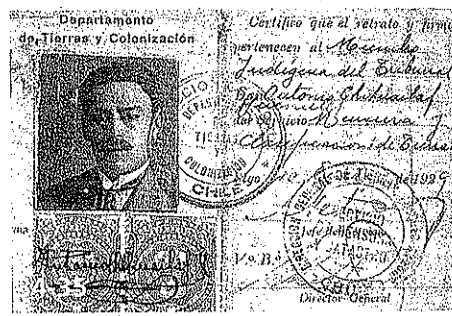
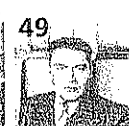
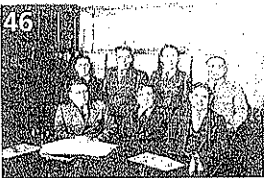
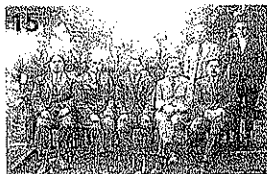


REVISTA CULTURAL

Nº18

INDICE

- LA CULTURA DE LA MEMORIA: MEDIOS, POLITICA Y AMNESIA, Andreas Huyssen..... 8
- DOSSIER: HISTORIA Y MEMORIA: EL ESTALLIDO "PINOCHET": 17
 - REESCRITURAS, SOBREIMPRESIONES: LAS PROTESTAS DE MUJERES EN LA CALLE , Nelly Richard 17
 - CHILE Y POSTDICTADURA: EL ESCANDALO PINOCHET COMO SINTOMA DE UN PAIS ATRIBULADO, Sergio Villalobos-Ruminott 21
 - EL GRADO CERO DE LA CONTINGENCIA, Miguel Vicuña 24
 - TONO Y DIGNIDAD, Carlos Pérez Villalobos 26
 - DEBATIR LA HISTORIA: Alfredo Jocelyn-Holt / Julio Pinto / Gabriel Salazar 31
- DELECTACION MOROSA: IMAGEN, IDENTIDAD Y TESTIMONIO, Raúl Antelo 36
- EL PERIODISMO TELEVISIVO Y SUS DESECHOS (conversación entre Carlos Flores, Rafael del Villar, Eduardo Santa Cruz y Carlos Ossa sobre "El factor humano") 40
- CHRISTO: LA INTERVENCIÓN POETICA DE LO PRE-DADO, Sergio Rojas 44
- POESIA CHILENA PARA DESPEDIR EL SIGLO (Brito / Parra / Prado / Urriola), Julio Ortega 47
- ¿MOVIMIENTO ETNICO O MOVIMIENTO ETNONACIONAL MAPUCHE? Rolf Foerster 52
- LECTURAS: 59
 - Willy Thayer: TERCER ESPACIO E ILIMITACION CAPITALISTA 59
 - Guillermo Sunkel: SOBRE COMUNICACION Y CULTURA 61
 - Rodrigo Cánovas: EL REGALO DE LA TRADUCCION 62
 - Alberto Madrid: TOPOLOGIA DE UNA MIRADA 63



Las fotos que ilustran este número pertenecen al archivo fotográfico de Rolf Foerster, y corresponden a imágenes de diputados y dirigentes mapuches tomadas entre 1910 y 1970.

REVISTA DE CRITICA CULTURAL Casilla 50736, Correo Central, Santiago de Chile

Directora: NELLY RICHARD

Consejo Consultivo: JUAN DAVILA, DIAMELA ELTIT, CARLOS PEREZ V., WILLY THAYER

Diseño Gráfico: VE@

Publicidad, suscripciones y distribución: ANA MARIA SAAVEDRA, LUIS ALARCON
Fono-fax: 563 0506

Preimpresión Digital e Impresión de esta revista, en: IMPRENTA ANDROS / Santa Elena 1955, Santiago.

¿MOVIMIENTO ETNICO O MOVIMIENTO ETNONACIONAL MAPUCHE?

ROLF FOERSTER

Antropólogo, profesor en la Universidad de Chile,
autor de "Jesuitas y mapuches: 1593-1767" (1996).

Las demandas del pueblo mapuche pueden (y deben) ser clasificadas como étnicas. Sin embargo, hay procesos en gestación en el seno del pueblo mapuche que escapan al ámbito de lo étnico y se desplazan al escenario de lo etno-nacional. ¿Qué es lo que problematiza la alegoría mapuche, en tensión con la modernidad y el discurso del poder?

«Si el protonacionalismo fuera suficiente, a estas alturas ya habría aparecido un movimiento nacional serio de los mapuches o los aimaras. Si tales movimientos apareciesen mañana, sería debido a la intervención de otros factores». (Eric Hobsbawm, Naciones y nacionalismos desde 1780).

Visibilidad abrumadora de lo mapuche en los medios, espectacularidad para relatar unos movimientos que comprometen tierras e intereses de grandes empresas eléctricas y madereras. ¿Qué pensar? ¿Cómo comprender? Muchos creen que los mapuche están siendo manipulados por agentes externos: partidos, ecologistas, ONGs. Otros piensan que todo esto no es más que el resultado de la política de "discriminación positiva" llevada adelante por los dos gobiernos de la Concertación. Otros que es el grito de los desesperados, de los despojados, de los sin tierra. La realidad de lo mapuche, sus vínculos con la sociedad y la nación chilena es más compleja. Buscar una respuesta a la pregunta si el pueblo mapuche transita hoy hacia demandas etno-nacionales es una tarea no sólo relevante para la comprensión de la dinámica interna de dicha sociedad, sino que también para el cuestionamiento de la muy arraigada idea de una nación chilena unitaria. Pero, es también una tarea tensionante: la alegoría mapuche en el seno de la nación chilena ha producido, ahora como en otros momentos del pasado, un desfase en el sistema de significación, en el discurso del poder.

Actualmente nadie dudaría de que las demandas del movimiento mapuche pueden (y deben) ser clasificadas como étnicas. Del mismo modo, por primera vez en nuestra historia la Ley Indígena de 1993 (N°19.253), no sólo procesa las de-

mandas de los «pueblos originarios» bajo esa fórmula, sino que además señala como «deber de la sociedad en general y del Estado en particular, a través de sus instituciones, respetar, proteger y promover el desarrollo de los indígenas, sus culturas, familias y comunidades» (Art.1).

La cuestión se hace más difícil si se sostiene que hay demandas y/o procesos en gestación en el seno del pueblo mapuche que escapan al ámbito de lo étnico y se desplazan al escenario de lo «nacional mapuche» o si se quiere a lo etno-nacional¹, o en el lenguaje de Hobsbawm, de lo proto-nacional a lo nacional².

[1] La expresión la tomo del analista Walker Connor (Ethnonationalism: the quest for understanding, Princeton University Press, 1994).

[2] Para América Latina téngase presente una de las conclusiones del Simposio Internacional sobre Etnia y Nación (Costa Rica, octubre de 1988): «Los movimientos indígenas de América Latina han escogido en los últimos años, para autodenominarse y para significar sus reclamos, términos como pueblo, nación, y nacionalidad, provocando con ello una confrontación -al menos nominal- con el Estado, única forma sociopolítica que se atribuye naturaleza y carácter nacional». Para algunos marxistas latinoamericanos este desplazamiento de las demandas de los pueblos originarios hacia reivindicaciones «nacionalistas» («el etnicismo y su operacionalización imperialista: cuartomundismo»), sería fruto de una estrategia político-militar de la burguesía que trastoca la «utopía histórica» de los pueblos originarios en «utopía arbitraria»; esta última sería entonces «el instrumento fundamental de la hegemonía de las clases dominantes sobre los pueblos indígenas y comunidades étnicas». La razón que se da para ello son «los efectos disgregativos, potenciales y reales, que este enfoque político tiene sobre el movimiento popular, en tanto separa las luchas de los indígenas de las que realizan otros sectores también explotados y oprimidos» (Héctor Díaz-Polanco «Etnias y democracia nacional en América Latina», en América Indígena, Vol. XLIX, N°1, 1989, pág.:41).

¿Estamos enfrentados a esa situación propia de la modernidad³ en que los pueblos despiertan a lo nacional⁴? ¿Hay demandas o procesos en el seno de la sociedad mapuche que apunten a ese horizonte? Estimamos que una respuesta se puede elaborar si tomamos en consideración cinco niveles de problematización:

[3] La modernidad permitió una primera oleada de nacionalismo (siglo XIX), al parecer la post-modernidad nos traería otra. Stavenhagen ha señalado con mucha claridad que la situación «étnica» en el mundo ha tomado mayor fuerza desde hace unas dos décadas (80 y 90). Las razones serían, por un lado, la globalización y la liberalización de los mercados, lo que redefinió el papel del Estado (y, a nuestro entender, la relación entre Estado y nación), por otro, el fin de la guerra fría que se tradujo en una crisis de los «grandes relatos» políticos, lo que permitió que las demandas étnicas pudieran expresarse de forma más directa (Ethnic Conflicts and the Nation-State, UNRISD, London, 1996, pág.:6-7). Todo esto redefinió el peso de lo nacional, de su identidad y de su cultura. Incluso para algunos autores como Habermas, ciertos países se hallarían «en camino de convertirse en sociedades postnacionales» (Identidades nacionales y postnacionales, Tecnos, Madrid, 1994, pág.:117). Es este debilitamiento de lo nacional, en Estados multinacionales y multiétnicos, lo que permitiría procesos de re-etnificación, de surgimiento del nacionalismo, etc.

[4] La frase es de Max Weber: «pueblos nacionalmente no despertados» (en Economía y sociedad, FCE, México, 1969, T.II, pág.:681). Recientemente David Miller sostiene que «la etnicidad continúa siendo una fuente posible de nuevas identidades nacionales. De hecho, esto puede formularse de forma más fuerte: cuando un grupo étnico siente que su identidad está amenazada o que son rechazadas sus aspiraciones políticas legítimas, sería muy sorprendente que no empezara a verse a sí mismo como una nación y expresar sus aspiraciones en términos nacionalistas» (Sobre la nacionalidad, Paidós, Barcelona, 1997, pág.:36). Miller cree también posible que la etnicidad y la nacionalidad «coexistan sin que una amenace con eliminar a la otra» (pág.:37). Desde ese escenario uno podría decir que la identidad nacional chilena, asumida por los mapuche, está en crisis, permitiendo a un sector de éstos elaborar una nueva identidad nacional: la identidad nacional mapuche.

1. RECONOCIMIENTO COMO PUEBLOS

Los mapuche han sostenido desde la década de los 80 la necesidad de que el Estado chileno los reconozca como pueblos. Esta demanda ha sido ratificada por el Congreso Mapuche

[5] «2.2. Reconocimiento constitucional. En el área política y jurídica se confirma la reactivación de la propuesta de reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas de Chile, como una medida de justicia elemental, de dignificación y desarrollo».

de noviembre de 1997⁶ y por el Congreso de Caciques y Lonkos de Comunidades del Butahuillimapu de diciembre de 1996. El

rechazo permanente por parte del Estado chileno a este tipo de reconocimiento se debería, entre otras razones, a que en el derecho internacional la categoría de pueblo supone inmediatamente el derecho a la libre determinación⁶.

[6] Los estados nacionales temen que los movimientos etnonacionales provoquen situaciones «separatistas o irredentistas», o que «la fragmentación territorial, la anexión o algún otro terrible proceso que pudiera amenazar la seguridad del Estado- entonces, lógicamente, no se considera a las minorías como pueblos en la comunidad internacional, ya que el derecho de libre determinación supuestamente pertenece a todos los pueblos. Sin embargo, si las minorías [etnonaciones] no son pueblos, legalmente hablando, entonces tampoco pueden reclamar los diversos derechos colectivos a que son acreedores los pueblos en el sentido sociológico, equivalente al concepto de nación» (Rodolfo Stavenhagen Comunidades étnicas en estados modernos», en América Indígena, Vol.XLIX, N°1, 1989, pág.:26).

Ahora bien, si el Estado-nacional chileno reconoce el derecho a la libre determinación, difícilmente admitirá «que estos derechos pudieran ejercerse por un pueblo en el interior de sus propias fronteras... no obstante, la práctica moderna reconoce la existencia de una libre determinación interna y otra externa; y la posibilidad de existencia de una serie de instancias de libre determinación colectiva que no llegan a la secesión política, tales como la autonomía, los autogobiernos locales, el federalismo y otras formas de organización política dentro de los estados existentes»⁷.

[7] Stavenhagen, op.cit. 1989, pág.:27.

La distinción entre libre determinación interna y externa está presente hoy entre los intelectuales mapuche. Por ejemplo, José Marimán sostiene que la demanda por autonomía se sitúa «en la corriente mundial del derecho a la autodeterminación de los pueblos. Específicamente, ellas están enmarcadas en lo que, en derecho internacional, comienza a conocerse como autodeterminación interna. En razón de ello, los mapuche no están demandando secesión para crear un nuevo estado-nación»⁸. Esta distinción permitiría superar, en parte, el temor de ciertos

[8] José Marimán «Movimiento Mapuche y propuestas de Autonomía en la década post-dictadura», 1997, en Internet (linux.soc.uu.se/mapuche/).

especialistas frente a la identificación entre lo étnico y lo nacional. Según Bengoa, «Si no se distingue con claridad con-

ceptual la diferencia entre Etnia y Nación estaríamos ante una situación absolutamente anarquizada en las relaciones internacionales»⁹. Habría una diferencia sustantiva («clave») entre América Latina y África-Asia: en el primer caso «se rompió el carácter nacional de la sociedad dispersándose muchas veces en sus partes más pequeñas, las comunidades». Por tanto, los indígenas quedaron insertos en una estructura política estatal (colonial y republicana), perdieron su carácter original de naciones. En cambio, en África y Asia, «se mantuvo presente la cuestión nacional, siendo el conjunto de la Nación, con dominadores y dominados internos, los que sufrieron la opresión colonial. Esta distinción a nuestro modo de ver es clave para dilucidar en Asia y África y otras partes del mundo la cuestión indígena de la cuestión nacional, o si se sigue la tradición de la antropología, para distinguir 'Etnia' de 'Nación'»¹⁰. Nuestro problema con este enfoque

[9] «Los derechos de los pueblos indígenas. El debate acerca de la declaración internacional», en *Liwen*, N°4, 1997, pág.:193-215. La cita corresponde a la pág.:209.

[10] Op.cit.pág.:197, nota 5.

es que congela la situación de los pueblos indígenas de América en su momento actual. Ellos estarían condenados a ser siempre pueblos indígenas, con demandas propias de su condición: la autonomía, no la «libre determinación». Pensamos que el temor expresado por Bengoa tiene sus fundamentos reales, no obstante es posible que se constituyan movimientos que reivindiquen lo nacional en un escenario donde no se ponga en cuestión la unidad política estatal, o sea, donde la libre determinación sea entendida como libre autodeterminación interna y no externa.

En este contexto es pertinente señalar que la visión sobre las sociedades indígenas ha cambiado de manera drástica en las últimas dos décadas. Internacionalmente estamos en presencia de una serie de iniciativas en las Naciones Unidas tendientes a su reconocimiento como pueblos. Los tribunales internacionales o de algunos Estados están dispuestos a llevar adelante juicios contra empresas o gobiernos que hayan lesionado sus derechos. Existe, además, una creciente opinión mundial que ve con simpatía las luchas de los pueblos indígenas y que permite que la prensa esté dispuesta a transformarlas en noticias de primera plana. Internamente también se ha producido un apoyo, aunque débil, a la causa indígena (destacan los ecologistas y el movimiento estudiantil). Los mapuche saben muy bien de estos nuevos aliados y se han valido de ellos para impulsar sus movilizaciones, para obtener parte de los recursos para sus organizaciones, para participar en foros, etc. Pero más importante que todo lo anterior es que el espejo internacional estimula las luchas étnicas y etno-nacionales, les da la razón de lo que son y/o de lo que pueden ser.

2. DE TIERRA A TERRITORIOS

¿Las demandas por tierra hechas por las comunidades mapuche pueden ser leídas como demandas territoriales? Para responder a esta cuestión veamos el documento final del Congreso de los caciques del Butahuillimapu de 1996. Este comienza señalando que «el territorio (La Mapu) es la base fundamental de nuestra existencia, es el espacio donde se comparte la vida, el trabajo, donde se genera la cultura de un pueblo». Esta relevancia otorgada al territorio hace que la tierra comprendida en él no tenga valor monetario¹¹, pero también que

[11] El documento distingue una y otra vez entre tierra y territorio, veamos uno de sus primeros párrafos: «Hasta el año 1869, el Estado chileno reconoció la existencia no sólo de la tierra indígena, sino incluso del territorio indígena. Así en diversos textos oficiales anteriores a ese año se habla del «territorio indígena» para referirse a los terrenos ocupados históricamente por el pueblo Mapuche. Sin embargo, a fines del siglo pasado, se sustituye esta noción por la del «territorio de colonización».

su acceso esté regulado por un mecanismo superior al mercado: «Es también el espacio de pertenencia, así como nuestros pueblos indígenas, de manera especial los Mapuche, que al

dominar la tierra «ñuke mapu», se está entendiendo que nosotros no somos dueños de la tierra como un bien material sino más bien pertenecemos a ella y todo lo que allí existe, como el agua, el suelo, el subsuelo, el aire, los bosques, los animales y todos sus recursos»¹².

[12] La novedad de esta argumentación puede verse si se tiene en cuenta lo siguiente: «La propiedad sobre los recursos territoriales es, sin duda, uno de los centros de las próximas discusiones en América Latina. Es una discusión que tiene varios componentes, unos relacionados con los derechos históricos de los pueblos indígenas, y otros con aspectos jurídicos específicos. Casi ninguna legislación reconoce, por ejemplo, los derechos sobre los recursos del subsuelo; tampoco sobre las aguas, riberas y lagos. Todas las legislaciones reservan estos derechos territoriales al Estado, que los entrega en forma de concesiones a los particulares» (José Bengoa *La comunidad perdida*, Ediciones Sur, 1996, pág.:119. El destacado es nuestro).

Este espacio sagrado «Ñuke mapu» está marcado por la violencia y la sangre de los antepasados que murieron defendiéndola. Es un proceso, según el documento, de expropiación de larga data, que continúa hasta hoy, en el que el Estado chileno se ha situado al lado de los opresores, y que amenaza la misma sobrevivencia de los mapuche-huilliche: «Sin embargo, es importante reconocer que nuestra población está muy disgregada y diezmada, consecuencia de todo un proceso histórico de colonización, despojos y marginación, incluyendo hasta la matanza de muchos de los nuestros y que murieron defendiendo su territorio. Y que todavía hoy se ve afectado nuestro pueblo por las incansantes arremetidas de particulares, empresas nacionales y extranjeras, con el avenimiento, inclusive, del propio Estado para arrebatarnos el último espacio donde sobrevivimos».

La lucha por el territorio ya no se piensa en los mismos términos que en el pasado, ya no se invoca a la madre patria (común a chilenos e indígenas) sino a la Ñuke-mapu (sólo común a los mapuche-huilliche), y será con ella que la relación filial adquiera una nueva fuerza (de abuelos a nietos): Defendemos el espacio que nos vio nacer y donde se ha generado la base de nuestra cultura, donde han caminado y descansado nuestros abuelos y construido sus historias, donde nuestros padres han cultivado los frutos de nuestra sobrevivencia y donde caminarán nuestros hijos y que continuarán recreando la historia, defendiendo su identidad y su territorio». Lo que expresan las autoridades huilliche es compartido por los mapuche de la Araucanía. La respuesta a la pregunta es entonces relativamente simple: los mapuche cada vez con más claridad comprenden a sus territorios como una patria¹³.

[13] En este punto la situación mapuche no difiere de lo que ha estado sucediendo con otros movimientos indígenas en América Latina, ellos «han empezado a demandar el reconocimiento de derechos territoriales, concepto que rebasa el reclamo tradicional por la tierra, e incluye el control sobre los recursos naturales y el espacio de reproducción material y cultural, en aparente contradicción con los derechos patrimoniales del Estado nacional» (*América Indígena*, Volumen XLIX, 1988, pág.:5).

3. LAS DEMANDAS POR AUTONOMIA POLITICA

Este uno de los puntos más controvertidos para la dirigencia e intelectualidad mapuche. Tiene, además, una larga tradición: desde los años 30 han existido numerosas iniciativas que buscan crear una instancia de representación que evite la mediación partidaria. Todos los intentos en esta dirección terminaron en un fracaso¹⁴. No obstante, en los últimos años va-

[14] El último fue el «Partido por la Tierra y la Identidad». Para una visión histórica de dichos intentos puede consultarse a Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)*, CEM, Santiago, 1988.

[15] Nace en 1990.

rios hechos indican que nos estamos enfrentando a una situación distinta. El más evidente es la existencia de la organización Consejo de Todas las Tierras¹⁵ que, por un lado, ha levantado un sistema de representación de

de reconocimiento de los tratados coloniales suscritos en los Parlamentos¹⁶.

[16] En su diario Aukiñ de febrero de 1998 se da cuenta de la «Conferencia sobre Parlamentos y Tratados Mapuche» (bajo el formato de un Meil Witran Mäpu: «Encuentro de los Cuatro Puntos de la Tierra») y de la entrega en el cerro Nielol de los acuerdos al relator especial de las Naciones Unidas. El sumario del diario Aukiñ es el siguiente: «La Reunión sobre Parlamentos y Tratados Mapuche, realizada en Temuco del 25 al 27 de enero y la posterior entrega de los acuerdos convenidos entre la Nación Mapuche y la Corona española, al relator especial de Naciones Unidas, Miguel Alfonso Martínez, ratifica que los derechos que como Nación hoy reclama el Pueblo Mapuche al Estado chileno y argentino, fueron ya reconocidos por el sistema colonial español y explícitamente ratificados en los parlamentos Mapuche hispanos. Estos documentos, por su carácter imprescriptibles tienen plena vigencia y aunque los actuales Estados argentino chileno nieguen su reconocimiento, son las protecciones jurídicas al momento de reclamar derechos ancestrales y colectivos como la autodeterminación» (pág.:4. El destacado es nuestro).

El tema de la autonomía no es ajeno al movimiento mapuche general. El Congreso Mapuche de noviembre 1998 sostuvo en sus conclusiones: «En concordancia con el Documento de Base que trabajaron los delegados, se aprueba que, el eje de articulación del nuevo diálogo que impulsa el pueblo mapuche es su relación con el Estado y la sociedad chilena es dar los pasos necesarios para la autonomía, dado que hasta el momento la política indigenista no permite la equidad, ni la participación, con la dignidad que el pueblo mapuche se ha ganado en este país. Se acuerda promover la *unidad del pueblo mapuche* por encima de todas las tendencias ideológicas, políticas, religiosas. La autonomía es la forma en que un grupo intermedio de la sociedad decide sobre su propio destino y para esto necesitamos trabajar por una mayor unidad en lo orgánico, en los planteamientos y en las acciones. En relación a la institucionalidad orgánica mapuche... constituir una orgánica con la competencia suficiente para establecerse y funcionar como una asamblea resolutoria en la conducción del pueblo mapuche... La instancia se constituirá como *Parlamento Mapuche*».

Asimismo, aunque en otro plano, se puede reconocer la cuestión de la autonomía. La actual Ley Indígena y su institucionalidad -la Corporación de Desarrollo Indígena (CONADI)-, son observadas por numerosos mapuche como «su ley y su institución» (en especial por el universo de dirigentes que participaron en el proceso de su gestación: 1989-1993). Muchos mapuche señalan incluso que sin esta ley el «conflicto Ralco» no existiría, porque Endesa se enfrenta justamente a la Ley Indígena. Por otro lado, uno de los hechos más interesantes asociados a la ley es el ejercicio democrático que instaura la elección de los ocho delegados «indígenas» al Consejo de la Conadi. Otro elemento, es la mediación especular que produce en el seno del movimiento mapuche, tensionándolo, obligándolo a instaurar nuevos referentes (como el movimiento urbano, etc). No obstante, debe tenerse presente cómo ha ido cambiando la visión del Estado chileno dentro del movimiento mapuche. Hasta la década de 1970, el Estado fue percibido como el mediador, a quien se llamaba para intervenir y resolver los conflictos y buscar los medios materiales para enfrentar los múltiples problemas que aquejaban a las comunidades. Las mismas organizaciones bregaban por el establecimiento de una ley (indígena) que institucionalizara esa mediación. Con la nueva Ley Indígena de 1993, el movimiento entra en una contradicción: inicialmente, y como hemos dicho, concibió a la Conadi como «su» institución. Los hechos posteriores le mostrarán que, en los conflictos donde están en juego los intereses de grandes empresas, la Conadi no era capaz de defender los derechos de los mapuche. Además, la participación mapuche en el organismo quedó puesta en cuestión por la progresiva intervención del Gobierno en ella: Así cuando el sistema de mediación parecía haber alcanzado su mayor desarrollo, se desplomó¹⁷. Se inaugura entonces una tercera etapa: un sector del movimiento mapuche acusa ahora al Estado de ser responsa-

[17] Numerosos artículos -en calidad de manuscritos- han destacado esta situación. Véase, en especial, de José Aylwin "Ley indígena: avances y obstáculos para su materialización en el territorio mapuche (1994-1997)" y de Gerardo Zúñiga "La problemática indígena del Chile actual" (1998).

corriente, el Estado dejó de ser una expresión de los intereses generales frente a los intereses particulares, pasando a formar parte de los intereses hegemónicos que atentan contra el pueblo mapuche. Ante esta carencia, algunas organizaciones mapuche han optado por buscar una mediación internacional, encontrando eco en numerosos organismos supranacionales¹⁸. Otras iniciativas sobre la autonomía son menos vi-

[18] Así por ejemplo el Consejo de Todas las Tierras interpuso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos un juicio contra el Gobierno de Chile, por las sentencias judiciales sobre 144 mapuche que participaron en las movilizaciones durante los años 91 y 92. Paralelamente, por estos mismos hechos, "la Corte Suprema sentenció a estos indígenas bajo el cargo de asociación ilícita y usurpación de tierras" (El Mercurio, 14 de marzo de 1999, pág. D 11). Constatamos, así, el doble movimiento entre el Estado chileno y los mapuche. El Estado aparece potenciando el control del movimiento indígena, mientras éste, o por lo menos una de sus expresiones busca el apoyo de entidades supranacionales.

sibles, como la reflexión teórica llevada adelante por el grupo de intelectuales mapuche en Liwen, en el contexto de la región y del país. La importancia de sus estudios y de su difusión (muchos de ellos en Internet) es difícil aún de predecir. Abordaremos en el punto siguiente algunas de estas cuestiones.

4. LA EMERGENCIA DE UNA INTELLECTUALIDAD NACIONALISTA

Una adecuada comprensión de la actual situación mapuche exige encarar su expresión urbana (aproximadamente la mitad de la población vive en Santiago) así como los procesos que allí se están gestando¹⁹. Uno de esos procesos es la

[19] En los últimos años numerosas investigaciones se han realizado sobre este sector, destacándose las realizadas por los mismos mapuche (José Ancán, Marcos Valdés Huecul, Eduardo Curilem, Cristina Llanquileo, Daniel Quilaqueo, Ramón Curivil, Clorinda Cuminao, etc.).

profesionalización de numerosos jóvenes mapuche, muchos de los cuales forman la elite intelectual y/o política del movimiento. A lo largo de este siglo siempre ha existido una elite, la novedad es que ahora es más masiva y su peso intelectual es más gravitante en el movimiento²⁰.

[20] Se puede consultar el trabajo de Rita Kotov y Jorge Iván Vergara «La identidad mapuche en la perspectiva de los intelectuales indígenas», en Actas. Segundo Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 1995, Tomo I, pág.:452-461 y los manuscritos de Sara McFall "Intelectualidad mapuche y antropología: impactos y desafíos" y, de Alvaro Bello, "Intelectuales indígenas y universidad en Chile: conocimiento, diferencia y poder".

Posiblemente los poetas mapuche y huilliche-Elicura Chihuailaf, Leonel Lienlaf, Bernardo Colipán, César Pailahueque, Jaime Huenún, Ricardo Loncón, entre otros- se molestarían si los calificáramos de estar promoviendo una suerte de nacionalismo mapuche. Pero, ¿qué duda cabe que ellos han sido los primeros en producir un nuevo orden del discurso para la sociedad mapuche-huilliche contemporánea? No se trata solamente de un lenguaje que vuelve sobre las heridas del pasado, sino que es capaz de crear un espacio discursivo que reposiciona a la tradición mapuche en el nuevo escenario cultural. En esta tarea los poetas mapuche transitan desde la oralidad hacia una literatura mapuche. Si la nación es una narrativa, no dudamos, al leer sus poemas, que allí se encuentra una parte importante de su simbólica²¹. De

[21] Todo pueblo, ya sea bajo su modalidad histórica de etnia o de nación, requiere una visión de su pasado (memoria), de su presente y de su futuro. Esa visión se estructura siempre como un relato, como una narrativa (ver a Homi K. Bhabha (editor) Nation and Narration, Routledge, London and New York, 1995). Sobre la poesía mapuche pueden consultarse los trabajos de Iván Carrasco, en especial sus artículos: «Etnoliteratura mapuche y literatura chilena: relaciones», en Actas de Lengua y Literatura Mapuche, 1990, N°4, pág.: 19-27 y «Los textos de doble codificación. Fundamentos para una investigación», en Estudios Filológicos, 1991, N° 26, pág.: 5-15.

Los mapuche han sostenido desde la década de los 80 la necesidad de que el Estado Chileno los reconozca como pueblos. El rechazo permanente por parte del Estado a este tipo de reconocimiento se debería, entre otras razones, a que en el derecho internacional, la categoría de pueblo supone inmediatamente el derecho a la libre determinación

los muchos aportes de esta poética destaquemos uno en especial, el relativo al tema de la memoria. En 1997 Colipán formuló de manera explícita lo que ya era un campo común para los poetas mapuche (Chihuailaf y Lienlaf, entre otros):

«...releer y refundar un pasado de manera tal de reactualizar una historia basada en un universo simbólico»²².

[22] Estos gestos sobre la memoria son homólogos a los llevados adelante en otros espacios, como en los estudios culturales, donde se ha criticado la manera del «Chile actual» de proceder con el pasado (Tomás Moulian, Anatomía de un mito, Lom, Santiago, 1997; Nelly Richard, Residuos y metáforas, Editorial Cuarto Propio, Santiago, 1998).

Dicha recreación, que tensa el vínculo entre pasado y presente, debe hacerse por la vía de la memoria: «El tiempo de la memoria, ese que circula por debajo de la tierra, arrastrando los susurros de los antepasados y que traen recados desde un sueño azul, es el soporte donde descansa la Poesía Mapuche actual».

La conjunción entre los vivos y los muertos ya no se hace desde la ritualidad (nguilatunes) sino desde el lenguaje, el que está constituido por una multitud de voces: de Pasolini a Rulfo pasando por los caciques huilliches, como ocurre en *Facchiantú*²³. La importancia de esta poesía radica, además, en

[23] En *Pentukun*, N°3, 1995, pág.:64-65.

que crea una simbólica de lo mapuche más idónea a la realidad de miles de mapuche que viven en la ciudad, la experiencia mapuche-urbana encuentra en ese lenguaje un verbo que puede no sólo conjugar sus aspiraciones sino que también conjugar sus malestares y rencores. Otros poetas mapuche hacen emerger en sus relatos una faz más combatiente y que retoma toda una tradición mesiánica existente en la religiosidad mapuche²⁴. Es el caso de Ricardo Loncón, en su poema «La Danza de los Guerreros» que

[24] Sobre el mesianismo mapuche puede consultarse Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche*, Editorial Universitaria, Santiago, 1993, en especial el capítulo IV.

juega con varios planos de la realidad que convergen en un sueño de los antepasados guerreros: el nacimiento de una nueva generación, que como ellos, puedan fundar su legitimidad en la guerra contra el *huinca*²⁵. La singularidad de los poetas es que conjugan las dos variantes para hablar sobre lo nacional: por un lado, destacan el valor de la tradición y de la cultura como lugar de reconocimiento; por otro lado, se perciben como formando parte de la misma unidad «si y sólo si se reconocen como pertenecientes a la misma nación»²⁶. Se trata de una apuesta que se está jugando, y de cuyas limitaciones y alcances están muy conscientes. El mejor

[25] En *Pentukun*, N°3, 1995, pág.:72.

ejemplo lo encontramos en la reflexión de José Marimán: «...he decidido usar el concepto nacional para designar a la etnia mapuche. El uso repetido del concepto lleva a un reforzamiento de él en la psique de los mapuche, y contribuye a aproximar la meta de alcanzar algún día su conversión en una sociedad políticamente cerrada. Como en general, los conceptos usados en las ciencias sociales no son más que convenciones, nosotros podemos y debemos permitirnos nuestro propio manejo conceptual. En otras palabras, si la ideología estado-nación -en cualquiera de sus manifestaciones (izquierda, centro, derecha)- dice que los mapuche son «indios»

[26] La formulación proviene de Ernest Gellner, *Naciones y nacionalismo*, Alianza Editorial, México, 1988, la cita corresponde a la pág.: 20.



y no un «pueblo» o una «etnia» o una «nación», es su problema. Nosotros no estamos obligados a usar ese lenguaje, sino por el contrario, a levantar el propio e imponerlo en la lucha ideológica y particularmente en el grupo para el cual el proyecto de liberación étnica ha sido pensado»²⁷.

[27] «Movimiento Mapuche y propuestas de Autonomía en la década post-dictadura», en Internet, 1997, nota 62 (<http://linux.soc.uu.se/mapuche/>).

[28] No así a la poética, ésta ha sido enormemente más sensible a lo mapuche. Recordemos que Neruda dijo que Chile fue inventado por Ercilla.

lo de afirmaciones contrarias al pueblo mapuche²⁹. Sabedores

[29] En un texto reciente éste señala «Es legítimo hablar de contactos interétnicos entre «etnias», que son agrupaciones humanas de culturas menos desenvueltas, como pueden ser, a título de ejemplo, aimaras, diaguitas, araucanos, pehuenches, atacameños, incas, etc., etc. Pero emplear el término para referirse al roce de naciones altamente evolucionadas como la española y la chilena -aunque sea con sus elementos más rudos- con el pueblo mapuche o cualquier otro, resulta un equilibrio forzado. Es poner tejos de plomo en el platillo del algodón para equipararlo con el platillo de cobre». Más adelante precisa «Existe una historia nacional, de una colectividad compuesta por blancos y mestizos, constituidos en Estado desde que llegaron Valdivia y sus hombres, que se ha impuesto a los grupos autóctonos y ha marcado un destino de manera sólida, violentando realidades locales menores. Hay culturas y naciones que han marcado el rumbo de la humanidad, aplastando, dejando de lado o asimilando a las etnias. No hay duda de que es un hecho doloroso, que llega a indignar, pero no hay escapatoria. Los vencedores han hecho la historia» («El avance de la historia fronteriza» en Revista de Historia Indígena, N°2, 1997, pág.:5-20, la cita corresponde a la pág.:6).

de esto han comenzado a elaborar su propia reflexión sociológica (J. Marimán, V. Toledo, M. Valdés, J. Ancán, V. Naguil, S. Huenchuán, M. Calfío, etc.) e histórica (E. Alcamán, P. Marimán, F. Montupil, etc.). No seamos ingenuos en este punto, tanto los historiadores chilenos como los mapuche saben que «La historia es el producto más peligroso que haya elaborado la química del intelecto. Sus propiedades son bien conocidas. Hace soñar, emborracha a los pueblos, les engendra falsos recuerdos, exagera sus reflejos, mantiene abiertas sus viejas llagas, los atormenta en su reposo, los conduce al delirio de grandeza o persecución y vuelve a las naciones amargas, soberbias, insoportables y vanas» (P. Valéry)³⁰.

[30] Lo más «correcto» sería hacer lo que hicieron palestinos e israelitas cuando se reunieron en Bruselas (1988), afirmaron que «sencillamente, para empezar a hablar, hay que poner la historia entre paréntesis» (citado por Jean Meyer, «La historia como identidad nacional», *Vuelta*, N°219, 1995, pág.:36).

5. DE LOS SENTIMIENTOS ÉTNICOS A LOS NACIONALES

Estamos ciertos que el de los sentimientos es un terreno peligroso, pero de lo que se trata aquí es elucidar si, entre los mapuche, ha emergido esa «comunidad imaginaria» que es la nación, que se sustenta en una fraternidad que ha permitido que «durante los últimos dos siglos, tantos millones de personas maten y, sobre todo, estén dispuestas a morir» por ella³¹. Nadie puede dudar que en el pasado los mapuche estaban dispuestos a morir defendiendo sus intereses. Tampoco se puede cuestionar que los actuales comuneros darían su sangre por defender sus tierras. La duda que surge es si ellos estarían dispuestos a sacrificar y a sacrificarse por las tierras que van más allá de los límites de su comunidad, la de sus «hermanos».

El conflicto de Ralco, y recientemente el de Lumaco-Traiguén, puede resultar entonces significativo: hemos sido testigos, por primera vez en este siglo, de cómo cientos de mapuche (sobre todo del ámbito urbano) se han movilizado para defender los derechos de sus hermanos; cómo ellos han transformado esta confrontación en la alegoría de un conflicto más amplio y complejo, entre los derechos del pueblo mapuche a su territorio y los derechos de empresas privadas que logra concitar el apoyo del gobierno de Chile. El senti-

[31] Benedict Anderson, *Comunidades imaginadas, reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*, FCE, México, 1993, pág.:25.

Una adecuada comprensión de la actual situación mapuche exige encarar su expresión urbana (aproximadamente la mitad de la población vive en Santiago) así como uno de los procesos que allí se están gestando: la profesionalización de numerosos jóvenes mapuche que forman la élite intelectual y política del movimiento

miento de una «patria», de una *vaterland* (*Nuke-mapu*), al parecer estaría presente en el movimiento de los mapuche de apoyo y solidaridad con sus hermanos pehuenche. Estos sentimientos de amor a la tierra, de estar dispuesto a dar la vida por ella son una expresión que permite sostener que para un grupo significativo de mapuche el tránsito de lo étnico a lo nacional es un hecho. ¿Cuántos mapuche han hecho este tránsito de lo protonacional (étnico) a lo nacional y cuántos lo harán mañana? En otras palabras ¿cuántos de ellos ya han despertado al nacionalismo? ¿Estas posturas nacionalistas son sustentadas sólo por una élite? Todas estas preguntas pueden retomarse a partir de la siguiente: ¿será posible el tránsito en la sociedad mapuche por las distintas fases del nacionalismo señaladas por Miroslav Hroch?

Si la nación es una creación cultural, es posible distinguir distintos momentos en su gestación. Nos parece útil seguir a Hroch, quien observa tres fases en el nacionalismo³². Si bien

[32] Miroslav Hroch, «From National Movement to the Fully-Formed Nation: The Nation-Building Process in Europe», en Eley, Geoff y Suny, Grigor *Becoming National*, Oxford University Press, New York, 1996, pág.:60-77, pág.:63.

su esquema se basa en datos provenientes de la realidad europea, nos parece pertinente como un instrumento problematizador:

Fase A: lo nacional es cultivado en el ámbito cultural, literario y folclórico, no tiene ninguna implicancia política. Esta fase nos parece crucial en la medida que aquí se gesta una narrativa histórica, política y cultural sobre el sujeto «nacional». Esta fase, por ser generadora de ese universo simbólico, nunca desaparece completamente. Por último, en esta fase se cultivan aquellos elementos -como los íconos³³- que Hobsbawm llama «protonacionales».

También pueden localizarse todas aquellas observaciones hechas por los estudiosos sobre los sentimientos «patrios» en Hispanoamérica, anteriores, por supuesto al Estado-Nación del siglo XIX. Krebs los resume, para el caso de Chile, en tres elementos: «amor a la patria, la conciencia de una tradición guerrera y un cierto utopismo iluminista que creía en la felicidad futura»³⁴.

Fase B: se detecta a un conjunto de precursores y militantes de la «idea nacional» que darán inicio a campañas políticas a favor de esta idea.

Fase C: los proyectos nacionales obtienen el apoyo de las masas.

Si seguimos este esquema parte de nuestras preguntas pueden contestarse de manera muy simple: una parte de la intelectualidad y de la élite política mapuche se encontrarían en la primera y segunda fase. ¿Será posible la tercera? No lo sabemos. Es un escenario posible, pero de lo que no cabe duda es que la constitución de una élite y una dirigencia etno-nacional podría ser la fuente de numerosos conflictos con el Estado, aún sin el apoyo amplio de la población mapuche. Esto nos obliga a preguntarnos acerca de las alternativas que se le presentan al Estado chileno frente al surgimiento y fortalecimiento del movimiento etno-nacional mapuche.

[33] «Si la religión no es una señal necesaria de protonacionalidad..., los íconos santos, en cambio, son un componente importantísimo de ella, como lo son del nacionalismo moderno» (Hobsbawm, *Op.cit.*:81).

[34] Ricardo Krebs, «Orígenes de la conciencia nacional chilena», en *Problemas de la formación del Estado y de la nación en Hispanoamérica*, editado por Inge Buisson, Günther Kahle, Hans-Joachim König y Horst Pietschmann, Inter Nationes, Bonn, 1984, pág.: 107-126. La cita es de la pág.: 110.

La lucha por el territorio ya no se piensa en los mismos términos que en el pasado, ya no se invoca a la madre patria (común a chilenos e indígenas) sino a la Nuke-mapu (solo común a los mapuche-huilliche), y será con ella que la relación filial adquiera una nueva fuerza (de abuelos a nietos), los mapuche cada vez con más claridad comprenden a sus territorios como una patria

La primera estrategia posible por parte del Estado chileno es buscar evitar el mayor desarrollo del etno-nacionalismo mapuche y su tránsito hacia la fase de consolidación masiva del movimiento. Se trataría, en este caso, de que el gobierno y la clase política encontraran los medios para mantener el perfil del movimiento mapuche en lo protonacional, en lo étnico. Se podría recurrir tanto a un mejoramiento de los servicios públicos ofrecidos por el Estado (becas, fondo de tierras, etc), como a una cooptación mayor del movimiento indígena e incluso al uso permanente de medios represivos. De alguna forma, todas estas estrategias están presentes hoy, aunque de manera desarticulada y no sistemática. Se trataría, en este contexto, de hacerlas coherentes y profundizarlas. Esto significaría de hecho la continuación de una política iniciada por la Corona en el siglo XVI y continuada posteriormente en la República: hacer desaparecer a los mapuche como pueblo, ya sea por su exterminio (la guerra ofensiva), ya sea por su asimilación y/o integración. Por eso, el giro copernicano de 1993, con la ley N°19.253, es francamente asombroso³⁵. No se puede

[35] Los límites de ese giro han sido destacados por Aldo Vidal y son los siguientes: «1. No hay reconocimiento de la necesidad de garantizar constitucionalmente la existencia de los pueblos y culturas indígenas y su continuidad. 2. No existe reconocimiento de territorios indígenas. 3. No se considera la relación tierra-territorio, ni siquiera en términos históricos, ni tampoco la necesaria relación tierra-territorio-reproducción socio cultural. 4. La ley no establece formas de participación política ni administrativa étnica en la nación, ni en áreas territoriales administrativas específicas» («Chile en América Latina: ni pueblos ni territorios indígenas», en Actas. Segundo Congreso Chileno de Antropología, Valdivia, 1995, Tomo I, pág.:223-233).

dudar que la Ley Indígena desde su publicación y, a través de su aparato institucional (CONADI) ha alimentado con diversos medios, los sentimientos étnicos, ha estimulado la conciencia de los derechos ancestrales, ha fortalecido el orgullo de pertenecer a una etnia, ha permitido revivir costumbres olvidadas, ha frenado procesos de aculturación, etc.

Como la CONADI es un aparato del Estado, alguien podría preguntarse si no es el Estado el que ha estado creando identidades étnicas allí donde sólo hay recuerdos y vestigios de un pasado, alentando a sectores de la población a buscar raíces prehispánicas que ya se habían casi olvidado. Este tipo de razonamiento no tiene mucho sentido para el caso mapuche: el Estado aquí se ha limitado a una política de reconocimiento y búsqueda de soluciones. Pero lo que no se puede negar es que el Estado, en coincidencia con el movimiento indígena, procesan la grave situación económica en que se encuentra el pueblo mapuche³⁶, como los conflictos que de ahí se derivan, no bajo el eje pobre vrs. ricos sino bajo la oposición étnica³⁷.

[36] Según un informe reciente de MIDEPLAN, en base a la encuesta nacional CASEN (1996), «del total de población indígena encuestada el 10,6% vive en condiciones de indigencia, y el 25% son pobres no indígenas. Es decir, el 35,6% de ellos está bajo la línea de pobreza. [Así] La significativa concentración de población indígena en los dos quintiles más pobres (65,2%), viene a reforzar la tesis de su marginación histórica de los procesos de crecimiento económico» (Situación de Pueblos Indígenas en Chile, elaborado por Rodrigo Valenzuela, 1998).

[37] La línea editorial de El Mercurio insiste una y otra vez en que los problemas con los mapuche se derivan exclusivamente de la política seguida por los dos gobiernos de la Concertación, con consecuencias negativas para la unidad nacional: «Como se anticipó en su momento, la muy equivocada política de "discriminación positiva" traducida por la Concertación en la Ley Indígena ha derivado en una situación de conflicto creciente entre componentes de la nacionalidad chilena, alentando un clima de hostilidad racial sin precedentes en Chile republicano» (4 de abril de 1999). Días antes de esta editorial, Alfonso Márquez de la Plata, ministro de Agricultura bajo el gobierno de Pinochet y uno

de los gestores de los decretos leyes que pusieron fin al sistema reduccional en la década de 1980, señalaba en un artículo sobre "El problema mapuche": "Al optar el gobierno de Patricio Aylwin por una legislación discriminatoria e irreal activó una verdadera bomba de racimo y de tiempo, que irá explotando en los próximos años" (en El Mercurio, 25 de marzo de 1999). Nuestra impresión es que esa bomba está activada más por las condiciones históricas de las relaciones interétnicas y por la dinámica interna de la sociedad mapuche que por la Ley Indígena.

La otra opción sería el reconocimiento de los mapuche como etno-nación; llevar más lejos el giro copernicano, es decir, pasar de lo étnico a la nacional, pero sin poner en cuestión la unidad política del país. De este segundo escenario se derivarían ciertas consecuencias relevantes en términos de estrategia estatal. Destaquemos tres: la primera, que nuestro país (Estado) debería asumirse como multinacional, aunque unido políticamente bajo el mismo Estado³⁸; segundo, que los conflictos con la etnonación [38] España y Canadá lo han hecho. mapuche deberían ser encarados en una mesa de conversación donde tomen parte los representantes de cada uno de los pueblos y se les reconozca como interlocutores en igualdad de condiciones; tercero, lo anterior evitaría que se acumularan agravios entre los pueblos, descargando a la historia actual y futura de tensiones aptas para motivar la violencia. Hace unos meses, el diario El Mercurio (16/8/1998) nos recordaba, en un reportaje sobre los «pehuenches», la expresión del militar y cronista Alonso

González de Nájera (1614) para referirse al drama de la situación mapuche y a las dificultades de la guerra: «...dicen para prueba de su intento, que sólo una vieja que que dellos, nos ha de dar guerra»³⁹. El Mercurio sabe, al igual que Nájera hace ya casi 400 años, que la fuerza [39] Desengaño y reparo de la guerra del reino de Chile, Editorial Andrés Bello, Santiago, 1971, pág.:90. de la "vieja" descansaba en su cultura y que esa cultura era cultivada por un pueblo en un espacio concreto y discreto que hoy denominamos las tierras del sur. En 1992, la Revista Universitaria dedicó su número 37 al tema de la nación. El artículo principal era de Oscar Godoy Arcaya quien, refiriéndose a la situación europea concluyó que: «Está por verse la reaparición de autonomías nacionales organizadas en formas de gobiernos supranacionales. Esa es la novedad de nuestro tiempo»⁴⁰. No obstante las diferencias con nuestra realidad, pensamos que su conclusión es válida respecto a Chile y otros países de América Latina.

[40] Esta es una novedad para nosotros los chilenos. Nuestra tradición unitaria o centralista, como la ha llamado Claudio Véliz -un estado, una nación- nos impide pensar la posibilidad del multinacionalismo en el seno del Estado. Para cierta tradición liberal el nacionalismo es un escándalo, una aberración semejante al socialismo (para F.A. Hayek, el nacionalismo y socialismo son «fuerzas inseparables»). No obstante, otra vertiente liberal se muestra más abierta, Lord Acton al referirse a las nacionalidades europeas, consideraba positiva la «existencia de diferentes naciones bajo una misma soberanía». En los últimos años, liberales como Will Kymlicka (Ciudadanía multicultural, Paidós, Barcelona, 1996) y David Miller (Sobre la nacionalidad, Paidós, Barcelona, 1997) han enfrentado el desafío de desarrollar la teoría liberal para hacer racional la demanda nacional y el multiculturalismo. El argumento de más peso es el siguiente: «la libertad implica elegir entre opciones, y nuestra cultura societal no sólo proporciona estas opciones, sino que también hace que sean importantes para nosotros» (Kymlicka, pág.:120). De allí entonces el valor de la cultura societal que es identificada con la cultura nacional.

AGRADEZCO A JORGE IVÁN VERGARA, JOSÉ MARIMÁN, SONIA MONTECINO, RAFAEL PALACIO, ANDRÉS MENARD, JORGE PINTO, MARCOS VALDES, HUGO CARRASCO, JOSÉ BENGÓA, ROBERTO MORALES, MANUEL OSSA, SUS COMENTARIOS, SUGERENCIAS Y CRÍTICAS AL PRIMER BORRADOR DE ESTE TRABAJO, LAMENTABLEMENTE NO HE PODIDO HACERME CARGO, POR AHORA, DE TODOS ELLAS. AGRADEZCO TAMBIÉN A FONDECYT POR EL APOYO DADO A UNA INVESTIGACIÓN SOBRE LOS HUILLICHE (PROYECTO N°1970905), FUE JUSTAMENTE DIALOGANDO CON LOS CACIQUES DE LA BUTAHUILLIMAPU QUE NOS VIMOS OBLIGADOS A INTRODUCIR LA TEMÁTICA DE LO ETNO-NACIONAL.