nació y se formó el Consejo de Ancianos.

Aquí hacía falta un comité de allegados por las deficiencias que hay y muchas hermanas que iban allá a reuniones nuestras contaban sus problemas de que ellos eran allegados, sub-allegados; arrendaban y tenían a dos o tres personas más fuera de su arrendamiento que ellos pagaban y lo que deseaban era tener su vivienda propia. Y empezamos, también se fue a discusión y salimos, eso ya estaba como hecho digamos en conversaciones sueltas eso ya estaba hecho. Llamamos a un grupo, citamos, que se iban a inscribir para un comité de allegados, mandamos papeles por aquí y por allá, donde podíamos y los mismos socios se encargaron: "En tal parte hay un allegado mapuche", ya los invitamos y empezó a nacer. Entonces empezamos a trabajar y nació el Comité de Allegados Mapuche que es el único a nivel nacional.

Es como ir abriéndose espacios. Después empezamos a trabajar con los jóvenes, aunque habíamos tenido desde mucho antes ya trabajos con jóvenes, así que no era una novedad.

Y creo que todas las organizaciones hicieron lo mismo, lo que le falta es ampliarse más, preocuparse por los abuelos y formar sus comités de allegados a nivel del Área Metropolitana.



*Celebración en el Cerro Welén o Santa Lucía.
12 de octubre de 1994.*



CAPITULO VI

"Si no participan los indígenas se muere"

Entre los trabajos que últimamente más fuerte hemos tenido que luchar es por los hermanos pehuenche, por la no construcción de la Central Ralco.

Por ejemplo, el día 06 de agosto [1998] quedó la grande. Ese día salí de mi casa tranquila, yo no tenía idea de qué era lo que iba a suceder en CONADI, cuando llego a allá me encuentro con que hay un conflicto, bueno el conflicto empezó el día 05, porque el día 06 se iba a firmar Ralco, donde al Director¹²⁸ ya le habíamos dado vuelta la mano para que él le diera el apoyo a su pueblo, a los pueblos indígenas, él iba a votar para rechazar la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco.

Para resumíselos, para nosotros, este conflicto consiste en que nos han atropellado, han atropellado al mundo indígena. Ellos porque tienen mucha plata y el indígena no tiene y solamente defiende sus tierras. Ellos tienen los mejores abogados y para el mundo indígena muchos están trabajando gratuitamente. Es una lucha muy desigual.

Y también querría advertir que arriba, en el Alto Bio-bío, han subido camiones con militares fuertemente armados, es una lucha desigual. Y si van a pelear, van a pelear con adultos mayores no con juventud. Aunque lo más doloroso para mí es que un hermano, el R.G., se haiga vendido por unos míseros pesos y haiga engañado a los hermanos, los haiga hecho firmar en papeles en blanco y se les haiga mentido. Eso es doloroso. Por eso él siempre se anda escondiendo de las garras de quien lo pueda pillar y se lo va a decir de igual a igual.

Incluso cuando fue el problema Ralco, él no pudo subir para arriba, lo atajaron y la ENDESA, su aliada, lo hizo pasar en un helicóptero vigilado por otros helicópteros. Entonces nosotros supimos inmediatamente que los helicópteros arriba, en Ralco,

¹²⁸ El Director de CONADI en aquel momento, señor Domingo Namuncura, rechaza formalmente la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco ante las autoridades gubernamentales. Desencadenando lo que posteriormente se convertiría en la destitución de su cargo por el Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle.

andaban rasantes en el Alto Bio-bío y nos preocupamos mucho porque pensamos que iba a haber un desalojo sangriento - uno más- y no, era que iban resguardando al señor R.G., porque él ya no pasaba por la tierra sino que pasaba por los aires.

Entonces todas esas cosas para nosotros son preocupantes, porque no sabemos qué final va a tener, puede que tenga un final sangriento, porque las abuelas no se van a salir de ahí, son sus tierras, ahí por lo menos pueden criar animales. ENDESA ya está haciendo casitas, pequeños hotelitos a orillas de la represa. Eso es una injusticia, ellos no han pagado nada y le van devolver unas tierras no productivas, los hermanos pehuenche van a ir a morir al fundo El Barco, donde los quieren trasladar.

y hasta ahora no hay novedad. El hermano Francisco Painepán, estuvo en Washington denunciando el atropello hacia los pueblos indígenas. Entonces nos debemos unir para hacer las demandas hacia fuera. Falta mucho más por hacer, las denuncias por el Tratado de Ginebra, a Washington - que ya se hicieron, pero hay que hacerlas más ampliadas- a Amnistía Internacional, a Derechos humanos, todo a nivel mundial, y también hacerles recordar a estos señores de la Banca Mundial que no debieron haberles pasado tanta plata a ENDESA, aunque ya dijeron que estaban muy arrepentidos porque no sabían que vivía gente ahí.

Bueno, como les iba contando, desde el día 05 en la tarde empezó a quedar el despelote; al otro día tuvimos que llegar muy temprano a la CONADI, los dirigentes, que estábamos muy afectados de lo que sucedió en ese momento por parte de gobierno, por la destitución de Namuncura. Y me vengo a encontrar que el traidor - ese que vendió Ralco, que negoció con ENDESA- el R.G., pehuenche del Alto Bio-bío, evangélico, el que traicionó a sus hermanos, iba a dar una conferencia de prensa en las oficinas de CONADI.

y cuando vi que él entró a la oficina con tanta prepotencia a dar su conferencia, ahí mismo desde la puerta empezamos a pelear como dos gallos, entramos a la oficina donde nosotros nos reunimos, que estaba lleno de prensa-de prensa, estaba hasta las escaleras, estaba toda la prensa internacional, la prensa nacional; y entramos peleando los dos.

No lo dejé dar su conferencia de prensa, se "hizo tiras" una mesa, pero NO dio su conferencia de prensa. Esto fue en la mañana como a las 10, hubo harta violencia,

porque incluso se le pegaron combos, se le tiraron monedas y toda la prensa ahí. Incluso uno lamentaba no poder echar su garabato para desquitarse, qué sé yo, no podíamos, teníamos que ser lo más diplomáticamente posible, resistir ahí, pero no dejarle dar su conferencia de prensa.

Después llegaron más dirigentes y tuvo menos oportunidad de dar su conferencia, porque los otros dirigentes con palos lo pinchaban por abajo, a sí que no lo dejaban tranquilo, y yo no lo podía cazarlo bien tampoco, así que nos quitaron de las manos al R.G. los Consejeros Nacionales y lo escondieron arriba, en el segundo piso.

Luego me tocó dar una conferencia de prensa a nivel mundial, donde estaba la prensa extranjera solamente, no había ningún nacional; entonces ahí pedí un son de auxilio para la parte de mi pueblo, el pueblo pehuenche, que quiere ser exterminado. Entonces, eso tuvo muy buena acogida, porque dicen que lo vieron por TV Cable y salía muy bien el llamado que se había enviado, pidiendo a los otros países que también presionaran para que no se hiciera Ralco. Los periodistas hacían un muy buen enfoque de eso: no "tirándonos a partir" sino por la lucha que estábamos dando los indígenas chilenos. Entonces todos los que lo vieron me felicitaron porque iba sido una buena intervención.

Termina la intervención y subimos, había llegado el Ministro Lara a todo esto, eran como las 11 ó 12 del día, era Ministro Subrogante de MIDEPLAN¹²⁹, porque no estaba el titular, Germán Quintana. Cuando llegamos a arriba esperamos muchas horas, porque la cosa ardía, adentro el Lara y los Consejeros Nacionales, no se daba Lara ni se daban ellos, entonces nadie se dio.

Entonces él después quería dar una conferencia de prensa donde estuvieran los Consejeros allá y él acá, en cabecera de mesa. Y ellos le dijeron: "No nos metemos a su conferencia de prensa, déla usted, pero nosotros NO". Entonces se metieron a otra sala, y cuando Lara daba su conferencia vinieron algunas preguntas que se le hicieron muy puntuales por el problema Ralco y él no supo contestar, no las contestó. Además de que estaba medio bravo, medio agresivo, no contestó como tenía que contestar y ahí fue cuando le llegó la "zumba" de tazazos.

¹²⁹ Ministerio de Planificación

Pasó eso, nosotros salimos para afuera, corrí para abajo e hice cerrar los dos portones de la entrada, no logró entrar ningún "paco" porque fue de improviso que hicimos cerrar. Había uno que era asesor del Namuncura y él quería abrirle la puerta a los pacos y como ya habíamos tenido varios encontrones justamente por lo mismo, estaba también el Anselmo Paillán que era el asesor en Temuco de Namuncura, y al otro le grité que no abriera las puertas y si se abren él pagaba las consecuencias. Así que el Anselmo lo llamó y le dijo: "Tú no abres la puerta a nadie. Aquí no cae ningún hermano detenido".

Así que la puerta no se abría, se asomaba un "paco" por un hoyito a hablarnos que le abriéramos, que él estaba sólo, que iba a ir a ver al Ministro, pero nosotros ya sabíamos y íbamos visto toda la hilera de "pacos" que había a la orilla de la muralla, que a la hora que abríamos entran todos. Entonces no, los periodistas nos hacían preguntas por ese hoyito y nosotros terriblemente cortantes. Y lo rico que sale por la radio un comunicado, un extra, y también por la televisión de que teníamos secuestrado, los mapuche, al ministro. Nosotros no lo teníamos secuestrado, que estaba escondido es otra cosa, se escondió él. Ese fue el problema, a la 1 de la tarde estoy viendo el diario La Hora, salgo en primera plana: el gran revuelo Ralco.

Para mí era una risa, para mí fue risa. Pero después pensándolo, quizá a uno le afecte un poco porque después la ven en la calle y le dicen: "Mira, la vimos en televisión" "Mira, la vimos en la prensa". Y me pasó sacando números en el metro, me dicen: "Mira, la señora de la tele" "Mira, la señora que le pegó al Ministro", aunque hubo mucho apoyo porque me dijeron: "¡Que bueno que las mapuche le hayan sacado la cresta a estos huevones!". Primera vez en la historia que las mujeres le pegaban a un ministro, nunca iba sucedido.

Entonces tuve bastante apoyo en la gente, cuando estuve en la CUT me apoyaron pero "ene" cantidad, a dónde iba me apoyaban y me recibían y todavía, actualmente, siguen recibéndome, y con un respeto bien grande.

Y conste que antes - como el día 03 de agosto - tuvimos una reunión con el Lara y cuando le dije: ¿Qué quiere que se quiebren las relaciones mundo indígena y gobierno? ¿Eso quiere usted? Y se ha reído frente a mí, frente a las dirigentes que estábamos, se rió. Entonces esa risa le costó caro. Vergüenza para él, para nosotros no, no se nos movió un pelo. Me dijo que nosotros no éramos capaces de eso.

Y cuando ya pasó todo el "chuchoqueo" tuvimos una reunión de emergencia con los Consejeros: "ustedes ninguno renuncia, pero aquí se quebra toda relación con el Estado chileno". Presionamos a los Consejeros, o sea, no presión pero sí conversamos con las cartas sobre la mesa. Eso fue el mismo día 07, a las 4 de la tarde se estaba haciendo una declaración pública en plena calle, se llamó a la prensa, y estaba todo quebrado: todo el mundo indígena con el gobierno o el Estado chileno, se quebró toda relación con ellos.

La CONADI no iba a morir porque es del gobierno, pero si no participan los indígenas se muere. Entonces seguimos haciendo movilizaciones y de todo ese lote de movilizaciones, que actualmente todavía seguimos haciendo, con conferencias de prensa, comunicados que por la cosa del señor Pinochet, su prisión en Inglaterra, no se le ha dado mucho auge a esto en lo nacional. Y ya lo he dicho, para mí Pinochet ya es un hombre común y corriente, que pele el Estado chileno: mentira. Él ya no es Presidente de la República, que nadie lo eligió, él no es un Senador Vitalicio elegido por mayoría del pueblo. Es un hombre como cualquiera y si él hizo cosas que sabemos todos los chilenos, está pagando lo que tiene que pagar, que se haga justicia una vez por todas, porque eso no puede quedar impune. Porque aquí cualquiera que haga algo lo secan en la cárcel y él que mató a miles de chilenos se va a ver libre de polvo y paja. Para mí es una impresión grande que yo tengo, por la cuestión de la Guerra de Las Malvinas con los argentinos, no tiene que venir a hacer nada Inglaterra acá y ella hizo matar a hartos argentinos, entonces - creo - que entre asesinos y asesinos se lavarán las manos. Habrá que ver.

Para mí los senadores, los diputados que fueron a apoyar, de la UDI, de Renovación Nacional, unos que se votaron en huelga de hambre, para ellos todo fue bueno. Pero quienes tuvieron que ir realmente a reclamar sus muertos, para esos senadores estaba malo, estaban traicionando al país, que estaba en peligro el país.

El país no está en peligro, a él se le está juzgando por sus crímenes, él tiene que pagar sus crímenes también. Y solito se fue a entregar si nadie lo empujó, no tienen que echarle la culpa a los chilenos ni a los partidos políticos, si él llegó solito allá. Ahí se va a dar cuenta su esposa que es doloroso cuando se tiene a una persona querida privada de su libertad, como la tiene él, ahí se va a dar cuenta que el mundo pedía justicia y quien harto peleó es el juez español Baltazar Garzón, yo le felicito a ese hombre por la valentía que tuvo, porque también puede ser mandado a asesinar por Pinochet, porque

aún queda gente de la DINA. Si a él no le importó matar, no tenía derecho a quitar vidas.

Entonces ojalá que se aplique la justicia. Yo digo por qué tiene que haber amnistía para él, él no tuvo piedad para esos seres humanos, los mató no más y listo. Él era el Jefe.

Y siguiendo con esto de las movilizaciones por la batahola del caso Ralco, también me tocó viajar a Temuco, donde estuve en una asamblea de dos días del mundo indígena a nivel nacional y ahí salí delegada nacional, referente a mi pueblo. También se plantearon estos mismos temas: el caso Ralco, el caso Lumaco¹³⁰ y todos los otros casos más que están habiendo: el atropello que hay sobre los pueblos indígenas en este país por el Estado.

Otra cosa que a mí no me gusto, esto fue el día - ya corrieron los meses- el día 07 de octubre, lo otro fue en agosto, donde yo casi quedo detenida en Temuco, cuando se tomaron la CONADI los pehuenche y el nuevo Director Nacional, Rodrigo González, los mandó detenidos. Lo que hizo el señor González, que es del partido socialista, fue que él llenó de "pacos" civiles y uniformados, en Santiago también estábamos vigilados por policías y para mí eso no estaba bien. Y él dio la orden para que apalearan a los hermanos pehuenche.

Entonces ese día fue triste para mí, porque no apaleaban a hombres reales sino que apaleaban a mujeres con tanta violencia. Ese día fue golpeado por la fuerza pública un Consejero Nacional, el Francisco Choimán, y eso es doloroso para uno. Si dicen que hay democracia no tiene por qué haber policía de civil y uniformada, era una CNI nada más. Entonces de qué derechos humanos nos hablaron a nosotros o ¿para nosotros no hay derechos humanos? sólo para el mundo no-mapuche y a los mapuche había que darles palo. Eso fue una cosa lamentable, pero salimos adelante, seguimos en la lucha y creo que va a quedar mucho tiempo todavía de lucha.

¹³⁰ Comunidad mapuche situada en la provincia de Malleco, al norte de la Región de La Araucanía, es una de las comunas más pobres del país. Se lucha por la recuperación de 3.000 hectáreas en manos de la forestal Bosques Arauco, aduciendo razones de pertenencia histórica. Luego de la quema de camiones madereros de dicha forestal en noviembre de 1997 el área se militarizó y las comunidades han sido fuertemente reprimidas.

Ahora estamos en pleno movimiento igual, estamos en reuniones, estamos haciendo planes como para hacer un trabajo ya más fuerte dentro de todas las organizaciones y, desgraciadamente, las organizaciones están divididas por el asunto político, pero para mí, todo lo que sea relativo a los pueblos indígenas, sea a nivel político o a nivel autónomo es válido siempre que apunten al Alto Bio-bío y a las otras discriminaciones que se están haciendo en otros sectores donde han apaleado a hermanos que, incluso, tenemos a uno en estado vegetal, que fue apaleado en Cuyinco¹³¹ por la forestal, los obreros de la forestal lo siguieron hasta su casa y lo apalearon - en su propia casa. Porque se trata de hostigarlos y que se salgan de ahí, que les dejen el campo libre. Entonces eso para ellos no es justicia.

Yo creo que la justicia se tiene que hacer a todos por igual.

¹³¹ Ubicada en el sector Cerro Alto, comuna de Los Alamos, VIII región. La familia Fren, compuesta por casi 80 miembros disputa el dominio de 1.259 hectáreas a forestal Bosques Arauco. Este conflicto constituye el único caso donde la justicia se ha negado a admitir la legitimidad de los títulos de dominio presentados por la empresa forestal.

Tormenta política por caso Ralco

Página 2, A1 y A2



FREI: "NAMUNCLIRA NO ESTÁ EN LA LINEA DEL GOBIERNO"

LAGOS: "EL ERROR ESTUVO EN LA FORMA QUE SE PLANTEO EL TEMA"

Después de haberse reunido en un momento de la tarde, los ministros de los distintos departamentos se reunieron en la sala de Gobierno para discutir el caso Ralco.

[Diario La Hora. 6 de agosto de 1998]

GLOSARIO

C

- *Cacique*: s. Jefe // Este vocablo no es mapuche. Los españoles de la Conquista trajeron la palabra de Haití donde la empleaban los indígenas para designar a sus jefes y la aplicaron a nuestros indios.
- *CEPI*: Comisión especial de Pueblos Indígenas
- *CNI*: Central Nacional de Informaciones
- *CONADI*: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
- *Concepción*: Ciudad del centro meridional de Chile, capital de la Región del Bio-bío, que se alza sobre el río homónimo. Sus puertos, Talcahuano y Tomé, se hallan en la cercana bahía de Concepción. 318.140 habitantes (1993).
- *CUT*: Central Unitaria de Trabajadores

CH

- *Chachai*: s. Saludo y llamado de las mujeres a los hombres. María lo utiliza para referirse a los abuelos.
- *Chao Dios*: Padre Dios
- *Chiloé*: Isla grande de/ Situada en el sur de Chile. Su nombre procede de la voz mapuche *Chili/hué*, lugar de Chile. Es la mayor del archipiélago homónimo. Está separada del continente por el Canal de Chacao y los golfos Corcovado y Ancud. Tiene 18 kilómetros de longitud y 5 kilómetros de anchura.

D

- *DD.HH.*: Derechos Humanos

E

- *ENDESA*: Empresa Nacional de Energía S.A.

F

- *FPMR*: Frente Patriótico Manuel Rodríguez

K

- *Katriwala*: Cacique de la novena región // Nombre de la organización que preside María.
- *Kimche*: Gente sabia. Kim es una part. Antep. al verbo, significa saber.

L

- *Lamnguen*: Hermana, hermano // Llama así el hombre a sus hermanas y a sus primas por parte de padre. Llama también así la mujer a sus hermanos y hermanas o primas por parte del padre.
- *Lonko*: s. Cabeza // Cabello // Es el vocablo oficial indígena que designa al jefe (cacique).
- *Los Angeles*: Capital de la provincia del Bio-bío, en la región del mismo nombre. Se encuentra emplazada en el valle longitudinal. 140.535 habitantes (1992).
- *Los Lagos* (región de): región administrativa de Chile, conocida igualmente como Región Xª. Forman parte de ella las regiones de Valdivia, Osorno, Llanquihue, Chiloé y Palena. Limita, al norte, con la Región de la Araucanía, al este con Argentina, al sur con la Región de Aisén del general Carlos Ibañez del Campo, y al oeste con el océano pacífico. Superficie, 66.997 km². 945.525 habitantes (1993).

M

- *Machi*: s. Se da el nombre de machi a las personas de ambos sexos que desempeñan el oficio de curanderos, cuyo arte está basado en la creencia de que todas las enfermedades interiores son producidas por un mal influjo misterioso. La causa de la enfermedad se le atribuye al genio del mal (*Huecuvü* para los mapuches chilenos, *Hualichu* para los mapuche argentinos).
- *Mamiña*: Zona al interior de la ciudad de Iquique, en la Región de Tarapacá o Iª Región.
- *Mapocho* (río): Discurre por la Región Metropolitana de Santiago. En las orillas de su tramo medio está la ciudad de Santiago, capital de la República, convirtiéndola a parte de su cuenca en una de las de mayor actividad del país. Recorre 110 kilómetros desembocando en el río Maipo.

- *Mapuche*: s. Lit. gente de la tierra. Nativo, indígena, autóctono, aborigen.
- *Mapudungü* // *Mapuchesugün*: s. Lengua, habla, idioma mapuche
- *Michai*: s. Ciertos arbustos espinudos. De su fruto, baya azulada llena de semillas cubiertas de un fino polvillo, se hacía chicha. Hojas y frutos se utilizaban en infusión contra las inflamaciones; corteza y raíz servían para teñir de amarillo // Bot. *Berberis Darwinii* Hook y *Berberis microphilia*.
- *MIR*: Movimiento de Izquierda Revolucionario

N

- *Nguillatün*:tr. Pedir, rogar, solicitar // s. Rogativas solemnes; función religiosa máxima que practicaron desde los más remotos tiempos de su historia.
- *Nguenechén*: s. Ser creador de todo, domina la tierra como rey o pastor, da vida y fecundidad a los hombres, animales o plantas, dispone de las fuerzas de la naturaleza para dicha y perdición de los hombres. Lo llaman Padre porque creen que han sido engendrados por él, lo suponen parecido al hombre, pero de una naturaleza más sutil. Tal vez espiritual, y tienen de su naturaleza idea tan confusa que no saben si es hombre o mujer, mas bien lo creen de ambos sexos, por lo cual le dicen "tú nos has engendrado" tratándole de ser masculino, y "tú nos has parido", tratándole de mujer. Su habitación está arriba, tal vez en el punto cenit del cielo, por eso *RANGUÏNHUENUCHAU* (Padre) y *RANGUÏNHUENUÑUQUE* (Madre) de en medio del cielo. En las inmensas regiones azules está lo que le merece el nombre de *CALLVÜCHAU* o *CALLVÜÑUQUE* padre y madre azul, o sea, paternal y maternal majestad celestial. Su casa es de oro puro, tal vez sea el sol. Es bondadoso y accesible a la súplica de los mortales. Es *CHAU*, *NGUENECHEN*, *NGUEMAPUN*, Padre, Dominador de los Hombres y de la Tierra.

Ñ

- *Ñuque Mapu*: Madre tierra. // *Ñuque*. S. Madre // Dicese también de la tía materna, de la mujer del tío materno, de la mujer del tío paterno.

O

- *ONG*: Organización No Gubernamental
- *Osorno*: Ciudad del sur de Chile (Provincia de Osorno, Región de Los Lagos). Situada a orillas del río Rahue. 92.700 habitantes (1982). Capital de la provincia homónima.

P

- *Papai*: s. Dicen hijos e hijas a su madre. // Nombre que se da por respeto o por cariño a cualquier mujer. // María lo utiliza para designar a las abuelas.
- *Pitrifquén*: Una de las principales poblaciones de la Región de la Araucanía. Es parte de la provincia de Cantin.
- *Piuke*: s. Corazón // El corazón era considerado asiento del espíritu, del valor y del coraje humano. Cuando cautivaban o mataban a un enemigo reputado valiente, le sacaban el corazón, lo cortaban en trocitos que los mocetones combatientes comían con unción para apropiarse la valentía que había caracterizado al difunto.
- *Puerto Montt*: Ciudad y puerto del sur de Chile, capital de la Región de Los Lagos. 104.700 habitantes (1992).
- *Purranque*: Ciudad y comuna perteneciente a la provincia de Osorno, Región de Los Lagos.
- *Putre*: Poblado cordillerano, capital de la Provincia de Parinacota, en la región de Tarapacá. Su origen se remonta a la época precolombina. Población comunal 2.802 habitantes (1992).

R

- *Rakiduum*: s. Mente, pensamiento, razón, inteligencia. // Sentimiento, intención, opinión. // Expresa a veces tristeza.
- *Ruka*: s. Hábitat, morada, vivienda: toldo, choza, rancho, casa. // Las *RUCAS* (toldo) en nuestro país estaban habitualmente ubicadas fuera de las rastrilladas, cerca de algún arroyo o laguna y, cuando era posible, próximas a algún monte, eso procuraba dos elementos esenciales para la vida: agua y leña.

S

- *San Antonio*: Puerto del centro de Chile. Capital de la provincia homónima (Región de Valparaíso). 77.719 habitantes (1992). Situado a 109 kilómetros de Santiago, es el segundo puerto del país.

- *San Juan de la Costa*: Comuna perteneciente a la provincia de Osorno, Región de los Lagos. Es una poblada comunidad mapuche.
- *San Pedro de Atacama*: Localidad del Norte Grande chileno, cercana al límite con Argentina y Bolivia. Su origen se remonta a la época precolombina.
- *Santiago*: Capital de Chile, de la Provincia Área Metropolitana de Santiago y de la Región Metropolitana de Santiago. Se encuentra a 520 metros de altura. Situada en el valle central del país, a orillas del río Mapocho, constituye la primera ciudad de Chile. 4.628.320 habitantes (1993).

T

- *Talcahuano*: Puerto del sur de Chile. Provincia de Concepción, región del Bio-bío. Situado a orillas de la bahía de Concepción, forma parte del complejo portuario del Bio-bío. 246.566 habitantes (1992).
- *Traile*: *Queltehue*. *Belonopterus chilensis*.
- *Tejas Verdes*: Regimiento militar ubicado al sur del puerto de San Antonio.
- *Temuco*: Ciudad del sur de Chile, capital de la Provincia de Cautín y de la Región de la Araucanía. Situada a orillas del río Cautín, constituye un importante centro comercial agrícola. En sus cercanías se encuentran importantes núcleos indígenas. 240.880 habitantes (1992).

U

- *UDI*: Unión Democrática Independiente

V

- *Valdivia*: Ciudad del sur chileno, capital de la provincia homónima, región de Los Lagos. Situada junto al río Calle-Calle, es un centro agrícola, ganadero e industrial. 120.706 habitantes (1992).
- *Valparaíso*: Ciudad y puerto del centro norte de Chile, capital de la provincia y región homónima. Forma una sola unidad urbana con la ciudad de Viña del Mar. Primer puerto del país, tiene una intensa actividad importadora y exportadora. 301.677 habitantes (1993).

W

- *Wetripantu*: s.c., (Año nuevo) el tiempo en que vuelven a crecer los días hasta el día más largo; año nuevo político. Se celebra cada 21 de junio.
- *Winka*: Extranjero, todos los que no son indios y más especialmente el español y luego el chileno. Nombre de poco honor para sus enemigos porque alude al robo de animales y al despojo de sus tierras.
- *Wiño*: Palo con el que se juega la chueca — juego tradicional mapuche.

BIBLIOGRAFÍA

- Augusta de, fray Félix José. *Diccionario Araucano. Mapuche - Español: Español - Mapuche*. Editorial Kushe. Temuco. 1991.
- Calvino, Italo. *Las ciudades invisibles*. Editorial Minotauro. México. 1972.
- Erize, Esteban. *Diccionario comentado Mapuche - Español: Araucano, Pehuenche, Ranculche, Huilliche*. Instituto de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Buenos Aires. 1960.
- Instituto Nacional de Estadísticas. Censo Nacional de Población y Vivienda. 1992.
- Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación. Santiago. Febrero de 1991. Tomo II.
- Molina O., Raúl. *Territorio mapuche huilliche de Osorno y legislación (historia de un despojo)*. XX. Programa jurídico popular del centro el Canelo de Nos. Sociedad Mapuche-huilliche Monku Kusobkien Freder.
- Revista *Punto Final* N°441. Santiago. Marzo de 1999.
- Valenzuela, Rodrigo, *La población indígena en la Región Metropolitana*, CONADI, Santiago. 1995.
- Vergara, J; Mascareño, A; Foerster, R. *La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia*. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. 1996.
- Villalobos, S.; Silva, O.; Silva, F.; Estelle, P. *Historia de Chile*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 1988.

INDICE

- CAPITULO I
 - 1. *Yo recuerdo de mi niñez*

- CAPITULO II
 - 1. *Todo esto que tú estás leyendo te va a servir para el futuro*
 - 2. *Yo quería conocer Santiago como una ciudad luz*
 - 3. *Si yo hubiese sabido que era tan malo*

- CAPITULO III
 - 1. *Díazopan para tener a un pueblo dormido*
 - 2. *La Honorable comuna Independiente de Cerro Navia.
La comuna de las piedras*
 - 3. *Hagámoste al NO*
 - 4. *Yo creo que la Dictadura no se ha terminado*

- CAPITULO IV
 - 1. *Y empezamos a hacer un trabajo de hormigas*

- CAPITULO V
 - 1. *Y ese amor a mi pueblo*

- CAPITULO VI
 - 1. *Si no participan los indígenas se muere*

- GLOSARIO

- BIBLIOGRAFIA

EPÍLOGO

El Pueblo mapuche hoy es solo reconocido como etnia, junto a otros siete, por la Ley Indígena chilena (Ley N°19.253 D. of. 5/10/1993), en ella *"el Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuense, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes"* [Artículo 1°].

De esas etnias la que posee mayor porcentaje de población es la mapuche. Según el Censo de Población y Vivienda de 1992: la población nacional mayor de 14 años es de 9.660.367 individuos, de los cuales indígenas son 998.385 (lo que corresponde a un 10,33% de la población), de ellos 928.060 pertenecen a la etnia mapuche (o sea, un 92,96%) y 409.076 viven en la Región Metropolitana.

Un 79,63% de la población indígena global vive en sectores urbanos, mientras que solo un 20,37% lo hace en zonas rurales. Es más, los siguientes números dan a conocer esa presencia indígena en la Región Metropolitana según el último Censo: primero, que un 43,37% de los indígenas viven en la Región Metropolitana (53,3% de los rapa nui, 44,08% de los mapuche y 25,38 de los aimara). Un segundo aspecto tiene que ver con los sectores donde viven los indígenas dentro de la Región Metropolitana, las cifras indican que el 97,8% de la población indígena de la Región Metropolitana vive en los sectores urbanos, que las comunas de más elevado poblamiento mapuche son La Florida, Maipú y Puente Alto. Y si bien La Florida es la comuna con mayor población indígena, es Lo Prado donde su concentración respecto de la población total es mayor.

Volviendo a María, ella nació en la comunidad de San Juan de la Costa, en la décima región chilena, la de Los Lagos, a un costado del océano Pacífico. A la fecha tiene 66 años, de los cuales la mayoría los ha pasado en la ciudad, tanto en las casas acomodadas de sus patrones como en las barriadas periféricas que, junto a ella, se desarrollaron con los flujos de gentes venidos de los campos y desiertos del país. Por consiguiente, su hablar es el habla del pueblo, del bajo pueblo, contrapuesta al habla elitista o a la de la más o menos reciente clase media, surgida, en buena parte, de los hijos de aquellos migrantes a los que nos referimos. Y a esa habla – la de María – también suma la mágica oratoria mapuche de la que han dado cuenta muchos (Munizaga, 1960; Foerster, 1981; Montecino, 1982, 1986, 1999; Cuminao & Moreno, 1998; etc.).

En consecuencia, su historia específica viene a ser testimonio de la de muchos de sus paisanos que debieron dejar sus tierras de origen, por diferentes razones en el orden personal, pero de manera general impelidos por la pobreza y su inseparable compañera, el hambre. Esto como consecuencia de la derrota, militar por cierto, sufrida a manos del ejército chileno que venía con la moral muy alta fruto de sus victorias expansivas.

Así el pasar de María muestra el acontecer de todo un pueblo y sus luchas por la sobrevivencia, por darle vuelta la mano a la asimilación propuesta y repropuesta por la sociedad dominante, la chilena, sea por la vía del convencimiento obligado, sea por la violencia y la opresión.

Por tanto, su historia nos trae más al acontecer y desarrollo contemporáneo de su pueblo que a su historia recién pasada. Remitiéndonos a la sobrevivencia y restauración de la etnia, esta vez en el núcleo hegemónico del poder, es decir, en el interior mismo de la sociedad winka: la ciudad. En consecuencia, en María encarnan miles de mapuche que hubieron de partir tras los sueños ofrecidos por la ciudad o, tal vez, tras la maduración del cuerpo y alma del viaje iniciático.

En ella también se encarna la discriminación, ya sea, por su género, su clase o su etnia, pero a la vez devela parte del ethos latinoamericano, aquel traspasado de generación en generación, de boca en boca, de madre a hijo/a, de saberes que se pasan y traspasan, más que en la sala de estar o la biblioteca,

en la cocina; a través de los sentidos: de la audición, de los gustos, en las palabras y en la mesa . Y es por la boca que María nos dice y con ella su pueblo: ¡Seguimos presentes! ¡Continuamos en pie! ¡Marichiweul!

Pero igualmente se vale de la palabra escrita, sinónimo de verdad - y también de opresión-, para hacer frente a esa sociedad que la niega e invisibiliza, que la humilla y desaparece. La misma que ahora se vuelve contra sus antiguos únicos detentores, ofreciéndoles, una vez más, resistencia. Así la que ayer instrumento de imposición es hoy, democratizando su uso, instrumento de lucha.

Lucha en especialmente contra la dictadura, peona de los poderosos, que trato tanto de silenciar como de disipar al pueblo, entre ellos, a la fracción indígena. Pero cuidado que esa dictadura logro lo que procuraba, su 'Revolución Silenciosa', tanto que por el camino hemos trocado nuestra identidad por un celular y un automóvil del año. Renunciando a nuestra historia y substratos culturales, desarraigándonos y homogeneizándonos, en fin, vaciándonos. De ahí la urgente necesidad de la conversión a sociedades plurales y tolerantes con la diferencia. Y de ahí recién la oportunidad de entrar a una modernización de carácter propio, integrativa y respetuosa.

De ahí el rol central que tienen las organizaciones indígenas urbanas como núcleos del reavivamiento cultural indígena y tenaces en la recuperación del patrimonio ideacional latente, además de convertirse en apoyo a los marginados sociales, al fin y al cabo excluidos también del modelo, fracción que es (macroeconómicamente hablando) 'costo social'.

Por últimos, esperamos - ella y yo- que este relato sea uno más de los muchos que se suman a la conquista de la igualdad y el respeto por la diferencia, por lograr un sitio en una sociedad contradictoria, que de forma autopoietica niega sus sedimentos prístinos, negándose a si misma, a su propia cultura, a su historia e identidad. Por cuanto, el desafío para el siglo que comienza es el lograr una sociedad íntegra, que se asuma con orgullo en su particularidad. Pues si queremos ser modernos, esa modernidad debe partir de los cimientos sociales, de la sociabilidad propiamente tal, pues los obstáculos que se oponen a ella provienen de nosotros mismos.

BIBLIOGRAFÍA

- Aceves Lozano, Jorge. *Historia Oral*. Instituto de Investigaciones Mora. México. 1993.
- Acevez Lozano, Jorge. "Un enfoque metodológico de la historias de vida". En: Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.
- Agosin, Marjorie. "Memoria, representación e identidad: literatura latinoamericana de los setentas". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestaria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.
- Alberdi, Juan Bautista. *Bases y puntos de partida para la organización política de la República Argentina*. Editorial Eudeba. 1966.
- Ancán, José. "Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea". En: Pentukún, N°1, 1994, p. 5-15.
- Aravena, Andrea. "Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano". En: *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Universidad de la Frontera. Instituto de estudios Indígenas. Temuco. 1995.
- Arbus, Diane. *Diane Arbus*. Editorial du Chêne. París. 1973.
- Augusta de, fray Félix José. *Diccionario Araucano. Mapuche - Español; Español - Mapuche*. Editorial Kushe. Temuco. 1991.
- Aylwin, José. *Estudio sobre tierras indígenas de la Araucanía: antecedentes histórico - legislativos (1850 - 1920)*. Temuco. 1995.
- Azúa Ríos, Ximena. "Los textos de las mujeres de la Colonia en Chile. Un intento de clasificación". Ponencia en el Seminario de Estudios Latinoamericanos [mesa de Estudios Coloniales], organizado por la Universidad de Chile y la Universidad de Santiago de Chile. Enero de 1999.
- Barner, Miguel. *Biografía de un cimarrón*. Editorial Quimantú. Santiago de Chile. 1966.
- Barner, Miguel. *La canción de Rachel*
- Barthes, Roland. *La chambre claire. Notes sur la photographie*. Coedición *Cahiers du Cinema* -Gallimard-Seuil. París. 1980.
- Bello, Alvaro. "La Comisión Radicadora de Indígenas, su paso por la Araucanía (1866 - 1929)". En: Revista *Nütram*, N°34, enero de 1994.
- Benavides, Leopoldo. "La historia oral en Chile". En: : Narvaez, Jorge. *La Invencción de la Memoria (Actas)*. Pehuén Editores Ltda. Octubre de 1988. Santiago de Chile.
- Bengoa, José & Valenzuela, Eduardo. *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad chilena contemporánea*. Editorial PAS. Santiago de Chile. 1984.
- Bengoa, José. "El testigo. Apuntes de clase de un curso de Historias de Vida". En Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.

- Bengoa, José. *Historia del pueblo mapuche (siglos XIX y XX)*. Ediciones SUR. Santiago. 1987.
- Bengoa, José. "Población, familia y migración mapuche. Los impactos de la modernización en la sociedad mapuche. 1982-1995", Sitio web www.xc4all.nl/rehue/art/bengoa.htm. También en Pentukún N°6, dic. 1996; p. 9-28.
- Bengoa, José. "Un asunto de identidad". En: *Proposiciones* 20, 1991.
- Bengoa, José. *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuches en el siglo XX*. Editorial Planeta. Santiago de Chile. 1999.
- Bilbao, Francisco. *El evangelio americano*. Santiago. 1941.
- Braun Menéndez, Armando. *El reino de la Araucanía y Patagonia*. Editorial Francisco de Aguirre. Buenos Aires, Argentina. 1967.
- Bravo, Jorge (editor). *Memoria histórica y sujeto popular*. Producciones VAN S.A. Santiago de Chile. 1987.
- Briones, Guillermo. *Métodos y técnicas avanzadas de investigación aplicadas a la educación*. PIIE. Santiago de Chile. 1989 o et al. *Usos de la investigación social en Chile*. FLACSO. Chile. 1993.
- Burgos, Elizabeth. *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia*. Siglo Veintiuno Editores. México DF. 1997 [14ª edición].
- Calderón, Hopenhayn y Ottone. *Esa esquiva modernidad*. Editorial Nueva Sociedad. Caracas, Venezuela. 1996.
- Canepa, Gina. "Antropología, discurso literario y cotidianeidad femenina a propósito de *Mujeres de la tierra de Sonia Montecino*". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestataria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.
- Casanueva, Fernando. "Indios malos en tierras buenas. Visión y concepción del mapuche según las élites chilenas del siglo XIX". En: *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Comp. Jorge Pinto. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. 1999.
- Castellanos, Alicia. "Racismo, multiétnicidad y democracia en América Latina". Ponencia preparada para el II Encuentro Internacional de Historia. El siglo XX en Bolivia y América Latina. Visiones de fin de siglo. Cochabamba, Bolivia, del 27 al 31 de julio de 1998.
- CEDESCO. Documento de trabajo pueblos indígenas. *Las organizaciones sociales mapuches en la R.M.*. Santiago. 1999.
- Correa, Rosario. "La aproximación biográfica como opción epistemológica, ética y metodológica". En: *Revista Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.
- Curilén, Eduardo. "Organizaciones indígenas urbanas en la región Metropolitana". En: *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Universidad de la Frontera. Instituto de estudios Indígenas. Temuco. 1995.

- Curivil Paillavil, Ramón. "Estudio de identidad mapuche en la comuna de Cerro Navia", coordinado por, 1997 (sin edición)
- de la Cadena, Marisol. "Las mujeres son más indias". En: *Espesios y travestis. Antropología y Mujer en los 90*. Ediciones de las mujeres. 1992.
- del Val Blanco, José. "Identidad, etnia, nación". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 49-66.
- Díaz-Polanco, Héctor. "Cuestión étnica. Estado y nuevos proyectos nacionales". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 25-40.
- Dubois, Phillipe. *El acto fotográfico. De la representación a la recepción*. Paidós Comunicación. España. 1994.
- Duchesne, Juan Ramón. "Miguel Barnet y el testimonio como humanismo". En: Revista de Crítica Literaria Latinoamericana. Año XIII, N° 26, Lima, 2° semestre de 1987; pp. 155-160.
- Durán Pérez, Teresa. "Identidad mapuche. Un problema de vida y de concepto". En: América Indígena, vol. XLVI, N°4, 1986.
- Epple, Juan Armando. "La otra voz: el discurso memorialístico de la mujer en Chile". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestataria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.
- Erize, Esteban. *Diccionario comentado Mapuche - Español: Araucano, Pehuenche, Rancúliche, Hualliche*. Instituto de Humanidades. Universidad Nacional del Sur. Buenos Aires. 1960.
- Estrada, Alvaro. *Vida de María Sabina: la sabia de los hongos*. Siglo Veintiuno Editores. México DF. [7ª edición].
- Foerster, Rolf. *Martin Painemal Huenchual: Vida de un dirigente mapuche*. Editor: Academia de Humanismo cristiano (GLA). Santiago de Chile. 1983.
- Foerster, Rolf & Montecino, Sonia. *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*. Ediciones CEM. Santiago de Chile. 1988.
- González, Héctor. "Un siglo en la economía de una reducción mapuche cordillerana". Tesis para optar al grado de Licenciado en Antropología Social. Universidad de Chile. 1980.
- Hagen, Ulrike. *Historia Oral Indígena*. Imprenta Iandivar. Santa Cruz, Bolivia. 1995.
- Hernández Hernández, Natalio. "Reflexiones en torno al etnodesarrollo como principio y como meta dentro de la pluralidad étnica del país". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 67-70.
- Ibañez, Jesús. *El regreso del sujeto: la investigación social de segundo orden*. Editorial Amerindia. Santiago. 1991.

- Ibañez, Jesús. *Más Allá de la Sociología. El grupo de discusión: técnica y crítica*. Barcelona, España. Siglo XXI. 1985.
- Izuzquiza Otero, Ignacio. *La sociedad sin hombres: Niklas Luhman o la teoría del escándalo*. Anthropos. Barcelona, España. 1990.
- Jocelyn-Holt Letelier, Alfredo. *El Chile perplejo: del avanzar sin transar al transar sin parar*. Editorial Planeta. Santiago de Chile. 1999
- Jara, Alvaro. *Legislación Indigenista de Chile*. Instituto Indigenista Interamericano. México D.F. 1956. p. 28.
- León Solís, Leonardo. *Malqueros y conchavadores en Araucanía y las pampas, 1700 – 1800*. Ediciones UFRO, Serie Quinto Centenario. Temuco. 1991.
- Lewis, Oscar. *Los hijos de Sánchez*. Editorial Grijalvo. México DF. 1982 [2ª edición].
- Llanquileo, Cristina. "La identidad cultural en los procesos de modernización. Un análisis de los cambios de nombres en sujetos mapuche, 1970-1990". En: *Proposiciones* 27, 1996.
- Martínez Neira, Christian. "¿Identidades étnicas en el mundo mapuche contemporáneo? Algunas implicaciones teórico-prácticas". En: *Pentukun*, N°2, 1995: 27-41.
- Medina, Andrés. "Los grupos étnicos en el espacio del estado y la nación". En: Lourdes Arizpe; Ludka de Gortari (Comp.). *Repensar la nación: fronteras, etnias y soberanía*. Cuadernos de la Casa Chata 174. Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. México D.F. 1990. pp. 41-48.
- Mercado, Claudio; Galdames, Luis. *De todo el universo entero*. LOM Ediciones. Santiago de Chile. 1997.
- Mignolo, Walter. "La cuestión de la letra en la legitimación de la Conquista". Sin referencias.
- Montecino, Sonia. "Testimonio y mujer: Algunas reflexiones críticas". En: Narvaez, Jorge. *La Invención de la Memoria (Actas)*. Pehuén Editores Ltda. Octubre de 1988. Santiago de Chile.
- Montecino, Sonia. "Identidades de género en América Latina. El lenguaje de la diversidad". Mimeo. 1998b.
- Montecino, Sonia. "Invisibilidad de la mapuche urbana". En *Cuaderno "Mujer y Límites": Serie Espacio y Territorio N.1*. Editorial Cuarto Propio, Santiago. 1990.
- Montecino, Sonia. *Los sueños de Lucinda Nahuelhuán*.
- Montecino, Sonia. "Migración femenina mapuche: entre espejos y cristales" 1998ª. Mimeo.
- Montecino, Sonia & Rebolledo, Loreto. *Conceptos de género y desarrollo*. PIEG. Santiago. 1996.
- Moore, Henrietta. "Antropología feminista. Nuevas aportaciones". En: *Espejos y travestis*. Editoras, S. Montecino y R. Rodríguez, Isis Internacional, Santiago, 1994.

- Morin, Edgar. "El Estado-Nación". En: Gil Delannoi y Pierre-André Taguieff (comp.) *Teoría del nacionalismo*. Edit. Paidós. Barcelona. 1993.
- Morin, Françoise. "Praxis antropológica e historia de vida". En: Jorge Aceves, *Historia Oral*. Instituto de Investigaciones Mora, México, 1993.
- Munizaga, Carlos. *Vida de un araucano*. Publicación del Departamento de Ciencias Antropológicas y Arqueología de la Universidad de Chile. Santiago de Chile. 1971 [2ª edición].
- Munizaga, Carlos. "Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile". En: Actas del Centro de Estudios Antropológicos N°6. Universidad de Chile. Santiago. 1961.
- Narvaez, Jorge. *La invención de la memoria. (Actas)*. Pehuén Editores Ltda. Santiago de Chile. 1988.
- Norambuena, Carmen. "La inmigración en el pensamiento de la intelectualidad chilena 1810 - 1910". En: Revista Contribuciones Científicas y Tecnológicas, área Ciencias Sociales y Humanidades, N°109, agosto de 1995.
- Ong, Walter J. *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra [1982]*. FCE, México, 1987.
- Ortner, Sherry "¿Es la mujer con respecto al hombre lo mismo que la naturaleza con respecto a la cultura?". En: *Antropología y feminismo*, Editorial Anagrama, Barcelona, 1979. 109 - 131.
- Pinto, Jorge. "La Araucanía. 1750 - 1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la República". En: *Modernización, inmigración y mundo indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX*. Comp. Jorge Pinto. Ediciones de la Universidad de la Frontera. Temuco, Chile. 1999.
- Pinto, Jorge. "La ocupación de La Araucanía en el siglo XIX. ¿solución a una crisis del modelo exportador chileno?". Revista Nutram, Año 8, N°28, 1992.
- Piña, Carlos. "Verdad y objetividad en el relato autobiográfico". En: Jorge Narvaez. *La Invención de la Memoria (Actas)*. Octubre de 1988. Pehuén Editores Ltda. Santiago de Chile.
- Piña, Carlos. "Tiempo y memoria. Sobre los artificios del relato autobiográfico". En: Revista *Proposiciones* 29. Ediciones SUR. Santiago de Chile. 1999.
- Piña, Carlos. "Aproximaciones metodológicas al relato autobiográfico" En: Revista *Opciones* N°16. Universidad Academia de Humanismo Cristiano. Mayo - agosto de 1989.
- Piña, Carlos. "Sobre las historias de vida y su campo de validez en las ciencias sociales". En: Documento de Trabajo. Programa FLACSO - Santiago de Chile. N°319, octubre 1986.
- Piña, Carlos. "La construcción del 'sí mismo' en el relato autobiográfico". En: Documento de Trabajo. Programa FLACSO - Chile. N°383, septiembre 1988.
- Portelli, Alessandro. "Lo que hace diferente a la historia oral". En: *La historia oral*. D. Schwarstein (comp.). Centro Editor de América Latina. Bs. As. 1991.
- Pozas, Ricardo. *Juan Pérez Jolote: biografía de tzotzil*. Fondo de Cultura Económica. México DF. 1952.

- Rebolledo, Loreto. *Los cambios de 'personalidad' en mujeres mapuches migrantes: consideraciones en torno a la identidad*. Programa Interdisciplinario de Estudios de Género. Universidad de Chile.
- Rivera, Annamaria. "Ethnie - Ethnicité" en *Le retour de l'ethnocentrisme: Purification ethnique versus universalisme cannibale*. La revue du M.A.U.S.S. semestrielle, N°13, premier semestre 1999, La Découverte, Paris, 1998.
- Rodríguez Ozan, María Elena. "El inmigrante europeo". En: *América Latina y sus ideas*. Leopoldo Zea (Coordinador). Editorial Siglo XXI, México. 1993.
- Rubio, Patricia. "Lavando la esperanza y volver a empezar: muestras del testimonio femenino chileno". En: Emma Sepúlveda Pulvirenti. *Testimonio femenino como escritura contestataria*. Editorial Asterión. 1995. Santiago de Chile.
- Saiz, José L.; González, M. Elena; Gempp, René & Mladinic, Antonio. "Identidad nacional chilena: congniciones, valoración y emociones". En: Revista Estudios Sociales, N°90, trimestre 4, CPU, 1996.
- Stuchlick, Milan. *Rasgos de la sociedad mapuche contemporánea*. Ediciones Nueva Universidad. Universidad Católica de Chile. 1974.
- Taylor, S.J. & Bogdam, R. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: la búsqueda de significados*. Paidós. España. 1998.
- Thompson, Paul. "Historias de vida y análisis del cambio social". En: *Historia Oral*. Jorge Aceves Lozano. Instituto de Investigaciones Mora. México. 1993.
- Uribe, Catalina. "Un Tránsito en el dolor". Diario El Mercurio. Artes y Letras. Domingo 7 de junio de 1998. p. 4-5.
- Valdés, Adriana. "Mujeres, culturas y desarrollo. (Perspectivas desde América Latina)". En: *Fin de siglo. Género y cambio civilizatorio*. Ediciones de las mujeres N°17. Diciembre 1992. Santiago de Chile.
- Valdes, Ximena (prol). "Mujer y testimonio". PEMCI. Santiago de Chile. 1983.
- Vega Delgado, Carlos. *Cuando el cielo se oscurece (Samán Arkachóé). Historia de vida, testimonio alacalufe de Alberto Achacaz Walakial*, Editorial Atelí y Cía Ltda. Punta Arenas. Chile. 1995.
- Viezzer, Moema. *Si me permiten hablar... Testimonio de Domitila una mujer de las minas de Bolivia*. Siglo Veintiuno Editores. México DF. 1978 [3ª edición].
- Villegas, Fernando. "El nacimiento de un pueblo". Diario La Tercera, domingo 16 de mayo de 1999.