

CAPÍTULO III

**Mapu Küpal Azkunun Zugu. Fundamentos y
Manifestaciones del derecho propio mapuche**

ÍNDICE

Primera Parte	
Introducción.....	1011
Segunda Parte	
Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado	1019
I. Presentación.....	1019
II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio Mapuche.....	1020
1. Introducción.....	1020
2. Del derecho primitivo.....	1022
3. Del derecho consuetudinario.....	1023
4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario.....	1025
5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena.....	1028
5.1. Derecho consuetudinario mayor.....	1028
5.2. Derecho indígena.....	1029
6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche.....	1029
7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental.....	1030
III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado....	1031
1. Introducción.....	1031
2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho-Estado-Pueblos Originarios.....	1032
3. Categorizaciones del derecho indígena.....	1034
3.1. Usos y convenciones.....	1034
3.2. Usos y costumbres.....	1035
3.3. Derecho consuetudinario.....	1035
3.4. Derecho indígena.....	1036
4. Conceptos de Pluralismo Jurídico.....	1037
5. Clasificación del Pluralismo Jurídico.....	1040
5.1. Pluralismo jurídico social.....	1040
5.2. Pluralismo Jurídico formal.....	1040
5.3. Pluralismo sociológico.....	1041
5.4. Pluralismo antropológico.....	1041
6. Un caso del derecho comparado.....	1043
7. Consideraciones finales.....	1044

ÍNDICE

IV.	Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento Mapuche contemporáneo.....	1046
1.	Introducción.....	1046
2.	El concepto de autodeterminación y su evolución histórica.....	1047
3.	El desarrollo del derecho a la autodeterminación.....	1048
4.	El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos.....	1052
5.	Las distintas acepciones de la autonomía.....	1055
6.	Formas que puede adoptar la autonomía indígena.....	1057
7.	El concepto de autogobierno y autogestión.....	1057
8.	Propuestas autonómicas Mapuche.....	1059
8.1.	Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche-Liwen.....	1060
8.2.	Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche-Admapu	1060
8.3.	Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleko.....	1061
8.4.	Propuesta de Aukiñ Wallmapu-Consejo de Todas las Tierras.....	1062
8.5.	Propuesta Mapuche Bafkehche de la Provincia de Arauco.....	1063
8.6.	Proyecto de Autonomía del PwelMapu.....	1064
9.	Comentarios finales.....	1065
V.	El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche.....	1066
1.	Contextualización.....	1066
2.	Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores.....	1070
3.	Demandas respecto al derecho propio.....	1072
VI.	La Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica.....	1074
1.	Contextualización.....	1074
2.	Antecedentes generales del sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica.....	1074
3.	Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile.....	1075
3.1.	Razones de derechos humanos.....	1075
3.2.	Razones de índole sociopolíticas y económicas.....	1078
4.	Comentario final.....	1079
Tercera Parte		
	El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual.....	1081
1.	Contextualización del tema.....	1081
2.	La situación mapuche antes de la llegada de los españoles.....	1082

ÍNDICE

3.	El primer contacto: ¿Encuentro o desencuentro Mapuche/Español?.....	1084
4.	El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana.....	1084
4.1.	La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla.....	1084
4.2.	La división administrativa de la América Hispana.....	1085
5.	La discusión de los Justos Títulos.....	1086
6.	Los Koyaqtun Mapuche-Español.....	1090
6.1.	Principales parlamentos Hispano-Mapuche que da cuenta la historiografía oficial.....	1092
6.2.	Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional.....	1098
7.	Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche.....	1099
8.	La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche.....	1101
9.	La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días.....	1104
9.1.	Exposición de contenidos de las principales obras escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile.....	1105
10.	La visión mapuche sobre el derecho propio.....	1112
11.	Las demandas mapuche en torno al derecho propio.....	1115
12.	Comentario final.....	1117
Cuarta Parte		
	Principios básicos presentes en el pueblo nación mapuche.....	1121
I.	Presentación.....	1121
II.	Pu Fūta el Mapu en el Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche).....	1123
1.	Introducción.....	1123
2.	Los Fūta el Mapu: territorialidad mapuche.....	1126
III.	Chum Azkülen ta iñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche).....	1136
1.	Contextualización.....	1136
2.	Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche).....	1137
3.	Che en el Pūji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial).....	1140
4.	El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu Mapu.....	1144
5.	Mapu Kūpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche).....	1149
5.1.	Rume Kume feleam (principios y valores).....	1150
5.2.	Kimgepeyin Kimün zugu (medio para llegar al Kimün).....	1154
5.3.	Küme Elgetun Zugu (procedimientos en cuanto al Kimün-conocimiento).....	1159
5.4.	Norüm Zugin (comportamiento correcto).....	1164

ÍNDICE

6.	Comentario final.....	1173
Quinta Parte		
	Escenarios de manifestaciones del derecho propio Mapuche en el Wajontu Mapu. Entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno.....	1175
I.	Introducción.....	1175
II.	Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados.....	1177
1.	Caso Gijatuwe Malalwe.....	1177
1.1.	Contextualización.....	1177
1.2.	Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe.....	1177
1.3.	El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche.....	1180
1.4.	Aplicación del derecho Mapunche a partir de una problemática religiosa.....	1185
2.	Gijatuwe Xuf Xuf.....	1186
2.1.	Contextualización.....	1186
2.2.	Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones.....	1186
2.3.	El Rehue de Xuf Xuf.....	1191
2.4.	El Ayjarewe de Xuf Xuf.....	1192
2.5.	Normatividad / Individuo / Religiosidad.....	1192
3.	Caso Klen Klen Rüpükura.....	1193
3.1.	Contextualización.....	1193
3.2.	La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.....	1193
3.3.	Contraposiciones de visiones y estrategias de acción de las partes.....	1195
3.4.	La contraposición de sistemas jurídicos.....	1197
III.	Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu.....	1197
1.	El maremoto del año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.....	1197
1.1.	Contextualización.....	1197
1.2.	Descripción del conflicto.....	1199
1.3.	Las diversas visiones.....	1200
1.3.1.	La visión Mapuche.....	1200
1.3.1.1	Antecedentes previos.....	1200
1.3.1.2	Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto.....	1202
1.3.1.3	De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960.....	1203
1.3.1.4	Las diferentes versiones Mapuche.....	1205

ÍNDICE

1.3.2.	La visión de la sociedad chilena.....	1207
1.3.2.1	La reacción del Estado = criminalización del hecho.....	1207
1.3.2.2	Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo.....	1208
1.3.3.	La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa.....	1210
1.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1211
IV.	La Relación del Che en el Waj Mapu.....	1213
1.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche.....	1213
1.1.	Contextualización.....	1213
1.2.	Descripción del conflicto.....	1214
1.3.	El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal.....	1215
1.4.	Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento.....	1216
1.5.	El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones.....	1217
1.6.	Análisis.....	1220
2.	Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko.....	1221
2.1.	Contextualización.....	1221
2.2.	Descripción del conflicto.....	1222
2.3.	Etapas y procedimientos.....	1224
2.3.1.	La visión y el procedimiento mapuche.....	1224
2.3.2.	El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile.....	1226
2.3.3.	El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos.....	1229
2.4.	Contraposiciones y contraposiciones.....	1232
2.5.	Análisis.....	1233
	Sexta Parte	
	Conclusiones generales.....	1234
1.	Síntesis de los resultados.....	1234
2.	La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional.....	1237
3.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia.....	1238
4.	Las constricciones impuestas al derecho propio mapuche desde la criminalización de su manifestación.....	1241
	Bibliografía.....	1243
	Estudios de caso.....	1251

PIMERA PARTE

Introducción

El objetivo general al que apuntó esta investigación fue: “articular y perfilar una propuesta jurídico político que posibilite la introducción del derecho propio en el contexto de un pluralismo jurídico, que considere los principios fundamentales del modelo teórico de normatividad, justicia y participación política mapunche, Az mapu. Contextualizándola desde la perspectiva de un re ordenamiento al marco jurídico estatal chileno”.

Si bien el concepto de derecho mapuche ha sido abordado en algunos estudios que ya han sido publicados, por autores no mapuche tal como Bengoa 1991, Faron 1969, Guevara 1908 y, más recientemente por autores mapuche como Chihuailaf 1999 y Sánchez 2001, las primeras constituyen visiones externas y las segundas, los primeros acercamientos a una visión interna del derecho propio desde las experiencias personales y cercanas de sus autores que es necesario considerar y seguir avanzando con un criterio científico.

En la presente investigación, el equipo investigador asume la tarea de recoger en terreno, desde la visión de las autoridades tradicionales mapuche, en las identidades territoriales Pewenche, Wenteché y Bafkenche, los fundamentos y manifestaciones del derecho propio, sin perjuicio de considerar, además, la opinión y conocimientos que otras personas mapuche y no mapuche, puedan aportar sobre el tema, que permitan dar cuenta tanto del derecho propio y sus manifestaciones, como de la ideología, mecanismos e impactos socioculturales y políticos que ha conllevado la imposición del derecho positivo de la Corona Española y del Estado de Chile en la Nación Mapuche.

El derecho propio mapuche, no es un elemento estático o una abstracción, sino está directamente en relación con el derecho del Estado, por tanto la investigación se realiza en el contexto de estas relaciones interétnicas, contexto en el que se pretende un avance sistemático en ambos sentidos, esto es en las normas del derecho occidental o wingka y las del Az mapu, haciendo un análisis reflexivo de su mutua influencia y, finalmente como una forma de dar realidad concreta a estas dos normativas, analizando mediante casos reales y paradigmáticos, la forma de resolución de conflictos a través de las dos normativas y las influencias que ello ha tenido para el Pueblo Mapuche.

El enfoque interétnico permite comprender y profundizar desde la perspectiva de los actores mapunche, aspectos relevantes de la temática propuesta. Esto tanto en el nivel de las conceptualizaciones como de las generalizaciones derivadas del conjunto de normas contenidas en el Az mapu, y que constituyen el modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

El Pluralismo Jurídico, como enfoque teórico de investigación permite una consideración al avance de los derechos humanos desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos, en este caso los derechos colectivos de los indígenas. Particularmente y toda vez que esta perspectiva no corresponde a una visión propiamente mapuche, su incorporación pretende relevar la visión desde el Pueblo Mapuche especialmente desde la demanda mapuche por autonomía y su referencia experiencias internacionales y comparadas que utilizan estos parámetros, visualizando una posibilidad de utilización desde la posición mapuche en el Estado de Chile, que constituye un contexto de desconocimiento absoluto de la diversidad.

La antropología jurídica se ha preocupado de problematizar el estudio de formas de justicia no occidental, con el fin de dinamizar el precepto de que la justicia varía de acuerdo a diferentes contextos socioculturales, esto en concordancia con el principio que reconoce la diversidad cultural. De esta manera, esta disciplina ha distinguido diferentes sistemas jurídicos, asumiendo que las diferentes

culturas/sociedades producen y reproducen sistemas de regulación de principios para la convivencia y para la conducta, lo que implica un relativismo de orden ético. Es decir que las concepciones del bien y del mal, la moral, la constitución del sujeto social e individual, ideales conductuales, nociones de normatividad y ley en cuanto a trasgresión, control y castigo (sanción), varía de acuerdo a las pertenencias socioculturales.

La vinculación de la Antropología y el Derecho ha venido a plantear nuevas problemáticas, íntimamente relacionadas con la manera como estos diferentes sistemas de justicia se articulan en las sociedades contemporáneas: nacionales y multiétnicas. Esta perspectiva se ha canalizado a través de la tesis que las diferentes formas de justicia/derecho, culturalmente diferenciadas, necesariamente interactúan en mayor o menor medida se influyen a través de diferentes manifestaciones sociohistóricas, de las cuales la contingencia local da cuenta de contradicciones, conflictualidades, asimetrías, subordinaciones, re-significaciones. En este panorama de interacción la justicia occidental se ha impuesto, subordinando los sistemas de justicia de las sociedades que viven en sus territorios, en este caso la mapuche.

Esta investigación de carácter preponderantemente cualitativo, que se desarrolló mediante tres perspectivas metodológicas: Ethnohistórica hermenéutica (Robert Ulin, Paidós, España, 1990). Etnográfica Intersubjetiva (Hamersley y Atkinson, 1994) y; Analítica Sociocrítica (Carr y Kemmis 1989). Cada una de ellas nos permitió acercarnos contextual y temporalmente a la realidad en estudio para la posterior construcción de la propuesta .

Se seleccionó el paradigma cualitativo, toda vez que el mismo posibilitó el uso de metodologías, que permitieron al equipo investigador buscar la intersubjetividad de los sujetos investigados y realizar un acercamiento efectivo a la realidad de los fundamentos y manifestaciones del derecho propio mapuche, realidad que se constituye no sólo por hechos observables y externos, sino también por significados, símbolos e interpretaciones elaboradas por los propios sujetos en interacción con los demás. Las características más importantes del paradigma cualitativo son:

- a) La teoría constituye una reflexión en y desde la praxis.
- b) Intenta comprender la realidad.
- c) Describe el hecho en el que se desarrolla el acontecimiento.
- d) Profundiza en los diferentes motivos de los hechos.
- e) El individuo es un sujeto interactivo, comunicativo que comparte significados. (Pérez, 1998).

La perspectiva metodológica ethnohistórica hermenéutica, nos permitió acercarnos a antecedentes históricos presentes en el contexto del problema de investigación, tanto a aquellos de data especializada como a aquellos de primera fuente, contextualizar sociohistórica y analíticamente los resultados obtenidos y, efectuar un análisis de comprensión desde el contexto histórico actual, entendiendo que la historia no se refiere sólo a hechos remotos del pasado sino que se construye día a día.

La Perspectiva metodológica etnográfica intersubjetiva nos permitió una vinculación con la realidad contextualizada, a través del acercamiento a la dimensión intersubjetiva de los actores consultados, respecto de su percepción, conocimiento y autorreflexión en el tema de la justicia mapuche. Tales autoreferentes se complementaron con las dimensiones subjetivas que los mismos investigadores lograron captar. Las experiencias intersubjetivas recabadas en su fase de terreno, fueron posteriormente formalizadas teóricamente con la activa participación de los Logko, machi, kim che y kimünche, werken entrevistados, ellos nos permitió cautelar la validez del estudio.

La Perspectiva metodológica analítica sociocrítica es pertinente en tanto se realiza una investigación donde el conocimiento obtenido pretende ser utilizado para la construcción de soluciones ante situaciones concretas. En este sentido, Carr y Kemmis (1989:14) señalan “el investigador crítico intenta descubrir qué condiciones objetivas y subjetivas limitan las situaciones y cómo podrían cambiar una y otras. Ello implica un proceso participativo y colaborativo de autorreflexión que se materializa en

comunidades autocríticas de investigación comprometidas en mejorar la sociedad". Para el equipo de trabajo esto implicó un proceso de autorreflexión, que centrado en los antecedentes obtenidos durante la investigación realizada, se materializó en una propuesta de interacción del Pueblo Mapuche y el estado chileno que contempla la necesidad de reconocer el derecho propio y junto con ello los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere. Estos argumentos se fundamentan además en las demandas que en las últimas décadas han surgido desde la sociedad mapuche y en las experiencias y desarrollo del derecho internacional comparado en estas materias.

Las técnicas de investigación utilizadas para la recolección y procesamiento de la información, articuladas a su vez desde los referentes metodológicos reseñados en los párrafos anteriores fueron las siguientes:

- Revisión de bibliografía especializada y contextualizada sobre la temática.
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a líderes y autoridades tradicionales y actores representativos de las identidades territoriales
- Entrevistas estructuradas y semi estructuradas a representantes de tribunales e instituciones relacionadas con el tema (jueces, abogados).
- Interpretación etnográfica de los datos, se realizó a través del análisis de contenido, en una versión hermenéutica de discurso.
- Estudio de casos. Para ello se consideraron, como referentes empíricos, situaciones emblemáticas para el tema de investigación, de las que las propias identidades territoriales dieron cuenta en su dimensión simbólica autoreferencial.
- Observación participante, y proceso de interpretación permanente a través de una metodología propia, de la nueva etnografía, o también llamada reflexiva, que permitió complementar tanto dimensiones objetivas y subjetiva de los referentes contextualizados.
- Talleres focales a miembros de los grupos muestrales (comunidades, sectores). Tanto para la recopilación de datos como para la validación de resultados. Cabe señalar que en esta misma línea se asistió a talleres masivos convocados y realizados por la COTAM, asistencia que para el equipo investigador sirvió tanto a los objetivos de colaborar en la difusión del trabajo y objetivos de esta organización, como a los objetivos de recabar, analizar y confrontar antecedentes propios de la investigación.
- Talleres de discusión y validación de la información con los actores mapuche consultados en las diferentes identidades territoriales, a modo de representantes territoriales.
- Talleres de difusión y discusión de la información con miembros del equipo de investigación de la Comisión autónoma mapuche, COTAM.
- Análisis eminentemente cualitativo de la información recogida, que dio cuenta de la percepción mapuche acerca del tema.
- Talleres de autorreflexión, discusión, proposición de ideas, análisis y contextualización del material informativo obtenido de parte de los integrantes del equipo de trabajo.
- Construcción de las propuestas desde la perspectiva jurídica-política y redacción de informe final.

El universo de la investigación desde el principio y a petición de la COTAM, correspondió a tres identidades territoriales mapuche: Pewenche, Wenteché y Bafkenche. En cada una de las cuales se realizó un levantamiento general de la información, para el que se utilizó la etnografía. Por otra parte en cada identidad territorial se realizó un estudio de caso, el que se seleccionó en base a criterios de representatividad, relevancia e implicancias de la situación para la problemática propuesta.

En cada una de las identidades territoriales se efectuó una focalización de las áreas geográficas a investigar, considerando aquellas que indudablemente pertenecieran a una de las identidades territoriales contempladas en la investigación, se consideró además la existencia en esos territorios de autoridades tradicionales y personas que han protagonizado y/o protagonizan la perspectiva del derecho propio y participación política en cada identidad territorial y que son validadas al interior de sus propios lof (comunidad propiamente mapuche), como aquellos que tienen conocimiento del tema en estudio, en este contexto nos contactamos en el Territorio Pewenche con las Ñañas Nicolasa y Berta Quintreman (Alto Bío-Bío), Ñaña Paula Colpíhueque (Curarrehue), Ñaña Hortensia Montiel (Melipeco), Logko Antolín Curriao (Alto Bío-Bío), Logko José Relmucao y Logko Mariano Melillán (Melipeco), Logko Juan Segundo Huiquifil (Curarrehue), Ñizol Logko Manuel Huaiquifil (Curarrehue); en el Territorio Wenteché con el Werken Sergio Melinao (Xuf- Xuf), el Wewpife Segundo Aninao (Xuf-Xuf), la Ñaña Marcelina Cumilaf (Xuf-Xuf), a los Ñizol Logko Alberto Quidel y José Quidel (Xuf-Xuf), Logko Francisco Ancavil (Maquehue), Logko Domingo Rain (Repukura), el werken José Rain (Repura), y al Peñi Pedro Millan (Repucura); en el Territorio Bafkenche con los Logko Juan Rain (Puerto Domínguez), Logko Juan Cañiulaf (Maikillahue-Toltén), Machi Martín Huaiquimán (Huapi Budi), el Kimünche Lorenzo Aillapán (Puerto Saavedra), el Kimünche José Miguel Malo (Budi), la Püñeñelchefe Margarita Ñeiculeo (Huapi Budi), la Ñaña Isabel Pichinao (Las Hortensias). Todos ellos y muchas veces junto a sus familias e integrantes de sus respectivas comunidades nos realizaron importantes aportes para ir reconstruyendo el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y posteriormente para validar los levantamientos teóricos de información que como equipo realizamos. Las entrevistas se han hecho en mapunchezugun, realizando posteriormente su traducción, transcripción y sistematización, lo que ha sido sometido a validación con los mismos informantes en reuniones, talleres y coloquios, realizados tanto en mapunzungun como en castellano.

Respecto de la utilización y traducción del mapunchezugun al castellano y las correspondientes transcripciones, cabe tener presente que por acuerdo de la COTAM se utilizó el alfabeto Rañileo modificado, y que a pesar de la dificultad que entraña el poder captar en una lengua distinta los conceptos propios de la cultura, se realizó un esfuerzo para dar cuenta de los significados profundos desde la óptica cultural. En este contexto inicialmente se entendió que los conceptos propios se nominan como mapunche, sin perjuicio de no desechar tal término en los informes finales utilizamos el término mapunche, toda vez que no hay uniformidad al captar la acepción mapunche siendo este un tema a discutir en futuras investigaciones y que por ahora se deja abierto.

Los casos paradigmáticos investigados en el contexto de esta investigación son los siguientes:

1º Casos Gijatuwe Malalwe, Xuf Xuf y Klen Klen Rupukura.

2º Caso producto de las consecuencias del maremoto en el Territorio Bafkenche.

3º Caso Ralko y la construcción de represas hidroeléctricas en el territorio mapuche.

4º Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio Mapuche. Cabe señalar aquí, que si bien territorialmente no corresponde a esta investigación la Identidad Territorial Naüqche en donde se ubican los Logko Pichun y Norin, el equipo investigador decidió incorporar este caso por considerarlo paradigmático de los efectos que la Reforma Procesal Penal y su aplicación en el territorio mapuche conllevan para todo el Pueblo Mapuche.

Contextualmente la problemática estudiada en la investigación “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapuche en Las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteché y Bafkenche”, aborda el tema del derecho desde la perspectiva del Pueblo Mapuche, ello deriva en un posicionamiento particular que parte de la preexistencia del Pueblo Mapuche y sus instituciones propias, a la llegada de la cultura occidental.

Los conquistadores desde su llegada a América Latina impusieron su propio derecho, la singularidad del derecho mapuche está dada en este sentido en que mediante la suscripción de numerosos parlamentos –que han sido considerados como verdaderos tratados internacionales- con los españoles, los mapuche lograron mantener su autonomía política y territorial. La autonomía reconocida a los mapuche por los españoles se mantuvo hasta finales del siglo XIX, época en que el Estado de Chile ocupa militarmente el territorio mapuche estableciendo así su soberanía.

La creación del Estado chileno en 1810, se fundamenta en los paradigmas de la tradición iluminista imperantes en la época y al señalar que “todos somos iguales”, desconoce toda diferencia al interior de la nación chilena, desconociendo la preexistencia del Pueblo Mapuche en su interior y no dando cuenta de un Pueblo que mantenía una lengua, una historia común, sus propias instituciones y cosmovisión. Esta tendencia fue confirmada con la dictación del Código Civil en 1855 (que entra en vigencia en 1857), sistema de normas que aún cuando no están dirigido específicamente a los mapuche, en un contexto de relaciones interétnicas marcado por la dominación del derecho del Estado, incide directamente en la forma de vida mapuche toda vez que establece en Chile las principales normas relativas a la propiedad, la familia, los contratos o negocios y, las reglas relativas a las sucesiones hereditarias, todas ellas visualizadas desde los paradigmas de la sociedad dominante.

La imposición del Estado y del derecho traerá múltiples consecuencias para el Pueblo Mapuche entre ellas la ocupación de la mayor parte de su territorio, con su consecuente desestructuración política y organizacional, cabiendo señalar que no obstante las reformas legislativas verificadas en los últimos años (Ley 19.253 de 1993), el derecho mapuche, así como los procedimientos y modalidades para su aplicación, no han sido reconocidos formalmente por el Estado Chileno.

El Estado de Chile a la fecha se niega a ratificar el Convenio 169 (1989), de la Organización Internacional del Trabajo que recoge el concepto del “derecho consuetudinario” indígena y, reconoce las “costumbres e instituciones propias” de los indígenas (art. 8.2). De tal forma que en Chile el Pueblo Mapuche se encuentran sometidos a la legalidad del Estado; es decir, a que su legitimidad sea evaluada conforme al “otro derecho”, lo que implica una visión etnocéntrica del derecho.

Esta investigación se propuso recoger y dar cuenta en terreno lo que es el derecho propio, cuales son los principios sobre los que se estructura, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos en que se han aplicado, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia desde la propia cultura, principalmente a partir del conocimiento manejado por los Logko, machi y lo que entendíamos como kim che, concepto que entendimos operacionalmente como aquella persona mapuche que tiene conocimientos profundos de la cultura mapunche, durante el transcurso de la investigación llegamos a entender que el kim che es el conocimiento en si mismo y a la persona que tiene conocimiento se la denomina kimün che. Se debe sin embargo dejar en claro que no es una discusión del todo zanjada, habiendo el equipo de investigación optado por la acepción mas comúnmente utilizada.

Desde el momento en que el equipo se plantea la investigación, deja establecido que un estudio que se posicione y plantee unos objetivos como los contenidos en ella, no debe ser un intento por aplicar el conocimiento occidental científico a una sociedad que tiene sus propias formas de conocimiento, por lo que su composición misma relevó la integración de profesionales mapuche y el acompañamiento de un asesor cultural con manejo del mapuzugun y con amplios conocimientos sobre la cultura mapuche. Sin embargo ello no ha significado dejar de lado estudios que especialistas chilenos y extranjeros han realizado sobre la sociedad mapuche, el derecho propio y las instituciones jurídicas, sino que junto con ello se recogieran aquellos elementos que han sido desarrollados por los propios estudiosos mapuche sobre su sociedad. Se espera que los resultados de esta investigación permitan un avance en la teoría del derecho propio desde los paradigmas de la propia cultura tanto en su relación con el ámbito de los derechos humanos como con el ordenamiento jurídico chileno actual.

Los resultados de la investigación se centraron en tres sentidos fundamentales:

- La construcción de un soporte conceptual y contextual del tema de estudio.
- El desarrollo general de la problemática de investigación.
- La construcción de una propuesta jurídica

La construcción del soporte conceptual y contextual del tema de estudio, consideró tanto el contenido respecto de los principios y normas básicas comunes del derecho propio, como las diversidades

existentes y el estudio de casos, desde la perspectiva del derecho propio. Por otra parte se efectuó un análisis historiográfico de este derecho en el contexto de las relaciones interétnicas tanto durante su contacto con la Corona Española como con el Estado chileno hasta la época actual.

El desarrollo general de la problemática de Investigación se centró en investigar en cada una de las Identidades Territoriales los fundamentos y principios del derecho propio, cómo operan y como han operado a través del tiempo, que casos se han resuelto, en que forma, por quienes, con que resultados, como es y ha sido la vinculación con el derecho positivo chileno, como se mantienen o pierden los conceptos, principios y valores propios y como funcionan o no las redes de alianza, solidaridad y reciprocidad, centrandose particularmente el análisis en los efectos al interior de la cultura propia.

El propósito último de esta investigación esta dado por la construcción de una propuesta jurídica de orden sociopolítica y complementariamente avanzar en la formulación teórica del derecho mapuche.

El Informe Final se distribuye en seis capítulos que abordan en sí mismos temas diversos pero íntimamente relacionados, el Primer Capítulo I corresponde a la Introducción en la que se efectúa una presentación de la investigación titulada Fundamentos Y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Wenteché Y Bafkenche de que da cuenta el informe, el Segundo Capitulo inicia el contenido del informe propiamente tal y se detiene a analizar las concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el Derecho Propio Mapuche en ciencias sociales y en el derecho internacional comparado, el Capitulo Tercero entrega una visión historiográfica del Derecho Mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, desde los Coyagtun que constituyen una de las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche, hasta la época actual, el Capitulo Cuarto corresponde a lo que son los Fundamentos del Derecho Propio Mapuche en el contexto de lo que hemos denominado el Mapu Kupal Azkunun Zugu y que se ha traducido como el ejercicio del Derecho propio Mapuche, El Capitulo Quinto se centra en las manifestaciones del Derecho Propio Mapuche abordándolas desde la perspectiva del estudio y análisis de casos en las Identidades Territoriales Investigadas con antecedentes de primera fuente, finalmente el Capitulo Sexto entrega las conclusiones generales a que se ha llegado como resultados de la investigación realizada, efectuando una síntesis de sus principales resultados, dando cuenta de la persistencia del Derecho Propio Mapuche a través de su uso situacional, de las constricciones impuestas desde el derecho del Estado de Chile manifestadas en la ilegalización y/o denegación de su existencia y en la criminalización de sus manifestaciones.

Para el equipo investigador, los resultados de esta investigación, sin perjuicio de sus aportes, ponen en evidencia la necesidad de profundizar en los mismos temas, abordar temáticas relacionadas que no se han investigado y, ampliar el ámbito de acción hacia otras identidades territoriales que son parte del pueblo-nación mapuche. En este contexto es necesario relevar la necesidad de abordar en mayor profundidad las implicancias jurídico políticas de los Parlamentos, celebrados por el Pueblo Mapuche con la Corona Española y el Estado de Chile, como hito histórico que fundamenta los derechos territoriales que son parte de la demanda de las organizaciones mapuche contemporáneas, especialmente a la luz de los resultados de esta investigación que dan cuenta de la visión desde las autoridades tradicionales en tanto expresión del uso situacional y contextual que existe en ellos del Koyaqtun, como parte integrante del Derecho Propio trasladado o reconceptualizado a los Parlamentos, y el avance que ha experimentado en este sentido el análisis de los Tratados en el ámbito del Derecho Internacional de los Derechos Humanos y la experiencia en Derecho Comparado.

El equipo investigador desea hacer presente que, espera que tanto los contenidos entregados en el Informe Final de la Investigación, como las propuestas que se entregan en documento anexo, sean consideradas e incorporadas por la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato dando así realidad a lo que ha sido su compromiso "un nuevo trato para los Pueblos Indígenas en Chile". Sin perjuicio de lo anterior, es también de su interés dejar establecido, que lo más importante es que sea el propio movimiento social y político mapuche el que interiorizado de sus contenidos saque sus propias conclusiones, efectúe sus propios aportes y continúe un camino ya iniciado por mayores espacios de autonomía para el Pueblo –

Nación Mapuche, contexto en el que espera que el documento aquí presentado se constituya en una herramienta que empodere y de fundamento a sus demandas.

Tratándose esta de una investigación en la que el equipo investigador tuvo acceso no sólo a fuentes escritas y del ámbito de las ciencias sociales sino particularmente a fuentes orales de aquellos kimünche que voluntariamente han entregado sus conocimientos, y personas naturales mapuche y no mapuche que nos han hecho aportes en diversos ámbitos, extiende a todos ellos sus agradecimientos, en la certeza de que un trabajo como éste no habría sido posible sin cada uno de sus aportes.

SEGUNDA PARTE

Concepciones y usos del derecho indígena y sus implicancias para el derecho propio mapuche en ciencias sociales, derecho internacional y comparado¹

I. Presentación

Desde hace más de una década, diferentes movimientos indígenas en Chile han desarrollado variadas estrategias políticas orientadas a conseguir cambios que fomenten un contexto más igualitario y recíproco que permita detener la situación de deterioro de las sociedades que representan.

Con el advenimiento de los gobiernos concertacionistas de principio de los '90 hasta nuestros días, estas estrategias se han centrado en dos ejes: por una parte los procesos de recuperación territorial, y por otra parte la lucha por la reivindicación autonómica. La respuesta por parte del estado chileno siempre ha sido parcial, manipulada o simplemente negada, cuyo resultado se traduce en la actualidad en que las propuestas desarrolladas por esta instancia no cuentan con una contraparte de conformidad, ni menos de representatividad en las sociedades indígenas. Tales propuestas se sintetizan en la ley indígena N° 19.259 de 1993 y en un órgano estatal encargado de los “asuntos indígenas” CONADI.

Todas las posiciones que se han manifestado en el contexto nacional, sean las propuestas de los movimientos indígenas, como las emanadas del aparato político y estatal chileno, tienen al mismo tiempo relación con discusiones y acciones devenidas de otros contextos como el de derecho internacional y comparado, del cual se han nutrido constantemente sin perder la particularidad cultural y política, por parte de los primeros, y la naturaleza nacionalista del segundo.

Paralelamente las ciencias sociales y jurídicas sin tener un papel protagónico en este proceso no se han quedado al margen, muy por el contrario, han configurado, legitimado y deslegitimado la materia prima de los debates políticos internacionales y nacionales: los conceptos, las categorías, los fundamentos.

De esta forma cualquier iniciativa que pretenda dar cuenta de un fenómeno como lo es el derecho propio mapuche, desde su propia perspectiva, sin desconocer el acervo científico previo, implica la necesidad de considerar el contexto de acción y pensamiento en el cual se incorpora.

Es por este motivo que el presente capítulo recoge múltiples acercamientos a la presencia, activa o pasiva, de las esferas de discusión y acción socio política y del conocimiento, con el fin de desentrañar el contexto y las implicancias que dichos debates conllevan para lo que hoy llamamos **derecho propio mapuche**. De esta manera, el capítulo revisa las definiciones, usos e implicancias de diferentes propuestas conceptuales y de acción política que en última instancia es necesario visualizar para adentrarnos a la particularidad de la situación de la sociedad mapuche en general y de su sistema de justicia en particular.

El primer apartado titulado “**Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche**”, trata el tema de cómo se han desarrollado a través del tiempo diferentes concepciones del fenómeno entendido como “derecho no occidental”, que para el caso de las sociedades originarias hoy llamamos derecho consuetudinario indígena. En relación con esto se desarrolla la problemática de cómo dichas concepciones han repercutido o han sido utilizadas por diferentes actores sociales y políticos, tanto del mundo indígena como del occidental.

¹ Este Capítulo es una compilación de artículos de María del Rosario Salamanca, Ramón Maureira Huircaman y Verónica Núñez.

El segundo apartado titulado **“Pluralismo Jurídico, los Pueblos Indígenas en el derecho internacional y comparado”**, trata la temática de cómo se ha puesto de manifiesto la incongruencia entre la existencia real de situaciones de pluralismo jurídico en los estados americanos (demandadas por movimientos indígenas y constatados por variados análisis de las ciencias sociales), y la negación que estos últimos hacen de este fenómeno desconociéndolo en la mayoría de ellos (a excepción de las experiencias de algunos Estados de América del Norte y América Centro Sur). De tal forma, este texto expone la situación general internacional de esta realidad y su relación con el contexto nacional.

El siguiente apartado **“Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo”**, da cuenta del surgimiento de múltiples propuestas autonómicas provenientes de las ciencias sociales y jurídicas, así como también las desarrolladas por el movimiento mapuche contemporáneo en el contexto regional y nacional, en el texto se revisa la pertinencia de dichas propuestas como el marco de referencia requerido para el surgimiento de cualquier propuesta actual de autonomía mapuche en particular, y de autonomía indígena en general.

El apartado V, llamado **“El Acceso a la justicia de los Pueblos Indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos, en el Estado de Chile y la demanda del movimiento indígena Mapuche”**, desarrolla la problemática que implica la situación actual del pueblo mapuche en Chile, en el marco de análisis del paradigma y legislación internacional de los Derechos Humanos, que da cuenta del estado de vulneración de los derechos fundamentales de este pueblo al no darse las condiciones requeridas de acceso a la justicia 1) al ser considerado como ilegal su propio sistema de justicia, y 2) al no ofrecerse garantías suficientes en la aplicación de la justicia chilena a individuos y/o grupos indígenas.

El último apartado titulado **“Reforma Procesal Penal y Pueblo Mapuche en Chile, una mirada crítica”**, analiza las implicancias de la aplicación de un nuevo modelo de justicia en el contexto regional, enfatizando como dicho cambio no se ha traducido en garantías judiciales para sujetos mapuche, sino por el contrario da cuenta de cómo el proceso de cambio ha sido utilizado como otra herramienta discriminatoria que ha permitido al Estado chileno “judicializar” un problema que el movimiento mapuche ha reconocido como de naturaleza “política”.

II. Visiones históricas del derecho: desde el derecho primitivo indígena hasta el derecho propio mapuche²

1. Introducción

En el marco de esta investigación, se pretende lograr un acercamiento a lo que en la actualidad podemos definir como “derecho propio mapuche” desde su propia perspectiva. De esta forma, la articulación de la temática y la perspectiva confluyen en lo que las ciencias sociales han definido como el punto de vista étnico, es decir, el énfasis por posicionarse desde el punto de vista del conocimiento auto reflexivo, en este caso mapuche, lo que a su vez aplicado al ámbito del derecho se entiende como dar cuenta del sistema de conocimiento y acción sociocultural que diferentes sujetos mapuche despliegan, tanto en contextos de conocimiento jurídico mapuche, como en contextos de acción resolutive en situaciones de conflicto intra e intercultural.

A partir de esto, es necesario recrear una discusión que nos permita fundamentar la perspectiva aludida. Cuando planteamos como pretensión de investigación conocer el derecho mapuche desde su propia concepción de derecho, retomamos al mismo tiempo la histórica discusión desarrollada en las ciencias sociales y jurídicas respecto a qué debe entenderse por derecho, en el plano del conocimiento; pero además, atendiendo el cometido que esta investigación se enmarca dentro de una propuesta sociopolítica más amplia, coordinada por la Comisión de Trabajo Autónomo Mapuche (COTAM), nos

² *Compilación y análisis efectuado por Verónica Núñez.*

introducimos en el dilema de las repercusiones socio históricas que la adhesión o construcción que una definición y perspectiva implica, en el plano de la acción contextualizada del conocimiento, o en otros términos el debate en torno a los efectos de los variados usos de ciertas acepciones científicas.

Debido a las interrogantes anteriores es que, se ha hecho ineludible, configurar un panorama respecto de las formas y contenidos que la categoría del derecho –aplicada al objeto de las expresiones jurídicas no occidentales, particularmente indígenas-, ha adoptado en el devenir de algunas disciplinas sociales, y la vinculación que tales usos categoriales han creado y sostenido en contextos de discusión y acción sociopolítica de diverso orden, específicamente las categorías análogas que podemos encontrar en la esfera de derecho internacional y comparado, y las réplicas emanadas desde diferentes movimientos indígenas respecto del tema. Finalmente se revisarán las experiencias locales relacionadas con lo que se ha entendido como derecho mapuche tanto desde la perspectiva de especialistas mapuche, como de especialistas no mapuche.

Respecto de cómo se ha planteado la problemática de la definición y acercamiento científico a diferentes expresiones de derecho no occidental –indígena o consuetudinario- planteamos hipotéticamente que las construcciones cognitivas respecto del fenómeno de derecho no occidental son distinguibles en dos momentos definitorios, los cuales se apartan el uno del otro no por el contenido de conocimiento que plantean, sino más bien por el uso socio histórico y socio ético de sus hallazgos.

Asimismo desde el punto de vista de los impactos que tales usos en los mundos políticos indígena y occidental postulamos que la comunicación entre las esferas políticas y de conocimiento se ha desarrollado de manera diferentes en dos momentos:

- El primero se ha distinguido por el énfasis que las ciencias sociales han dado en la construcción de una definición objetiva y genérica del derecho –denotado como primitivo-, cuya naturaleza era vista como hermética en términos formales y estática en términos históricos: a ser, la alusión al derecho primitivo, no como un sistema racional e institucionalizado, sino como tradición y/o costumbre mecánicamente operativa y generacionalmente transmitida. Tales construcciones en el plano de los efectos socio históricos se han traducido en una ciencia neutral y pasiva respecto del devenir histórico al cual ha pretendido describir, y muchas veces explicar. Esta pasividad ha legado la facultad de que las esferas políticas absorban los hallazgos científicos utilizándolos e interpretándolos de acuerdo con intereses particulares, prueba de ello son los ya conocidas prácticas colonialistas e indigenistas, que la propia sociología del conocimiento se ha encargado de identificar y criticar. Si bien esta posición científica es más bien clásica, en la actualidad todavía existen manifestaciones de ella.
- El segundo corresponde al momento actual, el que sin desconocer el pasado histórico en los planos teórico y metodológico, parte de una re - interpretación de lo definido como derecho no occidental re- utilizando la categoría de derecho consuetudinario³, éste entendido como un sistema jurídico formal e históricamente dinámico y permanentemente en contacto con otros sistemas jurídicos, particularmente con los sistemas estatales. Tal replanteamiento ha conllevado una apertura de la ciencia hacia una interacción intencionada en diferentes contextos sociales, culturales, políticos e históricos, con vinculaciones distinguibles como es la propuesta de definición de derecho indígena desde los derechos humanos, y el reemplazo de la categoría de derecho consuetudinario por el derecho mayor emergido desde el propio movimiento indígena en América. Desde el punto de vista de la utilización de los hallazgos científicos, éstos han sido intencionalmente introducidos en esferas políticas de acuerdo con intereses socio éticos surgidos desde la misma ciencia, lo que se traduce en que esta última se ha hecho cargo de los conocimientos que produce sin legar la responsabilidad de su utilización a las esferas de poder.

³ Se habla de re utilización del concepto de derecho consuetudinario en tanto proviene del mundo antiguo, pero en esa época tenía una connotación y definición diferente. Esta idea se profundiza en el segundo capítulo.

La relación de esta trayectoria y el desarrollo local de acercamientos reflexivos en torno al tema, han confluído en un interés común de diferentes expresiones del movimiento mapuche, prácticas de ciencias sociales locales, y parte de la esfera sociopolítica chilena, acerca de conocer, por una parte, la particularidad de existencia y expresión de la sociedad y cultura mapuche; y por otra parte, dar cuenta de los impactos que la sociedad y cultura mapuche ha tenido a través del proceso de interacción subordinada respecto de la sociedad, colonial, primero, y estatal hasta la actualidad, ya sea en términos de pérdida y desestructuración, y/o de ajuste y resignificación sociocultural.

En concordancia con lo anterior, sostenemos que el desarrollo de las categorizaciones ha sido parte, a través de la historia, del mismo fenómeno de estudio, por lo que a su vez, se nos hace ineludible asumir hoy, que la posición teórico interpretativa que sostengamos respecto del derecho mapuche, será explícitamente congruente con los objetivos generales que la propuesta de COTAM ha planteado: dar cuenta a la sociedad y estado chileno, de la situación contemporánea de la sociedad / pueblo mapuche en base a un registro sistemático y riguroso (científico – técnico), con el fin de proporcionar material suficiente para iniciar y/o restablecer un diálogo recíproco y participativo entre ambas sociedades.

2. Del derecho primitivo

Desde el punto de vista del conocimiento occidental, son muchas las miradas que han apuntado hacia la definición y conocimiento de todo aquel fenómeno, que siendo diferente a lo que en occidente se entiende por derecho, puede connotarse como tal, en el tipo de sociedades que actualmente es entendido por indígenas y/o tribales, en definitiva, la modalidad de conocimiento que surge para entender lo que se ha venido en definir como derecho primitivo, indígena o consuetudinario.

Las primeras vertientes que se preocuparon por definir el derecho no occidental fueron las perspectivas clásicas devenidas del evolucionismo y de las perspectivas heurísticas. Si bien diferentes historiadores jurídicos oscilan en identificar el origen exacto de las primeras concepciones, coinciden en que tales dependían de las nociones de regulación social y sanción: estas dimensiones sociales se articularían dando vida a una forma de derecho primitiva, en tanto su existencia era requerida – supuestamente- sólo con el fin de resguardar el equilibrio social a través del castigo de conductas desviadas respecto de idealizaciones normativas, modalidad que se habría expresado en la necesidad de subordinación de las conductas individuales respecto del orden social.

Según Milka Castro el origen temprano de este interés se encuentra en las definiciones evolucionistas de fines del siglo 19 y principios del 20. Autores como Bachoffen, Tylor, y los mismos Morgan y Engels, asumían que la existencia del derecho era un fenómeno exclusivo de sociedades “civilizadas”, en tanto éstas contenían aparatajes sociales institucionalizados donde el conocimiento de regulación normativa era codificado y aplicado por tales instituciones. De esta forma el derecho “primitivo” (como lo llamaban) se caracterizaba en tanto: “...el hombre primitivo consideraba la ley como de naturaleza puramente reguladora, ya que su puesta en práctica era por medio del castigo a los transgresores” (Castro, 1995:189).

Contemporánea a esta visión surgió como crítica a la anterior, lo que Patricia Urteaga llama “antropología heurística”, que entendía que el derecho era parte “...del todo llamado cultura”, es decir un ámbito encargado de la mantención del orden social requerido para el equilibrio y reproducción de la estructura total de la sociedad. Dentro de esta corriente Castro destaca la controversia entre Malinowski y Radcliffe Brown, respecto de la naturaleza del derecho.

Malinowski sostuvo que el derecho emerge como respuesta a la necesidad de toda sociedad y cultura de mantener y regular el orden social interno. De esta forma entendía que el derecho es una conducta social y no solamente una abstracción lógica, en tanto se expresaría como “obligaciones recíprocamente convencionales”, específicamente lo definiría como: “reglas que restringen las inclinaciones humanas, las pasiones y los impulsos instintivos; reglas que protegen los derechos de un

ciudadano contra la concupiscencia o malicia del otro" (Malinowski en URTEAGA, 1999:3). Para este autor el derecho serviría al requerimiento de control social, sin embargo no equipara control social con coerción, supuesto que verificó estudiando a los trobriandeses, hallando que su ley se basaba en el acuerdo y no en la imposición normativa, por lo que las formas de mantener el control social serían relativas.

Desde los planteamientos de este autor, es relevante hasta nuestros días la crítica al principio de coerción como esencia del surgimiento del derecho institucionalizado en cualquier sociedad, en tanto supondría como principio universal que el advenimiento del derecho se encontraría en el momento que toda sociedad logra controlar la individualidad a través de una construcción normativa idealizada y a través de un aparataje social de control individual, como lo es el castigo a conductas desviadas. Malinowski relativizó con su hallazgo este principio, estableciendo que la coerción sería una característica de manifestación y no de constitución del derecho, lo que hoy podríamos connotar como diferentes estilos jurídicos, dependiendo de su presencia o ausencia. Al mismo tiempo esta relativización abre la inquietud de la necesidad –aún no superada- de cuestionarse las categorías utilizadas para describir y explicar fenómenos culturalmente diferenciados del derecho occidental, ya que tanto las nociones de orden social, control social, coerción, y la misma categoría de derecho surgen precisamente del sistema jurídico occidental, que en la actualidad conocemos mayormente como derecho positivo.

Por su parte, Radcliffe Brown afirmaría que las sociedades sin gobierno central no se regirían por derecho, sino por costumbre. El derecho se orientaría al control social mediante la aplicación sistemática de fuerza en una sociedad políticamente organizada, lo que lo llevó a asumir el principio de coerción como parte de la naturaleza del derecho, lo que a su vez implicaría la relevancia que le atribuiría a los sistemas de sanción por sobre los sistemas normativos, de tal forma que el campo del derecho sería semejante al de las "... sanciones legalmente aplicadas" (Castro, 1995:200).

En relación con esto no cualquier sanción sería legal, sólo lo serían aquéllas aplicadas por una autoridad militar, política o eclesiástica constituida. Estas nociones llevarían a suponer a este autor que las sociedades llamadas "primitivas" no tendrían derecho.

Además de estos autores, la controversia suscitada por la contradicción entre derecho y costumbre es nutrida por la noción planteada por Hoebel, que perteneciendo a la tradición heurística se encontraba en un punto intermedio con el evolucionismo. Él entendía al derecho racionalmente institucionalizado como condición civilizatoria, donde, en una escala de valor, la costumbre sería el mínimo, como una modalidad de proto derecho, y el derecho institucionalizado, representaría el máximo, en la escala civilizatoria.

3. Del derecho consuetudinario

Si bien las perspectivas clásicas configuraron el primer soporte teórico, epistemológico y metodológico para conocer el derecho no occidental desde diferentes proposiciones definitorias, el gran cuestionamiento histórico que se les ha hecho, es la imposibilidad de superar la obsesión de explicar el surgimiento y funcionamiento del derecho desde una perspectiva hermética que presentaba este fenómeno como puro y ensimismado en cada sociedad, ha venido, más bien, a deslegitimar las construcciones categoriales que dichas corrientes plantearon. Además de esto, la sociología del conocimiento se ha encargado de develar las contradicciones socio éticas de las perspectivas clásicas, principalmente la identificación de su afán etnocéntrico, en tanto tales formas de categorización venían simplemente a deslegitimar expresiones socioculturales diferenciadas, por el hecho de no ajustarse al modelo lógico occidental, lo que en el plano de la repercusión social quiere decir que tales perspectivas se prestaban para legitimar el menosprecio y subordinación de estas sociedades por parte de las sociedades occidentales, en el marco de lo que se ha definido como praxis científica "colonialista".

Para suplir las carencias de estas perspectivas, las ciencias sociales de mediados del siglo pasado retomaron el uso del concepto de derecho consuetudinario. Según Urteaga este término proviene del mundo antiguo donde era usado para distinguir las formas de regulación de las diferentes sociedades que los imperios iban absorbiendo. Tales derechos no eran codificados y eran valorados como de menor estatus y por eso se les llamaba consuetudinario.

Urteaga afirma que los usos coloniales del concepto se remitieron a la comparación dicotómica entre “derecho positivo” y “derecho consuetudinario”, dentro de los cuales el último se veía desde la perspectiva del poder como un conocimiento estático, de tal forma que su relación con el derecho positivo se daba en tanto éste último alteraba al derecho consuetudinario.

Las tradiciones más contemporáneas del uso de este concepto concuerdan en 1) que el derecho consuetudinario es más bien flexible en tanto está obligado a adecuarse a diferentes situaciones históricas, y 2) que su interacción con el derecho positivo conlleva un estado de subordinación. Dentro de esta perspectiva Urteaga destaca:

- Starr: “el derecho consuetudinario es aquel que los grupos nativos fueron capaces de preservar como su propia jurisdicción en yuxtaposición al derecho traído por gobernantes foráneos” (Starr en Urteaga, 1999:25).
- Moore: “el sólo hecho de reconocimiento del concepto implica la existencia de una clase diferente de derecho subordinado a entidades políticas globales y dominantes” (Moore en Urteaga, 1999:27).
- Starr, Collier y Snyder: “derecho consuetudinario como estrategia política de dominación cultural” (en Urteaga, 1999:45).

Si bien esta re conceptualización del derecho “primitivo” como derecho “consuetudinario”, vino a posibilitar su conocimiento en situaciones de contacto con el derecho positivo, las nociones que oscilaban en su constitución categórica seguían siendo coerción vs. control social dentro del núcleo definitorio de la costumbre.

De tal forma los debates posteriores respecto de este concepto se orientaron a cuestionar dichos principios. Según Urteaga la noción de control social ha servido como parámetro de medición del derecho, y expone que mientras autores como Alsworth entiende control social como los mecanismos por los que el individuo es regulado para mantener el orden social, y en ese sentido control social sería lo mismo que derecho; hay otros autores como Laura Nader que afirma que estas nociones no serían equivalentes.

Por su parte otras posturas re configuraron la noción de derecho como coerción, como un proceso complejo que supera la dinámica mecanicista entre orden social y control social, otorgando un espacio importante al nivel de los comportamientos sociales respecto de los niveles normativos y su opuesto de aplicación sancionadora. Urteaga destaca los planteamientos de Pospisil que afirmaba que para considerar una expresión de derecho como consuetudinaria se requería de internalización, reconocimiento y de autoridades legales que la aplicaran, de esta forma distinguió tres niveles:

- Normas abstractas localizadas en el nivel de la estructura social.
- Patrones de comportamiento real localizados en el nivel de las prácticas sociales.
- Principios de decisiones legales localizados en la institucionalización del derecho en un ámbito especializado.

Según Urteaga la principal crítica a esta posición es la realizada por Beckman: “la mayoría de los teóricos se concentraron en procesos resolutivos de la sociedad, o sea a sanciones que seguían a la desviación de las normas” (en Urteaga, 1999:30).

Además del debate entre control social y coerción, tanto Urteaga como Castro destacan la controversia entre Gluckman y Bohannan, en tanto el primero afirmaría que el proceder resolutivo en sociedades no occidentales es similar (en tanto a lógica institucionalizada) al proceder en cortes occidentales, lo que lo conduciría a afirmar que es legítimo definir estos sistemas de regulación como derecho; a diferencia de él Bohannan afirmaría que dicha lógica no sería similar, en tanto la coexistencia de las cortes indígenas y no indígenas serían dicotómicas, por lo que no tendría sentido categorizarlo como derecho tradicional, para él estas sociedades se regían por sistemas normativos, lo que no sería lo mismo que derecho.

A pesar que las perspectivas que enfatizan lo normativo respecto de la aplicación de sanciones reguladoras, ambas conciben al derecho como un ámbito especializado distinguible en cualquier tipo de sociedad, lo que conlleva a la suposición que su especialización le permitiría existir relativamente independiente de otros ámbitos. Respecto del tema tanto Castro como Urteaga identifican en Laura Nader una de las salidas a este dilema, quien afirmara que el derecho no es un ente autónomo a los aspectos sociales y culturales, lo que implicaría que el derecho sería vulnerable a la influencia de los otros ámbitos en su formación y funcionamiento, supuesto que a su vez desnaturalizaría el principio de neutralidad y objetividad de la acción de la justicia tal como lo entendemos desde la justicia occidental.

A su vez Beckman planteó la necesidad de ampliar la visión del derecho, en tanto habría estado estatizada en las nociones de control social y campo normativo, afirmando que para el estudio del derecho debía considerarse en tanto juego dialéctico entre “restricción” y “autonomía”, contenida en los procesos para resolver conflictos, sin embargo no equipararía derecho con procedimiento. Según él para llegar al derecho se debe distinguir:

- Qué concepto de derecho hay en cada sociedad.
- Rangos de restricción que el derecho impone en la autonomía de los individuos.
- Conexiones entre derecho general y procesos que hacen derecho concreto.

4. De los usos contemporáneos del derecho consuetudinario

Las últimas grandes tendencias que han influenciado las perspectivas de estudio del derecho, según Urteaga en los '70 fueron las devenidas de diferentes versiones de la teoría crítica cuyos principales soportes fueron los planteamientos de Foucault, Gramsci, y Bourdieu.

Gramsci localizó las funciones del derecho (en general) en el nivel de la ideología 1) para el resguardo del grupo dominante, 2) y desde ahí la moralidad y la costumbre se usarían para dirigir la sociedad civil, así tal relación vendría a justificar la correspondencia coercitiva entre las prácticas individuales y los fines sociales. A partir de esto se plantea: ¿cómo será aplicada la presión educativa a individuos particulares para obtener su consentimiento y colaboración transformando la necesidad y coerción en libertad?. El problema del derecho, es que el concepto tendría que ser ampliado para incluir aquellas actividades que son actualmente clasificadas como legalmente neutras y que pertenecen al dominio de la sociedad civil, esta última opera sin sanciones en obligaciones coercitivas, pero sin embargo, ejerce una presión colectiva y obtiene resultados objetivos en la forma de una evolución de costumbres, formas de pensar y de actuar, moralidad etc.” (en: Urteaga, 1999: 242). De esta forma entiende que los usos políticos del derecho han servido como modelo civilizatorio, que busca tener preponderancia sobre otros modelos, lo que aplicado al ámbito del derecho no occidental, según Urteaga, permite entender cómo el derecho positivo occidental declara ilegal el pluralismo legal.

La propuesta de Gramsci, en tanto marxista o neo marxista, permite contemplar la relación del derecho no occidental indígena en el plano de las relaciones intersociales o interculturales a través de su tesis de hegemonía. La relación entre las sociedades estatales y las indígenas en el ámbito del derecho ha reproducido la mecánica hegemónica donde el derecho occidental se superpone sobre el derecho indígena al punto de omitir su existencia, y por lo tanto reduciéndolo a un estado de dominación y control total en tanto su manifestación, en algunos casos, sería no sólo ilegal sino también criminal debido a que sobrepasaría la legalidad estatal.

Por su parte Foucault, siguiendo esta la línea de Gramsci entendía el derecho como una manifestación de poder que 1) enmascara el poder, y 2) y por lo tanto su legalidad y las cortes serían un aparato burgués no progresista ni menos objetivo.

Al fusionar las tesis de Gramsci y Foucault, nos damos cuenta que dichos procesos de dominación responden a su vez a los intereses de las clases de poder en los contextos estatales –locales -, y estos a su vez en contexto de globalización responden a niveles ideológicos mayores de los cuales son interdependientes (Friedman, 1996).

Bourdieu configura su propia acepción de derecho consuetudinario entendido como: "...el producto de un reducido grupo de esquemas que habilitan a los agentes a generar una infinidad de prácticas adaptadas a situaciones infinitamente cambiantes, sin que esos esquemas sean nunca constituidos como principios explícitos.

Con esto Bourdieu hace retornar el tema del derecho consuetudinario hacia la problemática de la codificación del derecho en tanto sistema de conocimiento y acción mediada por sujetos sociales y culturales que los despliegan a partir de roles específicos que darían sentido a dinámicas y procesos jurídicos propiamente tal. Así, el estigma de la codificación escrita es cuestionada y al mismo tiempo ampliada por este autor, en tanto sería la institucionalización del derecho consuetudinario, en tanto sistema de acción social y cultural, lo que le daría un sentido de codificación, y no así la condición civilizatoria de la escritura.

A partir de estas influencias, Urteaga identifica diferentes tendencias que las orientan al replanteamiento del estudio del derecho no occidental y marginal, dentro de las cuales destaca la corriente de estudios crítico legales como la Conferencia de Madison. Entendían el derecho como un grupo de discursos que condicionan sutilmente el cómo experimentamos la vida social. Los discursos sociales tienden a expresar los intereses de los poderosos, proyectando una justificación del orden social existente: "...el derecho constituye un imaginario que enmascara las desigualdades sociales y contribuye a reforzarlas" (en Urteaga, 1999:57). Según Urteaga la principal crítica que se les ha hecho es que se quedan en el nivel de las relaciones de poder y de acción del derecho, sin considerar las interpretaciones sociales sobre él.

Respecto de lo mismo destaca otros autores que han indagado sobre la tesis de que el derecho informal se opone al derecho estatal, a pesar de provenir de él:

- De Souza Santos, afirma que la naturaleza fragmentaria del estado capitalista no proviene del ejercicio del dominio estatal sobre el derecho individual, sino que lo facilita.
- Laura Nader, afirma que las propuestas de justicia popular surgen de los mismos centros de poder.

A partir de estas reflexiones los estudios jurídicos amplían el abanico objetual hacia expresiones marginales, alternativas o populares de derecho, pero a diferencia del derecho consuetudinario estas expresiones devienen del propio derecho occidental cambiando su sentido hacia la oposición del mismo. Sin embargo el derecho consuetudinario indígena **no puede** reducirse o fusionarse a la noción de derecho marginal, debido a que su naturaleza, su origen proviene de sociedades diferentes a las

estatales. Lo que sí es claro es que en el contexto de impacto intercultural **no puede** obviarse la influencia que el derecho positivo a provocado en la manifestación contemporánea de este derecho a través de la imposición de los Estados nación.

Si bien el desarrollo teórico respecto del tema del derecho, éste no ha sido aislado del desarrollo metodológico requerido para el acercamiento de la realidad del derecho. De acuerdo con Urteaga, en sus primeras etapas las diferentes metodologías usadas para conocer el derecho se subordinaron al interés de entender qué era el derecho en sí, enfatizando el quehacer hacia la conceptualización de éste. Sin embargo estas metodologías se fueron perfeccionando instaurando el método de casos, que según Castro ha permitido abrir el conocimiento de este campo hacia la especificidad de su naturaleza y expresión.

Desde la perspectiva de Rodolfo Stavenhagen este método se relacionaría con: "...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos del derecho en una sociedad" (Stavenhagen, 1990:31).

Este autor plantea que si bien las primeras versiones de este método canalizaron su interés a develar a través del conflicto las normas legales implícitas, afirma que actualmente, tanto la sociología como la antropología del derecho orientan su estudio al conocimiento de los estados de funcionamiento de los códigos normativos implícitos en procesos resolutorios de conflictos, lo que incorpora el supuesto de que es solamente en la expresión del derecho en ámbitos resolutorios donde los ámbitos normativos adquieren sentido y vitalidad, lo que a su vez implica que los códigos normativos no son inmutables, sino que se adecuan históricamente. De esta forma el nuevo uso del método de casos centrado en el proceso jurídico consideraría:

- Operancia de normas jurídicas.
- Valores culturales.
- Ideologías.
- Personalidad y psicología.
- Mundo de los signos y símbolos lingüísticos.

La propuesta de este autor se configura como uno de los más importantes aportes contemporáneos al estudio del derecho indígena en el contexto de América Latina. Stavenhagen adhiere a la corriente de derecho consuetudinario, concibiéndolo como parte integral de la estructura social de un pueblo, en tanto es un elemento constitutivo de la identidad de tal, y expresado como: "conjunto de normas legales de tipo tradicional no escritas ni codificadas, distintas del derecho positivo vigente en un país determinado" (Stavenhagen, 1990:29). De esta forma, lo jurídico no sería una esfera autónoma, sino que se encontraría inmersa en la red social y en la cultura.

La concepción formal de lo que se entiende como jurídico responde a una analogía de los elementos constitutivos de la justicia occidental, lo que desde una perspectiva comparativa permite comprender al otro a través de categorías del sujeto conocedor, previamente teorizadas, identificadas. Esta analogía conlleva la ventaja de proporcionar herramientas de objetivación operacionalmente intencionada respecto de la realidad sociocultural definida como jurídica, pero por otra parte limita el acceso a las construcciones jurídicas construidas a partir de una racionalidad cultural esencialmente diferenciada (Ulin 1990).

La referencia a la categoría de sistemas jurídicos indígenas y/o derecho consuetudinario indígena integra en un patrón común diferentes expresiones socioculturales e históricas de justicia. Dichas categorías permiten reunir a las diferentes sociedades indígenas por cuanto han compartido un proceso de interacción común con lo occidental, a ser la historia de conquista, colonia y los procesos de nacionalización, lo que a su vez indica que tales sociedades dinamizaban sistemas jurisdiccionales previa llegada de occidente al continente, y que por lo tanto las expresiones actualizadas son producto de este proceso histórico compartido.

Si bien esta referencia presupone una pseudo generalización del fenómeno de justicia indígena, nos permite otorgar relevancia al factor histórico como condicionante de delimitación de la diferencia sociocultural, por y a pesar del impacto de la interacción intercultural con la justicia occidental.

El giro teórico epistemológico de las perspectivas contemporáneas de derecho consuetudinario, se ha desarrollado a la par de los giros socio éticos surgidos a partir de la reafirmación de algunas esferas internacionales vinculadas a lo que podríamos denominar el paradigma humanista. Luego de la segunda guerra mundial, y desde la creación de las Naciones Unidas concretada mediante la construcción de la carta fundamenta de Derechos Humanos (1948), tanto las ciencias sociales como diferentes esferas de poder mundial y local se adscribieron a este suceso histórico, plasmando en sus praxis particulares el fomento y resguardo de los principios promovidos por este paradigma. De tal forma, en las disciplinas sociales se hizo no sólo legítimo, sino también necesario testificar y evaluar la situación de cumplimiento de estos principios. La manifestación más evidente la vinculación del quehacer científico con el sociopolítico es la construcción de categorías convergentes, particularmente la de derecho indígena que ha venido usándose indistintamente en esferas políticas y de conocimiento.

Este cambio se ha traducido en la consideración del derecho consuetudinario como un derecho fundamental de existencia y reproducción de las sociedades no occidentales, por lo que el resguardo de su libre expresión y permanencia histórica se han incorporado dentro de las tareas científicas contemporáneas tanto de las ciencias jurídicas, como de sus homólogas sociología y antropología del derecho. Irónicamente, desde algunas posturas de estas disciplinas, se ha considerado primordial revisar la propia influencia del paradigma humanista respecto de la definición, como del “resguardo” político que los DDHH garantizarían a las sociedades no occidentales, en tanto este paradigma representaría la forma actualizada de imposición definitiva respecto de lo no occidental, esto debido a que, paradójicamente, desde el punto de vista del derecho comparado, la aplicación indiscriminada del derecho indígena ha venido a subordinar, nuevamente, la particularidad de su expresión. De tal forma, algunos especialistas han manifestado que si bien no puede desconocerse la legítima existencia de este paradigma, tal debe asumirse como la herramienta ética occidental más adecuada para la interacción con otras sociedades y no como una verdad normativa universal por sí misma (Carrasco, 2001).

5. Del derecho consuetudinario mayor y del derecho indígena

5.1. Derecho consuetudinario mayor

Esta categoría surge como una propuesta de definición compartida desde los movimientos indígenas como respuesta a la categorización objetiva que tanto las ciencias sociales como las propuestas políticas internacionales han construido para definir estas formas de derecho, de tal forma esta categoría responde a una naturaleza de uso político y social. En lo particular Guillermo Padilla afirma que esta categoría surge desde movimientos indígenas de Colombia y Ecuador, con el fin de desplazar la categoría de derecho consuetudinario y de derecho indígena, hasta ese momento usados para la interacción de las sociedades indígenas con los estados nación respectivos.

Respecto de la categoría de **Derecho Consuetudinario Mayor**, o simplemente Derecho Mayor, Guillermo Padilla afirma que su uso ha servido a los diferentes movimientos indígenas americanos como una herramienta estratégica de resistencia y de identificación frente a las imposiciones de las sociedades

estatales. Esta propuesta consistiría en reconocer al: “derecho mayor: por derecho de ser primeros, por derecho de ser auténticos americanos” (Manifiesto Guambiano en Padilla, 1996:186), este derecho de origen sería una posibilidad de unir a las diferentes sociedades indígenas en: “una concepción de mundo, un pensamiento, compartido por todos los indígenas que constituye un vínculo de unión tan real como podría serlo un lenguaje común” (Bonilla en Padilla, 1996:186).

Categorías análogas han surgido desde diferentes movimientos indígenas, en particular desde el movimiento mapuche ha sido recurrente el uso de la categoría de **derechos ancestrales**, cuales son los de pertenecer primero a un territorio y subsistir en él y en base a él. Este concepto respondería a la necesidad de identificar o traducir en la jerga jurídica lo que la cultura mapuche entiende por pertenencia permanente a su mundo basado en la armonía de vida en un territorio, ya que éste no sólo representaría la vida de las personas sino además contendría la entrada y salida a diferentes dimensiones no materiales del mundo mapuche. De acuerdo con esto se han fundamentado diferentes demandas por espacios territoriales que de acuerdo con la lógica mapuche requieren de resguardo con el fin de proteger y reestablecer el orden cósmico natural (Chihuailaf, 1990; Quidel, 2000; Caniullan, 2000; Sánchez, 2001).

5.2. Derecho indígena

Como ya se ha mencionado, esta categoría surge desde el plano del derecho internacional, bajo el alero socio ético y socio político de la perspectiva de Derechos Humanos desde instituciones internacionales como ONU, OIT, principalmente. Podríamos proponer que esta categoría correspondería a la traducción político legal de los estudios de derecho consuetudinario, o en otros términos a sus resultados en el marco de la lucha por el reconocimiento de las diferentes sociedades indígenas originarias de América, y por ende de sus diferentes visiones de mundo, cultura y formas de acción en sociedad.

El cambio de derecho indígena corresponde a la ampliación del concepto de derecho consuetudinario, en tanto el último corresponde principalmente a las formas de cohesión y control intracultural de una sociedad dada, en cambio la primera hace referencia a una serie de atributos que debieran ser comunes a todas las sociedades indígenas en el marco de la interacción con los estados naciones donde tales, arbitrariamente o no, se encuentran. De tal forma la natural expresión del derecho consuetudinario se suma a la necesidad de reconocimiento de existencia y ejercicio de los llamados derechos políticos de autogobierno, y los derechos culturales de resguardo de historia, tradiciones, lengua y religión, todos sintetizables en las propuestas de autonomía, hoy emergentes⁴.

Si bien el uso de las categorías derecho consuetudinario y derecho indígena ha sido más bien similar, cabe señalar que su diferenciación respecto de ámbitos de acción varía: mientras que para las ciencias sociales derecho consuetudinario alude a la existencia de diferentes sistemas de justicia, el segundo usado en el ámbito político internacional alude a una serie de atributos que le corresponde a las sociedades indígenas en tanto parte de la “humanidad”, es decir más allá de la especificidad sociocultural.

6. De las reflexiones locales del derecho Mapuche

En el plano local, reflexiones mapuche como no mapuche han coincidido, durante la década de los 90, en identificar al Az mapu como el fundamento cultural del derecho Mapuche (Chihuailaf, 1992; Faron, 1964; Duran Y Carrasco 2000; Sánchez, 2001). Esta categoría aludiría a la fuerza particular que daría sentido de pertenencia a las personas che a la tierra mapu y en definitiva al mundo wajontu mapu, de forma tal, que en esta fuerza particular estaría dado el orden de interacción entre las personas, entre las personas y el mundo y entre las personas y las diferentes dimensiones espirituales del mundo mapuche (Sánchez, 2001; Duran Y Carrasco, 2000). A través de la identificación del Az mapu como el derecho

⁴ En el siguiente apartado se profundiza más respecto del impacto de este concepto y de su uso.

mapuche, desde estas ópticas, se ha enfatizado el sustrato normativo del mundo mapuche, sin embargo este énfasis excluye los niveles de expresión socio histórica respecto del como opera este acervo normativo.

Respecto de esto último se encuentran una serie de alusiones marginales en diferentes análisis del deterioro histórico del sistema jurídico mapuche, como producto del deterioro paulatino de sus sistemas socio políticos. Por ejemplo Milan Stuchlick, en su libro “Sociedad mapuche contemporánea”, expuso que el sistema de poder mapuche depositado en los diferentes órdenes jurisdiccionales cuya dirección correspondía a los logko, incorporaba las dimensiones socio organizativas, políticas, legales y militares; de acuerdo con la subordinación histórica de la sociedad mapuche por parte de la chilena estatal, tales dimensiones traducidas en facultades de poder de los logko se fueron limitando paulatinamente; las facultades legales fueron dañadas desde la invasión militar chilena pre reduccional, y su pérdida se potencio con el establecimiento de las reducciones y la aplicación mecánica de la legalidad estatal hacia la sociedad mapuche. Como resultado de dicho proceso las facultades contemporáneas del poder de los Logko estaría reducido, principalmente, al ámbito socio organizativo, lo que hoy día denominamos “liderazgo”. Esta perspectiva, a diferencia de la anterior, enfatizó su análisis en el nivel de operatividad de los sistemas de poder mapuche, dentro de los cuales se encontraría el sistema de derecho. Desde este punto de vista se ha identificado el nivel de pérdida sociocultural en nivel de la acción social, sin embargo no se accedió a los niveles de mantención del acervo normativo de la vida mapuche contemporánea.

Si bien inicialmente las visiones anteriores enfatizan diferentes polos de relación con el sistema de derecho mapuche, en la actualidad se nos presentan como una configuración básica respecto del potencial estado de existencia de tal, dicho estado se puede sintetizar en tanto que a pesar de la imposición histórica sociocultural, política, económica y legal, primero de la sociedad colonial, luego la sociedad estatal chilena, el sistema de derecho mapuche ha resguardado su acervo normativo originario de épocas prehispánicas, sin embargo su estado de operancia en la regulación de la vida social se ha deteriorado históricamente desde la invasión militar chilena, potenciada por la sistemática imposición legal hasta nuestros días. En relación a esta tesis esta investigación se ha planteado como desafío constatar el nivel de vigencia de este sistema no solo en el nivel normativo, sino que además apostando que el nivel de vigencia en contextos de acción resolutoria estaría menos deteriorada de lo que se ha estimado.

7. De la articulación de las diferentes visiones del derecho no occidental

Como hemos podido apreciar, en la actualidad hablar de derecho consuetudinario sin mencionar las diferentes perspectivas y acepciones nos restringiría hacia una mirada distante del fenómeno que nos interesa. En este contexto, el estudio científico del fenómeno del derecho consuetudinario se incorpora en diferentes esferas de entendimiento y acción que escapan del puro ejercicio lógico de interpretación, de forma tal que las diferentes perspectivas teóricas y metodológicas además de ser herramientas de explicación son a la vez parte del problema social e histórico amplio, en tanto hoy asumimos que la ciencia no es un ámbito autónomo del devenir histórico, y por lo tanto cualquier uso actual debe asumir una posición mas o menos cercanas a los polos de pertenencia y/o empatía respecto de lo estatal o de lo indígena.

En el marco de esta investigación, se asume el acervo cognoscitivo que diferentes disciplinas sociales han legado en el estudio de este tema, sin embargo, además, nos hacemos partícipes de las críticas que los propios movimientos indígenas han realizado a estos estudios, con el afán de no reiterar los ya conocidos errores históricos de las aplicaciones del conocimiento en el campo del estudio de la diversidad jurídica. En particular estos resguardos se traducirían en la necesidad de asumir, en este caso el derecho mapuche, como un sistema jurídico histórica y culturalmente distinguible del sistema jurídico estatal, sin embargo nos abocamos a aplicar dichas posiciones desde una perspectiva metodológica devenida de las apreciaciones, recuerdos que los sujetos mapuche valoran como propias de su derecho.

Es importante reiterar que, además de contenidos teóricos, se han considerado las críticas respecto de los usos neutrales del conocimiento acumulado, en tanto, en el marco de esta investigación, los resultados serán configurados hacia la construcción de una propuesta de interacción con el estado chileno que contemple la necesidad de reconocer este sistema jurídico diferenciado, además de reconocer los derechos políticos y culturales que esta sociedad requiere, desde el punto de vista del derecho internacional y desde las propias demandas que desde hace varios años han surgido desde la sociedad mapuche.

III. Pluralismo jurídico, los pueblos indígenas en el derecho internacional y comparado⁵

1. Introducción

En la actualidad existe un gran debate al interior de los estados nacionales, fundamentalmente en los países latinoamericanos, donde coexisten en su interior, pueblos indígenas o naciones, social y culturalmente distintas, no sólo por lo étnico, económico, religioso, lingüístico, sino también por lo jurídico. En todos estos aspectos, el estado como institución básica en América Latina se ha comportado hasta el día de hoy de manera excluyente. Sin embargo, esta visión en el contexto mencionado ha ido cambiando en el último tiempo, especialmente en países como Ecuador, Guatemala, Bolivia, Perú, Colombia, entre otros, donde se les ha reconocido constitucionalmente su carácter de pueblos y en el ámbito del derecho se ha dado paso al pluralismo jurídico. En este proceso, Chile está a la saga, quedando prácticamente como uno de los últimos bastiones del monismo legal, en su relación con los pueblos indígenas –en particular el mapuche-, respecto de los cuales no ha tomado una decisión consensuada –con los pueblos indígenas- hasta ahora, de cómo denominar y tratar jurídicamente su derecho propio, sus autoridades y los procedimientos mediante los cuales dichos pueblos o naciones, regulan su convivencia propia y resuelven sus conflictos de manera distinta al sistema estatal.

Algunos autores han intentado abordar el tema en Chile, desde la teoría del derecho, tropezando con la misma dificultad radicada en la definición de derecho a partir de las teorías clásicas y su identificación con la codificación. Otros lo han abordado desde el ámbito de la antropología, presentando visiones encontradas con los primeros, por lo que se hace necesario, realizar a futuro un enfoque interdisciplinario del tema, que recoja igualmente las concepciones indígenas (particularmente la mapuche), para evitar que queden reducidas a un derecho alternativo de menor valor y cuantía que el derecho estatal.

Los teóricos y analistas de la realidad jurídica latinoamericana, han recogido diversas expresiones para hacer referencia al derecho propio de los pueblos indígenas, entre ellas: las costumbres, los usos y convenciones, las formas tradicionales de resolución de conflictos, las prácticas de derecho informal, el derecho consuetudinario, el derecho indígena, entre otras. Tras estos conceptos hay posiciones teóricas, doctrinarias e históricas que suponen ciertos determinismos, respecto de la forma de valorar y clasificar el derecho propio de los pueblos indígenas, que traen aparejado consecuencias políticas al interior de cada estado-nación. En este trabajo abordamos estos conceptos señalando sus implicaciones con el derecho estatal.

Considerando los argumentos anteriores, el presente trabajo tiene por objeto presentar los distintos enfoques respecto del pluralismo jurídico elaborados por la doctrina jurídica en oposición a la concepción monista del derecho, las críticas realizadas en este contexto, y los avances y experiencias que pueda presentar el derecho comparado, lo cual, nos lleva a reiterar el hecho de que habitamos un estado pluricultural; es decir, un estado que debiera reconocer la existencia en un mismo espacio geopolítico de más de una cultura, con sus múltiples expresiones y manifestaciones, siendo una de ellas el derecho propio que nos remite al tema del pluralismo jurídico al interior de los estados nacionales, con la finalidad de construir una nueva relación, un nuevo contrato social, donde los pueblos indígenas de Chile sean

⁵ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

artífices de su propio destino, como sujeto político con derechos plenos. Este razonamiento nos lleva necesariamente a plantear un debate al interior de la sociedad chilena entre la monoculturalidad y la pluriculturalidad, entre la homogeneidad y la heterogeneidad, entre el derecho estatal y el derecho propio, como uno de los requisitos necesarios para construir una sociedad multicultural y pluriétnica donde el derecho a la diferencia, la tolerancia y el respeto sean principios rectores para impulsar y contribuir a la democratización de esta sociedad. En fin, existe un vínculo claro entre el reconocimiento de la identidad indígena y el reconocimiento de su Derecho, como una de las manifestaciones y confirmaciones de su identidad colectiva.

2. Breve análisis histórico de la relación: Derecho - Estado - Pueblos Originarios

Existen distintas estructuras analíticas que a través de la historia han realizado un tratamiento jurídico y político del derecho, pero el enfoque que mejor interpreta cronológicamente las distintas perspectivas históricas que se ha tenido y tiene respecto de los pueblos indígenas es el desarrollado por Raquel Yrigoyen en su artículo: Pluralismo Jurídico, Derechos Consuetudinarios y Perspectivas de Derecho en Guatemala, quien considera los siguiente modelos de análisis:

Modelo Segregacionista

Este modelo fue usado por los españoles durante la época colonial y viajó con ellos al nuevo mundo. "... Databa de la Edad Media, donde los filósofos escolásticos cristianos de aquel período establecieron la síntesis con la filosofía aristotélica que venía de la antigüedad. Esta última, sostenía que hay seres inferiores y superiores como: el hombre sobre la mujer y los niños, los hombres libres sobre los esclavos, etcétera. Aquella establecía la igualdad de los hijos de Dios; la síntesis de ambas concepciones, la realizó Juan Inés de Sepúlveda, sosteniendo que los indios son inferiores, carentes de capacidad para intelegir cuáles son los derechos naturales, pero tienen hermanos mayores que son los católicos españoles, quienes van a respetar las costumbres y las autoridades indígenas mientras no violen a la ley humana y divina, impuestas por éstos, porque no tienen capacidad de intelegir. En el ámbito jurídico, sólo se reconocen a algunas autoridades indígenas que servían de enlace con el mundo occidental y se les autorizó a administrar justicia sólo en causas entre indios, cuando la pena no era grave; en los demás casos, se debía ir a la autoridad española..." (Yrigoyen, R. 1999:249). En Chile podemos señalar que durante el siglo XVI, existieron dos regímenes jurídicos distintos, pero dejando el de los indígenas subordinado al de los españoles, que sólo fue efectivo desde el Bío-Bío al norte, y de Valdivia al sur.

Esta visión queda claramente establecida en el siguiente párrafo: "...Naturalmente (los indios) son vagos y, melancólicos, cobardes, y en general gente embustera y holgazana. Sus matrimonios no son un sacramento, sino un sacrilegio. Son idólatras, libidinosos y sodomitas. Su principal deseo es comer, beber y adorar ídolos paganos y cometer obscenidades bestiales. ¿Qué puede esperarse de una gente cuyos cráneos son tan gruesos y duros que los españoles tienen que tener cuidado en la lucha de no golpearlos en la cabeza para que sus espaldas no se emboten?..." (Oviedo, G. 1548). Esto se conoce como la leyenda negra, que crea la ideología de la inferioridad natural de los indios para justificar el régimen de tutela y explotación —a través de la encomienda, las mercedes de tierra y la formación de pueblos— realizadas en este nuevo mundo.

Contra esta doctrina se impuso Vittoria y Fray Bartolomé de la Casas, desarrollando la tesis de que todos los seres humanos tienen capacidad para intelegir los derechos naturales, por lo tanto, pueden ser cristianizados y por ende civilizados, como lo expresa el segundo autor a continuación: "...Todas estas universas e infinitas gentes crió Dios los más simples, sin maldades ni dobleces. Obedientes, fidelísimas a sus señoras naturales y a los cristianos a quienes sirven. Son sumisos, pacientes, pacíficos y virtuosos. No son pendencieros, rencorosos o vengativos. Además, son más delicados que príncipes y mueren fácilmente a causa del trabajo o enfermedades. Son también gente paupérrima, que no poseen ni quieren poseer bienes temporales. Seguramente que estas gentes serían las más bienaventuradas del mundo si solamente conocieran al verdadero Dios..." (De Las Casas, B. 1552-53).

Argumentos no menos ofensivos que los de antaño, pero con el mismo fondo han aparecido en la discusión actual, en que se habla del límite al reconocimiento del derecho propio mientras no violen las leyes, la constitución y los derechos humanos del mundo occidental; es decir, se trata de que en el caso de reconocimiento del derecho propio, éste debiera ser tutelado por el derecho estatal.

Modelo Asimilacionista

Este modelo se instauró una vez consolidado el proceso de independencia de los países latinoamericanos, donde las primeras constituciones eliminaron la palabra indio junto con todos sus derechos (en especial el de la tierra), para pasar a ser ciudadanos de las nuevas repúblicas (ejemplo de ello en el caso de Chile son las leyes de igualdad jurídica dictadas entre 1813-1823), iguales en derecho ante la ley. Esto dio lugar a los despojos de tierras ya conocidos (el caso emblemático mapuche es el fūta el mapu pikumche que fue reducido a pueblos o villas, obligándolos por esta vía al trabajo servil de sus tierras, ahora en manos de latifundistas).

“... La ideología imperante en la época es que los indígenas debían asimilarse al mundo criollo o mestizo dominante, y por lo tanto, desde ese período se crea -importado desde Europa por las ideas de la ilustración- la triple identidad Estado-Nación-Derecho. Al estado como configuración política sólo le corresponde una Nación, definida por un pueblo, una cultura, un idioma, una religión. Por lo tanto el modelo detrás de la carta fundamental de los recientes estados es que debe haber una religión oficial, la católica; un idioma, el castellano; un derecho, el estatal; y por tanto una nación, la dominante. De manera que es precisamente este modelo, que en el ámbito del derecho trata de borrar todo vestigio del derecho propio y sus autoridades tradicionales...” (Yrigoyen, R. 1999:250). En Chile durante este período, sigue manteniéndose el derecho propio y sus autoridades entre el Bío-Bío y Valdivia, que siguen siendo territorios autónomos.

Modelo Integracionista

A principios del siglo XX en los países latinoamericanos aparecen los primeros movimientos indigenistas que reivindican la tierra. En este contexto, este modelo postula que resulta necesario para evitar revoluciones, reconocerles a los indígenas ciertos derechos en las leyes y en las constituciones. En este marco, se les reconocen sus derechos y especificidad cultural, pero no por su valor en sí mismo, sino para evitar que ese no reconocimiento de derechos genere problemas mayores. Además, solamente se les reconocen derechos parciales con la obligación de integrarse al modelo económico imperante impuesto por el gobierno de turno y al Estado; por ejemplo: su idioma, su traje, su religión, para que se integren dentro del modelo desarrollista que ha imperado en toda Latinoamérica a partir de mediados del siglo XX. Un ejemplo de lo anterior es el Convenio N° 107 de la OIT, que decía que se reconoce el derecho consuetudinario mientras no afecte las políticas de integración.

En Chile, estamos viviendo esta etapa debido a que no existe el reconocimiento constitucional sino sólo legal, a partir de la nueva ley indígena del año 1993. En ella se utiliza el concepto de etnia y se reconocen algunos derechos en tanto etnias, más no como pueblos, puesto que la estructura política del estado, todavía se mantiene la ideología del modelo anterior, es decir, Estado-Nación y la identidad Estado-Derecho.

Modelo Pluralista

Este modelo tiene vigencia en todos los estados que reconocieron constitucionalmente a los pueblos originarios y validaron dentro de su estructura política el Convenio N° 169 de la O.I.T. En este contexto, se admite la coexistencia de distintos sistemas jurídicos culturales, multilingüísticos, dentro de un mismo espacio político. La triple identidad Estado-Nación-Derecho, fue rota, empezándose a hablar de estados multinacionales. Pero el miedo a la secesión llevó a la utilización del concepto nacional-multicultural, que

evita que cada nación se convierta en estado. De esta forma, la coexistencia de varias culturas en un mismo estado y por ende, la existencia de distintos derechos, nos lleva al planteamiento del pluralismo legal dentro de un nuevo modelo de Estado, que es el pluricultural o multicultural. El límite a este reconocimiento esta dado por el respeto a los derechos humanos, cuestión que requiere de un análisis mayor.

Esta investigación se enfoca en la perspectiva de que a futuro en Chile se introduzca el modelo pluralista y que se reconozca que es un estado multinacional, en el sentido de que se reconozcan las naciones originarias culturalmente diferenciadas en su interior, las valore y las respete; es decir, la realidad natural del contexto sociocultural hoy día exige la existencia de un estado incluyente y no excluyente, que se vaya poniendo a tono con los tiempos actuales, donde la democracia todavía es un sueño en vías de convertirse en realidad, por lo menos desde el punto de vista de los pueblos originarios.

3. Categorizaciones del derecho indígena

Esta no es una discusión nueva en el derecho, y al colocar en la agenda latinoamericana el tema de la multinacionalidad y pluriculturalidad, los investigadores sociales y la doctrina jurídica, han establecido diversas categorías conceptuales, para denominar al **derecho propio indígena** en general y mapuche en particular, formulando alcances y límites valóricos a dichos conceptos, entre los que destacan: usos y convenios, costumbres, derecho indígena y derecho consuetudinario, siendo este último, el que ha tenido mayor aceptación en el derecho comparado. La temática no es inocua, puesto que está vinculado a marcos políticos y axiológicos que se traducen en consecuencias jurídicas y sociales importantes a considerar, al momento de incluirlos en las futuras demandas reivindicativas del movimiento indígena chileno, para obtener el reconocimiento constitucional y la aprobación del Convenio N° 169 de la O.I.T.

Al respecto Yrigoyen, señala que "...las categorías jurídicas elaboradas por el monismo jurídico con base en la identidad Estado-Nación (en el entendido de existir un solo estado, una sola nación, un solo derecho, para finalmente traducirse en una sola cultura) no están pensadas para poder explicar la existencia empírica de sistemas normativos diferentes (léase derecho propio indígena) al estatal y que corresponden a culturas diferentes a la consagrada oficialmente". (Yrigoyen, R. 1999: 13). Es por esta razón, que nos inclinamos por la categoría de derecho propio que refleja de mejor manera (sin juicios valóricos) la sociedad a la que pertenece y que en el plano de las relaciones sociales cotidianas, es tan válido como el codificado para los respectivos pueblos originarios.

Las categorías conceptuales más utilizadas por las ciencias sociales son:

3.1. Usos y convenciones

Se utilizan estos términos para: "...referirse a prácticas sociales con un nivel de institucionalización menor al de la norma legal, como lo señala la sociología alemana, específicamente Max Weber, quien estudió el proceso de institucionalización del derecho moderno, y encontró que antes de que una regla social se convirtiese en norma jurídica, por lo general era una norma que tenía respaldo social. A tales reglas las llamó "usos y convenciones" pues su práctica no estaba garantizada por la coacción estatal, sino por una sanción social difusa. Weber no estaba estudiando una situación de pluralismo jurídico o coexistencia simultánea de sistemas, sino el proceso de conformación de las normas del derecho estatal moderno. Sin embargo, algunos autores han utilizado este término para situaciones de co-existencia del derecho estatal con sistemas indígenas o populares, calificando a los segundos como meros "usos y convenciones", al decir que no habían llegado a institucionalizarse como el derecho estatal. Esta es una perspectiva que no respeta el marco en el que fue creado el concepto..." (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

3.2. Usos y costumbres

Estos conceptos como lo expone Yrigoyen: "... tienen una raíz colonial, donde se discutió "si los indígenas tenían autoridades legítimas, normas arregladas a la "ley divina y natural" y si eran capaces de autodeterminarse o, si por el contrario, tenían costumbres salvajes, autoridades tiranas, y eran incapaces de autogobernarse. Las "Informaciones Toledanas" concluyeron lo segundo, para poder justificar la guerra contra los indios, los "justos títulos de la Corona", y la legitimidad de la imposición colonial en Las Indias, para responder al cuestionamiento que hiciera en su momento Fray Bartolomé de Las Casas. Por ello, sólo se permitió los "usos y costumbres" indígenas que no violasen la "ley divina y natural", no afectasen el orden económico-político colonial, ni la religión católica. Igualmente, se permitió a las autoridades indígenas, administrar justicia dentro de los pueblos de indios, pero sólo para los casos entre indios y de carácter menor; los casos mayores debían pasar al corregidor español...". (Yrigoyen, R. <http://alertanet.org>).

En la actualidad se sigue utilizando el término, por lo general, para referirse a los sistemas normativos indígenas o populares a los que no se reconoce como derecho propio o sistema jurídico, sino que se les da un estatuto inferior, no obstante, que los estudios empíricos sobre los sistemas normativos indígenas dan cuenta de:

"... 1) que no sólo se trata de prácticas aisladas, sino que tienen un eje cultural que las articula a modo de sistema y tienen sistemas de normas, autoridades y procedimientos por los cuales regulan su vida social, resuelven conflictos y organizan el orden interno (originalmente respondían a todo un sistema cultural, normativo y político) y, 2) su enorme capacidad de adaptación y cambio, pues han tenido que sobrevivir en condiciones de persecución y deben responder a necesidades y demandas sociales cambiantes... ". (Yrigoyen, R. 1999:17).

La costumbre siempre es definida en oposición a la ley escrita y general producida por el Estado. En este sentido Yrigoyen expone que "... alude a prácticas sociales repetidas inmemorialmente y aceptadas como obligatorias por la comunidad. La idea que está en la base es la concepción "monista" del derecho, que identifica Derecho con Estado y asume que en un Estado sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido; el estatal. Los demás sistemas normativos como el indígena resultan teóricamente limitados y subvalorados o no son vistos como tales, sino como prácticas puntuales. La doctrina distingue tres tipos de "costumbres" con relación a la ley: a) a falta de ley, b) conforme a ella, c) contra ella." La ley permite las costumbres de los dos primeros tipos, los cuales pueden constituir fuente del derecho. En cambio, si una práctica jurídica o costumbre es contra legem incluso desde el punto de vista político, puede configurar delito y ser castigada." (Yrigoyen, R. 1999:14). En la legislación chilena el concepto de "la costumbre" está consagrado en la nueva Ley Indígena, y desde el punto de vista axiológico se asocia a una sub-valoración de los indígenas con la intención de tutelarlos o someterlos a control estatal.

Por otra parte, Raquel Yrigoyen en un artículo titulado: "El reconocimiento constitucional del Derecho Indígena en los países andinos" formula la siguiente opinión: "... la costumbre tiene un carácter genérico, y es utilizado dentro de la tradición jurídica positiva en oposición a norma legal pauta formalmente y emitida por órganos correspondientes dentro de un procedimiento previsto por la ley estatal, y por tanto debería tener un nivel inferior a la norma legal". (Yrigoyen; R. 1999: 345).

3.3. Derecho consuetudinario

Es el término que más consenso acumula hoy día, cuya categorización: "... viene del derecho romano, la veterata consuetudo. Se refiere a prácticas repetidas inmemorialmente, que a fuerza de la repetición, la colectividad no sólo las acepta sino que las considera obligatorias (opinio juris necessitatis). Por la categoría "derecho" se entiende que no sólo se trata de prácticas aisladas como el término "costumbres", sino que alude a la existencia de un sistema de normas, autoridades, procedimientos. Sólo

que la palabra “consuetudinario” fija a ese sistema en el tiempo, como si se repitiera igual a lo largo de los siglos.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

La misma autora plantea: “... que en términos teóricos, el derecho consuetudinario no tiene el mismo estatuto que el derecho estatal, aunque pueda tener igualmente normas, autoridades y procedimientos propios, así como reglas para cambiar reglas. La palabra “consuetudinario”, además, fosiliza a los sistemas jurídicos no estatales bajo el prejuicio de que son estáticos en el tiempo mientras que el derecho estatal o central sí aparece con capacidad de cambio. Por ello, algunos utilizan como sinónimo de consuetudinario la palabra “tradicional” y de ahí, no pocas veces se pasa a los calificativos de sistemas “atrasados”, no modernos, primitivos o inferiores, de tal modo que a nivel valorativo, se considera a los indígenas y sus sistemas como inferiores...”. (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

En términos políticos, esta categoría no cuestiona la situación del sistema subordinado y hasta justifica esta subordinación dado el supuesto carácter “local” o “atrasado” del derecho consuetudinario y sus usuarios. Igualmente, ha justificado que se practique con sus usuarios políticas civilizadoras, que se les imponga el progreso, y su “integración” a los “estados modernos” (como pasó con el Convenio 107 de la O.I.T. de 1957); es decir, a nivel político, la consecuencia del uso de tal término, es la admisión de un sistema de tutela y control (subordinación política del derecho consuetudinario, sólo mientras no afectase las políticas de integración a las que el Estado podía someter a las poblaciones indígenas), donde la decisión de los límites del derecho consuetudinario se ubica fuera de los pueblos indígenas y sin tener en cuenta su perspectiva cultural.

3.4. Derecho indígena

La expresión “**Derecho Indígena**” a decir de Yrigoyen. “...responde a la intención de romper con el hábito arraigado en la conciencia jurídica, que el derecho propio de los pueblos indígenas no constituyen propiamente un derecho, sino un cuerpo inorgánico de usos y costumbres.” (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>). Sin embargo, para Ignacio Barrientos, el Derecho Indígena, cuando es identificado con usos y costumbres, “... recibe una mirada de desprecio por parte de la cultura jurídica nacional, que no llega a comprender la compleja red de elementos que integran los sistemas normativos-jurisdiccionales de los pueblos indígenas. La mitificación del derecho nacional, como único instrumento de solución de conflictos, conspira en contra de una actitud más abierta, y a relegado al derecho indígena a un plano de subordinación, como el producto espurio de una cultura inferior que osa desafiar la homogeneidad normativa conseguida tras décadas de codificación”. (Barrientos, I. 1999-2000:87).

Por lo tanto, no resulta extraño que una manera de negar la existencia de las autoridades y la jurisdicción indígena, sea el señalar que los indígenas y en Chile los mapuches, no poseen un derecho propio, sino sólo usos y costumbres, como lo establece la ley Nº 19.253 en su artículo 54. Desde este punto de vista, su reconocimiento es visto como un abierto desafío al Estado y su pretensión de tener la jurisdicción exclusiva, sostenida en la ideología del universalismo e igualdad ante la ley. En este último contexto se puede señalar que: “... desde el marco del monismo legal se suele hacer una interpretación estrecha del principio de igualdad ante la ley y de la seguridad jurídica, que ha llevado a negar el respeto de la diferencia cultural. El derecho a la diversidad cultural, a la propia identidad, al uso del propio idioma, a la práctica de la vida cultural y de la propia religión, también son derechos consagrados universalmente, entre otros, por el artículo 27 del Pacto de Derechos Civiles y Políticos de la ONU. El derecho a la igualdad evita las discriminaciones y permite el acceso de todos a las mismas oportunidades y derechos económicos y políticos, para el desarrollo personal y colectivo, pero no impide ni menos puede reprimir el derecho a la diferencia cultural.” (Yrigoyen, R. 1999:19).

Por otra parte, se observa que para el estado, la jurisdicción indígena es un simple método alternativo de resolución de conflictos desprovisto de una estrategia cultural de la identidad, y para cambiar esta posición del estado, es necesario e imprescindible la reforma o reestructuración del mismo. En este sentido, el Estado debe comprender que el derecho propio responde a una cosmovisión específica, determinada, única y no repetible, cuya principal característica es propender a la solución de los

conflictos de acuerdo a sus pautas culturales, donde la justicia aplicada obedece a criterios de reparación más que al castigo represivo, es decir, tiene un significado profundo de restablecimiento del equilibrio y armonía rota, que va más allá de las posibilidades de su reducción a un texto, lo que le quitaría flexibilidad y adaptabilidad social, tenidas como las grandes ventajas de este derecho.

En este sentido Irigoyen es clara al afirmar que "... los sistemas jurídicos... indígenas habían logrado sobrevivir a lo largo de los siglos, dentro de una condición política subordinada, gracias a su capacidad de adaptación a situaciones cambiantes". (Yrigoyen, R. 1999: 343).

4. Concepto de Pluralismo Jurídico

Para Raúl Borello el pluralismo jurídico implica la aceptación de que "... varios órdenes jurídicos pueden convivir en un mismo espacio y tiempo, negando la exclusividad estatal en la producción de normas jurídicas. El autor define este concepto en el entendido de que cree que es posible reconocer subsistemas en el interior del ordenamiento jurídico, formados – incluso- con principios distintos y hasta opuestos a éste, pero que son permitidos por la actividad estatal, cuando no delegaciones de la misma norma jurídica, por ejemplo. Las iglesias, las organizaciones deportivas ...". (Borello, R. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. Argentina: 1).

Una visión un tanto distinta tiene José María Borrero, para quien "... el pluralismo jurídico en una doble estrategia, esta dirigida en primer lugar, a superar el monismo jurídico que identifica toda manifestación de juridicidad con la ley estatal, negando de paso todo derecho no estatal o excluyendo la pluralidad jurídica; y en segundo lugar, a reconocer el pluralismo jurídico como la coexistencia, en un mismo momento, de varios sistemas jurídicos". (Borrero, J. [http:// www.tragua.com/fundamentos.htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm)).

El "pluralismo jurídico o legal", a diferencia del monismo legal, "... permite hablar de la coexistencia de varios sistemas jurídicos dentro de un mismo espacio geopolítico. En términos genéricos se llama sistema jurídico o "derecho" a los sistemas de normas, instituciones, autoridades y procedimientos que permiten regular la vida social y resolver conflictos. También, incluye normas que establecen cómo se crean o cambian las normas, los procedimientos, las instituciones y autoridades". (Yrigoyen, F. <http://alertanet.org>).

Por su parte el antropólogo Ignacio Barrientos señala que el pluralismo jurídico es "... una expresión concreta de la pluriculturalidad que se viene demandando desde hace tiempo y responde a la necesidad de reconocer la coexistencia, en un mismo Estado, de más de un sistema normativo, con capacidad y legitimidad para regular la convivencia social y resolver los conflictos que se susciten en su seno". (Barrientos, P. 1999-2000).

De acuerdo con las definiciones señaladas, podemos establecer que el pluralismo se opone o coloca en entredicho la concepción monista del Derecho, que establece el monopolio estatal de la existencia y producción jurídica de un solo derecho –doctrina jurídica moderna-, por lo tanto, no pueden existir otros derechos o sistemas jurídicos al interior de cada estado-nación. La idea de la identidad Estado-Derecho, proviene de la teoría jurídica positivista de centralización del poder político en el Estado y su especialización en las formas de control social, formulada originalmente por Hans Kelsen en su libro la Teoría Pura del Derecho, el cual afirma, la existencia de un sólo Derecho para un solo Estado, a través de su pirámide normativa.

Tras esta primera identidad Estado-Derecho, subyace una segunda identidad que es el Estado-Nación, idea que viene desde la revolución francesa, donde a decir de Raquel Yrigoyen, "... la legitimidad política del Estado, se basa en el supuesto de que es la organización jurídico-política de una Nación. El significado dado a "Nación" es el de un solo pueblo, con una sola cultura, un solo idioma, una sola religión. Así, se entiende que es legítimo que el Estado tenga un solo sistema normativo, porque se supone que representa un conjunto social homogéneo en términos de idioma, religión, cultura...".

(Yrigoyen, R. 1999:12-13). Es por esto que en países pluriculturales como el nuestro, la imposición de un sólo sistema jurídico, la protección oficial de una sola cultura, religión, idioma y grupo social, ha dado lugar a un modelo de “Estado excluyente y antidemocrático.

En este modelo, según lo expresado por Yrigoyen, “... la institucionalidad jurídico-política no representa ni expresa la realidad plural, margina a los pueblos o naciones indígenas no representados oficialmente, y oculta, reprime u omite sus expresiones de diversidad cultural, lingüística, religiosa y normativa. Pero, a pesar de la proscripción, represión y aculturación oficial de la diversidad, ello no necesariamente ha llevado a la desaparición empírica de los distintos idiomas, culturas o sistemas legales. Los aparatos estatales que han tendido a reprimirlos, desaparecerlos, cooptarlos o asimilarlos y aquellos han debido aprender a adaptarse y reutilizar instituciones creadas por el Estado para mantenerse vivos...” (Yrigoyen, R. 1999: 13). Este derecho que para el caso de esta investigación es el mapuche, ha sobrevivido en condiciones extra legales y de subordinación política, siendo relegado muchas veces a la clandestinidad y ha marginales a través de la historia, prácticamente desde la independencia de Chile e incluso antes, hasta la actualidad.

En el contexto del pluralismo jurídico, siguiendo la tesis de Yrigoyen, sostenemos que el Derecho es un sistema de normas, principios y mecanismos para la regulación social, la resolución de conflictos y la organización del orden público, así como de normas y criterios pautados para la creación de tales normas y la designación de autoridades. Las características de estas normas es que tengan cierto grado de eficacia (que se obedezcan y apliquen) y de legitimidad (sean aceptadas socialmente), sin que sea necesario que se trate de normas escritas, generales e invariables, ni que su cumplimiento se asegure con la coacción, ni que dichas normas se encuentren separadas de otras esferas de la vida social, como por ejemplo, la religión, la moral, la educación, etcétera.

Por su parte, Ignacio Barrientos cree ver “...en la institucionalización y regulación del pluralismo jurídico, la intención de proveer un sistema de administración de justicia más ágil y económico, que reduzca los rezagos de causas ante los Tribunales Ordinarios. La admisión de esta postura sin la inclusión de la lucha histórica de los pueblos indígenas, supone una minusvalorización de la demanda, toda vez que pone el acento en la iniciativa del Estado y no en los pueblos indígenas. Es por esto, que la **autonomía indígena** es un elemento esencial para asegurar la supervivencia de la identidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:88). Entender esta iniciativa de los pueblos indígenas a que se les reconozcan sus derechos a tener derecho propio, es comprender y acoger consecuentemente, el postulado de la diversidad cultural y la política de identidad.

El mismo autor ya citado señala que el estado, hasta ahora “...a usado del ordenamiento jurídico estatal como una herramienta fundamental de la dominación colonial, republicana y liberal, causante entre otros factores de la dependencia político, social y económica de los pueblos originarios, bajo la careta de protección y bondad cristiana. De ese derecho los indígenas no han profitado y generalmente han quedado marginados respecto de sus bienes (cuando les han arrebatados sus tierras, sus recursos naturales que han sido explotados sin control alguno), abolidas sus autoridades, negadas sus identidades, etcétera. Es un derecho que no comprenden, en una lengua o idioma que no manejan adecuadamente y que responde a una lógica ajena a su cosmovisión. Ello produce una enorme inseguridad jurídica entre los miembros de los pueblos o grupos culturales políticamente subordinados. Al no reconocerse el derecho indígena, sus usuarios no tienen la seguridad de ser juzgados por el mismo, dentro de su propio idioma y cultura, pues el derecho estatal pretende el monopolio de la administración de justicia y la producción jurídica. Es decir, la posibilidad de garantizar la seguridad jurídica a todos los individuos y grupos dentro de un Estado donde hay diversidad cultural, es justamente, permitiendo la vigencia de los diversos sistemas normativos, con reglas para las situaciones de interculturalidad. Así, todo individuo y grupo tendrá la certeza de que podrá ser juzgado dentro su propia cultura e idioma, bajo las reglas que conoce y en cuyo marco se ha socializado, respetando a su vez la diversidad cultural”. (Barrientos, I. 1999-2000:89).

En este contexto, cuando en la investigación se hace referencia al Derecho Propio de la sociedad mapuche, estamos haciendo alusión a un derecho preexistente, ancestral y original, anterior a la formación del estado-nación chileno, cuya demanda reivindicatoria tiene un sustento no sólo antropológico y sociológico, sino también histórico. El hecho de que haya persistido en el tiempo bajo siglos de dominación y subordinación, primero a mano de los españoles y después del Estado chileno, tiene que ver con múltiples factores que permitieron la mantención de la cultura, sus principios y valores que se relacionan con la espiritualidad, que busca en el orden cósmico y natural, la solución de los conflictos sociales, entendidos como desequilibrios y enfermedades cuya sanación o curación requiere dependiendo del contexto (familiar, comunitario, intracomunitario, etcétera) un tratamiento integral, que reintegre la armonía y equilibrio perdidos. No obstante lo anterior, Barrientos sostiene: "... que el contenido de este derecho varía dependiendo del grado de aculturación experimentado, pero se puede sostener a manera meramente explicativa, que comprende: las relaciones de familia, la tierra y el uso de los recursos naturales, la herencia, los hechos dañinos o ilícitos y sus sanciones, el sistema de autoridad y su forma de elección y los deberes y derechos de los miembros de la comunidad, entre otros". (Barrientos, I. 1999-2000:87).

En suma, desde el marco del "monismo jurídico" sólo es "derecho" (desde el punto de vista normativo), el producido por el Estado y sólo cabe un derecho o sistema jurídico válido dentro de un Estado. En este contexto, Borrero cita a García Iñda quien expone que "... la idea del Derecho está vinculada a la idea del Estado como ejecutor único o centro del Derecho, al que respalda con la amenaza de la violencia física legítima, que también ejerce como monopolio exclusivo. De manera que la lucha jurídica se presenta a su vez como lucha estatal, lucha en el Estado o del Estado por el monopolio de los medios que permiten jugar, negociar, o producir jurídicamente...". (Borrero, J. <http://www.tragua.com/fundamentos.htm>).

Además, tal derecho debe reunir ciertas características, entre ellas, ser escrito, de aplicación general y especializado (diferente de la moral y la religión). Toda otra norma o forma de derecho no producido por el Estado, es visto como una mera costumbre, como una práctica aislada, que a veces puede estar "mezclada" con reglas morales y religiosas. El derecho propio de los indígenas, al no estar formalizados como el estatal, son vistos como sistemas atrasados, retrógrados, pre-modernos, que deben supeditarse e integrarse al Estado y al derecho nacional, para posibilitar la civilización de estos pueblos igualmente "atrasados". Las costumbres son admisibles como "fuente" del derecho sólo a falta de ley que regule la misma materia y nunca en contra de ella. Si una costumbre se opone o está en contradicción de lo que prescribe o prohíbe una ley estatal, debe ser reprimida y suprimida. Si se trata de un sistema al que se pueda categorizar como "derecho consuetudinario" sólo es admitido de modo limitado, pues deberá someterse a la ley estatal y mantenerse políticamente subordinado.

La idea de que sólo es derecho, el producido por el Estado y lo demás meras costumbres, limita cualquier demanda reivindicatoria, respecto de la aceptación del derecho propio, en las condiciones actuales que presenta la estructura del estado chileno, el cual está forjado en la idea de un Estado, una Nación, un Derecho, por tanto, es poco proclive a aceptar la diferencia, las cuales las ha traducido en criminalizar las prácticas culturales opuestas a las consagradas legalmente, como uniones conyugales tempranas calificadas de estupro; uso o manejo de plantas prohibidas en leyes antinarcóticos; prácticas religiosas y culturales llamadas "brujería", etcétera. Igualmente, se ha reprimido a las autoridades tradicionales, por usurpación de funciones (por actuar como jueces sin serlo), abuso de autoridad, encubrimiento de delito, secuestro, lesiones, coacciones, entre otras, por detener, juzgar, aplicar sanciones, etcétera, debido en ocasiones más por la incapacidad del derecho estatal chileno de dar una respuesta por muchos años esperada y que sea consecuente y convincente con los anhelos de los pueblos originarios.

Sí bien la consagración constitucional del pluralismo jurídico ha abierto algunas posibilidades a la vigencia –dentro del marco estatal- del derecho de los pueblos indígenas, que en este sentido constituyen un avance, no basta para tener resuelta las demandas reivindicatorias indígenas, toda vez que a decir de Barrientos, "... en el marco del ordenamiento jurídico estatal su ejercicio se restringe por la presencia de

una lógica de homogeneidad cultural, que orienta la conducta ministerial y profesional de los jueces y abogados en la cultura jurídica dominante y excluyente... Esto requiere de un abordaje más profundo, que cuestione principios como el de la generalidad de la ley, el concepto de soberanía, y que la jurisdicción indígena se ubiquen en el campo del derecho público". (Barrientos, I. 1999-2000:90).

Del mismo modo el autor citado señala: "Si la aspiración de todo ordenamiento jurídico es alcanzar la mayor legitimidad social, la mayor aceptación posible por parte de los sujetos imperados por las normas, se debiera considerar este un argumento válido para conceder fuerza regulatoria y resolutoria a las normas del derecho indígena, que por su cercanía y pertinencia cultural, tienen mayores probabilidades de lograr adhesión comunitaria..." (Barrientos, I. 1999-2000:90). Al respecto Raquel Yrigoyen formula el siguiente comentario: "...los sistemas indígenas aunque no están reconocidos legalmente, responden mejor a sus necesidades sociales y a su mundo cultural, ya que entre otras razones, tienen mayor cercanía a la población, suponen el uso de lengua indígena, se fundan en códigos culturales de la comunidad y reconstituyen de manera más rápida la armonía social mediante el uso de mecanismos de consenso y reparación". (Yrigoyen, R. 1999: 356). No obstante lo anterior, Hoekema expresa que actualmente "...existe una competencia grande entre autoridades tradicionales y autoridades del nuevo estilo (en Chile los logko tradicionales con los creados por la ley N° 19253) en torno a la facultad de reemitir o garantizar normas de conductas para los miembros de la comunidad, y por esto, define al derecho en su sentido social como "las normas para la vida social de una comunidad determinada, aplicadas, cambiadas y mantenidas vigentes y sancionadas por los oficiales a quienes conforme a la normatividad pertinente se les otorgó el poder de ejecutar ese cargo." (Hoekema, A. 1998: 269-270).

5. Clasificación del Pluralismo Jurídico

Existen distintas corrientes doctrinarias y visiones acerca de cómo se debe introducir el pluralismo jurídico en las Constituciones de los distintos estados latinoamericanos y cual debe ser el desarrollo propio al interior de ellos, lo que reflejara en buena medida el valor, respeto y compromiso de dichos estados con los pueblos originarios. De esta manera Hoekema –tomando como base el artículo del mismo autor: Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario, 1998- se establece la siguiente clasificación de pluralismo jurídico:

5.1. Pluralismo jurídico social

"Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual no ha sido reconocido en el derecho oficial (salvo la posibilidad que los jueces tomen en cuenta sentimientos, opiniones, etcétera), lo cual constituye una situación de hecho existente en muchos países". (Hoekema, A. 1998: 269).

5.2. Pluralismo jurídico formal

Cuando hay reconocimiento por el Estado de la existencia de varios sistemas jurídicos, se entra en el ámbito del pluralismo jurídico formal, el que a su vez de acuerdo con el autor mencionado, se expresa en dos formas:

- Pluralismo jurídico formal unitario: "Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social, lo cual a sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). Pero el derecho oficial se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad y el ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. Esta vía reconoce sólo un papel complementario de este tipo de derecho, en materias de carácter familiar y patrimonial, en donde excepcionalmente determinadas leyes toman en consideración una parte de la cultura local en algunos ámbitos" (Hoekema, A. 1998: 269-270). El Convenio 169 de la O.I.T. queda dentro de este límite como lo señala el artículo 8 y 9.

- **Pluralismo jurídico formal igualitario:** “Se refiere a la coexistencia de dos o más sistemas de derecho en su sentido social lo cual ha sido reconocido en el derecho estatal (por ejemplo en la Constitución). El derecho oficial no se reserva la facultad unilateralmente de determinar la legitimidad del ámbito de los demás sistemas de derecho reconocidos. El derecho oficial reconoce la validez de normas de los demás sistemas de derecho, su fuente especial en una comunidad diferenciada, pero constitutiva de la sociedad entera, y por tanto, tiene derecho a que su derecho en este caso el propio, sea reconocido como parte integral del orden legal nacional por los demás. Este pluralismo implica una autonomía profunda, por ejemplo en el plano jurisdiccional.” (Hoekema, A. 1998: 270).

Otra clasificación importante de considerar, es la planteada por Raúl Borello en la Ponencia sobre Pluralismo jurídico del XV Jornadas de Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho que al realizar una distinción entre los argumentos del pluralismo en Europa y Latinoamérica, señala que se produce la siguiente paradoja: “ Mientras que en los países Europeos el pluralismo aparece como un modo de resistencia a la omnipotencia estatal; en Latinoamérica la ecuación es inversa, pues el desarrollo de una normatividad paralela, surge ante la ineficacia de la actividad estatal para contener a vastos sectores sociales...” (Borello, R.:13). En este último contexto surge la diferencia entre:

5.3. Pluralismo sociológico

Estaría dado como reacción a la ausencia de legalidad estatal, es decir, en las barriadas de las grandes ciudades latinoamericanas, se desarrolla una forma difusa e inestable de estrategia de supervivencia en el campo jurídico, como forma de enfrentar la falta de acceso a los beneficios del sistema jurídico estatal, el que resulta ineficiente para contener a todos los grupos sociales. Este sería por ejemplo el caso de Pasargada, favela brasileña documentado por los estudios de Buenaventura de Sousa Santos.

En suma, esta vertiente del pluralismo jurídico se produciría por la creación de un derecho no estatal que solucione rápida y eficazmente los conflictos al interior de estos espacios sociales marginales, restableciendo la armonía entre sus destinatarios, de manera que si el Derecho estatal no llega debido a las resistencias culturales de éstos últimos, o bien, en razón de la debilidad instrumental o simbólica de la norma estatal, también se generan reglas de Derecho que orientan y califican la conducta humana, constituyéndose en un signo revelador de la bancarrota del monismo jurídico y político.

5.4. Pluralismo antropológico

“Este no tiene nada que ver con la ineficacia estatal, sino por la reacción ante patrones culturales diferentes, que reconocen antecedentes en las relaciones coloniales y ancestrales, en contraposición a la pretensión imperialista del estado moderno... Tiene una fuerza explicativa más contundente que el anterior, al sustentarse en la incapacidad del derecho “civilizado” de comprender lo diferente...” (Borello, R.:14), es decir, las pautas culturales distintas imperantes en los pueblos originarios, que consagran una dimensión valorativa de su justicia que no siempre materializa los mismos valores que la sociedad estatal. Así por ejemplo, el principio de la reciprocidad, entre otros.

Teniendo en cuenta los dos tipos de pluralismo jurídico formal, Hoekema opina que “... pueden complementarse, en el caso de que, a parte de la plena autonomía del derecho propio de los indígenas (o de varios sistemas distintos indígenas) en la aplicación de leyes y reglamentos nacionales, se tome en consideración la cosmovisión y/o cultura específica. El aspecto pluricultural debe reflejarse en todas las leyes y procedimientos... Se trata de que las reglas de derecho formal nacional, en una situación de pluralismo jurídico formal, tienen la vocación de asegurar el valor legal y definitivo (caso juzgado) a soluciones y decisiones producidas y tomadas según las normas y procedimientos propios de los sistemas de derecho y autoridades indígenas”. Hoekema, A. 1998:270-271).

No obstante lo ya expuesto en este trabajo, es un hecho que en el estado de Chile coexistan distintas naciones en el mismo espacio territorial que arbitrariamente constituye el espacio geopolítico del estado, pero no pertenecen a una misma sociedad nacional, por lo que cada una de estas naciones tiene derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones autónomas, entre otros, su derecho propio, como parte diferente e igual del orden político-legal del país. Esta premisa no es pacífica en el caso mapuche, teniendo en cuenta que en el ámbito territorial, si bien viven un número considerable de miembros de este pueblo, también viven no indígenas para quienes resultaría difícil reconocer el otro derecho y la otra autoridad. Otra dificultad estaría establecida en el ámbito de la competencia del derecho indígena, puesto que se plantearía el problema de si este derecho propio tiene vigencia, solamente, cuando se trata de dos personas miembros de un mismo pueblo, mientras que para conflictos mixtos, entraría en vigor el sistema nacional, o bien un sistema de reglas especiales. Estas interrogantes a juicio de Hoeckema, llevaría a plantear dos posibilidades:

- Se necesitan plasmar reglas y procedimientos, coordinando los dos o más sistemas de justicia (no olvidemos el carácter pluricultural de los distintos estados latinoamericanos).
- Considerando el cuadro anterior, se necesitaría un sistema de tutela jurídica superior y decisivo, por medio del cual las decisiones locales (indígenas) puedan ser sometidas a prueba, en lo referente a su compatibilidad con las normas de rango superior estatal, posición seguida por la mayoría de los países que aceptan algún grado de pluralismo legal. Por ejemplo, en el caso Colombiano, cada individuo puede recurrir a instancias especiales, buscando protección contra decisiones de las autoridades locales, que presuntamente violan sus derechos humanos consagrados en la Constitución Colombiana.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, debemos dejar claramente establecido que la forma y el fondo de la aplicación de justicia indígena y estatal, son radicalmente distintas, tanto en los procedimientos como en las formas de sancionar, por lo que no sólo requiere un cambio institucional, sino de trabajos educativos continuos en los recursos humanos empleado en el área judicial (abogados, fiscales, jueces, etcétera), quienes por regla general, manifiestan una tremenda ignorancia que se refleja en la desvalorización y desprecio de los procedimientos culturales diferentes, así como de las reglas de justicia penal indígena, amén del desconocimiento absoluto de las culturas indígenas. Por lo tanto, el sistema de tutela mencionado en algunos países (México, Ecuador y otros) se presta para abusos graves e incluso represión indirecta, del espacio libre de una jurisdicción indígena, producto de los límites establecidos a las autoridades locales en tal o cual materia, respecto de que sus facultades no contravengan “las leyes de la nación”, o “las leyes de la República”, o “la Constitución”, o los “Convenios de Derechos Humanos”.

Desde la perspectiva de la posibilidad de aplicación del derecho propio, el pluralismo jurídico ha sido cuestionado toda vez que “... parte de la necesidad de una interpretación pluricultural de las leyes, es decir, del reconocimiento de diferentes funciones, contextos y fines sociales de las distintas normas jurídicas”. (Walsh, C. <http://geocities.com>). En este sentido, refleja una aplicación mecanicista de la pluriculturalidad⁶ oficial, que solamente esta basado en el reconocimiento e inclusión del derecho propio indígena en la estructura legal, sin hacer mayor transformación de ella en término de estructura legal general. El propósito es dar atención y cabida a la particularidad étnica, no a repensar la totalidad. En este contexto, la legalización bien puede ser un dispositivo en la tecnología del poder, dominación y domesticación. Por eso, “... no hay nada inherentemente progresista o emancipador en el pluralismo legal.” (De Sousa, B. 1998). Sugerir que el problema de la interculturalidad es “... simplemente un problema del tratamiento de los indígenas y no un problema histórico y estructural de toda la sociedad, se puede caer en fundamentalismos y etnicismos, que muchas veces sirven para promover la parcelación, separación y nuevamente en la exclusión”. (Walsh, C. <http://geocities.com>).

⁶ La multi o pluriculturalidad es un concepto que parte de la pluralidad étnico-cultural y el derecho a la diferencia, establecido por el reconocimiento y la inclusión dentro del orden constitucional; y la interculturalidad, es un concepto que ha venido proponiendo el movimiento indígena latinoamericano poniendo énfasis en la transformación- de la relación entre pueblos, nacionalidades y otros grupos culturales, pero también del Estado, de sus instituciones sociales, políticas, económicas, jurídicas y públicas.

6. Un caso del derecho comparado

Muchos Estados latinoamericanos reconocen hoy en día en sus respectivas Constituciones, la existencia de diversos pueblos originarios al interior de sus fronteras, lo que se ha venido denominando por la doctrina el pluralismo étnico y cultural. En este sentido, se está reconociendo una realidad sociológica, como es, la preexistencia de los pueblos indígenas. Este reconocimiento en el ámbito del derecho dio origen al pluralismo jurídico, bandera de lucha contra el poder hegemónico estatal respecto de la forma de resolución de conflictos. Sin embargo, la coexistencia entre estas distintas formas de aplicar justicia, no ha sido pacífica y normalmente cuando ambos derechos (el estatal y el indígena) entran en conflictos, los tribunales superiores de los respectivos países, amparados en los límites a la jurisdicción indígena ya mencionados, terminan imponiendo su razonamiento jurídico, su manera de administrar justicia y sus penas.

Debido a lo anteriormente expuesto es que resulta de vital importancia, el fallo otorgado por una Corte Constitucional Colombiana donde se establece, el recto principio de respeto por el derecho indígena, en el siguiente caso: Sentencia T-349, 8 de agosto 1996 (en Hoekema, A. 1998: 280-283). Un ex dirigente indígena en estado de ebriedad mató a un comunero. Fue capturado por los auxiliares locales del cabildo local. Se le encerró en el calabozo de la localidad. Se escapó una semana después y se entregó a la Fiscalía Colombiana Oficial. La fiscalía inició una investigación y mientras tanto el Cabildo Mayor Unico de Risaralta, le comunicó que este había sido condenado a 8 años de cárcel. Un mes después la asamblea general de la comunidad le resolvió aumentar la condena a 20 años de cárcel. Supuestamente se trató de una persona que durante su cargo de dirigente (sindicado) se comportó muy mal; hubo más acusaciones... El defensor de oficio sugirió interponer tutela que efectivamente fue interpuesta por intervención del acusado mismo.

El fallo de la Corte Constitucional Colombiana señala que es la comunidad la que juzga el o los comportamientos de uno de sus miembros (distinto sería el caso si hubieran involucrados miembros de otras comunidades indígenas o de la sociedad blanca, que en opinión del autor se necesitarían otros principios limitadores). Respecto al obrar de la Corte, señala que esta aborda ampliamente el principio constitucional de **protección a la diversidad cultural**, consagrados en la Constitución colombiana y que para determinar el contenido de este principio, se tubo que tomar en consideración los elementos sociales que conforman una cultura. Luego de tratar dos condiciones –una subjetiva (la auto identificación), y una objetiva (la lengua, las instituciones políticas y jurídicas)- se deduce como regla general del interprete, la “maximización de la autonomía de las comunidades indígenas”, y por lo tanto, la minimización de las restricciones a las indispensables para salvaguardar los intereses de superior jerarquía. De esta forma se evita la practica nefasta, de evaluar una decisión local directamente a la luz de una lista de derechos humanos y otros principios básicos del orden legal nacional. Entre esta lista y la evaluación de la decisión local, según la Corte, se interpone el peso del **principio de la maximización de la autonomía indígena**.

Un segundo punto de importancia del fallo, es el método de buscar principios a través de los cuales se pueda determinar los limites que le impone la Constitución al ejercicio de facultades jurisdiccionales por autoridades indígenas, juzgando la conducta de uno de sus miembros. Hay que determinar estos principios antes de poder comprobar, en este caso, si fueron sobrepasados esos límites. El método es escrutar en la Constitución y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos adoptados por el Estados de Colombia. De este escrutinio, la Corte dedujo tres principios intangibles: el derecho a la vida, la prohibición de la esclavitud y de la tortura. Sin embargo, la Corte a parte de estos derechos humanos “Clásicos”, reconstruyó otros principios limitativos de la Constitución (reconociendo la autonomía indígena de dictar justicia) como: la legalidad en el procedimiento, la legalidad de los delitos y las penas. Aceptados estos principios se deducen otros más concretos, como el principio del debido proceso y del derecho a defensa, que a juicio de la Corte, se debe realizar una interpretación amplia, ya que de exigirse la vigencia de normas e instituciones rigurosamente equivalente a las nuestras, se seguiría una completa distorsión de lo que propuso el constituyente, al erigir el pluralismo como un principio básico en la Constitución.

Siguiendo el razonamiento anterior, la Corte no concedió tutela por violación del derecho a un debido proceso, a una defensa, etcétera. Pero, según la Corte, el principio de la legalidad conduce también a la exigencia de que las actuaciones de las autoridades sean previsibles. El acusado tiene que tener un mínimo de certeza respecto de la actuación de la autoridad. Lo previsible para el actor, según la Corte, después de citar estudios antropológicos sobre el ordenamiento jurídico de la comunidad, es que se impusiera una sanción de alrededor de tres años de trabajo forzado y cepo a cumplir dentro de la comunidad, así era la práctica. La otra opción conocida por todos, era la remisión del caso a la justicia ordinaria.

Finalmente otra cuestión de importancia, es determinar el tribunal o corte que tiene por función dirimir los conflictos de competencia entre dos o más sistemas de derecho que no simplemente tienen una relación de subordinación, pero que se equivalen en validez. Dejar la tarea en manos de los juzgados ordinarios no es buena solución debido a que estos jueces no suelen interesarse en sistemas de derecho que desconocen. Entonces, sería mejor instituir un juzgado especial. La Corte Constitucional de Colombia a avanzado en esta idea, pero requiere de una estructura legal pluralista igualitaria, donde también deban incluirse expertos indígenas (en la Corte) para dar confianza a las comunidades indígenas.

7. Consideraciones finales

En el marco del pluralismo jurídico o legal se ha discutido bastante desde el mundo occidental sobre la definición de derecho y el o los requisitos que debe o deben contener, para considerar a un sistema de normas o prácticas como derecho propio indígena. Esta discusión, con raíces en el viejo colonialismo hispano, ha sido considerada posteriormente por la antropología social, la etnología, la sociología jurídica, y más recientemente por varias corrientes de corte jurídico en Latinoamérica. Desde este marco, el término más adecuado para hablar del Derecho con capacidad jurisdiccional, y por ende, con facultades para regular la convivencia social, resolver los conflictos que se susciten en su seno, de modo de organizar el orden interno de acuerdo con sus reglas, dotarse de sus propias autoridades y cambiar las normas que los rigen, teniendo en consideración sus valores y principios culturales, es el Derecho Propio Indígena. En todo caso, el hecho de que la historia colonial, las guerras y los mecanismos económico-políticos de marginación del mundo indígena, hayan reducido la vigencia de su derecho propio a espacios limitados, no significa que tengan una capacidad limitada por la que sólo puedan resolver casos menores y de determinadas materias, ya que las culturas originarias no distinguían competencias en estos ámbitos, pues existen otros sistemas de valoración respecto de los casos.

En este sentido, el carácter de las normas y cómo se garantice su cumplimiento depende de cada cultura y de cada sociedad. No necesariamente se requiere que en todos los pueblos originarios exista un cuerpo especializado para garantizar el cumplimiento de las normas o sancionar su transgresión, o que dichas normas sean completamente diferentes a las de la moral o la religión, pues los sistemas culturales de los pueblos originarios son complejos, donde el derecho propio como un producto más de la cultura que se encuentra directamente conectado con la espiritualidad y cosmovisión, y no por esta circunstancia se puede decir que tales pueblos carecen de derecho propio o sistema jurídico. La mayoría de las veces éstas normas son garantizadas por el acuerdo, creencias o controles difusos, transmitidas mediante mitos, sin que existan policías o tribunales especializados para velar por su cumplimiento. Igualmente, tampoco cabe exigir que las normas jurídicas estén especializadas y separadas de otras esferas de la vida social. En algunos pueblos se pueden garantizar normas necesarias para la vida económica, mediante un tabú religioso, y pueden existir mecanismos de resolución de conflictos asociados a conocimiento expresados en ritos religiosos, mágicos, en tanto se obliga a las partes a arreglar sus conflictos internos para poder efectuar el ritual ancestral de equilibrio espiritual.

Siguiendo el sentido del párrafo anterior, la discusión en el mundo occidental no ha sido pacífica ya que desde una concepción inglesa de derecho ("law") entendido como normas creadas por decisiones judiciales, Radcliffe-Brown han defendido la idea de que sólo cabe hablar de derecho cuando hay tribunales; incluso Evans Pritchard llegó a decir que los Nuer eran un pueblo sin derecho por carecer

precisamente de tribunales –cuerpo especializado que garantiza el cumplimiento de las normas legales-. Por el contrario, Malinowsky decía que el cumplimiento de las normas puede garantizarse por todo tipo de controles, incluyendo creencias y sanciones no necesariamente coactivas o infligidas por un cuerpo especializado. De la misma opinión es Gluckman, que al estudiar los sistemas africanos, señaló que las normas se pueden garantizar inclusive por la apelación a las llamadas brujerías, ya que mediante dichos procedimientos se puede resolver conflictos. Algunos han criticado estas posiciones, señalando que si todo es derecho, nada es derecho. Ante ello, se ha respondido que lo importante es que se trate de normas que efectivamente regulen la vida social y permitan resolver conflictos de acuerdo a pautas culturales propias.

La superación de la concepción monista que incluye por un lado las distintas categorizaciones jurídicas para referirse al Derecho Propio Indígena, y por el otro, los modelos integracionistas mencionados, se han traducido finalmente en el contexto latinoamericano, en la aprobación y luego creación de nuevos cuerpos normativos, como el Convenio 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la O.I.T. y en las Reformas Constitucionales, que para referirse a éste derecho utilizan el término “derecho consuetudinario” (Perú) o “costumbres” (Ecuador, Bolivia, etcétera) desde un marco de respeto a la diversidad cultural. Ello ha obligado a los científicos sociales a reconceptualizar dicho término, para poder aprovechar las ventajas de su uso jurídico: a) de una parte, se ha quitado de la definición la idea de que describe sistemas o prácticas inmutables a lo largo del tiempo, reconociéndose su carácter cambiante, b) de otra, se le ha despojado de la connotación de que los sistemas que califica son atrasados, tradicionales, no modernos o incluso inferiores y, c) finalmente, se deja de convalidar la subordinación política a la que se ha sometido históricamente a los sistemas no-estatales, pues no tiene porqué ser una condición permanente o para el futuro. Con esta reconceptualización es que cabe utilizar tal categoría y reinterpretar jurídicamente las normas nacionales e internacionales que emplean dichos términos.

Respecto e los dos últimos puntos María Teresa Sierra nos señala: “... que el tema de los derechos humanos es uno de los puntos que mayor controversia ha generado en el reconocimiento del derecho indígena, lo que se debe en gran medida a la concepción racista con la que se juzgan a las instituciones y prácticas del derecho indígena. Suele ser común que hechos excepcionales se consideren como pruebas para descalificar al derecho indígena como primitivo o salvaje. Por lo mismo, hay una tendencia a considerar que las prácticas de este derecho, casi por definición violan los derechos humanos, como si en la práctica del derecho estatal, esto no sucediera (Gómez 1997)”. (Sierra, M. 1998: 28).

Las reformas constitucionales en los países latinoamericanos a excepción de Chile, responsabilizan a los distintos Estados en impulsar y promover la interculturalidad y otorgar una serie de derechos colectivos a las nacionalidades y pueblos indígenas, abriendo las posibilidades de un gran desafío, cuyo objetivo es construir un nuevo proyecto intercultural y democrático, que se enfoque en transformar las relaciones, estructuras e instituciones de la sociedad en su conjunto. A decir de Walsh: “Si la interculturalidad se funda en la necesidad de construir relaciones entre grupos, como también entre prácticas, lógicas y conocimientos distintos, con el afán de confrontar y transformar las relaciones del poder; la multi o pluriculturalidad, simplemente parte de la pluralidad étnico-cultural de la sociedad y del derecho a la diferencia... Así, desde el movimiento indígena, lo pluricultural implica el fortalecimiento de lo propio al frente de las otras culturas... Sin embargo, el pluriculturalismo pasa de la esfera de lucha de las culturas excluidas a convertirse en política del Estado, tanto en Ecuador como en otros países de la región, por lo que en este paso, no solo pierde algo de su sentido reivindicativo, sino que se involucran una serie de intereses distintos. Por eso, varios autores advierten que detrás de las nuevas políticas latinoamericanas del reconocimiento e inclusión, juega una nueva lógica cultural el capitalismo global, una lógica que intenta controlar y armonizar la oposición con la pretensión de eventualmente integrar a los pueblos indígenas y negros dentro del mercado. El hecho de que los reconocimientos constitucionales no existen aislados, sino que forman parte de un conjunto de políticas de tipo multiculturalista, tanto del Banco Mundial como de las empresas transnacionales, incluyendo el mismo OCP, da posible razón a esta advertencia”. (Walsh C. 2002).

Respecto de los Derechos Colectivos se señala que: "... son de la esencia en el reconocimiento de los pueblos originarios, entendidos estos, como "derechos históricos indispensables para la reproducción de sus culturas y del ejercicio de la autonomía. Se trata de derechos que no son reductibles a los individuos, y al mismo tiempo, se exige que se les reconozcan de manera colectiva, para asegurar el disfrute de los derechos individuales; es decir, **el sujeto de derecho son los pueblos y a través de ellos los individuos**. El derecho a la lengua, a la cultura, a la religión, a la forma de resolver sus conflictos, a la organización social, no puede ser garantizado sino se establece el espacio colectivo para su uso y reproducción..." (Sierra, M. 1998:28).

En el contexto del tema en desarrollo, el derecho propio indígena debiera ser una de las demandas centrales de las organizaciones indígenas como sistema jurídico vigente y diverso al estatal. Al respecto Teresa Sierra Agrega: "Se sabe que el derecho como la lengua son elementos centrales de la identidad étnica de un grupo: un pueblo que ha perdido su derecho, a perdido parte importante de su identidad. Se entiende entonces el peso simbólico que adquiere la defensa del derecho propio indígena, cuando esta en juego no sólo la disputa por los derechos colectivos, sino el reconocimiento mismo de los pueblos indígenas. Al hablar de derecho, involucra no sólo el tema de la justicia (resolución de conflictos) sino también el de los valores, principios, normas, y las formas propias de regular la vida social.

En la última década, varios países latinoamericanos, como Colombia (1991), Perú (1993), Bolivia (1994), Ecuador (1998), y otros, han reconocido constitucionalmente el carácter pluricultural de la Nación y el Estado. Por lo tanto, también han reconocido la existencia y derechos de los pueblos y comunidades indígenas como producto de sus culturas, oficializando sus idiomas, y promoviendo el respeto y desarrollo de éstas, sus formas de organización social, sus costumbres, trajes, religión, etcétera. Igualmente, han reconocido el derecho propio indígena o consuetudinario en otros países, con la finalidad de iniciar procesos de coordinación o compatibilización entre ambos sistemas, desde una perspectiva de diálogo democrático y no de represión como ha sido la regla hasta estas últimas décadas. En consecuencia, las experiencias que en esta materia se han dado en el derecho comparado deben servir de referente respecto del camino a seguir en Chile para obtener del estado el reconocimiento constitucional y legal, que es el primer paso para una articulación democrática de los distintos derechos propios indígenas que coexisten en un mismo espacio geopolítico.

IV. Propuestas conceptuales y políticas de autonomía en la academia y en el movimiento mapuche contemporáneo

1. Introducción

Todos los Pueblos Indígenas de América Latina, cuenten o no con el reconocimiento constitucional, reivindican algún grado o tipo de autonomía, que se hace más patente y notorio a partir de la década de los ochenta. Sin embargo, existe mucha confusión sobre el tema y las expresiones utilizadas, dentro de las cuales podemos nombrar: Autodeterminación, Autonomía, Autogobierno y Autogestión, siendo esta última la expresión más digerible para los Estados Nacionales. En el presente trabajo se desarrollarán estos conceptos en la doctrina e instrumentos internacionales a objeto de tener una cabal comprensión de sus alcances, y dar cuenta además de los problemas y cuestionamientos a que han sido y continúan siendo sometidos.

Otro tema de no menor importancia es la sucinta relación de los principales opciones autonómicas que nos presenta el derecho comparado y los proyectos autonómicos presentados por organizaciones e instituciones del pueblo-nación mapuche, sus beneficios y críticas a fin de ir aprendiendo de ellos y tenerlos en cuenta respecto de futuras propuestas autonómicas, las cuales deben considerar como base para impulsar éstas propuestas, el reconocimiento de la diversidad cultural por parte del estado chileno en la Carta Fundamental.

Para impulsar la vigencia territorial –en un contexto mayor al lof- del derecho mapuche, es fundamental que el estado chileno reconozca el derecho a la libre determinación, que para algunos autores debiera ser considerado un derecho humano esencial, porque a través de este derecho-principio, se pueden ejercer los demás derechos de carácter colectivo hoy día tan discutido por los estados, y hacer realidad la autonomía de los pueblos indígenas. Ello requiere sin embargo, una profunda reestructuración del estado-nación y transformarlo en un estado pluri o multicultural. Sólo aquí tendrá cabida el Pluralismo Jurídico donde este derecho mapuche pase de ser ilegal, oculto y clandestino (a los ojos del estado) a ser ejercido sin ser criminalizado.

2. El concepto de autodeterminación y su evolución histórica

Desde el punto de vista histórico a la autodeterminación se le vincula estrechamente con los conceptos de soberanía e independencia, que son elementos importantes en la formación de los estados nacionales europeos del siglo XIX. Es en este período: "... cuando el nacionalismo se vincula con el pensamiento democrático liberal: éste aporta el principio de la soberanía popular o el derecho de un pueblo a decidir la forma de gobierno que desee, y el nacionalismo proporciona el requisito de que sea el conjunto de las personas que constituye una nación el que decida colectivamente el derecho a autogobernarse. Con esta articulación el nacionalismo adquiere un carácter político; la libertad política se asocia a la libertad nacional, y la autodeterminación con la voluntad y el deseo de una nacionalidad de hacerse de su propio estado. Fundándose en esta idea se desarrolla el "principio de las nacionalidades", que en términos generales significa el derecho de cada nación a tener su propio estado independiente. A este principio apelaron los movimientos nacionales (particularmente aquellas naciones divididas en diferentes Estados) italiano, polaco, griego, belga, irlandés, después de 1830, en las épocas de las revoluciones democrático burguesas". (Sánchez, C. 2000:647). En relación al principio de las nacionalidades, Renner señala: "... que no debería ser el de la identificación de una nación con un Estado, sino la forma de organización interna de los estados multinacionales." (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 370).

Sin embargo, el derecho de los pueblos a disponer por sí mismo de su futuro, tiene un antecedente histórico anterior, que se manifiesta en la Declaración de Independencia de Estados Unidos (1776) y en la Declaración Francesa de los Derechos del Hombre (1792) de la siguiente manera: Ya Voltaire señalaba que la esencia del hombre reside en la razón acompañada de la libertad, la cual debe estar garantizada en el plano político, siendo esta una expresión del derecho natural; sobre este derecho, los norteamericanos (en 1776) fundamentaron el derecho de los pueblos a la secesión, de la siguiente manera: "Cuando en el curso de los acontecimientos humanos se hace necesario que un pueblo disuelva los lazos políticos que lo han vinculado con otro, y que asuma entre las potencias de la tierra el lugar aparte e igual al que las leyes de la naturaleza le dan derecho, el respeto debido a las opiniones de la humanidad exige que declare las causas que lo instaron a la separación". (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369-370). Esta idea fue precisada en Francia en 1792, cuando la Convención decide: "otorgar fraternidad y auxilio a todos los pueblos que quieran recobrar su libertad", dando comienzo al principio de las nacionalidades.

Siguiendo la tesis de Consuelo Sánchez, éste principio a finales del siglo XIX, fue sustituido por el derecho a la autodeterminación, "... que significa el derecho de cada nación a formar en su territorio un Estado aparte, independiente y soberano. Los alcances de este derecho eran los mismos que los del principio de las nacionalidades; la diferencia radicaba en el énfasis puesto en la definición de la nación, como sujeto de derecho, y en los fundamentos en que basaron los movimientos nacionales, sus reclamos. Aunque en ambos principios el componente étnico de la nación es fundamental, los movimientos que apelan al principio de las nacionalidades enfatizaron los fundamentos democráticos liberales, la voluntad de una nación de tener su propio estado; mientras que los movimientos que reclamaban el derecho a la autodeterminación, hicieron hincapié en los rasgos étnicos de la nación y su realización en un estado nacional propio. Esta última fue la característica de los movimientos nacionales

que surgieron a fines del siglo XIX y principios del siglo XX, en los antiguos imperios multinacionales de Turquía, Rusia, entre otros". (Sánchez, C. 2000: 647).

En este contexto podemos decir que: " El Derecho a la autodeterminación todavía no se ha aplicado formalmente a otros pueblos que no sean aquellos que viven en condiciones de dominación colonial o extranjera por un poder de ultramar... A mediados del Siglo XX, la mayoría de estas colonias se han transformado en territorios independientes... Lamentablemente, estas antiguas posesiones coloniales lograron su independencia sobre la base de la geografía de sus fronteras coloniales, más que por la característica de sus poblaciones, incorporando por ello a un gran número de pueblos diferentes en los nuevos estados. Esto sigue siendo una fuente de conflicto y violencia en todo el mundo, que se traduce en la forma de conflictos del estado y grupos interétnicos, movimientos separatistas y la represión de minorías y pueblos indígenas por parte de los estados" (Mackay, F. 1999: 58-59).

De acuerdo a lo expresado, se podría sostener que "... se justificaría el derecho a la autodeterminación con el derecho a la secesión. Pero lo cierto, es que este último desaparece una vez constituido el Estado-nación, muralla alzada por éste contra el peligro de la disociación: A decir de Pierre-Caps, S... el derecho de los pueblos, proceso obligado de acceso a la sociedad nacional estatal, se desvanece con la aparición del Estado-nación..., desaparece una vez que el pueblo se transforma en estado..." (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999: 369). Luego, la única interpretación válida para los pueblos originarios, es que la secesión es una fórmula autónoma extrema dentro de otras opciones, y que en el caso mapuche nunca se ha planteado siquiera como una posibilidad.

3. El desarrollo del derecho a la autodeterminación

En el ámbito internacional el derecho a la autodeterminación se fue desarrollando paulatinamente en numerosos Instrumentos Internacionales, siendo el más importante el borrador de la ONU por los alcances y enfoque respecto de los pueblos indígenas. Sin embargo, para llegar a este punto se necesitó de toda una evolución en el tiempo en el derecho internacional en términos de participación (estados, pueblos indígenas, organismos no gubernamentales), información, desarrollo de los derechos humanos y ambientales, y el hecho de la globalización y democratización de los estados a nivel internacional. Iniciamos este recuento con los siguientes instrumentos:

- La Carta de las Naciones Unidas de 1945, en su artículo segundo establece que uno de los objetivos de esta entidad es "fomentar entre las naciones relaciones de amistad basadas en el respeto al principio de la igualdad de derechos y al de la libre determinación de los pueblos". La libre determinación también se menciona en el artículo 55 que establece la promoción y respeto por los derechos humanos; quedando claro que la Carta propone este concepto más como principio que como un derecho.
- La Declaración Universal de los Derechos Humanos, que en 1948 establece en su artículo primero: "Todos los pueblos tienen derecho a la autodeterminación. En virtud de este derecho establecen libremente su condición política y proveen asimismo a su desarrollo económico, social y cultural". Este artículo es importante en relación a la siguiente interpretación que realiza Consuelo Sánchez, el cual es coherente con la visión indígena de este derecho, en el sentido de que: "... a) no se refiere a las naciones como las beneficiarias exclusivas de la autodeterminación, sino que establece que todos los pueblos en general son sujetos del derecho a la autodeterminación; b) no dispone una relación única y lineal entre autodeterminación y constitución de un estado nacional independiente y soberano, sino que establece el derecho a la autodeterminación como un principio general, dejando abierta las opciones políticas que los pueblos escojan." (Sánchez, C. 2000:648). Sin embargo, la falta de una definición de qué o quiénes son los pueblos, tiende a limitar la aplicación del derecho a la autodeterminación".

En este sentido la discusión sobre el concepto pueblo se plantea de la siguiente manera: “La palabra *people*, empleada en su forma singular designa un hecho (la reunión de un cierto número de individuos. La expresión *peoples*, empleada en plural, encuentra un equivalente en la palabra *people* (pueblo). Se adivina que los estados que más desconfían de los pueblos indígenas prefieran *people* a *peoples*... Esta variable semántica tiene un significado más político que jurídico, ya que el empleo o no de una palabra, no basta para crear o denegar derechos, solamente tiene un valor indicativo. El problema es que en estos momentos no existe en el derecho internacional una definición de la palabra pueblo, por más que los instrumentos internacionales citen a menudo los derechos de los pueblos.” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:362-363). No obstante lo anterior, es un hecho notorio que los pueblos indígenas comparten una cultura, religión, forma de vida, valores, derecho, historia, lengua y cosmovisión bien definidas y relacionadas con su territorio, manifestado la voluntad de permanecer distintos a pesar de siglos de dominación y subordinación en todos los aspectos mencionados. Las palabras de la Profesora Daes (Presidenta del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones indignas) son decidoras en este sentido: “Los grupos indígenas son incuestionablemente “pueblos” en todo el significado político, social, cultural y etnológico del término y no es lógico ni científico tratar a un pueblo como a sus vecinos, quienes obviamente tienen lengua, historia y cultura diferente... Las Naciones Unidas no pueden pretender, por mantener una conveniente ficción legal, que tales diferencias no existan...” (Mackay, F. 1999: 60).

- La Declaración sobre Concesión de la Independencia a los Países Coloniales, aprobada por la Asamblea general en 1960, se refiere a la libre determinación en términos de un derecho, específicamente en su artículo 2 que establece la fórmula clásica del derecho a la libre determinación: “Todos los pueblos tienen el derecho a la libre determinación; en virtud de este derecho, determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”.

En relación al párrafo anterior Mackay argumenta lo siguiente: “...este mismo lenguaje se incorporó más tarde en el primer artículo que es común a los dos tratados de derechos humanos multilaterales más importante promulgados por las Naciones Unidas: El Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (PDESC, 1966) y el Pacto Internacional de Derechos Civiles y políticos (PDCP, 1966). Ambos pactos obligan a los estados partes a “promover la realización del derecho a la libre determinación” y vinculan este derecho a lo que se ha denominado “soberanía permanente” sobre los recursos naturales y el derecho a la seguridad y al disfrute de los medios de subsistencia... La Resolución 1803 (que relaciona la soberanía permanente sobre los recursos naturales con la libre determinación) de la Asamblea General, define esencialmente el derecho de los pueblos para determinar libremente la manera de utilizar y disponer de sus riquezas y recursos naturales. Los otros pueblos y estados están obligados a observar y respetar estos derechos como parte del derecho internacional.” (Mackay, F. 1999: 56-57).

- La Declaración sobre Relaciones de Amistad de Naciones Unidas en 1970 señala que: “En virtud del principio de igualdad de derechos y libre determinación de los pueblos consagrados en la Carta de Naciones Unidas, todos los pueblos tienen el derecho a determinar libremente, sin interferencias externas, su status político y buscar su desarrollo económico, social y cultural, y cada estado tiene el deber de respetar este derecho en conformidad a las disposiciones de esta Carta...”. (Mackay, F. 1999: 57-58).

En suma, estos instrumentos establecieron el derecho a la autodeterminación como parte del derecho internacional y en este sentido los estudios e informes de Naciones Unidas lo definen como: “Un derecho humano fundamental, cuyo disfrute es un requisito esencial para el disfrute de cualquier otro de los derechos humanos y libertades fundamentales”. (Mackay, F. 1999: 58). Además, es un hecho aceptado que el derecho a la libre determinación es una norma consuetudinaria del derecho internacional, e incluso algunos sostienen que es una norma imperativa del derecho internacional o *jus cogens*, y por ello, no derogable”. Por su parte, la doctrina esta conteste en que el derecho a la Autodeterminación: “... supone aceptar la capacidad de un pueblo para generar sus propias normas de control, regulación y represión

social, dentro de un espacio determinado y delimitado, respecto de los sujetos que se sienten parte de él y a quienes el grupo les otorga membresía.” (Barrientos, I. 1999-2000:34).

Por otra parte la profesora Consuelo Sánchez señala: “... que los estados han pretendido atribuir este derecho a las colonias, negando su aplicación a los grupos nacionales o étnicos que se encuentran dentro de sus fronteras. Sin embargo, la idea de la autodeterminación –como derecho no sólo de los pueblos sometidos por potencias extranjeras, sino también de los pueblos inserto en estados independientes– se ha extendido en los movimientos étnicos nacionales. Los pueblos indígenas... han venido insistiendo en que también son pueblos (con su propia cultura, lengua, historia, tradiciones, religión y pasado político) y, que como tales, tienen derecho a la autodeterminación. Aunque los pueblos indígenas... se consideren sujetos de derecho a la autodeterminación han optado por la autonomía sin romper la unidad nacional... Es así, como en la actualidad este derecho en el marco internacional puede interpretarse de la siguientes manera: puede ser sujeto de derecho a la autodeterminación cualquier conjunto de personas que se considere como pueblo; y, puesto que no se indica ninguna excepción a este término, la cualidad de pueblo puede extenderse a las naciones, nacionalidades, etnias, y pueblos indígenas, que así se estimen. Como tampoco se establece la forma concreta de ejercicio de este derecho, cada pueblo habrá de decidir libremente las condiciones políticas que mejor satisfaga sus aspiraciones históricas...” (Sánchez, C. 2000: 648-649). En este último sentido, la vía que mejor se condice con las reivindicaciones de los pueblos indígenas, es la autonomía dentro del estado-nación basado en el modelo plurinacional, pluricultural y pluriétnico.

Es importante para el trabajo considerar la discusión del Grupo de Trabajo sobre Poblaciones Indígenas de la ONU, que debate desde 1988 el Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblo Indígenas, con participación de las diversas organizaciones indígenas, organismos no gubernamentales y los representantes de los distintos gobiernos. El punto más discutido por parte de los estados, y a la vez, el más importante para las organizaciones indígenas, es la inclusión en la declaración de la condición de pueblo de los indígenas y el reconocimiento que se confiere a todos los pueblos en el derecho internacional: el derecho a la autodeterminación, lo que incluye el reconocimiento de un número de opciones, dentro de las cuales está el derecho a la autonomía que se traduce desde el punto de vista de la justicia en el ejercicio del derecho propio, entre otras posibilidades.

Rodolfo Stavenhagen expresa: “... que la práctica de la ONU entorno al derecho a la libre determinación, es propia de los pueblos coloniales dominados por alguna potencia extranjera, y se ejerce una sola vez cuando acceden a la independencia política. Generalmente el sujeto del derecho a la autodeterminación es la población que habita una colonia, quien lo ejerce al decidir libremente sobre su futuro político a través de un referéndum, plebiscito o elecciones libres... En diversas resoluciones la ONU ha sido claro en señalar que este derecho no puede ser invocado contra los estados soberanos e independientes que se comportan conforme a las normas y principios de las Naciones Unidas, y no puede servir de pretexto para la secesión ni poner en peligro la integridad territorial de tales estados. También ha subrayado la ONU que las minorías (a la que se refiere el artículo 27 del PIDCP y la DM no son consideradas como “pueblos” y no tienen el derecho a la libre determinación. El término pueblo la ONU lo considera de la siguiente manera: Es un concepto político y legal referido al conjunto de pobladores de un territorio o de un Estado, independientemente de sus elementos étnicos y culturales.” (Stavenhagen, R. 1997:56-58).

El derecho a la autodeterminación esta establecido en el artículo 3 del Proyecto de Declaración Universal sobre los Derechos de los Pueblos indígenas, en los siguientes términos: “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de este derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural”. Como el proceso de redacción no ha terminado, “... existe la certidumbre, de que, cuando se emita, este artículo se conserve en forma actual, debido a que Brasil, la India y la mayoría de los estados asiáticos se oponen a él; Australia, Canadá y algunos estados de América Latina desean que quede excluida toda posibilidad de secesión ...” (Rouland, N; Peirre-Caps, S; Poumarede, J. 1999:336-337).

De esta manera, en la redacción de este artículo los estados sólo aceptaron la fórmula en que se asocia la autodeterminación con la autonomía interna, excluyendo la secesión, lo cual queda establecido en el artículo 31 de la siguiente forma: “ Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho a la libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no sean miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas”. Para algunos autores cuando se lee ambos artículos concordados, podría entenderse que el derecho a la autodeterminación está limitado o restringido a la autonomía y autogobierno. Sin embargo, lo cierto es que estas son fórmulas para ejercer este derecho, pero no son los únicos como lo veremos a continuación en el desarrollo de este documento.

No obstante que el proyecto de Declaración de la ONU, está estructurado en torno al derecho a la libre determinación; el proyecto de Declaración de la OEA, está redactado más en la línea del Convenio N° 169 de la O.I.T., “... el cual tiene como tema central el respeto por la existencia e identidad indígena, sin reconocer la libre determinación como vehículo para el logro de este fin. Sin embargo, sí reconoce el derecho a la autonomía y autogobierno, aunque a diferencia del Borrador de la ONU, no reconoce el derecho de participación política –en particular el requerimiento de que el consentimiento expresado libremente y con pleno conocimiento se obtenga antes de adoptar o aplicar medidas legislativas, administrativas u otras que pudieran afectar los derechos e intereses indígenas –hasta el nivel requerido para dar pleno y significativo efecto a dicho derecho. Esto tiene importancia debido a que los pueblos indígenas seguirán siendo afectados por las acciones de los estados, y en este juego de poder la balanza se inclinará inexorablemente hacia el estado. De tal manera que si no existe una relación basada en el respeto mutuo y la buena fe, se necesitarán garantías adicionales para los pueblos indígenas a fin de constatar los abusos de poder de parte del estado”. (Mackay, F. 1999:164). Queda claro que el borrador de la OEA al no incluir el derecho a la autodeterminación, provocará la decepción de muchos pueblos indígenas, provocando un menor interés por este instrumento, amén de la futura condena del mismo.

Finalmente, el derecho a la autodeterminación en palabras de Ignacio Barrientos: “...es utilizado dentro del Derecho Internacional como sinónimo de libre determinación, si bien no existe una definición explícita, lo que dificulta el saber en que consiste este derecho y quienes son sus titulares. Sin embargo, la Resolución⁷ 2625 de Octubre de 1970, señala: “... que es aquel derecho que se reconoce a los pueblos para establecer, sin injerencia externa su condición política y de procurar su desarrollo económico, social y cultural”. (Barriento, I. 1999-2000:98).

Visto desde el mundo indígena, la esencia de este derecho es la posibilidad cierta de determinar libremente la naturaleza y alcance de la relación con el estado y con otros pueblos indígenas y no indígenas; derecho que se le ha negado, por entender que la libre determinación está dirigida a poner fin al colonialismo, y no a resolver los problemas que plantean las demandas de los pueblos indígenas al interior de las fronteras de un Estado.

El temor de los grupos económicos y castrenses de cada país (al que se le suman las resoluciones y cuerpos normativos de organismos internacionales) es que el otorgamiento de la libre determinación, pueda quebrantar o menoscabar total o parcialmente, la integridad nacional de los Estados soberanos, es decir, puedan producir la secesión (que es una forma de ejecución que puede asumir la autodeterminación, pero no es la única). No obstante lo anterior, la resolución N° 2625 reconoce por una parte, la coexistencia de varios pueblos en un mismo Estado, y por la otra, no restringe expresamente que dicho derecho sólo pueda referirse a pueblos bajo dominio colonial, ya que nada dice respecto de los

⁷ Las Resoluciones son documentos que están desprovistos de alcances obligatorios para los Estados firmantes, sin embargo su importancia en el plano político ha provocado la formación de costumbres internacionales convirtiéndose en fuente del derecho positivo.

estados divididos por fronteras étnicas, puesto que la resolución sólo protege el derecho de los estados a su integridad territorial y a su unidad política.

Teniendo en cuenta el comentario anterior, respecto a la relación de este derecho y los pueblos indígenas, en el contexto que estos pueblos viven al interior de estados independientes y que no buscan la secesión; el problema radica en reconocer y adaptar, al mayor grado posible, los derechos de los pueblos indígenas dentro del marco legal, constitucional y político del estado, respetando a su vez los derechos del mismo, lo que implica examinar una gama de opciones autonómicas.

Para la profesora Daes la consecuencia de esta relación sería: "... que la libre determinación debería interpretarse como su derecho a negociar libremente su status y representación en el estado en que viven... y que los pueblos indígenas tengan la capacidad de unirse con los demás pueblos que edifican el estado en término justos y de mutuo entendimiento, luego de muchos años de aislamiento y exclusión. Esto no supone asimilación de los individuos indígenas como ciudadanos al igual que el resto, sino su reconocimiento e incorporación como pueblos distintos en la construcción del estado, en términos de mutuo acuerdo". (Mackay, F. 1999: 64). Esto implica la existencia de un nuevo pacto o contrato social, dando nacimiento al estado multinacional y pluralista.

4. El concepto de autonomía y sus antecedentes históricos

El reclamo o demanda autonómica es común a todos los pueblos indígenas que viven en situación de subordinación, opresión étnica y dominio de otro pueblo, estado o nación, y en este contexto lo que se pretende con esta demanda reivindicativa, es salvaguardar la cultura, su identidad, sus manifestaciones de vida, su política, su religión, su derecho, es decir, su filosofía de vida o cosmovisión en el tiempo y en un espacio ancestralmente establecido (territorio).

La formula Estado-Nación se convirtió desde la revolución francesa hasta la actualidad, prácticamente en la única forma de organización política legitimada por los demás Estados con amplias atribuciones soberanas. "... Los Estados nacionales, siguiendo este modelo, se concibieron como entidades políticas de ciudadanos, con independencia de la composición étnica de la población. En teoría, por lo tanto, son entidades étnicamente homogéneas..." (Sánchez, C. 2000:649). La practica es totalmente contraria a esta idea, ya que la gran mayoría de dichos estados son culturalmente heterogéneos: "...están conformados, según el caso, por diversas naciones, pueblos, o culturas que mantienen sus identidades diferenciadas, aunque a menudo no se reconoce esta realidad. Muchos insisten en eliminar las diferencias étnicas e imponer la cultura de la nacionalidad dominante; otros han reconocido la naturaleza pluriétnica del país, pero no todos quieren admitir los derechos y los cambios en la estructura del Estado que tal reconocimiento supone. Sólo algunos Estados han aceptado asumir legal y políticamente los derechos que les asisten a las diversas colectividades étnicas y las transformaciones que ello implica. (Sánchez, C. 2000:650).

En este sentido, el punto de partida consiste en que un Estado (se requiere voluntad política) admita que es culturalmente diverso en cuanto a naciones (Plurinacional), pueblos (Pluriétnico) y culturas (Pluricultural) y que dicho reconocimiento se encuentre establecido en su Carta Magna, y posteriormente, en leyes específicas que la lleven a la práctica, donde queden establecido el ámbito territorial, la jurisdicción del mismo, las competencias en distintas materias que le corresponden a cada pueblo indígena y su relación con el Estado (respecto de los órganos políticos, administrativos, legislativos y judiciales de este ente público).

En el plano histórico el régimen de autonomía sobre bases étnicas es de larga data y en palabras de Consuelo Sánchez: "...Una de las primeras experiencias de estados multinacionales que adoptaron regímenes federales y autonómicos a favor de nacionalidades o grupos étnicos se encuentran en Suiza y los países socialistas de la Unión Soviética (1922), Yugoslavia (1946), y la Republica Popular China... A partir de la década de los 70, diversos países de Europa Occidental han admitido regímenes de autonomía en sus estructuras estatales para satisfacer los reclamos de nacionalidades y de regiones con

identidades particulares. En Italia, la Constitución de 1947 instituyó la autonomía de cuatro regiones con estatuto especial (posteriormente se agregaron otras)... El Estado Español en la actualidad ha conformado diecisiete regiones autónomas, (incluida Madrid), cuando originalmente, la autonomía se pensó como una solución para las llamadas "nacionalidades históricas" (catalana, gallega y vasca)... En Canadá se adoptó el sistema federal (a partir de 1867) y en 1999, la constitución canadiense reconoció la autonomía de los Inuit (esquimales) en el nuevo territorio de Nunavut, como parte de la federación...y en América latina, entre los países que han dado respuesta a los reclamos de autonomía territorial de los pueblos indígenas, destacan Nicaragua, que en su Constitución de 1987 instituyó el régimen de autonomía en las regiones donde habitan los pueblos indígenas y comunidades étnicas de la Costa Atlántica, y Colombia que en la constitución de 1991 estableció la autonomía de los territorios indígenas." (Sánchez, C. 2000:645).

La misma autora continua expresando que "... las experiencias en todo el mundo muestran que los movimientos separatistas suelen desarrollarse cuando los gobiernos insisten en privilegiar a uno de los componentes étnicos y hacer desaparecer a otros, y allí donde combaten toda expresión de las aspiraciones de autonomía. Esta postura acentúa y politiza las diferencias étnicas, obligando a las colectividades étnicas subordinadas hacia posiciones secesionistas, en la medida que se sienten amenazadas por la discriminación política y social. El punto crítico es cuando los pueblos estiman que la autodeterminación es imposible dentro de un Estado en el que están insertos. En cambio, los países que reconocen oportunamente los reclamos de autogobierno de los grupos étnicos o nacionales, han logrado un nivel de unidad y estabilidad social aceptable, con grandes posibilidades de desarrollar un sentimiento común de solidaridad entre la población en general..." (Sánchez, C. 2000:646-647). En todo caso la aceptación o no de estas demandas autonómicas como expresión de la autodeterminación depende, del grado de democracia y sensibilidad social de los habitantes de cada uno de los estados, que en el caso chileno todavía está en construcción (democracia), puesto que es el único estado de América de Sur que no ha reconocido constitucionalmente a los pueblos-naciones indígenas.

De la lectura anterior se llega la conclusión que ningún pueblo indígena quiere la secesión, en el entendido que la autonomía no rompe la unidad nacional de los estados; entonces cabe preguntarse: ¿porqué los gobiernos la rechazan?. A decir de Sánchez, existen por lo menos tres razones: "a) la asociación unilateral del derecho a la autodeterminación con la independencia; b) el predominio del modelo Estado-Nación, que pretende una congruencia entre el Estado y los pueblos indígenas y, por lo tanto, rechaza toda posibilidad de identificación del Estado con estos pueblos que existen al interior de sus fronteras; y c) la tendencia centralista de los estados, que entra en conflicto con los cambios que promueven los autonomistas, esto es, el diseño de un sistema político descentralizado basado en la diversidad cultural. La descentralización de poderes del nivel central a las entidades autónomas es la condición básica para el real funcionamiento de los regímenes de autonomías". (Sánchez, C. 2000:647).

Por otra parte, en palabras de la misma autora ya citada, el sentido de la reivindicación de autonomía de los pueblos indígenas es representativa de las siguientes situaciones: "... a) la legitimidad de las demandas de autonomía se basa precisamente en el principio general del derecho a la autodeterminación. Los indígenas se consideran como pueblo y reivindican la autonomía como la forma concreta de ejercer su derecho a la autodeterminación; b) la cualidad de pueblo se sustenta en la etnicidad, en el carácter histórico de las colectividades indígenas y en su posición actual dentro del estado nacional en el que están insertos; c) la autonomía significa la conformación de entes autónomos en el marco del estado nacional preexistente, y en consecuencia, la autonomía no implica independencia, soberanía y constitución de un estado nacional propio. El reconocimiento del derecho a la autonomía comprende el establecimiento de nuevas relaciones entre el estado nacional y los pueblos indígenas, fundado en un pacto autonómico que conduzca a la cancelación del estado homogeneizador, centralista y excluyente, y al mismo tiempo, la edificación de uno nuevo, descentralizado, democrático, incluyente y plural; y d) como consecuencia de los anterior, los principios o argumentos en los que se basa el reclamo de autonomía son la democracia, la libertad política, la justicia y la igualdad". (Sánchez, C. 2000:649).

Para la Profesora Erica Daes la relación entre Estado-Nación y autodeterminación, lo presenta como: "... una figura de tres perspectivas, en primer lugar que autonomía y autogobierno son los medios preferidos para ejercer el derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas, pero no son los únicos; en segundo lugar, que existe un límite y marco de esa libre determinación, ya que los pueblos indígenas deben ejercer ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los estados, y aquí la tercera perspectiva, ese "deben ejercer" obligatorio requiere que el Estado por su parte sea representativo y democrático. O sea, que el ejercicio obligatorio de ese derecho a través de los sistemas legales y políticos de los Estados ocurre a menos que estos sistemas sean tan exclusivos y antidemocráticos que ya no puedan verse como representativos de todo el pueblo." (Mackay, F. 1999:5).

El contenido y alcance del derecho a la autonomía puede variar dadas las particulares circunstancias de cada caso. No obstante, se identifican algunos elementos comunes como los señalados por Hannum: "...lenguaje, educación; tierra y recursos naturales; y gobierno local representativo. En el caso de los pueblos indígenas, el grado de control ejercido debería ampliarse con respecto a la tierra y los recursos naturales, la forma y la función del gobierno local, y otros asuntos relacionados con la identidad cultural y la sobrevivencia, esto debería incluir jurisdicción territorial efectiva, el derecho a veto sobre los planes de desarrollo del estado que pudieran afectar de manera adversa las tierras y territorios indígenas, y el autocontrol sobre todos los aspectos del proceso de desarrollo". (Mackay, F. 1999:66).

Un tema de no menor importancia y de amplio debate actual, es que precisamente el derecho a la autonomía debe ser ejercido y desarrollado al interior de la estructura política y jurídica del estado y en este contexto cabe preguntarse: ¿Cómo se hace efectivo este derecho a la autonomía también llamado por los cientistas sociales libre determinación interna?. Estos son conceptos similares para la gran mayoría de los autores; al respecto Magdalena Gómez sostiene: "... La vindicación de la autonomía o de "autodeterminación interna" se funda en la afirmación de ser originarios; es decir, de haber estado ahí antes de la emergencia de los Estados actuales. Incluye la demanda de territorio sobre el cual se pueden ejercer derechos colectivos y en el interior del cual se pueden desplegar y desarrollar sus propias formas de normatividad económica, social y política. Esto, en contraste con la conceptualización de la tierra como un simple recurso económico. El reconocimiento efectivo de la multietnicidad bien podría implicar una profunda reestructuración de los estados actualmente existente". (Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, Á.1999: 30-31).

¿Qué pasaría si el gobierno local indígena o un derecho indígena protegido por la autonomía entra en conflicto con los principios establecidos por el sistema legal y político del estado?. Mackay opina que: "... Está básicamente establecido que el Estado tendría el deber de adaptar el ejercicio del derecho a la libre determinación de los pueblos indígenas compartiendo el poder con ellos y haciendo una reforma legal, constitucional y democrática. Los pueblos indígenas tendrían el deber correspondiente de trabajar dentro del marco constitucional y democrático del estado, a través del establecimiento de "sociedades efectivas" basadas en la buena fe y respeto mutuo, con pleno respeto por los derechos de los individuos, de otros pueblos y del estado. Esto requeriría de la modificación de los sistemas legales, políticos y constitucionales del estado a fin de reconocer y adaptar el pleno ejercicio de los derechos de los pueblos indígenas... Sin embargo, está todavía por verse, si los estados están dispuestos a compartir el poder y plantear arreglos aceptables para los pueblos indígenas, que supongan el pleno reconocimiento y ejercicio del derecho a la libre determinación o si por el contrario, seguirán persistiendo en mantener el statu quo". (Mackay, F. 1999:66-67). No obstante lo expresado por el autor, una forma de hacer efectivos los aspectos internos de la libre determinación (siendo fundamental en esto, el libre consentimiento en las relaciones con el estado), puede ser a través del derecho a la autonomía y autogobierno; derecho que debe ser reconocido dentro del contexto de la autodeterminación y no proponerlo aisladamente, como es el caso del Proyecto de Declaración de la OEA, hecho que hoy día es y sigue siendo criticado por los pueblos indígenas.

5. Las distintas acepciones del concepto de autonomía

El concepto de “autonomía” se ha usado de manera indiscriminada en sus varias acepciones, tales como: autonomía política, social, económica, etcétera. Desde el punto de vista político: “... se entiende como una forma de encarnar el derecho de libre determinación que incumbe a los pueblos. Se refiere a la capacidad formalmente garantizada en manos de una comunidad, un territorio o ambos, de autogobernarse, de tener su propio gobierno y territorio, de autogestionarse y de administrar los recursos según sus propias normas y criterios”. (Hoekema, A. 1998: 272).

Siguiendo el planteamiento del autor citado anteriormente, este tipo de autonomía, “... presenta una variada gama de posibilidades y oportunidades para los habitantes de un territorio o para los pueblos indígenas, de autogobernarse en asuntos importantes, como la manera de seleccionar a los dirigentes, de vivir y recuperar sus valores, promoción y estudio del idioma, etcétera, por lo que implicaría que la autonomía política suele promover la autonomía en el plano cultural y social”. (Hoekema, A. 1998: 273-274). Sin embargo, esta no es una regla general y por esta razón se dice que no hay autonomía sin economía propia, sin influencia decisiva en la educación (fundamentalmente primaria), sin facultad de decidir libremente el tipo de salud o medicina y sin poder jurisdiccional.

Ahora, este tipo de autonomía política de tipo formal es necesario llevarlo a la práctica para hacerla efectiva, toda vez que las atribuciones autónomas entregadas por el Estado no se cumplen (infringiendo la constitución y leyes específicas al respecto) como ocurre con las concesiones forestales en las zonas autónomas de Nicaragua (RAAN). Por lo tanto, a pesar de gozar de la autonomía en el plano público (el estado a través de la constitución y las leyes confiere poderes legislativos, administrativo y judicial a las entidades locales, pero subordinadas a éste) es necesario que esté acompañada del elemento étnico (autonomía étnica) que es la fase más avanzada para el reconocimiento pleno de los pueblos indígenas al interior de la sociedad nacional y que como tales, tienen pleno derecho a desarrollar su propio sistema de instituciones, derecho, religión, es decir, su cultura.

Hoekema señala al respecto “... la autonomía política en el plano interno, implica la existencia de un régimen nacional político-legal de devolución de poderes legislativos, administrativos y jurisdiccionales en cuanto a un ámbito de asuntos de vida, así como poderes de participación en la renta nacional y en la toma de decisiones nacionales o provinciales que afecten la vida de un grupo específico de individuos y/o los habitantes de un territorio específico... De esta manera, un pueblo que sólo tiene el poder de participar en las modalidades de ejecución de políticas superiores, sin poder legislativo ni poder de co-determinar las políticas mismas, no merece la calificación de autónomos”. (Hoekema, A. 1998: 272-273).

La autonomía a juicio de Ignacio Barrientos, “... implica la norma que se da el propio sujeto llamado a obedecer y a cumplirla. El acento está en la capacidad para decidir sobre las condiciones y cursos de la propia existencia. Así, la autonomía es el gobierno de uno mismo. Es precisamente, los que reclaman los pueblos indígenas: que se les reconozca su capacidad para determinar su existencia como tales, que se prescinda de la idea del protectorado, y que se les permita asumir la responsabilidad respecto de su futuro. Entendida así la autonomía, no es sino otra forma de denominar autogobierno. Incluso se puede pensar que la autonomía o el autogobierno es una expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación”. (Barrientos, I. 1999-2000: 100).

Por su parte María Teresa Sierra citando los Acuerdos de San Andrés del 16 de febrero de 1996, sostiene: “... la autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, expresada como un marco que se conforma como parte del estado nacional. Los pueblos indígenas podrán, en consecuencia, decidir su forma interna de gobierno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía, se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos indígenas, conforme a las circunstancias particulares y específicas de cada entidad federativa. El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del

país". (Sierra, M. 1998: 21). De esta manera, sostiene que "... al reivindicar el derecho a la autonomía como eje rector de la relación con el estado, los pueblos indígenas apuntan al reconocimiento de sus sistemas jurídicos y formas de organización social, así como a garantizar el acceso a sus territorios y sus recursos naturales; buscan de esta manera ser reconocidos por un Estado y una sociedad que sistemáticamente los excluyó, en aras de la asimilación cultural y de la igualdad formal ante la ley". (Sierra, M. 1998: 21).

En el Proyecto de Declaración de la OEA existen disposiciones vinculadas a la autonomía y al autogobierno en el artículo XV en donde omiten el derecho a la autodeterminación considerado por los pueblos indígenas como uno de los principios más importantes y progresistas. También, el Convenio N° 169 esta en la misma sintonía refiriéndose sólo al derecho de conservar las costumbres, las instituciones y el derecho consuetudinario, pero su importancia radica en que es el único instrumento internacional aprobado y ratificado por casi todos los países americanos con la sólo excepción de Chile.

En el texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), -cuya propuesta implica reconocer la autonomía como "garantía constitucional" para los pueblos indígenas en México, a fin de dotarlos de derechos de carácter colectivos respecto a aspectos sustantivos que constituye la razón de ser de sus culturas- cuando los pueblos indígenas hablan de autodeterminación o autonomía, requieren que se les reconozca su especificidad cultural en los siguientes aspectos:

- Reconocimiento, respeto y promoción de las propias formas de organización, determinación del status y capacidad jurídica de las comunidades indígenas y la radicación de la toma de decisiones en las autoridades comunitarias, de acuerdo a sus normas consuetudinarias.
- Respeto y promoción a la expresión de sus formas tradicionales de vida, permitiendo la participación efectiva de los representantes de las comunidades en la gestión educativa y cultural.
- Reconocimiento y aplicación de sus sistemas normativos al interior de sus comunidades.
- Definición del concepto de desarrollo, de acuerdo a sus tradiciones, de las propias prioridades y la adopción de las estrategias más pertinentes para su logro.
- Reconocimiento legal y demarcación y protección efectiva de territorios indígenas, como espacios de ejercicio de la jurisdicción indígena.
- Consentimiento en todos los proyectos que se lleven a cabo en sus territorios, como forma de proteger los recursos naturales.

En suma, la autonomía de la que hablan los pueblos indígenas es la que les asegure la decisión de las formas de gobierno interno y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente, con pleno y efectivo respeto y protección de los derechos individuales y colectivos. Esto incluye de manera flexible, las aspiraciones de cada pueblo, la vigencia de sus sistemas normativos internos y sus instituciones comunitarias, los grados de relación intercomunitarias, la presencia y relación de indígenas y no indígenas, la situación geográfica, el patrón de asentamiento poblacional, y el grado de participación en las instancias de representación política entre otros. En este sentido Stavenhagen añade: "...no hay desde luego una sola formula autonómica (ni siquiera una definición única del concepto), sino modalidades diversas que pueden agruparse de alguna manera bajo mantos genéricos de autonomía". (Barrientos, I. 1999-2000:104).

6. Formas que puede adoptar la autonomía Indígena

Las reivindicaciones autonómicas de los pueblos indígenas americanos pueden en la práctica adoptar diversas formulas, que van desde la más radical, que es la secesión a la más simple que es que la autogestión (no considerado como formula autónoma). En este apartado (extractadas de la tesina de Barrientos, I. 1999-2000: 108-115) se presentan en forma sintética las principales opciones autonómicas, todas las cuales han requerido una profunda reestructuración del estado-nación para hacerlas realidad.

El Federalismo: Es la unión permanente y basada en la libre estipulación y cuya relación entre los Estados miembros es de Derecho Constitucional.

W. Kymlicka señala que: es un mecanismo de reconocimiento de las reivindicaciones de autogobierno, y que por su característica de distribuidora y repartidora de poderes entre el gobierno central y las subunidades regionales (provincias, estados, cantones, etcétera). La utilidad del federalismo se condiciona a que la minoría nacional constituya mayoría en una de las unidades federales, como sucede en Québec, Canadá, donde se garantizan competencias que no se otorgan a otras provincias. El federalismo no se vincula directamente con la diversidad cultural y sólo se ve como estrategia común para acomodar a las minorías nacionales.

Municipalización: Esta estrategia se planteo en Guatemala (Acuerdos de Paz) y en México (Acuerdos de San Andrés). La forma de hacer efectiva la autonomía indígena es a través de la instalación de municipios indígenas o mediante la asociación de municipios con mayoría de población indígena. Ambos acuerdos promovían la modificación de las respectivas leyes municipales.

Creación de entidades territoriales autónomas: Esta modalidad esta concebida en estados definidos constitucionalmente como unitarios y también como federales. Se establece la creación de entidades territoriales o simplemente territorios, a los cuales se les concede un status especial, dotados de facultades o competencias definidas en la ley fundamental, como es el caso de USA, Panamá y Nicaragua.

Reconocimiento de las autoridades o instituciones y/o de las comunidades indígenas: Es el nivel más bajo de autogobierno, se garantiza la relativa aplicación de la institución de los pueblos indígenas dentro de los límites territoriales y generalmente circunscrito a la resolución de asuntos internos o bien bajo la formula genérica de reconocimiento de su organización social, política y económica. En algunos casos el reconocimiento de la institucionalidad pasa por reconocer a la comunidad indígena como persona de derecho público, habilitándola como sujeto colectivo de derecho. Se mencionan como ejemplo: El caso chileno en que se le reconoce un grado de autonomía al Consejo de Anciano de Rapa Nui.

7. El concepto de autogobierno y autogestión

Para la mayoría de la doctrina el concepto de autogobierno es similar al de autonomía, es decir, son formulas que van hermanadas en los reclamos del derecho a la libre determinación. Al respecto Mackay expone: "...el autogobierno significa poner la agenda de desarrollo en manos de los propios pueblos indígenas, no en los avatares y prioridades de agencias externas en el financiamiento; con los recursos necesarios bajo control propio. Implica también tener instituciones gobernantes estables, separar la política del manejo de los negocios, un sistema efectivo y no politizado de soluciones de conflictos, es decir, un buen sistema judicial interno; y tener una burocracia efectiva. La combinación cultural adecuada implica que las instituciones gobernantes de la comunidad tienen que tener la legitimidad a los ojos de la gente; para lo cual estas instituciones deben basarse en la concepción indígena de cómo organizar y ejercer la autoridad; esas concepciones deben basarse en la cultura indígena contemporánea (no en elementos obsoletos históricamente) lo que obliga a una renovación y adaptación constante. Existen

ejemplos similares en los distintos países americanos, para mencionar algunos: Cooperativa el Quiché, Guatemala; La Comarca kuna en Panamá; Los Mocovies en Argentina, etcétera". (Mackay, F. 1999: 8-9).

Un problema que se presenta después de conseguir el autogobierno o autonomía es el diseño y desarrollo de instituciones (políticas, económicas, etcétera) apropiadas para consolidar la autodeterminación y el bienestar de los pueblos indígenas. En este camino muchos pueblos han sido exitosos, y otros no. ¿Qué factores explican la diferencia para el éxito?. Un estudio interesante citado por Mackay, muestra que:

"...los pueblos indígenas de USA, que han logrado éxito en sus proyectos de desarrollo sostenible, lo han hecho estableciendo cuatro condiciones:

1) el ejercicio de una cierta soberanía de facto, 2) instituciones de gobierno efectivas, 3) una combinación efectiva con la cultura general nacional, y 4) una orientación estratégica de alcance amplio. En síntesis, un modelo de construcción de nación". (Mackay, F. 1999:8).

Por su parte el Proyecto de Declaración de la OEA, establece en el artículo XV número 1, el derecho al autogobierno en los siguientes términos: "Los pueblos indígenas tienen derecho a determinar libremente su status político y promover libremente su desarrollo económico, social, espiritual y cultural, y consecuentemente tienen derecho a la autonomía o autogobierno en lo relativo a, ínter alía, cultura, religión, educación, información, medios de comunicación, salud, administración de tierras y recursos, medio ambiente e ingreso de no miembros; así como a determinar los recursos y medios para financiar estas funciones autónomas". Aquí se establecen como equivalentes los conceptos de autonomía y autogobierno.

Como se ve éste artículo es muy parecido al artículo 3 y 31 del Borrador de Declaración de la ONU, claro que excluyendo explícitamente la autodeterminación. Sin embargo, la forma de la redacción es muy cercana a la señalada por los pueblos indígenas respecto de sus prácticas relativas a las instituciones indígenas sin perjuicio de participar en las instituciones del estado como lo sostiene el numeral dos del artículo XV: "Los pueblos indígenas tienen derecho a participar sin discriminación, si así lo deciden, en la toma de decisiones, todos los niveles, con relación a asuntos que puedan afectar sus derechos, vidas y destino. Ello podrá hacerlo directamente o a través de representantes elegidos por ellos de acuerdo a sus propios procedimientos. Tendrán también derecho a mantener y desarrollar sus propias instituciones indígenas de decisión; y a igualdad de oportunidades para acceder y participar en todas las instituciones y foros nacionales". De tal suerte que por una parte, la autonomía y el autogobierno no son otra cosa que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales de acuerdo con su cultura y bajo reglas pactadas con el estado; y por otra parte, el ejercicio de estos derechos fundamentales al interior del Estado nacional se transforman en la garantía de existencia y desarrollo de los pueblos indígenas.

La Autogestión, se entiende como "... una forma de otorgar cierto grado de autonomía a determinados sectores sociales en la realización de actividades y proyectos de contenido económico, sin referencia a realidades culturales que viven los sujetos beneficiarios y sin reconocerles específicos derechos colectivos como miembro de un grupo". (Barrientos, I. 1999-2000:100-101). El mismo autor señala que esta expresión fue utilizada en el Instituto Indígena Nacional de México, que es el organismo de promoción y protección de los indígenas mexicanos y en este contexto no representa las aspiraciones de dichos pueblos.

En Chile se utiliza esta formula en forma más restringida en las Áreas de Desarrollo Indígena que contempla la ley N° 19253 en su artículo 26 y 27, llevadas a cabo por la CONADI.

8. Propuestas autonómicas Mapuche

Las propuestas de autonomía mapuche son de larga data y de variado contenido a la luz de las aclaraciones conceptuales ya realizadas en este trabajo, y van desde la presentada por Manuel Aburto Panguilef el año 1931, a través de la Federación Araucana que proponía la construcción de la República Indígena, "... despertó el dormido eco de la más sentida aspiración de la raza (para que) pueda desenvolver su vida de acuerdo a su psicología, costumbre y rituales; ser dueña de su tierra, ocupando las provincias en las cuales puedan vivir sus 150.000 indígenas, en que su educación sea orientada hacia la realización de su propio bienestar; en que el Pueblo Araucano se gobierne a sí mismo y en que su progreso y cultura sean creados por el mismo. Se planteó que este anhelo sería realidad toda vez que estuvieran unidos mapuches, campesino y obreros... Finalmente, esta idea debía ser inculcada a los niños como un culto sagrado..." (Foerster, R; Montecino, S. 1988:50), hasta las más recientes propuestas efectuadas a partir de la recuperación de la democracia (no obstante, el primer antecedente data del año 1987, donde las organizaciones indígenas coordinadas en Futa Trawun Kiñewan pu Mapuche anunciaban el haber asumido el derecho a la autonomía), basadas fundamentalmente en los derechos a la identidad y el reconocimiento de la nación indígena, al interior de un estado que mantiene la unidad nacional como principio fundamental, es decir, la fórmula Estado-Nación.

El fuerte autoritarismo del Estado chileno es un producto histórico de las clases dirigentes –formadas desde la conformación del estado sumadas a otros grupos económicos más recientes que manejan la economía nacional - los cuales sostienen y hegemonizan esta fórmula de la sociedad chilena como un dogma: un estado una nación. Tal vez ésta concepción de la sociedad chilena afecte las propuestas autonómicas mapuche que ha decir de Samaniego, explican que: "...el debate en curso acerca de autonomías concentre las mayores contradicciones que actualmente afectan a las organizaciones mapuche y sus propias acciones decidan si "lo nuevo" será un factor de articulación y unidad o, al contrario, de disgregación e impotencia... Los sentimientos e ideas de autonomía que animan a diversas organizaciones mapuche apelan, por cierto, a una identidad histórica. En consecuencia, es entendible que desde el movimiento social mapuche se piense que las luchas por la tierra y por condiciones para desarrollar la propia cultura, la demanda de "reconocimiento" político por parte del poder estatal, sean hoy la única base para reconstruir la identidad. La comunidad agraria actual -a pesar de que la mayoría de los mapuche habita ciudades- es el sustento más inmediato y vivaz de las experiencias que pudieran conducir a un proyecto de autonomía en tanto pueblo-nación... Sin embargo -y como lo muestra el debate sobre autonomías- los datos demográficos destacan diferenciaciones entre la población mapuche de la región con mayor concentración de comunidades agrarias y la población indígena en las grandes ciudades (fuera de las áreas "históricas" de mayor relevancia). No obstante, ante el Estado-nación de Chile se auto-reconoce mapuche cerca de un 10% de la población total del país" (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>).

Se presenta a continuación una breve síntesis de las propuestas autonómicas actuales, esbozando sus beneficios y críticas respecto de las mismas, teniendo como principal referente el texto de Javier Lavanchy, Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche, (<http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999). No obstante lo anterior, no debemos olvidar que dichas propuestas responden a un momento histórico donde las condiciones y realidades eran otras, como por ejemplo el Proyecto de Panguilef aliado a los sectores más radicales de la izquierda, como queda de manifiesto en la propuesta –FOCH y el PC- que le quitaron respaldo al interior del pueblo mapuche, quedando abandonada rápidamente en la medida que fue desapareciendo de la escena política su líder. Un análisis de viabilidad de las propuestas autonómicas más reciente que pasamos a analizar nos llevan a concluir que en la actualidad no existe una propuesta única y definitiva para la autonomía mapuche atendido a la complejidad del problema, tanto desde el punto de vista interno (la visión de las distintas identidades y de las distintas organizaciones), como externo fundamentalmente la posición del gobierno, de la sociedad civil y en última instancia del Estado.

8.1 Propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche - Liwen:

Es sin duda la primera propuesta sistemática de una ONG mapuche liderada por José Mariman que en 1992 demanda la autonomía territorial de la región históricamente mapuche, vale decir la novena, más algunas zonas adyacentes. "... Dicha autonomía se sustenta en un Estatuto de Autonomía Regional que garantizaría, tomando en cuenta la realidad pluriétnica de la región, todas las condiciones políticas, económico-materiales, sociales, culturales e ideológicas para el pleno desarrollo de la etnia mapuche y su cultura. En tal sentido, la autonomía política regional se debería expresar por medio de una Asamblea Regional, elegida democráticamente por toda la población de la región (mapuche que serían minoría y no mapuches la mayoría), y por un Gobierno Regional emanado de dicha Asamblea. No obstante, el carácter mapuche de la región debe quedar claramente establecido. Los derechos de los mapuches deben quedar plasmados en disposiciones que garanticen: el derecho a los recursos naturales; a la preservación del medio ecológico; a los beneficios de explotación; a vivir y poder trabajar en la región; a la protección del mercado; y a la lengua. En una palabra, se trata de una autonomía para la IX región, que garantice, los derechos de los mapuche, sin crear un espacio de exclusividad, sino más bien un espacio de convivencia ínter-étnica". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta se insiste en la participación política democrática del conjunto de los ciudadanos - mapuche y no mapuche- para la elección de autoridades políticas. Liwen pretende crear un puente que posibilite el reconocimiento y desarrollo de derechos del pueblo nación mapuche dentro de esta región autónoma como su sustento territorial. Sin embargo, como señala Lavanchy, "... las materias administrativas de dicho territorio dependen de una Asamblea Regional elegida democráticamente por el total de la población de la región a través de un sistema proporcional que garantice la participación mapuche. De esta forma, aunque se asegure 26% de participación mapuche, no se asegura que éstos tendrán una influencia real en el gobierno regional, ya que son minoría, no sólo en su propia región, sino también en la Asamblea, con lo que no podrían lograr prácticamente ningún beneficio real, sin el consentimiento de la población wigka". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

En esta propuesta no hay un sustento cultural que lo fundamente y sólo promueve la participación política sustentadas en criterios de población, a fin de mejorar la convivencia interétnica (sobre una base electoral minoritaria mapuche), donde efectivamente tienen participación los mapuche rurales y urbanos (esto último es un punto a favor de esta propuesta que las otras organizaciones tocan sólo parcialmente), pero donde la estructura política ancestral queda de lado, toda vez que los mapuche estarían representados por autoridades electas y no por las autoridades propias de acuerdo con la cosmovisión y organización social.

Otro aspecto problemático de esta propuesta es que se pretende garantizar el derecho de los mapuches, sean de la IX Región o no, a poder vivir y trabajar en ella. Ahora bien, el problema a juicio de Lavanchy: "... radica en un principio básico de la ciencia económica: si la oferta de trabajo es mayor que la demanda, el mercado regula eligiendo las mejores ofertas y desechando las que no son buenas. En otras palabras, se produce cesantía. El modelo de Liwen promueve la cesantía, en cuanto aumentaría la oferta de trabajo. Pero la cesantía que promueve no es para el total de la población de la IX Región, sino sólo la del wigka, ya que pretende proteger y asegurar el trabajo para los mapuche. Bien sabemos que no habrá wigkas dispuestos a poner en peligro sus fuentes de trabajo, en un territorio que consideran tan suyo como los mapuche" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Dicha propuesta en este punto resulta contradictoria puesto que sería fuertemente resistida por la población no mapuche que es mayoritaria en el territorio a reivindicar, y que seguramente en la Asamblea General rechazará haciendo poco factible la pretendida contra-diáspora del proyecto.

8.2. Propuesta de la Asociación de Pequeños Agricultores y Artesanos Mapuche - Admapu:

La propuesta de ADMAPU se basa en que el pueblo nación mapuche controle un territorio, que por un lado, permita el desarrollo de su cultura (y que podría tener la forma administrativa de un Estado nacional), y por el otro, es que quede garantizada la participación y representación política mapuche.

Esto se lograría según lo señala Lavanchy: "... a través de una cuota de representación en todas las instituciones del Estado (incluido el 10% de representación en el Parlamento). Tal cuota debería corresponder al 10%, dado que la población mapuche dentro del total de la población chilena alcanza ese porcentaje. El mecanismo mediante el cual los mapuche elegirían a sus representantes para completar ese diez por ciento de representación, no es definido, aunque se insinúa que la democracia podría ser el principio que operaría en la eventualidad. La fórmula sugerida requiere la antesala de una reforma de la Constitución Política de Chile que reconozca la multinacionalidad que caracteriza al país. En otras palabras, el Estado debe reconocer que Chile no se compone de una nación, sino de varias". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). De tal suerte, que este proyecto de autonomía se da al interior del estado chileno y como parte de éste, requieren igualmente de sus aportes económicos y de sus partidos políticos.

La crítica fundamental la plantea José Marimán, que por una parte, señala que Admapu se olvida que la Cuestión Mapuche es un fenómeno geográficamente localizado, y que por tanto, no es un asunto que compete resolver a la población de otras áreas que no sean la IX Región; y por el otro, que la propuesta condena a los mapuche a ser una minoría extraterritorial *per se*, al tratar el tema como una cuestión de cifras a repartir. Sin embargo, el mismo Marimán se olvida que el problema mapuche hace rato excedió los lindes de la Región de la Araucanía y del Estado (excluye a los mapuches del Pwelmapu), puesto que un porcentaje importantísimo se encuentra en la región metropolitana, amén de otras regiones (la VIII y IX región), y por lo tanto, se equivoca completamente al calificar el problema mapuche como un problema geográficamente localizado; siendo esta una dificultad importante para encontrar una solución, no sólo viable, sino que también resuelva los problemas globales del pueblo mapuche. Lavanchy por otro lado, expresa que: " Los mapuches, efectivamente necesitan un territorio, pero un territorio que por pequeño que sea, constituya un espacio donde sean capaces de dirigir su propio destino en asuntos internos, independientemente de los intereses del wigka, los que sí se deberían tomar en cuenta para los asuntos externos". (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Esta propuesta al igual que la anterior, sólo toma en cuenta la variable de población mapuche para efecto de representatividad política en un territorio en el cual son minorías. Si bien es importante el aspecto político, este debe tener un contenido cultural, sólo en esa medida los proyectos de autonomía serán representativos del pueblo mapuche y no de organizaciones y dirigentes vinculados a partidos políticos, ya que la historia nos enseñó que estas propuestas así presentadas están condenadas al fracaso.

8.3. Propuesta de la Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauko-Malleko:

De los comunicados y declaraciones formuladas a la prensa por sus líderes, se observa que la Coordinadora Arauko-Malleco es sin duda la más radical y contingente de todas, ya que no está dispuesta a iniciar ningún tipo de diálogo con las autoridades en los términos impuestos por éstas. El werken José Huenchunao señala "... que el problema del pueblo mapuche no es de tierras, sino de territorialidad y de reconocimiento en cuanto a pueblo y nación... Nuestra gente está tomando más conciencia del fondo del problema, que es la territorialidad de las comunidades mapuches... Aquí hay que reconocer que nosotros seguimos siendo un pueblo y una cultura diferente, que seguimos teniendo en nuestra memoria colectiva la conciencia de que éramos y somos una nación originaria." (Entrevista: Diario La Segunda 18/3/1999).

Sin embargo, como señala Lavanchy: "... a despecho de la declaración de Huenchunao, la Coordinadora no posee una propuesta inmediatista en torno a la autonomía territorial y política del pueblo mapuche. En palabras del dirigente Pedro Cayuqueo (1999), más que teoría "Es hora de trabajar en las comunidades rurales y urbanas, y entre todos aquellos sectores mapuches dispuestos a luchar ir elaborando en el camino las propuestas de desarrollo y autonomía pertinentes." Lo que se conseguiría "a través de un proceso de lucha y discusión política que nos permita ir transitando desde las demandas concretas al nivel de base, hasta la formulación de una futura plataforma de lucha ideológica de liberación." (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

De esta forma, más que un proyecto de autonomía frente al Estado chileno, las proposiciones de la Coordinadora se fundamentan más bien en la posibilidad de recuperar tanto las tierras usurpadas, como las ancestrales y a partir del cumplimiento de este objetivo, reconstruir en estos territorios la nación mapuche, donde se desarrolle plenamente la cultura, la cosmovisión y el sentimiento de pertenencia a la tierra, es decir, la identidad. Esto queda claro en una entrevista al werken José Huenchunao que resumió los planteamientos básicos de la organización al respecto en los siguientes puntos: "... primero, una ley especial con facultad de expropiación de predios; segundo, creación de una comisión especial que aborde el tema de los conflictos de tierra y el desarrollo de las comunidades mapuches; y, tercero, mayores fondos y mayor facultad política para negociar para la CONADI." (Diario El Sur 19/7/1998).

La propuesta de la Coordinadora responde a una larga historia de atropellos, dominación y a los efectos de todo este proceso en las comunidades en palabras del Werken José Huenchunao "con toda esta línea de invasión estamos destinados a desaparecer, si uno se pone a ver la realidad se desespera, yo veo como las carreteras siguen avanzando, como los puertos se instalarán en nuestro territorio eso destruye nuestro pueblo porque esta pensado para el wigka no para el mapuche por ejemplo en esas carreteras las carretas no pueden circular", su objetivo central es "recuperar los espacios territoriales", sin embargo en las actuales circunstancias se plantean también seguir viviendo al interior de las comunidades como mapuche de acuerdo a sus propias normas, "si no luchamos hoy día por mantener y preservar el mínimo de autonomía que se tiene por ejemplo en el campo laboral del cultivo de la tierra, la alimentación el uso de la lengua entre los propios mapuche nos estaríamos sometiendo a la dominación y dependencia del Estado" (Huenchunao, Reconstrucción, entrevista, 2003).

La Coordinadora Arauko-Malleko constituye hoy día es una de las organizaciones contingente en el plano político que ha venido planteando en sus discursos los problemas de la territorialidad y la autonomía, comunes a todas las demás propuesta, pero que en este caso concreto con una articulación desde dentro de las mismas comunidades ejercitando en los microespacios territoriales –lof- la autonomía que buscan replicar en el territorio.

8.4. Propuesta de Aukiñ Wallmapu Ngulam-Consejo de Todas las Tierras:

El Consejo de Todas las Tierra (Aukiñ Wallmapu Ngulam), desde su separación de Admapu, ha centrado su discurso político reivindicativo en la recuperación de las tierras ancestrales o históricas y luego en las llamadas ocupaciones simbólicas. Sobre la marcha de este tipo de iniciativas, han intentado elaborar una propuesta autonómica que en palabras de Lavanchy: "... pretende reivindicar el territorio que considera históricamente mapuche, esto es del río Bío-Bío al sur. En este territorio propone conformar una nueva institucionalidad sobre la base de la participación y autonomía, la que debe garantizar la coexistencia armónica de mapuches y chilenos. La nueva institucionalidad debería expresarse mediante una instancia jurídica, política y administrativa con capacidad de decisión y en la que la nación mapuche tenga plena participación. Para tales efectos se sugiere la elaboración de un " Estatuto de Autonomía " o " Constitución Política de la Nación Mapuche, " donde se estipule el ordenamiento interno de la nación mapuche, así como su relación con el Estado" (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Por otra parte, agrega el mismo autor citado que "... para que tales iniciativas tengan viabilidad, se demanda una "nueva' Constitución Política del Estado, la que reconozca la existencia de la nación mapuche. Dicho reconocimiento debe establecer tres garantías: el derecho a la autodeterminación; la restitución de las tierras; y, el derecho al uso y control del territorio (incluidos los recursos del suelo y del subsuelo). La relación bilateral que, en la propuesta de Aukiñ, se debería establecer con el Estado se canalizaría a través de las autoridades originarias del pueblo mapuche –es decir, Logko-, así como de la Organización Estructural Mapuche –esto es, el Consejo de Todas las Tierras. Todo lo anterior se debe dar, bajo una descentralización y desconcentración política que responda a los derechos del pueblo mapuche. Ahora bien, este punto ha adoptado la forma de un Parlamento Autónomo Mapuche en su Propuesta Nacional Para el reconocimiento de la Nación Mapuche y sus Derechos (1999), sin embargo ésta no difiere mayormente de aquélla, ya que el procedimiento para designar a los representantes pareciera ser el mismo. Otro punto a considerar de esta nueva propuesta, es el de la participación

efectiva de los mapuche en el parlamento dando cabida a dos representantes de la etnia en cada cámara.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>). Sin embargo, su líder Aucán Huilcaman cuando es entrevistado habla de gobierno paralelo, cogobierno y autonomía mapuche, como si todas estas expresiones fueran lo mismo, lo que refleja cierta confusión en su discurso.

La principal crítica que observa Lavanchy es que esta propuesta “... tiene el problema de la extensión del territorio que pretende reivindicar, esto es, del Bío-Bío al sur, territorio que por su sola extensión representa más problemas que la reivindicación de la Región de la Araucanía, como en el caso de Liwen. Esto, sin contar con el hecho que la situación demográficamente minoritaria del mapuche se acentuaría. Por otro lado, no queda claro como la nueva institucionalidad lograría la convivencia armónica entre mapuches y chilenos, considerando que el Consejo de Todas las Tierras, no sólo pretende reivindicar un territorio, sino asegurar para los mapuches el acceso a los recursos. Bien sabemos que los poderes económicos de este país se opondrían, ineluctablemente, a dicha opción no logrando, al menos en el corto y mediano plazo, su realización” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

El otro gran problema que visualiza el mismo autor, dice relación “... con los aspectos administrativos, la sugerencia de canalizar la relación con el Estado a través de los Logko y de la Organización Estructural Mapuche, vale decir, el Consejo de Todas las Tierras, complica el asunto. Los logko, en las condiciones reales de poder que hoy poseen, no representan una alternativa viable de concentración y centralización del poder mapuche, en tanto que el Consejo de Todas las Tierras, se arroga de esta forma, autoritariamente una representación del pueblo mapuche que dudosamente tiene...” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>), restándole aceptación de gran parte del pueblo mapuche, ya que por un lado se arroga autoritariamente su representación y por el otro, desconoce la organización tradicional del mismo. Sin perjuicio de lo anterior, concuerdo con la última afirmación de la cita; sin embargo, los logkos si poseen autoridad actual y la opinión de Lavanchy refleja la realidad en algunos sectores del territorio mapuche.

La propuesta si bien considera aspectos culturales como la participación de los logko, en su estructura, no refleja la forma de organización, participación y valores mapuche, por lo que a través de esta formula, el Consejo institucionaliza a la manera wigka el pueblo-nación mapuche que pretende reivindicar. Por otra parte, desde las organizaciones mapuche se le critica que privilegiaría a su gente aumentando su poder, en desmedro de otras formas de participación política propias del pueblo mapuche. No obstante lo anterior, un aspecto relevante de la propuesta, “... es que la lucha del movimiento mapuche debe desarrollarse ajena a la injerencia de los partidos políticos, los cuales jugarían un papel neutralizante, de instrumentalización de los mapuche en pro de su propia lógica del poder.” (Samaniego, A. <http://www.derechosindigenas.cl/>), hecho que los partidos políticos han explotado hasta el día de hoy.

8.5. Propuesta Mapuche Bafkehche de la provincia de Arauco:

La Propuesta autónoma de la "Identidad Territorial Bafkehche" se fundamenta en el reconocimiento político-administrativo de los Espacios Territoriales de Patrimonio Bafkehche. Dichos espacios territoriales estarían conformados por las tierras y espacios ancestrales de bordemar donde viven asentadas las comunidades bafkehche.

La administración y representación de los Espacios Territoriales de acuerdo a lo establecido por Lavanchy: “... estaría asegurada por el conjunto de la población y por los responsables que serán elegidos a través de procesos internos. En tal sentido, se dispone la creación de una Asamblea Territorial que estaría compuesta de un Coordinador Territorial, elegido por las bases de las comunidades, a través del sufragio universal, y los dirigentes de las comunidades de los diferentes espacios territoriales. Las funciones de la Asamblea territorial serían: definir los objetivos de desarrollo bafkehche, buscando armonizarlos con los del resto de la región y del país; impulsar proyectos económicos, sociales y culturales de las comunidades; fomentar intercambios tradicionales con la sociedad civil no mapuche; y, promover intercambios comerciales nacionales e internacionales. Por otra parte, la administración de los

Espacios Territoriales recaería en un Consejo Territorial compuesto por Consejeros Territoriales que asumirían responsabilidades en: administración urbana y rural, cultura, educación, salud, pesca, salud, etc.” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Otros aspectos a destacar de la propuesta bafkehche son: “... la creación de una comisión sobre Verdad y Deuda Histórica; reconocimiento constitucional; ratificación del convenio 169 de la OIT; reconocimiento de una forma propia y autónoma de desarrollo bafkehche; reconocimiento de los miembros de la Asamblea Territorial y de su Coordinador, en las instancias de participación comunal, provincial, regional y nacional en las materias que interesen a los Espacios Territoriales. Finalmente, cabe destacar que si bien la propuesta se entrega, explícitamente, como una solución a los problemas que aquejan a la Identidad Territorial Bafkehche, sus promotores, implícitamente, consideran que ésta es la mejor forma de solucionar los problemas de territorialidad y autonomía de las otras identidades territoriales mapuches (naüqche, wenteche, wijiche y pewenche, en territorio chileno)” (Lavanchy, J. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html>).

Sin duda que esta propuesta es la más viable en comparación a las anteriores ya que por una parte, la dimensión "local" bafkehche (espacios territoriales) de esa proposición hace que ella sea la única que evita el problema de: la delimitación geográfica del total del territorio mapuche demandado y evita reivindicar espacios territoriales donde los mapuche son minoría (en términos de demográficos quedando el destino en manos de la mayoría wigka); y por otra parte, incluye un sistema mixto de decisión política en que la composición de la Asamblea Territorial puede ser a través de autoridades tradicionales (aspecto no clarificado en dicha propuesta) y el Coordinador por voto democrático. Sin embargo, a decir del autor mencionado, esta propuesta adolece de un grave defecto: no incorpora de manera clara la problemática urbana. Esto podría ser justificado por el hecho de que la propuesta bafkehche no se arroga la solución de la cuestión mapuche de forma global. Pero, como ya indicamos, implícitamente se sugiere como fórmula para que las demás identidades territoriales solucionen sus problemas tanto de territorialidad como de autonomía.

8.6. Proyecto de Autonomía del PwelMapu:

En Octubre de 1997 fue aprobado en el marco del Decreto 4811, el Estatuto del Lof Mapuche Kajfükura, ubicado en la zona centro de la Provincia de Neuquen. Dicho Estatuto surgió del proceso de diálogos y debates entre las autoridades mapunche y el gobierno federal argentino. Este estatuto hoy es ley para cinco comunidades, las cuales se encuentran reconocidas por el Registro Nacional de Comunidades Indígenas, cuyo contenido está dado por la siguiente cita: “Se demanda que el perfil de Estado refleje a todo nivel la diversidad cultural, entendida ésta en el más amplio sentido, donde la cultura comprende formas de organización social, económica y política propia, formas de administración de justicia, de valores, de cosmovisión, de relación con la naturaleza diferente... Autonomía y gobierno son condiciones básicas para el desarrollo como pueblo originario. La autonomía y el autogobierno no son otra cosa, que la capacidad de decidir los asuntos fundamentales, de acuerdo a nuestra cultura y bajo reglas pactadas con el Estado. Esto es, la posibilidad de que se reconozca el sistema de regulación que han venido aplicando los pueblos originarios, desarrollados en milenios”. (Documento: Taller de derecho Indígena en América. 2002: 6).

Cabe recordar que el 5 de julio del 2000, Argentina ratificó en Ginebra el Convenio N° 169 ante la OIT, produciendo desde esa fecha efectos inmediatos en su legislación interna. Sin embargo, a pesar de lo anterior, el gobierno Argentino se niega a reconocer un aspecto fundamental de la autonomía, que es la aplicación y reconocimiento del derecho a decidir de los mapunche argentinos, el cual estaría dado por los siguientes elementos: “La existencia de un órgano destinado a la administración de justicia llamado Nor Felen, con facultades expresas y reconocidas en el lof. Este nor felen estaría conformado por el Inán Logko, la Pijan Kuse, el werken y dos miembros del lof según el caso a tratar... Este sistema de administración de justicia, es una instancia final en casos de menores y de primera instancia jurisdiccional, en casos graves, dejando a la autoridad política comunitaria (logko), como primera instancia de apelación, siendo las autoridades de la organización mayor (Confederación Mapuche de

Neuquén) quiénes resuelven en última caso”. (Documento: Taller de derecho Indígena en América.2002: 6). Finalmente, cabe recordar que hasta el año 2000, se debatía en la provincia de Neuquén el anteproyecto de Código Procesal Penal respecto de los artículos que afecten a las comunidades mapuches argentinas.

Como podemos observar la institucionalización de los mapuche del PwelMapu es nueva con algunos elementos culturales propios, pero notablemente más avanzados puesto que el proyecto autónómico tiene el piso político y constitucional del reconocimiento de los pueblos originarios, que los lleva a pensar en realidades y no en sueños a cumplir. Queda claro el ámbito geográfico donde se desarrolla la autonomía, espacio territorial donde la etnia mapuche tiene un peso demográfico importante que ha decir de los investigadores es crucial a la hora de implementar un proyecto autónómico que en este caso sólo se aplica al ámbito jurisdiccional de las comunidades. Sin duda el componente político es importante, pero no se puede dejar de lado el factor cultural, el geográfico y el demográfico a la hora de pensar en este tipo de reivindicaciones.

De las diversas propuestas de autonomía existentes y presentadas en este documento, se puede constatar que desde el pueblo mapuche y sus organizaciones han existido a través del tiempo y hasta la actualidad diversas propuestas autonómicas, las cuales no han desarrollado una fórmula que permita hacer realidad las demandas que contienen. Sin embargo, debemos tener presente que este es un proceso que se nutre de los conceptos desarrollados en el derecho internacional y de las experiencias de otros pueblos indígenas, que han logrado concretar sus anhelos autonómicos. En este mismo contexto concluimos por una parte, que no obstante ninguna de las propuestas es capaz de dar cuenta en su integridad de la problemática del pueblo mapuche, parece importante señalar que durante las últimas décadas, las organizaciones e identidades territoriales mapuche han buscado espacios para la comunicación, el debate y el diálogo, de manera de plantear en conjunto y con fuerza un proyecto autónomo innovador (antes es condición sine qua non obtener el reconocimiento constitucional); y por la otra, que para el Estado chileno (no así para el Argentino), su clase política y sus instituciones, este problema simplemente no existe, toda vez que Chile es un Estado-nación de carácter unitario. Sin embargo cabe destacar que en las propuestas expuestas están contenidos los elementos claves para un proyecto autónomo, siendo estos: el espacio territorial donde los mapuche no sean minoría, la inclusión y/o participación de los mapuche urbanos (hay que buscar la fórmula adecuada para esto), y el aspecto cultural que debe primar por sobre las consideraciones políticas.

9. Comentarios finales

El reclamo de los pueblos indígenas basado en la autodeterminación desafía la construcción histórica del actual Estado-Nación soberano representativo que provee el modelo en que se aplican y predicen las concepciones dominantes de democracia y ciudadanía. Esta fórmula responde a creaciones históricas y humanas que tratan de buscar el equilibrio y el manejo entre los intereses que benefician a los distintos estamentos sociales, los cuales desde sus inicios como República hasta el día de hoy, presionan a esta superestructura que es el Estado, resultando que en el caso particular de los pueblos indígenas asuman posiciones de conflicto y negación como es en Chile. Sin embargo, estos mismos Estados son actores permanentes y responsables en la realidad política internacional y más aún ante el derecho internacional donde deben cumplir los compromisos asumidos en su calidad de tales, lo que permite hoy evaluar a los estados nación, tanto en su capacidad negativa de obstaculizar el pleno goce de los derechos colectivos que afectan a los pueblos indígenas, como su capacidad positiva de garantizarlos, defenderlos y desarrollarlos. Esto último ha hecho que la naturaleza y el concepto mismo de nación-estado haya ido variando y evolucionando en América, quedando como excepción Chile.

Ahora la pregunta es ¿porqué es importante para los pueblos indígenas el reconocimiento de la autodeterminación por parte de los Estados? Marie Léger, Coordinadora del Programa Derechos de los Pueblos Indígenas, da la respuesta que abre perspectivas de análisis que empoderan las reivindicaciones

autónomas de los pueblos indígenas como naciones y sociedades preexistente a la invasión colonial y a la formación de los estados nacionales como es el caso de la nación mapuche en Chile:

“El derecho a la libre determinación es el primer derecho colectivo que permite ejercer todos los demás. Queda reconocido en los instrumentos internacionales como atributo de todos los pueblos y es considerado como una herramienta esencial para la supervivencia y la integridad de sus sociedades y culturas...El reconocimiento de que los pueblos indígenas tienen este derecho “en su calidad de pueblo” es importante, porque ratifica el hecho de que, en virtud de su régimen jurídico de pueblo y no en virtud de una delegación de poder de los Estados dentro de los cuales viven, pueden decidir libremente su régimen político y buscar su desarrollo económico, social y cultural. Este matiz es importante, ya que implica la obligación por parte de los Estados de negociar con una entidad colectiva poseedora de derechos preexistentes a su creación e independientes de su buena voluntad. También puede incluir la posibilidad de un recurso exterior en caso de que no se pueda llegar a un acuerdo...Para los pueblos indígenas, el reconocimiento del derecho a la libre determinación es una manera de que se reconozca su condición de pueblo con los mismos derechos que los demás pueblos de la Tierra, ni más ni menos”. (Léger, M. <http://www.derechosindigenas.cl/>). Dicho reconocimiento no haría más que realzar la fuerza y la unidad del estado y fomentar la cooperación y el entendimiento entre los pueblos; no hacerlo sólo perpetuará la dominación, el sometimiento, la discrepancia y muchas veces la confrontación violenta.

Por otra parte, el derecho a la autonomía y autogobierno han sido mencionados como un medio de dotar de contenido a la libre determinación. Además, el ejercicio a la libre determinación indígena a través de la autonomía y autogobierno es una opción más que una limitación de este derecho.

La autonomía de los pueblos indígenas implica reconocer el derecho a la diferencia con rango constitucional, de manera que así como cada derecho individual termina donde empieza el de otra persona, el derecho de una cultura termine donde empieza el de otra.

En suma, la libre determinación es, ante todo, la posibilidad para un pueblo de elegir el marco político más favorable a su desarrollo económico, social y cultural; y en este contexto, los pueblos indígenas, jamás han puesto en tela de juicio, el principio de integridad territorial, y muy por el contrario, los estados no han escatimado esfuerzos locales e internacionales, para alterar los principios jurídicos internacionales respecto a los pueblos indígenas, por razones que benefician a los intereses de estos Estados, creando así un contexto de dominación y futura asimilación para los pueblos indígenas.

V. El acceso a la justicia de los pueblos indígenas en el derecho internacional de los derechos humanos en el estado de Chile y la demanda del movimiento indígena mapuche⁸

1. Contextualización

La justicia y el acceso a la justicia constituye uno de los derechos humanos más importantes y trascendentes para la vida cotidiana de los indígenas, en esta perspectiva es necesario visualizar al menos dos variables;

- (1) el acceso a la justicia propia y,
- (2) la posibilidad de que el ordenamiento del estado en el que se inserten tales pueblos indígenas posibilite el pluralismo jurídico,

lo que es válido en aquellos países en los que existe un reconocimiento a la diversidad y, de otra parte la situación de aquellos pueblos indígenas en los que aún tratándose de estados pluriculturales, tal

⁸ Acápite preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

reconocimiento no existe por lo tanto habrá que buscar y analizar las posibilidades que el ordenamiento de los estados en los que se insertan les otorgan para poder hacer uso de unas normas que para ellos constituyen derecho y que se conceptualizan peyorativamente al interior de tales ordenamientos como costumbres en relación al derecho del estado dominante. Esta última es la situación del pueblo mapuche en Chile, toda vez que no existe a nivel Constitucional ni a nivel de Pactos de Derecho Internacional de Derechos Humanos ratificados y actualmente vigentes un reconocimiento a tal pluralismo, lo que obliga a los pueblos indígenas existentes en su interior a regirse por un sistema jurídico ajeno, de difícil comprensión, muchas veces contradictorio con su cosmovisión y con las prácticas jurídicas propias.

El derecho a la justicia de los pueblos indígenas es un tema que desde el ámbito internacional de los Derechos Humanos ha tomado importancia en los últimos años, considerándosele uno de los de mayor relevancia para la efectiva vigencia de los derechos humanos de carácter colectivo de tales pueblos. En este contexto el Relator Especial de la Comisión de Derechos Humanos sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, Rodolfo Stavenhagen, señala que para su segundo informe a ser presentado a la Comisión en su quincuagésima novena sesión, uno de los dos temas principales en su parte sustantiva estará dado por “Los derechos humanos de los pueblos indígenas en el campo de la administración de justicia, incluyendo cuando sea relevante, la relación entre el derecho positivo y los sistemas jurídicos consuetudinarios (no escritos)”.

El Relator Especial da cuenta de que “los pueblos y las organizaciones indígenas se vienen quejando desde hace mucho tiempo de la discriminación en su contra en los sistemas de administración de justicia” y, realizando un análisis general acerca de las fundamentaciones a que tales quejas obedecen señala:

“Estas quejas se fundamentan a veces en estadísticas e investigaciones que muestran que los indígenas están representados desproporcionadamente entre las personas detenidas, encarceladas o sentenciadas en los procesos de la justicia penal”.

“Con frecuencia los indígenas no tienen el mismo acceso a los tribunales o a las diversas instancias administrativas que los no indígenas”.

“En algunas regiones hay serios problemas lingüísticos en el fuero judicial cuanto los procedimientos oficiales se llevan a cabo en un idioma distinto al que hablan las comunidades indígenas”.

“los sistemas judiciales nacionales no reconocen generalmente el derecho consuetudinario practicado por estas comunidades, creándose así fuentes de conflicto y desacuerdos que pueden tener implicancias para los derechos humanos de los pueblos indígenas”.

A efectos de tener ciertos parámetros y especialmente desde la perspectiva de la promoción e información de los derechos de los Pueblos Indígenas en Chile, estimo que el marco normativo internacional de los Derechos Humanos es la primera fuente a partir de la cual se debe visualizar el derecho a la justicia de los pueblos indígenas. En este nivel jurídico el conjunto de normas que nos permite contextualizar el tema es el siguiente:

- Declaración Universal de Derechos Humanos, aprobada por la Asamblea General de Las Naciones Unidas en el año 1948.
- Convención Sobre la Prevención y Sanción del Delito de Genocidio, aprobada por la Asamblea General de Naciones Unidas en 1948. Ratificada por Chile el 3 de junio de 1953.
- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Racial, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en el año 1965.

- Convención Internacional Sobre la Eliminación de Todas Formas de Discriminación Contra la Mujer, adoptada por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1979, ratificada por Chile en 1989.
- Declaración Sobre la Raza y los Prejuicios Raciales, aprobada por la Conferencia General de la Organización de las Naciones Unidas UNESCO en noviembre de 1976.
- Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial de 29 de abril de 1989.
- Pacto Internacional de Derechos Económicos Sociales y Culturales, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas el 16 de diciembre de 1966. Ratificado por Chile, publicado en el Diario Oficial el 27 de mayo de 1989.
- Declaración Sobre los Derechos de las Minorías, aprobado por la Asamblea General de las Naciones Unidas en diciembre de 1992.
- Convención Americana sobre Derechos Humanos, denominada "Pacto de San José de Costa Rica". Ratificada por Chile, publicada en el Diario Oficial el 5 de enero de 1991.
- Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, OIT. No se ha ratificado en Chile y se encuentra en discusión en el Parlamento Chileno desde el año 1991.

El conjunto de normas de derecho internacional de los derechos humanos señaladas, no todas incorporadas al ordenamiento jurídico chileno, establecen una serie de principios y derechos específicos a las personas y **pueblos indígenas**. Desde el ámbito del derecho a la justicia, parece importante destacar los siguientes:

- Derecho a disfrutar de su propia cultura, a profesar y practicar su propia religión y a utilizar su propio idioma, en privado y en público, libremente y sin injerencia ni discriminación de ningún tipo (artículo 27 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos; párrafo 1º inciso 2º de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar en la vida cultural, religiosa, social, económica y pública (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración sobre las Minorías).
- Derecho a participar efectivamente en las decisiones que se adopten en el ámbito nacional, y cuando proceda, a nivel regional respecto de las minorías a la que pertenezcan o de las regiones en que vivan (Párrafo 2 del artículo 2 de la Declaración Sobre Las Minorías).
- Derecho de los Pueblos indígenas a gozar en pie de igualdad de los derechos y oportunidades que la legislación nacional otorga a los demás miembros de la población (Artículo 2 del Convenio 169).
- Derecho a establecer y mantener sus propias asociaciones (párrafo 4 del artículo 2 Declaración de las Minorías).
- Derecho al reconocimiento del derecho consuetudinario indígena al aplicar la legislación nacional, en especial al aplicar sanciones penales, en las que deberán tenerse en cuenta sus características económicas, sociales y culturales, prefiriendo sanciones distintas al encarcelamiento (artículos 8.1 y 10 del Convenio 169).

- Derecho a conservar sus costumbres e instituciones propias, siempre que éstas no sean incompatibles con los derechos fundamentales definidos por el sistema jurídico nacional ni con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 8.2 Convenio 169).
- Derecho al respeto a los métodos a los que los pueblos interesados recurren tradicionalmente para la represión de los delitos cometidos por sus miembros cuando estos sean compatibles con el sistema jurídico nacional y con los derechos humanos internacionalmente reconocidos (Art. 9.1, 9.2 del Convenio 169).
- Derecho a la protección contra la violación de sus derechos, y a iniciar procedimientos legales para asegurar el respeto efectivo de sus derechos. Para ello los estados deben tomar todas las medidas para garantizar que los miembros de dichos pueblos puedan comprender y hacerse comprender en procedimientos legales, facilitándoles, si fuere necesario, intérpretes u otros medios eficaces (Art. 12 del Convenio 169).
- Derecho a la igualdad ante la ley. Todas las personas son iguales ante la ley y tienen derecho sin discriminación a igual protección de la ley. (Art. 26 y 2 del Pacto de Derechos Civiles; Art. 2 del Pacto de Derechos Sociales).
- Derecho a un traductor. Toda persona acusada de un delito tendrá derecho, en plena igualdad, a la garantía mínima de ser informada sin demora, en un idioma que comprenda y en forma detallada, de la naturaleza y causas de la acusación formulada contra ella; y a ser asistida gratuitamente por un interprete, sino comprende o no habla el idioma empleado en el tribunal. (Art. 14.3 letras a y f del Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana sobre Derechos Humanos).
- Derecho a la defensa: disponer del tiempo y los medios adecuados para la preparación de su defensa, a comunicarse con un defensor de su elección, a ser asistida por defensor a su elección, al nombramiento de defensor de oficio, gratuitamente si carecieren de medios suficientes para pagarlo. (Art. 14 letras b y d, Pacto de Derechos Civiles; Art. 8.2 de la Convención Americana de Derechos Humanos; Art. 19 N° 3 de la Constitución Política Chilena).

La aplicación y vigencia de tales principios en Chile, está determinada por la falta de reconocimiento del 169 de la Organización Internacional del Trabajo, documento que con toda claridad da cabida al derecho indígena y otorga a los pueblos indígenas diversas atribuciones en el ámbito de la aplicación de justicia, por otra parte cabe señalar que la Constitución Política de la República de Chile actualmente vigente en el país no hace reconocimiento alguno a tales pueblos, encontrándose ambas iniciativas en discusión en el parlamento chileno desde hace más de diez años.

Los paradigmas de fondo del estado chileno continúan afirmando la **igualdad** y la **homogeneidad** nacional, negándose a reconocer la **diversidad real** que existe en su interior, en este sentido los avances de los Derechos Indígenas tanto en el contexto del derecho internacional de los Derechos Humanos como los reconocimientos de la **multiculturalidad** y el reconocimiento constitucional de los Pueblos Indígenas en la mayoría de los Estados latinoamericanos, no ha llegado ni ha tenido recepción en el ordenamiento jurídico chileno.

En materia del acceso a la justicia el artículo 19 N° 3 de la Constitución política de la República del año 1980 vigente en Chile señala: "La Constitución asegura a todas las personas: N° 3° La igual protección de la ley en el ejercicio de sus derechos". Inciso 1° "Toda persona tiene derecho a defensa jurídica en la forma que la ley señale y ninguna autoridad o individuo podrá impedir, restringir o perturbar la debida intervención del letrado, si hubiere sido requerida. Tratándose de los integrantes de las Fuerzas Armadas y de Orden y Seguridad Pública, este derecho se regirá en lo concerniente a lo administrativo y disciplinario, por las normas pertinentes de sus respectivos estatutos". Inciso 2° "La ley

arbitrará los medios para otorgar asesoramiento y defensa jurídica a quienes no puedan procurárselos por sí mismos”.

Toda vez que no existe ni en el ámbito constitucional ni de los pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y actualmente vigentes, un reconocimiento a la Justicia o al Derecho Propio. Debe examinarse la posición que tiene la aplicación de la costumbre a escala legal. La norma de aplicación general está dada por el Código Civil. En materia especial indígena, la Ley Indígena 19.253 del año 1993 hace una referencia específica a la posibilidad del uso de la costumbre, la que debemos relacionar con los artículos 10 y 11 del Código Penal. Finalmente en materia comercial y tributaria están las normas del artículo 4 y subsiguientes del Código de Comercio y el artículo 110 del Código Tributario.

Dado el contexto normativo anterior debemos preguntarnos: ¿Qué pasa en el ordenamiento jurídico chileno con la posibilidad de vigencia del derecho propio y el derecho a la administración de justicia de acuerdo con las instituciones propias que constituyen según el marco normativo de los derechos humanos principios vigentes en este ámbito?.

La preexistencia del pueblo mapuche a la invasión española y a la creación del Estado Chileno es un hecho indiscutible. Los cronistas e historiadores coinciden en señalar que antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un logko (cabeza de familia); poseían un sistema para resolver conflictos y un extenso territorio de utilización común (Aldunate, 1986; Aylwin, 2000; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; De Ercilla, 1997; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987).

2. Conceptualización del Az Mapu o derecho mapuche según algunos autores

Bengoa, (1991:27) “previo a la llegada de los españoles al interior del pueblo mapuche existía un sistema para resolver conflictos, el que estaba firmemente establecido, pudiendo diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros”, “hay un sistema de regulación de conflictos – justicia se podría llamar hoy día - y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes”.

Faron, (1997:16). “la ley tradicional es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto”.

Guevara, (1908:193 a 197). “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo”.

Chihuailaf (1999: 50). Az Mapu es “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural”.

Sánchez Curihuentro (2001:29). El Az mapu esta constituido por “las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que

vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu - a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico”.

La conceptualización del Az Mapu señalada, no es acogida dentro del sistema jurídico chileno, sin perjuicio de ello existe numerosa bibliografía que da cuenta de cómo el pueblo mapuche a través del tiempo ha aplicado su **Derecho Propio**, resolviendo conflictos en el nivel local e incluso casos que han sido vistos en la justicia estatal, lo que no es solo una situación que se ha dado en el pasado sino en la actualidad (Aldunate, 1986; Bengoa, 1991; Chihuailaf, 1999; Faron, 1997 y 1969; Núñez de Pineda 1987, Salamanca 2001 y 2002, Sánchez 2001)⁹.

El sistema jurídico chileno no da cabida al pluralismo jurídico y mientras no exista un cambio de paradigmas la situación se mantendrá tal cual, ello no ha sido obstáculo para que el Pueblo Mapuche continúe reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. Las diversas leyes para los indígenas en Chile se han abocado básicamente al tema de la tierra. Es en el proyecto de la ley 19.253, cuya discusión contó con una amplia participación indígena donde el Pueblo Mapuche pretende por primera vez el reconocimiento al **Derecho Propio**.

El articulado del Proyecto de la Ley 19.253, contemplaba bajo el Título Sexto “De la Justicia Indígena”, Párrafo 1° “Del Reconocimiento del Derecho Consuetudinario de los Pueblos Indígenas”, el artículo 59 en los siguientes términos: Inciso 1° “Se reconoce la existencia y validez del derecho consuetudinario y la costumbre de los pueblos indígenas”, inciso 2° “al aplicar la legislación a estos pueblos deberán tomarse debidamente en consideración sus costumbres y derechos”. En este mismo Título, los artículos 90 y subsiguientes bajo el Párrafo 3° “De los Jueces de Paz Indígenas”, reglamentaban esta institución minuciosamente y si bien eran una figura híbrida por cuanto debían ser nombrados por el Presidente de la República en terna presentada por la Corte de Apelaciones respectiva a propuesta de las comunidades, el anteproyecto introducía a través de esta figura la posibilidad real de aplicación del **Derecho Propio** (Historia de la Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529). Todo el articulado propuesto fue rechazado por el Parlamento, de tal forma que los pueblos indígenas en Chile continúan rigiéndose por el ordenamiento jurídico chileno, tanto en las normas de carácter procesal como sustantivas, toda vez que no existe la posibilidad de que el derecho sea aplicado por las autoridades y de acuerdo a las formas propias como porque las normas de carácter sustantivo no introducen la posibilidad de aplicar el derecho propio, limitándose de esta forma desde esta doble perspectiva su acceso a la justicia

La aplicación de justicia de acuerdo al derecho propio al interior de las comunidades mapuche, es una situación desconocida por la sociedad chilena, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen. En un análisis desde la perspectiva del ordenamiento jurídico chileno podría sustentarse que se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto “ilegal”, toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, fundándose en que el Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala textualmente: “La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley”. Estos mismos contenidos se reproducen en el Código Orgánico de Tribunales que es el texto legal que desarrolla la existencia y funcionamiento de los tribunales de justicia en Chile.

La resolución de conflictos por las autoridades propias mapuche, fundadas en las normas del derecho propio mapuche es, sin embargo desde el punto de vista mapuche, parte del derecho propio, reconocido,

⁹ Sanchez 2001, relata de primera fuente casos contemporáneos resueltos en el Lof Huillío que le fueron referidos por el Logko que intervino en ellos. Salamanca 2002, realiza una revisión del derecho mapuche de acuerdo a estudios publicados previos y recoge una serie de casos en que se han resuelto conflictos aplicando el derecho propio.

practicado y respetado, por las comunidades, de acuerdo a ellas se resuelven conflictos por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento y se dictan sanciones que son cumplidas en la convicción de estar haciendo uso del derecho propio.

La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contexto sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 17 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999).

Desde la perspectiva de los derechos humanos de los indígenas se puede señalar que el ordenamiento jurídico chileno en su conjunto es un sistema violatorio de tales derechos, porque no introduce en su contenido el derecho a la justicia propia ni siquiera en su más mínima expresión. Desde esta misma perspectiva y revisado el sistema jurídico interno, se puede afirmar que la apertura hacia la posibilidad de aplicación de la costumbre es escasa y restringida. Por último revisadas las normas especiales indígenas es posible también constatar atropellos en puntos específicos, así por ejemplo:

- La norma general continua siendo que la costumbre no constituye derecho sino en los casos en que la ley se remite a ella y las referencias legales a tal costumbre son escasas y limitadas.
- En lo que desde la perspectiva del derecho occidental puede conceptualizarse como derecho de familia están los ámbitos del matrimonio, las relaciones de familia, la herencia y otros en los que abiertamente existen contradicciones.
- En la regulación de las comunidades indígenas que establece la ley 19.253, no se acogen las formas de organización propias otorgándoles una estructura jurídica occidental que rompe la comunidad antropológica propia. Se agrega a ello el que para tener acceso a los beneficios que otorga tanto la propia ley indígena como otros programas implementados por el Estado las comunidades se ven obligadas a constituirse ya que de otra forma no tendrán acceso a éstos.
- No existe cabida a las formas propias de educación, salud, vivienda, etc. Cada uno de estos tópicos están visualizados desde la perspectiva occidental.
- No existe cabida a las formas propias de aplicación de justicia, no se validan las autoridades propias para aplicar el derecho al interior de las comunidades.
- En el ámbito del derecho penal no se considera la cosmovisión mapuche para la tipificación de delitos.

3. Demandas respecto al derecho propio

Las limitaciones señaladas han llevado en los últimos tiempos a organizaciones y personas mapuche a estructurar demandas que apuntan directamente a la necesidad de vigencia del derecho propio. La aplicación de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía, y los devastadores efectos que ha tenido para los mapuche, junto con dar visibilidad a un problema de discriminación preexistente, lleva al movimiento social y político mapuche a cuestionar cada vez más la legislación del Estado chileno, perfilándose con mayor claridad las demandas autonómicas por el derecho propio que venían perfilándose en la últimas décadas.

“Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico”. (Elicura Chihuailaf, en Recado Confidencial a los Chilenos).

“El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” Consejo De Todas Las Tierras, Declaración al Diario Austral de Temuco en Chihuailaf, 1999: 108. “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente”. (Ad Mapu, Declaración realizada en Temuco, en Chihuailaf, 1999: 108).

“El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo”. Coordinadora Mapuche, Declaración realizada en septiembre de 1998, en Chihuailaf, 1999: 122. “Nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida”. (Asociación Ñankuqueo De Lumaco Declaraciones de Alfonso Reiman, en Chihuailaf, 1999: 160).

“En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad (...) algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. (Sánchez Curihuentro 2001:28).

“Se reivindican como derechos fundamentales básicos: el derecho a ser reconocidos como pueblos, el derecho a la tierra y territorios y el derecho a la libre determinación”, “se exige el reconocimiento de nuestro sistema jurídico y de los órganos mapuche de aplicación de justicia”, “se denuncia el divorcio claro que existe entre el sistema jurídico chileno y la norma internacional vigente”. Parte de la Declaración mapuche acerca de los derechos fundamentales que tenemos como Pueblo (Declaración de Villarrica), producto del Gran Parlamento Mapuche realizado en esa ciudad el 7 de mayo de 2002, firmada por el Ayllarewe Xuf Xuf, la Asociación Poyenhue de Villarrica, la Asociación Ñanchuqueo de Lumaco, el Ñidol Logko Ngulam Pi Kun Huilli Mapu, la Coordinadora Mapuche de Neuquén y el Consejo de Werkenes del Lago Budi. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

VI. Reforma Procesal Penal y pueblo mapuche en Chile. Una mirada crítica y sistémica¹⁰

1. Contextualización

El presente trabajo da cuenta de algunos antecedentes teóricos básicos en cuanto al tema del Derecho procesal Penal, visualizando la Reforma Procesal Penal y su aplicación en la IX Región de la Araucanía desde una perspectiva sistémica, en la cual se detiene a analizar las circunstancias que la origina, desde la perspectiva de los Derechos Humanos y del contexto sociopolítico y económico y su vinculación al tema de los Derechos Humanos de los Pueblos Indígenas, en este caso del Pueblo Mapuche.

2. Antecedentes generales del Sistema Procesal Penal desde una perspectiva sistémica

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, de tal forma que si bien aparece como un conjunto de normas, éstas no pueden ser analizadas o consideradas descontextualizándolas de la realidad en la que se encuentran insertas, o sea aquella en las que se originan y donde operan, reduciéndolas a meras abstracciones de la misma.

Esta síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, está siempre presente en un Estado de Derecho, pues un estado que no considere la protección de las garantías o derechos fundamentales de las personas no puede llamarse Estado de Derecho, ello sin embargo no obsta a que existan diferentes puntos de resolución de la dualidad existente entre el poder punitivo del estado y las garantías de las personas, lo que más allá del derecho procesal penal abstracta e individualmente considerado está inserto en un sistema global más amplio y está además relacionado con la síntesis que la misma sociedad realice en torno a la dualidad entre el poder y el derecho.

Los patrones socioculturales de toda sociedad van variando y retroalimentándose constantemente a través del tiempo, esto es que son conceptos de contenido dinámico, incluso podría afirmarse que al interior de una misma sociedad y en un mismo tiempo esta dualidad tiene puntos de equilibrio y de resolución diferenciados en base a variables y componentes también diferenciados, al interior de la sociedad de que se trate.

En todo Estado de Derecho existe y ha existido a través del tiempo esta síntesis dialéctica entre las garantías de las personas y la aplicación del uso de la fuerza estatal. Un estado con un poder autoritario tenderá a dar una mayor preponderancia al poder del estado y a la eficiencia de la utilización del ius puniendi estatal, en cambio un Estado Democrático dará mayor preponderancia a la protección de las garantías de las personas. Un estado en que solamente exista el poder estatal, será absolutamente autoritario y no estaremos en presencia de un Estado de Derecho. Un Estado en que solamente se pretenda proteger las garantías de las personas, sería impensable, absolutamente anárquico y caótico, pues para la protección de las mismas es siempre necesaria la existencia e un ente superior que ejerza el control y este es el Estado de Derecho, que utiliza el proceso penal para la realización del control social.

En este sentido, el Mensaje con el cual el presidente de la República envió al Congreso Nacional el Proyecto de Ley del Nuevo Código Procesal Penal señala expresamente “se ha dicho con razón, que los

¹⁰ *Acápite preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.*

sistemas de enjuiciamiento criminal son los más elocuentes indicadores del grado de respeto por los derechos de las personas que existe en un ordenamiento estatal o, dicho de otro modo, que el autoritarismo se revela en la forma en que los poderes públicos encaran el reproche a las conductas desviadas o a las formas de comportamiento armónico”.

La existencia de esta tensión entre la pretensión punitiva del Estado y las Garantías individuales, que enfrentan por una parte el interés del estado en identificar y sancionar a los responsables de los delitos que se cometen, y por la otra el interés de las personas en que sus derechos sean respetados, dio lugar con anterioridad a la reforma procesal Penal en nuestro país a un interesante debate en torno a estas materias, y acerca de tópicos tales como las contradicciones del sistema procesal penal inquisitivo y la Constitución Política del Estado a nivel interno y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos ratificados por Chile que se encontraban vigentes, que es un verdadero juicio, cual es el contenido y aplicación del principio de inocencia y cual era el tipo de sociedad que se estaba construyendo, etc., todo ello da cuenta del hecho de que el derecho procesal penal pone en discusión aspectos de fondo en el sistema jurídico del Estado y la sociedad en su conjunto que puede y debe ser analizado no sólo por juristas sino por la ciudadanía en general

Se puede señalar que con anterioridad a la reforma procesal Penal en Chile, esta tensión se resolvía a favor de la pretensión punitiva del Estado, esto lo podemos extraer de instituciones procesales que informaban dicho proceso tales como el secreto del sumario, la detención preventiva, el arraigo de pleno derecho y especialmente del hecho de que era el mismo juez el que investigaba, acusaba y fallaba, la Reforma procesal penal que nace a consecuencia del proceso de democratización de la sociedad chilena, da una nueva perspectiva a la resolución de la dualidad, trasladando el punto de equilibrio hacia los Derechos Humanos. Sin embargo respecto del Pueblo Mapuche parece ser que esta dualidad continúa resolviéndose a favor de la pretensión punitiva del Estado.

3. Razones del surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile

Las motivaciones que dan lugar al surgimiento de la Reforma Procesal Penal en Chile, provienen desde dos ámbitos, el ámbito de los Derechos Humanos y ello se relaciona directamente con las contradicciones existente en el sistema inquisitivo vigente con la Constitución Política de la República y con los Tratados Internacionales de Derechos Humanos Ratificados por Chile y que se encuentran vigentes y, por otra parte de la existencia de razones de índole sociopolíticas y económicas y que se relacionan con la necesidad de adecuar el sistema procesal penal al marco de la globalización y el sistema de libre mercado imperante.

3.1. Razones de derechos humanos

Son las obligaciones internacionales del Estado chileno y su propia Constitución Política, con muchas de cuyas normas el antiguo sistema entraba en contradicción, las que lo obligan a modificar su procedimiento procesal penal, con anterioridad a la reforma Chile había incorporado a su ordenamiento jurídico diversos tratados internacionales sobre Derechos Humanos, cuyas normas estaban en contradicción con el sistema inquisitivo vigente y que exigían del Estado el respeto a algunas garantías procesales, y la misma Constitución en su artículo 19 N° 3 era contradictoria con este procedimiento.

El artículo 19 N° 3 de la Constitución Política de la República de Chile del año 1980, en lo pertinente señala que “Toda sentencia de un órgano que ejerza jurisdicción debe fundarse en un proceso previo legalmente tramitado” y agrega que “Corresponderá al legislador establecer siempre las garantías de un racional y justo procedimiento”.

El mandato constitucional referido, no se estaba cumpliendo en Chile, toda vez que en la doctrina internacional y en concordancia con la protección de los Derechos Humanos, entiende que los elementos que integran el racional y justo procedimiento –que es aquel al que hace referencia nuestro constituyente

en la norma transcrita- es el que está integrado por los siguientes elementos: la existencia de un Tribunal independiente e imparcial. El carácter contradictorio del proceso. La igualdad de armas entre el acusador y el acusado. La publicidad. La solución del conflicto en un plazo razonable. La presunción de inocencia, y las garantías respecto del derecho de defensa del acusado de una infracción penal.

Artículo 14.1 del Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos, Diario Oficial de 29 de abril de 1989, (en adelante, el Pacto) dispone que “toda persona tendrá derecho a ser oída públicamente y con las debidas garantías por un Tribunal competente, independiente e imparcial”.

Artículo 8.1 de la Convención Americana de Derechos Humanos también denominada “Pacto de San José de Costa Rica”, Diario Oficial 5 de enero de 1991, (en adelante, la Convención) dispone “toda persona tiene derecho a ser oída, con las debidas garantías y dentro de un plazo razonable, por un juez o tribunal competente, independiente e imparcial”

Artículo 2º de la Convención “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”.

Artículo 2.2 de “Si el ejercicio de los derechos y libertades mencionadas en el artículo 1 no estuviere ya garantizado por disposiciones legislativas o de otro carácter, los Estados partes se comprometen a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones de esta convención, las medidas legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos tales derechos o libertades”; “Cada Estado parte se compromete a adoptar con arreglo a sus procedimientos constitucionales y a las disposiciones legislativas o de otro carácter que fueren necesarias para hacer efectivos los derechos reconocidos en el presente Pacto y que no estuvieren ya garantizados por disposiciones legislativas o de otro carácter”.

De tal forma que el nuevo ordenamiento procesal penal es un desarrollo de los Derechos Humanos para todos los chilenos, cabe entonces preguntarnos si lo es para los mapuche y podría señalarse que así también lo es ello si los consideramos como ciudadanos iguales a todos los demás chilenos no mapuche, y es aquí donde se presenta la contradicción toda vez que los derechos humanos han evolucionado a nivel internacional desde los derechos individuales clásicos hacia los derechos colectivos que otorgan a los Pueblos Indígenas unos derechos con características especiales precisamente por tratarse de personas que pertenecen a culturas específicas y diferentes, diferencias de las que el ordenamiento jurídico nacional no da cuenta.

Los derechos colectivos o de tercera generación entre los que se ubican los derechos de los pueblos indígenas, no hacen ya referencia sólo a los indígenas individualmente considerados sino a los indígenas como integrantes del pueblo del que forman parte. El derecho de los pueblos indígenas, en tanto entidad colectiva, se fundamenta en la necesidad de reconocer la íntima relación del individuo con la cultura del pueblo del que forma parte y el respeto a la identidad cultural de ese individuo, junto a la de todos los que conforman el grupo al que pertenece, de tal forma que, el sujeto de derecho ya no es sólo el integrante de este grupo individualmente considerado sino el ente colectivo que forma el pueblo específico que integra, de este modo, cualquier intento de alterar o afectar los valores culturales del pueblo alterarán en la misma medida tanto al pueblo en su expresión colectiva como a los individuos que participan y viven esa cultura.

Para el análisis desde la perspectiva de los Derechos Humanos del Pueblo Mapuche y su efectiva vigencia desde el contexto de la reforma procesal penal y su contenido normativo, debemos tener presente que más allá del reconocimiento jurídico formal de los derechos de las personas, es necesario contrastar esta existencia teórica abstracta con la realidad en que se encuentran, pues poco importa este reconocimiento de un derecho procesal penal garantista y limitativo del poder estatal, si en la práctica este no se hace efectivo para una parte de la sociedad nacional que conforma un Pueblo distinto al que

se pertenece y que obedece a ciertas concepciones o paradigmas de fondo que son distintos de los sustentados por la sociedad dominante.

Para los mapuche su existencia como pueblo es una realidad, aún cuando el ordenamiento jurídico nacional no haya dado cuenta de ella hasta el momento, toda vez que si bien existe una ley indígena que los reconoce como etnias y valora su existencia por se parte esencial de las raíces de la Nación Chilena (artículo 1º ley 19.253 del año 1993), no se les ha reconocido constitucionalmente y, no se ha ratificado en Chile el Convenio 169 de la OIT, es decir que no existe en Chile reconocimiento a sus derechos colectivos como personas integrantes de un Pueblo.

Podemos entonces afirmar que si bien la reforma procesal penal en Chile constituye un efectivo avance en el ámbito de los derechos humanos y un mayor desarrollo de la democracia, éstos avances no llegan al Pueblo Mapuche como ente colectivo.

El avance desde el ámbito de los derechos humanos de los Pueblos Indígenas como entes colectivos, que lleva a remplazar el Convenio 107 del año 1957, por el Convenio 169 de la OIT en el año 1989, obedece a un cuestionamiento del concepto de derechos humanos de carácter universal sustentados en los paradigmas de las sociedades dominantes, sin consideración a las diferencias propias de los Pueblos Indígenas, lo que llevaba al Convenio 107 a constituirse en un Convenio etnocéntrico, asimilacionista y que sin quererlo contenía un desconocimiento de los derechos humanos de carácter colectivo de los pueblos indígenas, en la medida en que reconocía derechos sólo a los individuos y no al pueblo del que formaban parte.

En diciembre de 1990 el entonces Presidente Patricio Aylwin envía a la Cámara de Diputados el mensaje con que se inicia el proyecto de acuerdo relativo al Convenio 169 sobre pueblos indígenas adoptado por la OIT el 27 de junio de 1989 solicitando su aprobación, esta tramitación legislativa ha sido largamente dilatada en el Parlamento y aún no existe acuerdo para su aprobación.

La doctrina internacional mayoritariamente y parte de la doctrina nacional chilena, sustentan la teoría de que en el ámbito de los derechos humanos las normas que constituyen *ius cogens* internacional, existiendo de parte de la doctrina consenso en señalar que forman parte de esta categoría el genocidio, la prohibición de la tortura y la esclavitud, la piratería, los crímenes contra la humanidad y los principios de igualdad y no discriminación, entre otros, se integran al derecho nacional en forma automática.

La doctrina de la incorporación automática de las normas de *ius cogens* al ordenamiento jurídico Chileno, se fundamenta en nuestro país en el hecho que mediante Decreto Supremo N° 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981, Chile ratificó la Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados, esta Convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del *ius cogens* internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya *ius cogens* es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria. Sin embargo en Chile la jurisprudencia mayoritaria de los Tribunales solo considera y aplica las normas de derecho internacional una vez que se han ratificado de acuerdo a la normativa interna.

Se entiende por *ius cogens* el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos “para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter”.

Para acercarnos a un mayor y mejor conocimiento de un sistema procesal penal determinado, es necesario constatar, la efectiva vigencia de las garantías que contiene con la realidad material objetiva que estemos analizando, para todos los sectores existentes al interior de esa misma sociedad, el derecho procesal penal debe estar al servicio del hombre común concretamente considerado, no puede ser sólo

una abstracción teórica, un mundo de ideas y teorías merced a las cuales los hombres pasen a convertirse en objetos y no en sujetos de derecho, es en la aplicación del proceso penal a los casos reales existentes al interior de la sociedad en donde la separación entre el ser y el deber ser, entre la normatividad y la efectividad, nos permite medir el grado de democracia existente.

3.2. Razones de índole sociopolíticas y económicas

Se ha señalado que el Derecho Procesal Penal realiza y ha realizado a través de la historia una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las Garantías fundamentales de las personas y, que si bien aparece como un conjunto de normas no puede ser analizado como una mera abstracción sin una consideración a las coordenadas sociopolíticas e históricas que le dan origen, hemos analizado la situación de la Reforma Procesal Penal y los Derechos Humanos de los indígenas, para nuestro análisis específicamente del Pueblo Mapuche, siguiendo esta estructura lógica demos entonces una mirada a al contexto social y político en el que nace esta reforma y aquí podemos constatar que hacia fines de la década de los 70 e inicios de los 80, distintos países latinoamericanos que por diversas causas se encontraban bajo dictadura llegan también a través de distintos procesos a su fin, entre ellos Chile. En este contexto de transición hacia la democracia los Estados Unidos, gobiernos europeos, agencias de ayuda internacional, instituciones multilaterales y Bancos Internacionales, les entregan asistencia técnica y financiera, con la idea central de mejorar en aquellos países el acceso a la justicia y promover el estado de derecho.

El mejoramiento del acceso a la justicia inserto en el ámbito de la adecuación a los Derechos Humanos contenidos en pactos de Derecho Internacional se visualiza además desde la perspectiva sociopolítica y económica inserta en el campo de la globalización y la economía de libre mercado, en cuyo contexto se promueven reformas judiciales en sentido amplio al interior de los estados, se invierte tanto en capacitación de los integrantes del poder judicial como en equipamiento de los mismos y además se producen reformas legislativas importantes, que permitan desarrollar y sean congruentes con una economía de libre mercado y el proceso de globalización en marcha. En nuestro país y para los efectos de nuestro análisis mediante la Ley 19.696 se establece un Nuevo Código Procesal Penal, que regula en forma orgánica toda la materia procesal penal, es publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, y de acuerdo con el artículo 484 entra en vigencia en la V y IX Regiones el 16 de diciembre de 2000, es así como se da nacimiento a la Reforma Procesal Penal y la aplicación de la misma en la IX Región de la Araucanía.

Dos años antes, durante la Segunda Cumbre de las Américas, en Santiago de Chile, los líderes de los 34 Estados presentes (salvo Cuba), establecieron en la parte pertinente al análisis que aquí estamos realizando en su declaración de Principio del 19 de Abril de 1998, lo siguiente: "Conscientes de que una administración de justicia independiente, eficiente y efectiva juega un rol esencial en el proceso de consolidación de la democracia, refuerza sus instituciones garantiza la igualdad a todos los ciudadanos y contribuye al desarrollo económico, nosotros estimularemos las políticas relacionadas con la justicia y fomentaremos las reformas necesarias para promover la cooperación legal y judicial".

En la era de la globalización con los tratados multilaterales de comercio el país necesita requiere una estrategia de resolución de conflictos ágil que proporcione acceso a la justicia vía tramitaciones rápidas y transparentes sin embargo ello es así desde los paradigma de la sociedad dominante sin tomar en cuenta la cultura y cosmovisión mapuche por otra parte se estima en este mismo contexto que es del "mayor interés para el comercio, que los costos de transacción sean reducidos, incluyendo la contingencia de litigación", por otra parte se señala que "Existe una gran necesidad de construir leyes que sostendrán las estructuras legales para obtener el tratado de libre Comercio para las Américas"(Cooper James, en Revista CREA N° 2 año 2001, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101).

La entrada en vigencia de la Reforma Procesal Penal en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000 (Artículo 484 de Código Procesal Penal), la vincula directamente con el tema mapuche y dando cuenta de la necesidad de un tratamiento especial, a poco andar de la misma en agosto de 2001,

a ocho meses de aplicación en el territorio mapuche, se crea una oficina especial para imputados mapuches, en la IX Región. El Defensor Nacional en su cuenta anual año 2001 de fecha 22 de marzo de 2002, señala que “Las razones que llevaron a la institución a su creación fue la necesidad de que la etnia contara con asistencia jurídica directa e inmediata, vinculada intrínsecamente a las condiciones culturales de la misma y que permitiera prestar servicio de defensoría en términos de igualdad con respecto a cualquier otra persona que nos corresponda atender”, y agrega que “Con ello la Defensoría busca además proyectar y estudiar alternativas de asistencia letrada a minorías o grupos vulnerables, que tal como lo han demostrado las experiencias comparadas tienden a ser cada vez más necesarias”.

James Cooper, haciendo un análisis de la Reforma Judicial en Chile y vinculándolo al tema mapuche, luego de constatar que los sistemas de justicia horizontal de resolución de problemas son mas cercanos a la cosmovisión de los pueblos indígenas, lo que para los efectos de nuestro análisis es también valedero para los mapuche, plantea que esta reforma es una oportunidad para introducir en Chile una justicia horizontal, lo que ya se ha realizado en derecho comparado y señala que “Las disputas con compañías forestales que persisten y en las cuales estalla la violencia, pueden ser (...) un buen lugar para pilotear un proceso conciliatorio basado en los principios circulares Mapuche”. Desde esta misma perspectiva y en una visión mas global, considera que “los procesos de pacificación y búsqueda de consenso pueden ser incorporados dentro de la reforma legal judicial ya emprendida”.

Respecto de las propuestas señaladas y en el marco analizado podemos preguntarnos ¿existen en nuestro país las condiciones para que ello sea posible la negociación directa de conflictos, respetando los derechos de los pueblos indígenas?. Si consideramos que no hay pluralismo jurídico, el Pueblo Mapuche no está reconocidos constitucionalmente y no existe ratificación del Convenio 169, no parece una solución tan fácilmente accesible, sin embargo es tal vez una fórmula posible.

Luego, desde una perspectiva mas global podremos preguntarnos ¿Será posible la aplicación del derecho propio entre estos sistemas de justicia horizontal?, parece válido recordar aquí lo sucedido con la propuesta de ley indígena enviada al Parlamento y que fuera producto de la discusión del movimiento indígena, que contenía en los artículos 90 y subsiguientes todo un párrafo destinado a Los Jueces de Paz Indígena, y que fueron borrados de una plumada en la discusión legislativa.

Por otra parte la misma Reforma procesal Penal, como aquí lo hemos analizado, responde a una evolución de la síntesis dialéctica entre el ius puniendi estatal y las garantías de las personas, y que visualizamos como moviendo el punto de equilibrio en esta dualidad hacia las garantías individuales, no parece constituir un avance para los Pueblos Indígenas de Chile, toda vez que los paradigmas de fondo en que se sustenta esto es la adecuación del Procedimiento Penal al sistema de Derechos Humanos, para los indígenas unos Derechos Humanos que no consideran sus derechos colectivos en tanto Pueblos Indígenas, toda vez que su contenido no abarca la existencia de tales derechos colectivos indígenas y, la necesidad de una justicia ágil dinámica y transparente acorde con un sistema o modelo económico liberal, son paradigmas que no contemplan la realidad indígena.

4. Comentario final

Desde la perspectiva global de la población chilena la reforma habrá cumplido su finalidad si consigue que los procesos penales, que se lleven a efecto durante su vigencia, sean respetuosos de los derechos fundamentales de las personas y logre para cada imputado un justo o debido proceso.

Sin perjuicio de lo anterior, la solución al problema indígena, particularmente el mapuche, no puede buscarse a través de la aplicación de la Reforma Procesal Penal al Pueblo Mapuche, si bien dentro de su marco normativo es posible la búsqueda de soluciones parciales, así por ejemplo la oralidad y la utilización de traductores pueden posibilitar una mayor comprensión de los imputados mapuche.

La solución al problema indígena en Chile, pasa por reconocer que la conformación del Estado de Chile, no obedece a la fórmula 1 Estado = 1 Nación = 1 derecho, porque existen en su interior naciones

originarias que hasta ahora han sido invisibilizadas entre ellas la Nación Mapuche, y en consecuencia se hace necesario dar cuenta de esta realidad, otorgando un espacio a la efectiva vigencia de la diversidad, lo que desde el punto de vista normativo tendría que traducirse en el reconocimiento constitucional y, por la ratificación y aplicación en Chile del Convenio 169 de la OIT, y por el desarrollo de toda una normativa a nivel legal que haga efectiva la autonomía del Pueblo –Nación Mapuche, que entre otros aspectos posibilite la vigencia del derecho propio.

TERCERA PARTE

El derecho mapuche en el contexto de las relaciones interétnicas, una visión historiográfica: desde los koyaqtun hasta la época actual¹¹

1. Contextualización del tema

La idea de la superioridad racial y cultural es una constante histórica que atraviesa la relación entre pueblos indígenas primero con la Corona Española y después con los Estados Nacionales, discusión que ha nutrido los discursos intelectuales y políticos a través del tiempo y en su devenir histórico llega hasta nuestros días, produciendo preceptos legales que les son aplicados a estos pueblos y generando opinión en la gente común.

La discriminación hacia lo indígena aparentemente erradicada en los estados multiétnicos actuales, es para el pueblo mapuche en Chile aún hoy pan de cada día, en torno a sus fundamentos teórico dialécticos existe un mundo de ideas y conceptos en el que su visión particular ha estado ajena. La perspectiva aquí abordada hace un recorrido por las etapas iniciales de esa histórica relación, relevando la visión propia mapuche desde la perspectiva de tres de los antiguos fütaelmapu mapuche Pewenche, Wenteché y Bafquenche.

La visión de esta relación aquí presentada sostiene que la misma tanto entre el pueblo mapuche y la corona española, como entre este mismo pueblo mapuche y el estado de Chile, tiene un carácter interétnico, que no se circunscribe a las fronteras sustentada en la historia oficial chilena que hace desaparecer a los llamados “araucanos” junto con la línea del Bío Bío.

La tesis que plantea y circunscribe la relación del pueblo mapuche con la corona española y el estado de Chile como una relación fronteriza está sustentada fundamentalmente en los trabajos del profesor de Villalobos en *Relaciones Fronterizas en la Araucanía*, 1982, adscriben a la corriente del mismo autor, Jorge Pinto, Horacio Zapater, Luz María Meléndez, Holdenis Casanova y otros, esto es que la misma es seguida por la gran parte de la historia oficial a la vez que enseñada en las escuelas chilenas, sin mayor cuestionamiento, al respecto el escritor y poeta mapuche Elikura Chihuailaf, 1999:23 señala que en la escuela los libros le hablaban de los “araucanos”, respecto de los que decían “cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad”.

El posicionamiento interétnico junto con extender el ámbito de la relación mapuche en su aspecto geográfico o espacial que le es propio, permite extender el ámbito temporal de la relación y desde el punto de vista mapuche da lugar a la visibilización de una historia oculta, incorporando un componente no asumido por el estado de Chile y que sin embargo existe y contiene en sí misma una visión particular del mundo, una estructura social y política compleja y dinámica que aún se manifiesta y en cuyo contexto se sitúan las demandas contemporáneas del pueblo mapuche en Chile.

Desde el punto de vista de la comprensión de la historia propia mapuche, y particularmente en la búsqueda de la aplicación del derecho propio, y cuales son las posibles vías de solución a las demandas contemporáneas; el abordaje del primer contacto es fundamental. La revisión de antecedentes efectuada en este trabajo, así como la visión que el mismo entrega, es una aproximación inicial que requerirá evidentemente requiere mayor estudio, análisis y socialización especialmente desde el mundo mapuche. Sin embargo se cree necesario enfrentar el tema y dejar el camino abierto a futuras investigaciones. De acuerdo a ello, el análisis aquí presentado parte de la situación previa de la nación mapuche, esto es la anterior a la llegada de los españoles, aborda el primer contacto, la independencia criolla, la creación del Estado de Chile, la práctica de los Koyaqtun y las demás manifestaciones del derecho propio a través de

¹¹ Capítulo preparado por María del Reosario Salamanca Huenchullán.

la historia hasta nuestros días, visualizando particularmente los argumentos ideológico-políticos que subyacen a las diferentes épocas, su relación y efectos en el pueblo mapuche.

Es en el contexto señalado, y sin perder de vista que la labor del equipo se inserta en un contexto histórico social y político determinado, que éste realiza un trabajo de investigación –que evidentemente requerirá futuros estudios- efectuando un acercamiento al tema desde una mirada científica, que espera permita echar algunas luces al conflictivo momento de relación estado y pueblos indígenas, particularmente el mapuche en los inicios del Siglo XXI.

2. La situación mapuche antes de la llegada de los españoles

Existe coincidencia en diversos autores al señalar que “antes de la llegada de los españoles poblaban el territorio mapuche diversas familias que reconocían la autoridad de un Logko (cabeza de familia), el extenso territorio a su disposición era de utilización común, esto es que cada familia se ubicaba transitoriamente donde le parecía mas adecuado, y pasado el tiempo cuando así lo decidían, se mudaban a otro lugar”. Desde el punto de vista mapuche este es el ejercicio de la autonomía como Nación mapuche, en la que operaba y aún opera sin perjuicio de las condiciones de dominación históricas el derecho propio.

No corresponde a un trabajo como este dar cuenta de las teorías o aproximaciones acerca del origen de la vida del pueblo mapuche. Desde la perspectiva de la existencia del derecho que aquí estamos analizando podemos decir que los cronistas coinciden en señalar que a la llegada de los españoles el pueblo mapuche existía, tenía una estructura social propia y una forma de resolver los conflictos, tanto al interior de cada grupo como los que se suscitaban entre unos grupos y otros; esto demuestra la existencia del derecho propio mapuche. Los primeros historiadores obviamente producto de una época en que ni siquiera se percibía la existencia de la diversidad o de una cultura distinta a la propia, dan cuenta de la percepción española acerca de los pueblos preexistentes, esto es como pueblos bárbaros, incivilizados, sin derecho, salvo algunas normas de costumbre, “percepción que por lo demás ha permanecido a través del tiempo” (Lillo, 2000).

La Araucana, de Alonso de Ercilla y Zúñiga, refleja las primeras impresiones del español frente a estos “bárbaros”, “Gente es sin Dios ni ley”, “no tienen ley, ni Dios, ni que hay pecados” (De Ercilla, La Araucana, Canto Primero). Refiriéndose al periodo pre hispánico, José Bengoa en su Historia del Pueblo Mapuche, señala que “La familia era el centro de esta sociedad” (Bengoa, 1991:26), y agrega que esta familia pre hispánica tenía características singulares, se trataba de una familia “amplia extensa y compleja, en que convivían todos los descendientes masculinos del padre o jefe de familia (..) con sus esposas”, cada una de estas familias era un grupo cohesionado en sí mismo, en el que la vida social se desenvolvía de acuerdo con las normas del derecho propio, cuyas normas forman parte de la cultura y no alcanzan a ser visualizadas por la otra mirada, esto es la visión no mapuche del extranjero que llega a esta tierra.

Desde esta mirada externa, es posible sin embargo para los cronistas apreciar que los conflictos que se producían al interior de estos grupos eran resueltos y que esta resolución estaba a cargo de ciertas personas del grupo, “Lo que si existía era un sistema de regulación de conflictos y diversos sistemas de alianzas. Para regular los conflictos, estaban los grandes sabios, viejos por lo general”, estos hombres sabios que la cultura denominaba übmeh “hacían las paces entre grupos, impartían justicia, daban consejos”, esto es que estaban determinados por normas del derecho propio –leyes desde el punto de vista occidental- que les daban la jurisdicción¹², esto es la autoridad para ser ellos y no otros los llamados a resolver los conflictos y para que las partes obedecieran sus decisiones, “no tenían mas poder que el

¹² Desde el punto de vista de la cosmovisión mapuche los conflictos y la capacidad de ejercer la jurisdicción, no sólo se refieren a las relaciones entre los hombre –che- sino también a aquellos relacionados con los newen –fuerzas- que son parte integrante no solo del che sino también de los diversos componentes de la naturaleza con los que existe una íntima relación.

que les otorgaban las partes en conflicto. En la vida cotidiana eran como cualquier otro mapuche” (Bengoa, 1991:26).

Este sistema para resolver conflictos estaba firmemente establecido, y podía diferenciarse en él la forma en que se resolvían los conflictos al interior del grupo, y la forma en que se relacionaban unos grupos con otros, “hay un sistema de regulación de conflictos –justicia se podría llamar hoy día- y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes” (Bengoa, 1991: 27), el poder relacionarse unos grupos con otros en igualdad de condiciones, tomar decisiones conjuntas, tanto en tiempos de paz como en tiempos de guerra, era propio de la convivencia mutua de estos grupos originarios.

Una de las cosas que llama la atención a los españoles a su llegada es la existencia de lo que ellos llamaron parcialidades, éstas en el decir de Bengoa eran “familias contiguas que tenían relaciones de parentesco entre sí, que reconocían un übmeh como consejero y juez, y que solían aliarse en viajes, recolecciones, faenas de caza y también en defensa frente a algún ataque, riña o conflicto” (Bengoa, 1991: 11).

El pueblo mapuche, antes de la llegada de los españoles a su territorio, tenía una estructura familiar, social, un sistema económico, y un sistema jurídico, todo ello mantenido a través de la tradición oral, los cronistas dan cuenta de la existencia de una institución especialmente destinada a mantener y preservar la historia y la cultura del pueblo “los hueipife” –narrador de la historia del pueblo mapuche-, “La historia no estaba dejada a la improvisación ni al buen recuerdo de unos pocos; era una actividad reglamentada por la sociedad; tenía sus especialistas y no se permitían las interpretaciones antojadizas: Un código estricto reglamentaba su uso social. Había ceremonias en que los hueipife relataban al pueblo, sentado en redondel, las historias de los antiguos” (Bengoa, 1991: 11). Para el Pueblo Mapuche esta es una parte del derecho propio, diferentes autores dan cuenta de esta tradición. Aún existen en las comunidades ancianos que relatan la historia oral en esta forma.

Al comienzo de la conquista española no existían las agrupaciones, las parcialidades, como le llamaron los españoles eran grupos de familias independientes, que entraban ocasionalmente en contacto y establecían alianzas para fines específicos, la guerra constante contra los españoles que a pesar de la política de tratados que se llevaba a cabo, nunca terminó, actuó sobre los esquemas de organización política de los mapuches haciendo más estables las organizaciones y alianzas. Ello va produciendo variaciones culturales al interior de las familias, la conducción del grupo toma un sentido diverso, antes de la llegada de los españoles “El hijo del cacique era preparado como jefe de paz, esto es, como **hombre sabio** que debe razonar (übmeh), dar buen concejo, hacer justicia, conservar y defender la cultura de los antiguos; y se preparaba como orador (hui pipe), esto es, el hombre que convoca, que posee el don de la palabra, que le dice al pueblo cual es su tradición y su historia” (Bengoa, 1991:66). Con posterioridad a la llegada de los españoles se le da cabida e importancia a la preparación para la guerra, el jefe debía ser un buen estratega, un hombre valiente, capaz de defender su territorio y proteger su cultura. Así van cambiando paulatinamente las normas del derecho propio, los cronistas dan diversos testimonios de ello, un reflejo de estos cambios culturales como estrategia de guerra en este sentido es el hecho que Mangin, cacique principal de los arribanos, cuyo cacicazgo fue obtenido por méritos propios, envió a su hijo Quilapán al cacique Kajfükura, cacique mayor de las pampas argentinas para que aprendiera el arte de la guerra “Cuando era muy joven Quilapán, hijo de Mangin, fue enviado por su padre a vivir al toldo de Kajfükura, para que aprendiera de él su sabiduría y valor” (Bengoa, 1991:84).

La llegada de los españoles introduce cambios en la cultura mapuche y desde ese momento toda su forma tanto de relacionarse entre ellos como con el “otro” el no mapuche, el wingka, inicia una relación de influencia mutua. La cultura mapuche tiene una visión cósmica en que los relatos tienen gran importancia, entre ellos está el que da cuenta de cómo la Machi –autoridad propia del pueblo mapuche- predijo la claramente la llegada de los españoles y los efectos que tendría para el pueblo, “a ella los choroyes anunciaron la llegada de los españoles”, además señaló que “iban a sufrir mucho a causa de una gran

guerra que iba a venir”, “Y así pasó un poco el tiempo y llegaron los españoles. Los caciques llamaron a la gente para poder defender su tierra” (Bengoa, 1991: 28).

3. El primer contacto: ¿encuentro o desencuentro Mapuche/Español?

Para entender y contextualizarnos en el período histórico del primer encuentro (o desencuentro) transitaremos por la llegada al Trono de Castilla de los Reyes Católicos, la discusión de los justos títulos y la humanidad u hominidad de los indios, la promulgación de las leyes de indias, la administración de la América hispana y nos detendremos en este contexto en el surgimiento, la forma y contenido de los parlamentos celebrados entre la Corona Española y la nación mapuche.

En el contexto del primer contacto mapuche español un tema de fundamental importancia desde el punto de vista del ejercicio del derecho como nación independiente, y que posteriormente se retomó con el estado de Chile, es la celebración de parlamentos, se aborda aquí una visión de los llamados parlamentos que en lengua mapuche se utilizaban como parte del ejercicio del derecho entre unos grupos y otros desde antes de la llegada de los españoles a los que en la lengua propia se denominaba Koyaqtun apareciendo en los textos también como fuxa trawun¹³. Desde el punto de vista de la lengua española se ha usado indistintamente por los cronistas los términos parlas, juntas de indios y parlamentos.

El análisis de las posibles consecuencias de la celebración de los parlamentos para el pueblo mapuche en la actualidad, es un tema que requerirá de futuras investigaciones a la luz del avance de los derechos humanos y la experiencia internacional y comparada, toda vez que si bien el concepto de derechos humanos en un concepto ajeno a la cosmovisión propia y que no tiene en cuenta sus parámetros, es necesario señalar y considerar que así como el derecho es y ha sido concebido como una herramienta de dominación, este mismo carácter instrumental, le permite ser utilizado también instrumentalmente por el pueblo mapuche en la búsqueda de la atención y respuesta a sus legítimas demandas y posibilita a través del parámetro de los derechos humanos, especialmente en el ámbito que la moderna doctrina en estas materias señala como derechos de carácter colectivo, su utilización como una herramienta que adquiera su sentido de justicia en el logro de la paz social.

4. El legado a la Corona de Castilla y la división administrativa de la América Hispana

4.1. La Bula Inter Caetera y la donación del territorio americano a la Corona de Castilla

Para entender a cabalidad cómo el Pueblo Mapuche llega a relacionarse con la Corona de Castilla, el particular posicionamiento de esta relación y el significado contextual dialéctico de los Parlamentos celebrados entre la Corona de Castilla y la Nación Mapuche, hay que retrotraerse a la era de los descubrimientos geográficos, considerar el título inicial que se invocó para justificar la soberanía española en América, revisar luego la forma que adquiere la administración colonial y analizar tanto el surgimiento como la forma de celebración de los Parlamentos Hispano Mapuche.

La ascensión al trono de Castilla en 1479 de Isabel la Católica, casada con Fernando rey de Aragón y la conquista de Granada en 1492 evento que consuma la unidad nacional del reino de Castilla bajo la fe católica, pareciera absolutamente ajeno al Pueblo Mapuche, sin embargo marca la llegada y dominación española a este territorio, ello porque si bien en el Siglo XV Portugal y Castilla rivalizaron sobre el control

¹³ Koyaqtun es la palabra mapuche utilizada para señalar reuniones entre diferentes fütaelmapu, en general reunión es trawun, reunión grande fuxa trawun, desde el punto de vista de la aplicación del derecho propio no es lo mismo fuxa trawun que Koyaqtun, la palabra correcta es Koyaqtun ya que los coyag tienen un sentido especial y distinto porque se trata con gente de otro lugar, con otra jurisdicción espacial y con un contenido diverso en cuanto a las materias tratadas.

en la navegación del Atlántico, logrando zanjar esta disputa mediante los Tratados de Alcacovas y Toledo años 1479 y 1480 respectivamente, reservándose a Portugal la navegación del Atlántico en el camino de Guinea y a Castilla el dominio de las Canarias; nada se menciona específicamente respecto de la navegación del océano de occidente. De esta forma, cuando en 1492 Cristóbal Colón “descubre América”, los reyes Católicos, Fernando de Isabel a fin de asegurar su dominio en las tierras “recién descubiertas” recurren a la autoridad del Papa. En la época la doctrina mayoritaria de los canonistas, seguida por los reyes cristianos, atribuía al Papa un dominio temporal universal que lo autorizaba a donar la tierra e instituir reyes.

De acuerdo a las ideas predominantes de la época, y solicitada su intervención por la Corona de Castilla “el Papa Alejandro VI por las bulas Inter Caetera, de 3 y 4 de mayo de 1493, hizo donación a los reyes de Castilla y a sus sucesores en esta corona, de las tierras descubiertas y por descubrir al occidente de una línea trazada de polo a polo a cien leguas de las Islas de Cabo Verde, con cargo de proveer a la **cristianización de sus naturales**” (Eyzaguirre, 1990:14). El Tratado de Tordecillas de 1494, suscrito entre España y Portugal, y ratificado por el Papa, modifica la línea establecida inicialmente y dispone que la misma pasará a trescientos setenta leguas al oeste de las Islas de Cabo Verde, quedan así fijadas las líneas de expansión castellana y portuguesa; y con ello la llegada de los españoles al territorio mapuche.

Es dentro del contexto ideológico y político señalado que Cristóbal Colón llega a este continente y descubre lo es hoy América en el año 1492, bajo el reinado de los reyes católicos, Fernando e Isabel, que reina entre 1517 y 1556. En 1520 Hernando de Magallanes descubre Chile, Diego de Almagro hace otro tanto por el norte en 1536; y Pedro de Valdivia funda el 12 de febrero de 1541 la ciudad de Santiago, creando inmediatamente en este territorio y de acuerdo con las instituciones político administrativas existentes y vigentes dentro de las leyes de indias el Primer Cabildo.

4.2. La división administrativa de la América Hispana

Según lo señalado en la Bula Inter Caetera, eran los Reyes Católicos y no España los titulares de las tierras recién descubiertas y aquellas por descubrir; con posterioridad los Reyes Católicos legan testamentariamente a la Corona de Castilla los territorios donados por el Papa Alejandro VI, de esta forma América queda incorporada a una monarquía, no al Estado español ni a un rey en particular. De esta circunstancia histórica devienen la creación de nuevos organismos destinados a la administración de los “reynos” americanos. En los siguientes párrafos, sin ser este un análisis exhaustivo ya que lo que se pretende es contextualizar la particular posición de los mapuche, y visualizar como la historia global va imbricándose hasta llegar a ellos, se da cuenta de la estructuración general de estos organismos creados para la administración de las indias.

A la cabeza de la organización política administrativa se hallaba el Soberano, asesorado por el Consejo Real y Supremo de Indias fundado en 1542. Tenía éste facultades gubernativas, judiciales y militares, el personal que lo conformaba era un Presidente, un Gran Canciller, ocho Consejeros, un Fiscal; dos secretarios; dos escribanos y varios funcionarios menores: relatores, abogados, tesoreros, contadores y alguaciles; bajo su dependencia se hallaba, además, el cargo de Cronista de Indias, cuya misión era recopilar todos los informes recibidos desde América para escribir una crónica de los acontecimientos¹⁴.

La Casa de Contratación era la encargada de los asuntos económicos, de navegación y migración al nuevo mundo.

¹⁴ Para una mayor profundidad histórica resultaría altamente enriquecedor tener acceso a estas crónicas, lamentablemente el espacio de tiempo, los recursos disponibles y la naturaleza de una investigación como esta, no permitió realizar una acción de tal naturaleza.

Los Virreyes, título que tuvo por primera vez Cristóbal Colón, representaban al soberano en América, eran nombrados directamente por el monarca a propuesta del Consejo de Indias y poseían, además, los títulos de Gobernador, Presidente de la Audiencia y Capitán General; sus poderes le permitían actuar como si fuera el rey en persona, duraban seis años en el cargo, al término de los cuales eran sometidos a un juicio de residencia para dictaminar si habían abusado de su autoridad, además debían redactar una memoria de gobierno.

En el siglo XVI se implantaron dos Virreinos en América: el de Nueva España o México, establecido en 1535 y el de Perú en 1544, sus primeros virreyes fueron Don Antonio de Mendoza (1535-1550), y Don Blasco Núñez de Vela (1544-1546).

En el marco territorial, los Virreinos estaban divididos en gobernaciones a cuyo frente se encontraba el gobernador, quien por presidir la respectiva Real Audiencia tenían también el título de presidente ejerciendo así mismo las funciones de Capitán General de las Fuerzas Armadas dentro de su jurisdicción. En aquellos territorios con permanentes conflictos bélicos se les llamó a partir del Siglo XVIII Capitanías Generales.

En el Virreinato del Perú se encontraba la Capitanía General de Chile, conocida también como “reyno de Chile”. En el Siglo XVII se crearon las intendencias (1765), cuyo objetivo era velar por el desarrollo económico de su respectiva región. En Chile a partir de 1787 hubo dos: la Intendencia de Santiago y la de Concepción.

Fundada la ciudad de Santiago en 1541 e instaurado el primer Cabildo, en el territorio de Chile fueron paulatinamente creándose ciudades éstas estaban a cargo de los Cabildos, constituidos por alcaldes ordinarios o corregidores, regidores, alférez reales que tenían derecho a voz y voto, y otros funcionarios menores: fiel ejecutor, alarife, mayordomo, escribano, alguacil mayor y pregones. Su número variaba de acuerdo al tamaño de la urbe. Representaba a los vecinos el Procurador de la ciudad.

Estos alcaldes creados por la administración colonial española en las ciudades gobernadas por sus autoridades y regidas por sus leyes ejercían igualmente de jueces de primera instancia, sus fallos podían apelarse a la Real Audiencia y, en último término al Consejo de Indias.

5. La discusión de los Justos Títulos

Como consecuencia de las bulas pontificias de donación de América, los reyes españoles se consideran dueños de todas las tierras del nuevo mundo, y como tales concedieron el dominio a los conquistadores y a sus herederos, en esta calidad otorgaron Mercedes de Tierras y Encomiendas.

Tras la creación de las Mercedes de Tierras y las Encomiendas, existen motivos de orden religioso, político y económico, en cuyo contexto se otorgaron premios a los conquistadores y sus descendientes; en efecto: la Bula Inter Caetera que donó a la Corona de Castilla las tierras de América también la comprometió a evangelizar a estos “naturales”. Se establece así desde el punto de vista de la Iglesia la obligación de la Corona de introducir la evangelización de los llamados naturales, esto en hombres en un estadio menor de evolución. Evidentemente la Corona tenía sus propios intereses de expansionismo político anexando e incorporando a su propia jurisdicción los territorios “descubiertos”. Por otra parte la ocupación del territorio involucra la apropiación de los recursos en él existentes incorporándolos a su patrimonio.

Las mercedes de tierras otorgadas por los reyes eran perpetuas, en reconocimiento de servicios prestados, otorgada ésta se le daba al beneficiario posesión de la tierra en un acto solemne ante escribano, luego se medía o sea se media y señalaban los deslindes del predio (Eyzaguirre, 1992:34).

Las encomiendas, eran un privilegio otorgado por el rey a un benemérito de las indias, para recibir por sí y por su inmediato descendiente, el tributo que un grupo de indios estaba obligado a pagar en su calidad de súbditos de la corona, con cargo de cuidar del bien espiritual y temporal de los encomendados y concurrir a la defensa de la tierra (Eyzaguirre, Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile, 1992: 31).

Si bien las Bulas Papales legitiman inicialmente las conquistas y dan un marco ideológico al dominio español, que será usado en las indias hasta fines del S. XVI, el primer contacto no estuvo exento de cuestionamiento, a ello se le ha denominado la discusión de los justos títulos, duda o cuestión indiana, tema que en síntesis plantea tres ideas centrales, esto es:

- la humanidad u hominidad de los indios,
- la justicia de las guerras de la conquista y posesión de las indias, y
- el trato que se daba a los indios.

Esta discusión fue para los intelectuales, la iglesia y la corona española un camino cubierto de preocupaciones, avances y retrocesos, en un contexto plagado de intereses políticos y económicos. Entretanto el pueblo mapuche continuaba su vida de acuerdo a su derecho propio, su organización política, económica y religiosa, que obviamente no tenían ninguna cabida allí ya que ni siquiera se les consideraban hombres.

En cuanto a las discusiones sobre la naturaleza humana de los indios “recién descubiertos”, el tema se hace patente desde el primer sermón de Fray Antonio de Montecinos en la Española allá por el año 1511. Debido pues a la gestión de los Dominicos, en el año 1512 se dictan las leyes de Burgos, primer documento que establece la naturaleza humana de los indios, que sin perjuicio de una inicial resistencia prevalece en el tiempo, zanjado el tema de la humanidad de los indios se redacta y comienza a usarse el Requerimiento.

En el mismo contexto en el año 1537 el Papa Paulo III promulga la Bula Sublimis Dus, en ella define solemnemente la racionalidad y libertad de los indios, cabe tener presente que si uno de los puntos centrales de la Bula Inter Caetera era precisamente la evangelización, la iglesia era consecuente con su misma dominación ya que no podría estar evangelizando sino a hombres. Desde el punto de vista de la Iglesia la naturaleza humana de aquellos que se pretende evangelizar en condición necesaria e indispensable para estos efectos.

El texto del Requerimiento, atribuido a Palacios Rubio, parte de la Creación de Dios y de la referencia a cómo fue confiada al Papa la gobernación de la tierra y razona en términos de que uno de los pontífices, haciendo aquí referencia a Alejandro VI, hizo donación de estas islas y tierra firme del mar Oceánico a los dichos Rey y Reina, esto es la Bula Inter Caetera que donó estas tierras a Fernando e Isabel de Castilla, con todo lo que en ella hay, y agrega que esto es así “según se contiene en ciertas escrituras” que “podréis ver si quisieredes. Esto es que se insta a los indios a quienes está destinada la lectura del documento a verlos si es que así lo quieren. El texto del requerimiento señala lo siguiente:

“Así que sus majestades son Reyes y señores destas islas e tierra firme por virtud de dicha donación: y como a tales reyes y señores algunas islas mas y casi todas a quienes esto ha sido notificado, han recibido a sus Magestades y los han obedecido y servido y sirven como súbditos lo deben hacer, e con buena voluntad y sin ninguna resistencia y luego sin dilación como fueron informados de los susodichos, obedecieron y recibieron los varones religiosos que sus altezas les embiavan para que les predicase y enseñasen nuestra Santa Fe y todos ellos de su libre, agradable voluntad, sin premia ni condición alguna, se tornaron cristianos y lo son ... e así lo mandaron tratar como a los otros súbditos vasallos; vosotros sois tenidos y obligados a hacer lo mismo. Por ende vos rogamos y requerimos que entendáis esto que os he dicho, e toméis para ello el tiempo

que fuere justo, y reconozcáis a la yglesia por señora y superiora del universo mundo, y al Sumo Pontífice, llamado Papa, en su nombre, y al emperador y Reina Doña Juana, nuestros señores en su lugar, como a superiores e señores e Reyes de esas islas e tierra firme, por virtud de dicha donación e consintais y deos lugar que estos padres religiosos os declaren y prediquen lo susodicho: Si así lo hacéis ... vos recibiremos con todo amor y caridad, e vos dexaremos vuestras mugeres e hijos e haciendas libres, sin servidumvres para que dellas e de vosotros hagáis libremente lo que quisieredes por bien tuvieredes, y no compelan a que vos torneis christianos, salvo si vosotros informados de la verdad os quisieredes convertir a nuestra Santa Fe Católica ... Y si no lo hizieredes o en ello maliciosamente dilación pusiéredes, certificoos ... entraremos poderosamente contra vosotros, e vos haremos guerra por todas partes e maneras que pudiésemos e vos sugetaremos al yugo e obediencia de la yglesia e de sus magestades, e tomaremos vuestras personas e de vuestras mugeres e hijos e los haremos esclavos, e como tales los venderemos e dispornemos ... vos tomaremos vuestros bienes vos haremos todos los males daños que pudiéramos, como vasallos que no obedecen ... e protestamos que las muertes e daños que dello se recibieren sea vuestra culpa ... y de cómo lo dezimos y requerimos pedimos al presente escrivano que nos lo dé por testimonio signado, y a los presentes rogamos que dello sean testigos” (Barrientos, 1999 – 2000: 14 y 15).

Es evidente que un documento de la naturaleza y contenido del transcrito precedentemente, y que trasluce en esencia la política colonial española, es totalmente ajeno a la visión del mundo de las naciones originarias preexistentes en el territorio, más aún si se considera que no entendían la lengua en la que se les estaba hablando y la lectura misma era realizada en un contexto de amenaza y amedrentamiento¹⁵, de tal forma que si bien el Requerimiento, es utilizado como justo título de las conquistas y las servidumbre de los indios, dada su inteligibilidad no podría considerarse un instrumento dirigido éstos, sino más bien un instrumento utilizado como herramienta política que permitió por una parte justificar desde los paradigmas propios la dominación de los indios y por otra acallar las conciencias de los conquistadores.

Juan de Goti Ordeñaga, citado por Barrientos 1999-2000, señala que en síntesis lo que constituye la cuestión de fondo en la llamada discusión de los justos títulos en relación a la cuestión de la conquista de las Indias es “... un problema básico de teología y de derecho, que tenía derivaciones hacia la ética social y la crítica política. Se parte de la consideración de los indios, pueblos nuevos de los que ni se sospechaba su existencia, por lo que descubrimiento plantea, en primer lugar, el tema de su carácter humano y, como tal, el reconocimiento de la plenitud de los derechos como personas. En segundo lugar, si son seres libres para regir sus personas, bienes y poder organizar sus formas de convivencia. Y reconocidos estos derechos, se propone la pregunta: ¿Hasta que punto los Reyes de Castilla pueden conquistar sus tierras y someterlos a su dominio? ...”.

La prolífica discusión en torno al descubrimiento plantea temas fundamentales, y da cuenta de la forma discriminatoria y colonialista a la que han sido sometidos los pueblos originarios. Si bien parecen y en cierta forma son posiciones distintas la polémica sobre el tema entre De Vitoria, Sepúlveda y Las Casas, no pueden obviar la subyacente visión aristotélica de que lo superior debe imponerse a lo inferior, entendido lo superior como el conquistador y lo inferior como estos llamados naturales. En el fondo ninguno cuestionó el derecho inherente al mundo cristiano imponer su proyecto histórico al resto de los pueblos preexistentes en el nuevo mundo, de esta raíz discriminatoria deviene el alzamiento de la superioridad cultural como fundamento válido y validante del imperialismo y el colonialismo, demostrando

¹⁵ En el contexto de esta investigación se ha leído en algunas reuniones a las autoridades tradicionales mapuche con las que se ha tenido contacto el texto citado, la mayoría de ellos hablantes tanto del mapuzungun como del español, y se ha podido constatar que aun hoy día no es posible a través de una simple lectura entender todo el contenido de dominación y colonialismo que el mismo conlleva. Juzgará el lector si en una lectura realizada en un contexto de amedrentamiento y a personas que no entiende lo que allí se lee podría tener algún significado que obligase a los que lo escuchan.

que a través de la historia ha sido y en Chile continúa siendo más fácil negar al otro que reconocerle valor.

Si bien finalmente se imponen el carácter humano de los indios, no por ello desaparece la concepción de éstos como bárbaros, gentes “sin dios ni ley” (De Ercilla, La Araucana), visión que ha perdurado como legado irrefutable tras cinco siglos. Nadie visualizó entonces que los habitantes originarios de este territorio, eran naciones que existían con anterioridad, tenían su propio derecho, su espiritualidad, sistema político, económico, forma de ver explicarse y habitar en el mapuche wallontu mapu –el mundo mapuche-, asentados en un territorio del que formaban parte, y hoy a pesar de las demandas de estos mismos pueblos originarios, el Estado Chileno se niega a reconocerlos.

Si bien en base al supuesto de su superioridad y una supuesta legitimidad para conquistar y dominar a los llamados naturales, la corona española logra someter a muchas de las naciones preexistentes. En el territorio de la Nación Mapuche, desde el primer contacto, se escribe una historia distinta. En lo que dice relación a la corona española, el Requerimiento nunca fue leído al interior de la Nación Mapuche, ésta se mantuvo gobernada por sus propias leyes, con autoridades políticas que ejercían su propia jurisdicción. En la Nación Mapuche no se aplicaba el derecho español sino el derecho propio.

Entre la Nación Mapuche y la Corona Española se establecían relaciones entre naciones que marcaban la posibilidad de introducirse o no y bajo ciertas circunstancias al territorio constituido por los Fütaelmapu existentes en la época. En este sentido aparece importante dar cuenta de cómo en el año 1749 José Perfecto de Salas, español que había sido encargado por las autoridades propias de efectuar una investigación sobre una evasión de fondos, de que había llevado a cabo el Gobernador de Valdivia, decide a diferencia de los viajes entre Santiago y Concepción que se realizaban en la época venirse por tierra, teniendo necesariamente que enfrentarse al problema de cómo cruzar desde Concepción hasta Valdivia, o sea adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche o, como los llamaban los españoles, los indios, los bárbaros, los salvajes, gente sin Dios, rey, ni ley, gente sin justicia. Para poder cruzar el territorio mapuche José Perfecto de Salas, se entrevistó con algunos caciques. Los caciques de Angol se presentan en Concepción y lo invitan a su territorio, y luego cambia completamente la visión de Perfecto de Salas, dice: “entré a un **país** que parece inteligente” y relata que una vez cruzado el Bío Bío, lo reciben en Angol, le hacen un kamarikun y le muestran su gente; luego pasan por los caciques de Nehuequen, Los Sauces, Cautín, Maquehua, Toltén, Valdivia, y lo entregan salvo y sano en Valdivia (Relato efectuado por el historiador Abelino León en Mariman 2000).

El informe que José Perfecto de Salas emite posteriormente señala “he visitado el **país** mas lindo de la tierra, no sólo por el paisaje sino por lo que ví allí, vi una sociedad que es un paraíso, **donde no hay cárceles, no hay criminales, ni pobreza** y donde **cada hombre sabe cuál es su lugar**”(Mariman, 2000). Esta es la percepción de un sujeto, de un hombre español, oficial de gobierno, que cruza desde Concepción a Valdivia, durante el siglo XVIII, cabiendo señalar que es el primer oficial de gobierno, que realiza este viaje, después hubo otros, así por ejemplo Ambrosio O’Higgins, quienes cruzaron el espacio denominado La Araucanía, que es como se denominaba en esa época al país de los cuatro fütaelmapu, la tierra de los mapuche generalmente conocida simplemente como “La Tierra”, lo que es la traducción literal que hacían los españoles de lo que decían los propios mapuches al designar su país como “**el mapu**”.

Perfecto de Salas y O’Higgins, emiten lo que de acuerdo a su cultura militar y escrita llaman “informes”, los dos dan una visión de “el mapu” como un país ordenado, racional, en el que de la sociedad funciona tan armónicamente que los sorprende. Este era el mundo mapuche de entonces, visto por los propios españoles que tuvieron la oportunidad de adentrarse en el territorio controlado por la Nación Mapuche.

6. Los Koyaqtun Mapuche-Español

La relación de la Corona Española con los mapuche, habitantes originarios del territorio, está caracterizada en su primera etapa por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatar. Desde el punto de vista de la corona española en una segunda etapa se intentan otros métodos para tener contentos a estos indios, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una política de alianzas. La Nación Mapuche, que como se ha mencionado, se regía por su derecho propio, ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fütas el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de **Koyaqtun**. Esta relación entre la Nación Española y la Nación Mapuche, converge así de una parte en la búsqueda de alianzas y de otra en la aplicación del derecho propio en la celebración de los llamados Parlamentos, que para la Nación Mapuche constituyen una forma de aplicar su derecho propio en un contexto de relaciones interétnicas.

Conceptualizando el **Koyaqtun** y su utilización en la perspectiva interétnica, José Quidel Ñizol Logko Wentche, en reunión celebrada en el contexto de esta investigación, señaló “el concepto Koyaqtun viene diciendo como una idea propia de encuentro, de discusión y fiesta, y este mismo modelo yo creo que se reprodujo después para llevarlo al tema del parlamento, por eso en los parlamentos los wingka decían que les costaba la reunión, comida y mosto, el mismo patrón se va reproduciendo en los parlamentos...esas eran las conversaciones, cada Logko de cada lugar tenía que exponer su wewpin para ver cual es el problema, por ejemplo un peñi tenía un problema exponía su problema medio día, era necesario exponer su problema fundamentarlo bien, porque uno busca que lo ayuden, entonces tiene que hacer un discurso convincente hacer un nutramtun bien largo extendido y profundo”. (Quidel, 2003)

Respecto a la defensa del territorio efectuada por la Nación Mapuche ante los españoles, TIERNEY ha señalado: “Los mapuche fueron el único grupo amerindio que derrotó a los Españoles, en una prolongada guerra de 150 años. La incesante defensa de los mapuche de sus tierras forzó a los españoles a crear el primer ejército para el nuevo mundo y causó que el rey Felipe II, cuyas tropas derrotaron a los italianos, franceses, turcos y holandeses, a lamentar que Chile, su colonia más pobre, consumía sus mejores soldados”. En relación a la celebración de los Parlamento el mismo autor agrega, “Después de que los fuertes y ciudades españolas hubieran sido quemadas una y otra vez en el territorio mapuche, los españoles finalmente firmaron un trato formal con los mapuches respetando sus fronteras. Pero aún antes del arribo de los españoles al nuevo mundo, los Incas sufrieron la más decisiva derrota de su expansión territorial cuando trataron de penetrar el país Mapuche. Aparentemente los Incas dieron por nombre (a los mapuche) “Araucanos” que significa “Pueblo de Guerra” (Tierney, 1989, Cap. VI).

En el marco de la celebración de los Koyaqtun Mapuche-Español cabe destacar el llamado por la historiografía oficial Parlamento de Quillín realizado el 6 de enero de 1641, el que desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando reviste gran importancia, toda vez que indica cómo utilizando el derecho propio, la Nación Mapuche, efectúa lo que hoy en día se denomina un tratado con la Nación Española, hay aquí dos naciones distintas que entran en conversaciones y establecen acuerdos.

El acuerdo logrado en el Parlamento de Quillín esto es la fijación de la “**frontera en el río Bío Bío, y la independencia del territorio mapuche**” (Bengoa, 1991:33), permite no sólo establecer claramente mediante un documento una independencia que en los hechos existía sino conservarla durante todo el periodo español ya que según la historia señala que todos los parlamentos posteriormente efectuados entre españoles y mapuche, se basan en lo allí acordado. Esta fijación de la frontera y la independencia del territorio, sin perjuicio de que la misma historia posterior da cuenta de cómo los españoles no respetaron los tratados celebrados con la nación mapuche y que por lo tanto la guerra continuó, permite a la Nación Mapuche continuar reproduciendo su cultura y rigiéndose por las normas del derecho propio, la jurisdicción política y jurídica del logko no tuvo alteración en el nivel interno –lof-, en cuanto a la jurisdicción externa, ésta fue adecuándose a las nuevas necesidades de la guerra.

Para la guerra de defensa del territorio fue necesario reunir las diferentes familias a cargo de un sólo jefe, logko, éstas se agruparon en parcialidades y como el ejército mapuche –en el que participaban diversas parcialidades- necesitaba una cabeza única y común, que no existía previo a la llegada de los españoles se ideó un sistema para tal elección, de ello da cuenta el relato de Alonso de Ercilla en La Araucana, cuando presenta el consejo del anciano cacique Colo Colo a los caciques en pugna por la jefatura de sus tropas a quienes llama “Caciques del Estado defensores”, y hablándoles de la necesidad de no debilitarse frente al enemigo común, les dirige un discurso en los siguientes términos: “¿Qué furor es el vuestro, ¡oh, araucanos!, que a perdición os lleva sin sentillo? ¿Contra vuestras entrañas teneis manos, y no contra el tirano en resistillo?. Teniendo tan a golpe a los cristianos, volveis contra vosotros el cuchillo?, los llama a volverse juntos contra el enemigo, señalando que en igualdad de condiciones, todos los reunidos eran Logko en sus respectivas familias, “Pares sois en valor y fortaleza; el cielo os igualó en nacimiento; de linaje, de estado y de riqueza”, unos no priman sobre otros, las circunstancias existentes sin embargo plantean la necesidad colectiva de que exista sólo uno a cargo, “más ha de haber un capitán primero, que todos por él quieran gobernarse”, propone entonces que éste ha de ser, “quien mas un gran madero sustentare en el hombro sin pararse”, acogida esta forma por los caciques presentes finalmente sale electo Caupolicán, a quienes todos desde ese momento obedecen (De Ercilla, La Araucana, Canto II).

Los Parlamentos no constituyen una concesión graciosa de la Corona Española a la nación mapuche, más bien responden a la necesidad de establecer relaciones con una nación independiente, sobre la que no habían logrado establecer un dominio político, jurídico, territorial y económico, y que potencialmente podría establecer en su calidad de nación independiente, relaciones de colaboración con otras naciones de ultramar que estaban entrando a relacionarse con ella.

Los mapuche habían usado ya el Koyaqtun para relacionarse unos Fütä el mapu con otros y establecer relaciones políticas de colaboración y defensa mutua, es precisamente lo que hacen al relacionarse con los españoles, si bien desde el punto de vista español estas negociaciones y acuerdos de colaboración se insertan en una cultura distinta, y además en una lengua escrita, dando así lugar a los llamados parlamentos de los que han quedado los registros escritos. La memoria mapuche mantiene en su lengua oral registros de estos mismos hechos, sobre los que se hace necesario efectuar mayores investigaciones.

El abogado mapuche José Lincoqueo refiriéndose a la fecha de la fundación de Santiago 12 de febrero de 1541 señala que ahí “comienza la masacre de las comunidades indígenas desde Santiago y del Aconcagua al sur, masacre que se detuvo al sur del Bío Bío, pues nuestros antepasados lograron detenerlo”. Entre el 12 de febrero de 1541 el 6 de enero de 1641, fecha en que se firma el Parlamento de Quillín transcurren casi 100 años durante los que el territorio se caracterizó por un constante estado de guerra, el mismo Lincoqueo refiriéndose a lo que la historiografía oficial conoce como el desastre de Curalaba batalla ocurrida en el año 1600 cerca de la actual ciudad de Lumako en que los mapuches derrotaron al gobernador español Oñez de Loyola señala que “Desde esa vez, España nunca más pudo reponerse de esa humillación, una derrota militar, y el año 1641 se celebró el primer Parlamento General que obedecía en términos generales a los intereses estratégicos de la Corona de España, por que lo que España quería era no tener enemigos al sur del Bío Bío, territorio en el cual podían establecerse en cualquier momento, Holanda, Francia, la misma Portugal, Inglaterra que andaban con sus barcos balleneros frente a las costas del Pacífico, así lo dice el Parlamento General y no hallaban la hora de que hubiera una paz general, a través de un Tratado para no tener enemigos al sur de Chile, para desaparecer rápidamente a los piratas, y que se pusiera en peligro este lado del mundo”(Mariman, 2000).

“El Parlamento General de Negrete nació en circunstancias excepcionales de nivel internacional, 100 años de conquista que España no pudo dominarnos, más el peligro bien vivo existía, de que las potencias europeas se instalaran, como ya había pasado varias veces con los holandeses cerca de San José de la Mariquina y cerca de Chiloé. De esta manera el 6 de enero de 1641 nosotros tuvimos el primer Parlamento General de Quillen, en que se nos reconoció ampliamente la soberanía al sur del Bío Bío, cuando

digo al sur del Bío Bío me refiero al sur del río Colorado, porque los mapuches se extendían desde el Pacífico hasta el Atlántico, en el cono sur de América y ahí estamos estableciendo de inmediato el sistema territorial, el ámbito territorial de aplicación del Parlamento General de Negrete”, (Lincoqueo en Mariman, 2000).

El antropólogo histórico José Manuel Zavala señala entre los principales Parlamentos Hispano-Mapuche cronológicamente los que se presentan en el siguiente cuadro y para los que el autor cita como fuentes utilizadas a Zapater, 1985, p 72; Rosales 1989, pp 897, 1131; Carvallo, CHCh vol. 9, 1875, pp 277, 369, 371, 372, Villalobos 1982b, p 20, 1995, pp 37, 187 y 189; Carvajal, 1983, vol. 2; AGI: Ach. 21, 105, 193 y 189; AGS, S. GU 6894; Barros Arana 1886, vol. 6 p. 213; Medina, 1965, vol. 2, pp 335-354.

6.1. Principales Parlamentos Hispano-Mapuche de que da cuenta la historiografía oficial:

AÑO	TÍTULO	LUGAR	Duración (días)	PARTICIPANTES MAPUCHE
1605		Paicaví	1	
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Catiray	1	+ de 500 Mapuche
1612	Parlamento del Padre de Valdivia	Paicaví		73 Mapuche
1641	Paces	Quillin		160 Logko y + de 2.000 Koha
1647	Paces	Quillin		4.450 Mapuche
1651		Boroa		¿
1652		Toltén		¿
1683		Imperial		¿
1692		Yumbel		¿
1693		Concepción		¿
1694		Choque-Choque		219 Logko y 836 Koha
1716	Parlamento General	Tapihue		¿
1726	Parlamento General	Negrete		¿
1735		Concepción		183 Logko y ¿ Koha
1738		Tapihue		¿
1746	Parlamento General	Tapihue	3	198 Logko y + de 2.000 Koha
1756	Parlamento General	Salto del Laja	30	¿
1759		Concepción		¿
1760		Santiago		30 Logko y ¿ Koha
1771	Parlamento General	Negrete	4	164 Logko y 1.139 Koha
1774	Parlamento General	Tapihue	4	261 Logko y 1.775 Koha
1784	Parlamento General	Lonquimmo	4	225 Logko y 4.469 Koha
1793	Parlamento General	Negrete	4	171 Logko y 2.485 Koha
1803	Parlamento General	Negrete		¿?

He aquí una serie de 24 parlamentos hispano mapuche de los que existe registro escrito, sin perjuicio de que es evidente que faltan muchos datos, la numeración transcrita da cuenta de la gran cantidad de parlamentos Hispano-mapuche que se celebraron, y su continuidad a través del tiempo.

En el contexto de las relaciones interétnicas en que se sitúan los Parlamentos Zavala, señala que constituyen “... una institución híbrida y transcultural ... el resultado de un compromiso cultural establecido entre dos actores étnicos distintos”. Respecto de las razones que llevan a los españoles a celebrarlos el mismo autor opina que “Los Españoles incapaces de someter militarmente a los mapuche debieron recurrir a formas pacíficas de persuasión y negociación y en este sentido “no les quedó otra solución que aceptar, “protegidos” por el término “Parlamento”, un tipo de encuentro ritual que los Mapuche practicaban mucho antes de la llegada de los Españoles” (Zavala, 1998).

Respecto de lo que podríamos llamar los ámbitos de aplicación de los Koyaqtun, el tema se puede visualizar tanto desde la perspectiva intracultural lo que estaría dado por las relaciones y acuerdos que se

establecían entre los diferentes fütaelmapu, y en su vertiente de aplicación intercultural, esto es en la forma de los Parlamentos, ámbito de aplicación que a su vez podemos subdividir entre aquellos que se celebraron con la Corona Española y aquellos que se celebraron con el Estado de Chile.

En cuanto a los efectos de los parlamentos hispano mapuche al interior de la cultura, debemos señalar que había todo un proceso de preparación previa, los españoles acostumbraban enviar un lenguaraz o mensajero al Logko principal para iniciar los acuerdos con los demás, toda vez que en el territorio mapuche nunca existió ni ha existido a través de la historia posterior una cabeza única, la modalidad de llegar a estos acuerdos era lo que hoy en día podríamos llamar una serie de negociaciones, que se situaban a su vez en dos vertientes una intracultural en la que unos logko tomaban acuerdos con otros y una intercultural en la que el Logko principal llegaba a puntos de acuerdo con el representante español, sin perjuicio que a la celebración del parlamento mismo asistían todos los logko y exponían allí cada uno sus particulares visiones respecto de los puntos en discusión.

En cuanto el proceso previo a estos parlamentos y la discusión interétnica el Logko Quidel relata “se pasa por hartas discusiones, ... son varias reuniones, hay gente que está a favor y otros en contra, ... no es fácil ..., llegar a un ceremonial, es todo un proceso, todos tienen que llegar más o menos conforme o de acuerdo, sino de lo contrario no se puede hacer no más” (José Quidel, Logko, Wenteché).

En el territorio mapuche existían diversas parcialidades autónomas entre sí, sólo existía una sujeción voluntaria a través de las alianzas, las que no constituían una situación permanente. La defensa del territorio común, hace cada vez más permanente y complejo este sistema de alianzas, toda vez que a la primera generación de caciques le sigue otra, y la guerra continúa. Entre las muchas explicaciones que se le da a la larga resistencia mapuche, la que desde el punto de vista mapuche dura hasta nuestros días, se encuentra el hecho de que si bien fue necesario agruparse en parcialidades y, cada Rewe en un total de nueve formó un Ayllarrewé y una sección mayor de ellos un fütaelmapu, cada grupo así formado sin perjuicio de las alianzas que pudiera haber entre ellos era una nación en sí misma, de tal forma que si alguno era vencido o “se pasaba al bando del enemigo”, existían otros que continuaban la guerra. Los cronistas dan cuenta de relatos en que caciques mapuche que inicialmente acogieron, fueron amigos e incluso colaboraron para que existiera paz entre mapuches y españoles, después como respuesta a los abusos y atropellos de parte de estos mismos españoles a quienes mostraron su amistad, brindaron su hospitalidad y trataron de ayudar se volvieron en su contra.

Francisco Núñez de Pineda y Bascuñán, nos entrega un relato en que precisamente un cacique que inicialmente fue amigo de los españoles se vuelve en su contra por los abusos que sufre de parte de éstos. Núñez de Pineda vivió entre los mapuche entre el 10 abril y el 27 de noviembre del año 1629 – tengamos presente que en el año 1612 se habían celebrado entre el Padre de Valdivia y los mapuche dos parlamentos uno en Catiray y uno en Paicaví-, tomado prisionero en la batalla de las Cangrejeras en Chillán, tiene un contacto directo con los mapuche de la época y terminada esta experiencia, relata lo sucedido en su “Cautiverio Feliz”, texto que constituye un valioso aporte para la reconstrucción histórica de la forma en que operaba el derecho mapuche de la época, toda vez que su convivencia está centrada en los diferentes grupos entonces existentes, lo toma prisionero el Cacique Maulicán quien lo protege junto a Caciques aliados de aquellos que deseaban darle muerte, entre los múltiples relatos hemos seleccionado el Capítulo XI, titulado, “En que se refieren los fundamentos y causas que tuvo el cacique Ancanamón para quitarle la vida a los padres de la Compañía de Jesús, y de cómo su acción no fue en odio a la fe”. En este relato cuyas partes principales se transcriben a continuación se ilustra la forma de relacionarse los españoles con los mapuche, y cómo ante lo que el cacique considera un atropello a sus derechos, reclama ante los españoles, con quienes habían celebrado precisamente ya parlamentos que establecían relaciones de colaboración mutua, una solución al conflicto, la que no le es otorgada.

El cacique Ancanamón relata al cautivo que en esa época llegó a su parcialidad un tal “Meléndez con un interprete mapuche ladino en nuestra lengua enviado por el Padre Luis de Valdivia señalando que venía enviado del Rey y en señal de paz”, el que le indicó que “habiendo de estarnos quietos y pacíficos en nuestras tierras, sin que los españoles nos hubieren de hacer daño, ni entrar en nuestra jurisdicción,

como nosotros pasar a la suya: abrazamos muy bien todos los de nuestra parcialidad este convenio; con que dispuse mi viaje” (Núñez de Pineda, 1987: 80).

El cacique Ancanamón tenía gran influencia entre los otros cacique, por lo que los españoles le envían un mensaje de paz ofreciendo no entrar en su “jurisdicción”, cabe destacar la expresión utilizada, toda vez que indica la visualización de una jurisdicción propia y distinta entre españoles y mapuche, por otra parte el hecho de que el cacique dispusiera un viaje “dispuse mi viaje”, en el que va a otros cacique que tienen otras jurisdicciones a consultar e incluso a motivarlos para que acojan este tratado con los españoles, indica que no toma una decisión por todos sino cada uno tomaba la decisión en su propio ámbito de jurisdicción.

Continúa el relato, “y en el tiempo que falté por estar haciendo la causa de los españoles y reduciendo a mi voluntad a los demás caciques de toda mi regüe y parcialidad, el español mensajero estaba en mi casa haciéndome traición y disponiendo dejarla robada (como lo hizo)”. Llegado a su casa y enterado de los hechos, el cacique razona que ha sido objeto de un notable atropello en sus derechos, por este mensajero enviado por los españoles, por lo que estima que presentado su reclamo a los españoles éstos “me devolverían mis mujeres y castigarían al que hizo semejante maldad”. De tal forma que junto a los caciques sus suegros, padres de las mujeres mapuche que le fueron robadas y otros amigos concurren al Fuerte Paicaví en donde presentó su reclamo diciendo, “que cómo permitían tan gran desafuero a quien iba a tratar medios de paces y conveniencias públicas”, agrega que les hizo notar que “tiene gobernador y cabeza superior que los castiga”, solicitó le devolvieran a sus mujeres, “que la española podía quedarse, pues se hallaba en su tierra y entre los suyos; que las dos hijas de aquellos caciques que se hallaban presentes y mis mujeres, pedía solamente (...) estas y otras razones salidas del corazón , con todo sentimiento y pena les dije, sin que en ellos causasen efecto alguno, pues me respondieron desabridamente que las chinas no querían volver a nuestro poder porque eran ya cristianas”. Ante lo que el Cacique responde que “con negarme ahora a mis mujeres nos habéis dado a entender que todos sois uno y sólo tratáis de destruirnos y acabarnos” (Núñez de Pineda, 1987: 82).

Termina su relato señalando que, “Finalmente nos devolvimos desconsolados y tristes (...) yo sin mis mujeres, rabioso de haber admitido aquel español en mi casa, y deseoso de hallar ocasión de vengarme”. De esta forma el cacique Ancanamón pasa a ser parte del grupo de caciques que luchó constantemente en contra de los españoles, estos sentimientos “desconsolados y tristes”, “rabioso”, “deseoso de hallar ocasión de vengarme”, son sentimientos compartidos por muchos caciques que son objeto de constantes atropellos y vejaciones. Esta situación va formando parte de la memoria colectiva mapuche y de la transmisión de conocimientos adquiridos en el contacto con los españoles para los niños de la época.

En el interior del territorio mapuche, continúa reproduciéndose la cultura, los cronistas han dejado constancia de las relaciones de trabajo “Después de la cosecha se juntaban 10 a 20 indios, hombres y mujeres, jóvenes i viejos para trillar el trigo con los pies (ñuwin). El cacique mismo no trabaja, sino encarga la dirección de la trilla a un “cabo” (inche koneltulan, inche tañi kasan-men kafu kanofin). Van pisando el trigo y acompañan el ritmo con canciones” (Bengoa, 1991:59). Los relatos del cautivo –Núñez de Pineda- se refieren al mismo punto, una “cava” (preparación del terreno para la siembra), de la que participó directamente en la parcialidad del cacique Quilalebo a la que fue acompañando al cacique Tereupillán, difiere del texto citado en la apreciación de que el cacique no trabaja, es mas una de las cosas que llama su atención es que el cacique trabaja igual que todos los otros participantes.

Los diversos cronistas dan cuenta de las relaciones de trabajo propias del pueblo mapuche, destacando la practica del cooperativismo y la solidaridad grupal. El mingako, con variaciones se ha mantenido y se practica en la actualidad con las diferencias obvias de la introducción de nuevas formas de cultivo, sin embargo el sentido de solidaridad, pertenencia y cohesión grupal continúa siendo el mismo. Faron resalta “su valor simbólico para la integración de la comunidad en la reducción” (Faron, 1969: 46-58).

A efectos de poder acercarnos a la visión mapuche debemos recordar que la mapuche es una cultura ágrafa –no tiene lengua escrita- por lo que para obtener su visión sólo podemos recurrir a las fuentes orales contempladas en algunos textos que contienen recopilaciones al respecto y/o profundizar el tema a través de entrevistas con personas que en las comunidades mapuche mantienen el recuerdo del tema a través de la historia oral transmitida por sus antepasados.

El texto “Kiñe mufü trokiñch ñi piel”, historias de familias/siglo XIX, de Tomas Guevara y Manuel Mankelef, reedición año 2002 realizada por CEDEM Liwen, Temuko y Ediciones CoLibris Santiago de Chile, de la obra publicada por Tomás Guevara, con el Título Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas, en el año 1912, da cuenta de primera fuente a través de relatos orales de numerosos parlamentos intraculturales realizados en el territorio mapuche y que permanecen en la memoria colectiva mapuche.

En relación al lenguaraz (traductor) que se utilizaba en los parlamentos y que en general se señala en los textos de historia que se trataba de un español con dominio de la lengua mapuche, el relato oral plantea una idea distinta a través del relato del anciano mapuche llamado Lipay, sobre la familia Tromo de Füttrako, lugar ubicado al norte del río Malleko “Monche Payllamilla era muy buen lenguaraz. Sabía hablar en español y pasaba la palabra sin cambiar nada. Por este saber que tenía, lo buscaban para los parlamentos y las visitas de los caciques a las autoridades de Nacimiento” (Guevara Y Mankelef, 2002: 52).

El mismo Lipay, entrega un relato sobre las familias abajinas o llanistas que geográficamente se ubicaban en las faldas orientales de la sierra de Nawelwuta hasta el valle central y desde el río Malleko hasta el Trayen, respecto de los parlamentos recuerda que en octubre del año 1856 se reunieron los mapuche en un parlamento en los Sauces, “Concurrieron los costinos, los abajinos y algunos caciques del este. Ahí se convino en vivir en paz y permitir el comercio a los Chilenos” (Guevara Y Mankelef, 2002: 57).

Sobre la historia de la Familia Kolima, relata Agustín Kolima “Una vez Marilew Kolima invitó a las tribus de toda la Araucanía a un gran parlamento”. Esto habría sido en el año 1854, época en que según la historia se preparaba un alzamiento mapuche. Continúa el relato “Fue la parla mas célebre que hubo en esos tiempos”. “Asistieron varios miles de indios”. “La fiesta duró cuatro días” (Guevara Y Mankelef, 2002: 66,67,68).

Los arribanos, la confederación de familias mapuche más poderosa de la historia durante el Siglo XIX, que ocupaba la altiplanicie del valle central desde Renayko hasta Temuko, celebró también históricos parlamentos propios que son desconocidos por la historiografía oficial y que permanecen en la memoria colectiva mapuche, Juan Kalfukura, cacique de Perquenco, relató a Manuel Mankelek lo siguiente “Hubo un gran parlamento en Perkenko. Todas las reducciones se comprometieron desde Malleko hasta Makewe, Traytrayko (Imperial)y Tromen”. “Dieron un malon a Wigka Pünolefi y a Katrilew, sostenedores del gobierno. EL primero murió y el otro huyó a pedirle auxilio a Saavedra” (Guevara Y Mankelef, 2002: 77).

En cuanto a como se desarrollaban los parlamentos, establecido que se hicieron como practica de derecho en la sociedad y cultura mapuche y también como practica de relacionarse con los españoles primero y con el Estado para Chile después, hay que diferenciar una doble perspectiva la intra y la intercultural. Por otro lado, es necesario también diferenciar una variable historiográfica, esto es que los Koyaqtun propios del derecho mapuche varían antes y después de la llegada de los españoles y posteriormente con la creación del Estado chileno.

Desde una perspectiva intracultural los parlamentos se continuaron celebrando tanto durante el periodo español como con la posterior creación del estado de Chile, así lo dejan establecido los siguientes relatos extractados del texto de Guevara y Mankelef.

“En un año hubo una junta general al sur de Malven para contestar a un intendente sus amenazas de entrar a la tierra con soldados”. (Esta junta según antecedentes históricos habría sido en 1854, en Guevara 1902 pp 212). “Esta junta duró desde las ocho de la mañana hasta la entrada del sol”.

“Mangin habló muy largo. Dijo también: “Nos amenazan con sus fusiles y cañones. Que venga, los recibiremos con nuestras lanzas, pero que no se quede dormido al venir el día” (Guevara Y Mankelef, 2002: 91).

“Hubo una vez un gran parlamento en un llano de las cercanías de Logkoche. Se juntaron Mariwal de Chanko, Lefio de Ngelol, Katrükura de Logkoche, Montrü de Perkenko, Nawelkura del mismo lugar, Ñamkuchew de Kollüko, Lienan de Temuko, Esteban Romero de Truftruf, Pancho Kuramil de Koyawe, Pikunch de Cajón y muchos caciques mas”.

“Külapang dijo sus palabras durante todo el día. Se acordó de que su padre Mangiñ había defendido sus tierras. No quería que sus mujeres y sus hijos fueran sirvientes de los chilenos”.

“Así dijo, deben hacerlo ahora los cacique. Los abajinos van a ser engañados por el gobierno. Koñuepang y Paynemal son como las vacas manadas, que se dejan sacar la leche sosegadas” (Guevara Y Mankelef, 2002: 95).

Estos relatos dan cuenta de los Koyaqtun como parte del derecho propio mapuche, utilizado en diferentes épocas, por otra parte permiten visualizar que los aspectos de fondo que aborda son las problemáticas contingentes a quienes entran en conversaciones sobre el tema, trasluciendo que en esencia son el ejercicio de la política entre unos y otros füta el mapu, en los que se forjaban mediante el arte de la retórica pactos de paz y gobernabilidad. Por otra parte se visualiza la conformación de alianzas y la toma de decisiones también políticas en torno al manejo de relaciones exteriores en este caso con el gobierno de Chile, y en puntos tales como la amenaza de guerra, la defensa del territorio, las apreciaciones acerca de las conductas de los otros füta el mapu y las posibles consecuencias de las actitudes políticas asumidas por éstos frente a las circunstancias.

Respecto de los Koyaqtun el historiador Abelino León señala: “Si bien estas instituciones son muy antiguas, poco se ha escrito sobre ellas, a pesar de que proliferaron con mucha abundancia a lo largo de la historia mapuche”, y agrega que el Koyaqtun mapuche “es único en el mundo ¿dónde más se reunía tanta gente para celebrar la paz?, he tratado de encontrar un símil de esta institución y no lo encuentro” (Mariman, 2002).

La variable intercultural es la que se puede encontrar mediante la lectura y análisis de las crónicas españolas. Se ha discutido si los parlamentos han sido una imposición del derecho español a los mapuche. En este texto se sostiene la tesis de que los parlamentos, Koyaqtun, en su traducción a mapunzungun son mecanismos propios del derecho de la nación mapuche, utilizado para establecer relaciones que desde la perspectiva del derecho occidental serían análogas al derecho internacional público, esto es que perseguían regular las relaciones entre unos grupos y otros. Al respecto Zavala diferencia tres aspectos en que los Parlamento se aproximan más al mundo mapuche que al mundo hispánico:

- su aspecto ritual que se inscribe en gran parte en la tradición indígena,
- el medio de comunicación que privilegia la lengua y el estilo discursivo indígena y,
- el mecanismo de contacto político que se interesa coherentemente en la lógica indígena del “don”.

El concepto de “don”, es entendido en este contexto como “la obligación de “dar” como condición necesaria al mantenimiento de la paz” (Zavala, 2001: 10). En realidad en un contexto de incapacidad militar para someter a la nación mapuche, los españoles se vieron obligados a acceder a la celebración de los Koyaqtun que en la forma de parlamento les permitieron a través de métodos pacíficos que hoy en día podríamos denominar retóricas de persuasión y negociación entre naciones soberanas, les permitieran mantener la paz en el territorio, en este sentido existía una noción de deuda, débito u obligación para con aquellos Logko mapuche y sus respectivos fūta el mapu que aceptaban la paz, lo que se traduce en una hospitalidad y generosidad permanentes hacia ellos, cabe consignar aquí lo que escribe el gobernador Antonio Guill al rey en 1767: “Del situado se aparta cada año en las Caxas de Concepción una cierta cantidad que se llama ramo de Agasajos para distribuir a los indios siempre que se les antoja a los caciques bajar a Concepción a visitar al Capitán General o dar alguna queja al Maese de Campo” (AGI, Ach. 257, Carta del gobernador Antonio Guill al Rey, 1 de mayo de 1767, citado por Zavala 2001:10).

En su aspecto formal el parlamento es definido por Zavala como “un encuentro solemne entre autoridades españolas y representantes indígenas realizado con el objeto de establecer o ratificar un tratado de paz y reafirmar la obediencia de los indígenas a la Corona Española” (Zavala, 2001:2). El autor plantea además que esta faceta formal es la que se ha destacado por las autoridades españolas ya que correspondía a la tradición europea de los “tratados de paz” y constituía en este sentido una fuente de legitimidad jurídica, agregando que sin embargo en el contexto de la frontera del reino de Chile, el Parlamento es una institución que sobrepasa una definición formal de los mismos, convirtiéndose a través de los años en un acontecimiento social, político, y económico, de primer orden en el contexto de las relaciones interétnicas de ambas naciones. Creemos que el Parlamento Hispano-Mapuche posibilitó la existencia de un espacio para el contacto y la comunicación intercultural.

En cuanto a los Koyaqtun tanto intra como interculturales, las formas y contenidos de los mismos y su relación con otros aspectos del derecho y la cosmovisión propia José Quidel, Logko Wenteché nos señaló “en todos los territorios en ciertas partes se hacía Koyaqtun, y es por eso por ejemplo que los lugares como koyawe no solamente existen por acá, hay en varias partes, si uno va al territorio hay lof que se llaman koyawe, o cerros o sitios que son kojagtuwe, que explican un poco la existencia de la práctica donde se hacía fūta trawun donde se discutían, pero cuestiones propias de la sociedad mapuche... si había problema por ejemplo en un territorio y otro se decidían los malon, se decidían muchas cosas, los mismos temas de los juicios creo que ahí se topaban también. Acá por ejemplo hay un sitio donde se hizo koyagtun, incluso José Santos Quilapan fue quien estableció ese mapu ahí para hacer Koyaqtun y para hacer kawin ahí, o sea no solamente para discutir sino también para fiesta, porque después de cada koyagtun se tiene que terminar con una convivencia, tenía que haber comida, pulku, muchas cosas para después para compartirse, porque esa es una costumbre propia del mapuche, cuando hay un trabajo un mingako, un rukan... cuando Quilapan mandaba a llamar a los Logko, a los toqui hacía lo mismo, después de dos días de reunión después se terminaba con un banquete, entonces había que celebrar, bailar purun todo salía ahí” (Quidel, 2003).

Parece importante dar cuenta de cuales eran y como se contenían o como han quedado registradas en los textos las Materias que se trataban en los Parlamentos, al respecto José Lincoqueo se pregunta “¿Qué establecen estos Parlamentos?, la soberanía de la nación mapuche al sur del Bío Bío. La soberanía se refiere, al suelo, al subsuelo, al espacio aéreo, al mar territorial y todas las riquezas hidroeléctricas a contar de la ribera norte del Bío Bío” (Mariman 2000).

La anterior aparece una pregunta general y quizás se le puede objetar una interpretación interesada, sin embargo veamos cuales son las cláusulas y que dicen textualmente - o sea, hagamos lo que se podría decir la “prueba de la blancura” - y, veamos en concreto que señalan tales cláusulas al menos en los Parlamentos que en el contexto de una investigación tan acotada y con tan corto tiempo de ejecución como la desarrollada ha permitido revisar:

El Parlamento General de Negrete 4, 5 y 6 de marzo de 1793, en su artículo 4º señala que entre las partes se conviene “la continuación del rito, o costumbre, de solicitar de los caciques por cuyas tierras pasan los caminos entre Concepción, Valdivia y Chiloé permiso para el tránsito de todo pasajero, y comerciante, y muchos mas para los reales correos y transportes de tropas, pertrechos, víveres y demás efectos que de su real orden, se conducen por tierra a aquellos destinos (...)” (Mariman 2000: 70).

El artículo 2º del Parlamento General de Negrete de 3, 4 y 5 de marzo de 1803 haciendo referencia a lo acordado en el Parlamento de Lonquilmo en materia de entablar ferias y relaciones de comercio, dando cuenta de las dificultades habidas y teniendo en cuenta que también se trató el mismo tema en el parlamento de Negrete anterior en donde se estableció un “libre comercio”, tanto para los llamados naturales como para los españoles “franqueándose los caminos recíprocamente libres”, en este parlamento expresamente “las partes ratifican unánimes su tratado” (Mariman 2000: 91).

En el Parlamento de Negrete del año 1803 se deja claramente establecido el porque se celebran estos parlamentos y la protección mutua frente a enemigos comunes que acuerdan ambas naciones la española y la mapuche, en los siguientes términos, artículo 6º “Que hallándose esta mar llena de embarcaciones extranjeras con pretexto de pescar ballena, se introducen sagazmente en sus costas, como ya sucedió en la de Tirúa en los últimos años durante la guerra con la **nación británica**, que no deben permitir de ningún modo en cumplimiento de las ordenes del rey, y también por los graves perjuicios que les resultarían de tratar con unas naciones que solo aspiran a introducirse en sus tierras haciéndose dueños de ellas con destrucción de sus habitantes, como ya se tiene acreditada experiencia, añadiendo que **para el caso de guerra con cualesquiera nación extranjera**, deben por obligación como buenos vasallos concurrir personalmente a la defensa de estos dominios de S.M., siempre que se hayan atacados, **conforme lo tienen prometido y jurado los cuatro butalmapus, cuya obligación se les recuerda ahora**, a fin de que cuando llegue el caso concurren armados y bien montados a unirse a las tropas del rey (...)” (Mariman 2000: 92, 93).

6.2. Un acercamiento actual a los Koyaqtun celebrados por la nación Mapuche desde el derecho internacional

Un punto que no es baladí en este análisis sino de la primera importancia es lo que se refiere a la ratificación de los parlamentos realizada por las partes, esto es que ambas partes firmaron conscientemente un tratado de carácter internacional en el contexto de lo conocido en la época como el derecho de las naciones, y el posterior desarrollo de lo que se ha llamado el derecho internacional público. El documento de carácter internacional que regula estas materias es la Convención de Viena del Derecho de los Tratados, que Chile ha suscrito, ratificado y por lo tanto incorporado a su ordenamiento jurídico mediante Decreto Supremo Nº 381 publicado en el Diario Oficial con fecha 22 de junio del año 1981. Esta convención y todo su articulado gira en torno a la idea de la obligatoriedad jurídica del ius cogens internacional, de tal forma que cualquier norma que constituya ius cogens es para nuestro país que ha ratificado la Convención una norma vigente y obligatoria.

Se entiende por normas del ius cogens internacional, el conjunto de principios generales del derecho aceptados por las naciones civilizadas, que constituye la base de la comunidad internacional y que ha de ser tomado en cuenta por todos los Estados. La misma Convención define este concepto en su artículo 53, en los siguientes términos “para los efectos de la presente convención es una norma imperativa de Derecho Internacional General: Una norma que no admite acuerdo en contrario y que solo puede ser modificada por una ulterior de Derecho Internacional General que tenga el mismo carácter”.

Desde las Naciones Unidas en el documento titulado “Estudio sobre los tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas”, Informe final presentado por el Sr. Miguel Alfonso Martínez, Relator Especial, se destaca “la importancia vital que para ciertos pueblos y naciones indígenas de diversos países y regiones del mundo tenían los tratados que esas naciones y pueblos habían celebrado con los Estados- naciones hoy existentes o con los países que en la época ejercían poderes de administradores coloniales”. El informe efectúa por una parte un análisis de los

orígenes de la práctica de concertar tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre las poblaciones indígenas y los Estados, y por otra la importancia contemporánea de tales instrumentos. En cuanto al segundo aspecto aborda tanto las cuestiones relativas a la sucesión de Estados, como el valor potencial de tales instrumentos como base para la gobernación de las relaciones futuras entre las poblaciones indígenas y los Estados (Martínez, 1999).

A efectos de realizar algunas precisiones conceptuales, recurriremos aquí a las categorías contenidas en el informe del Relator de las Naciones Unidas Sr. Martínez Cobo, numeral 34. Allí, éste diferencia cinco situaciones jurídicas distintas en relación al tema en análisis, que son las siguientes:

- tratados celebrados entre Estados y pueblos indígenas;
- acuerdos concertados entre Estados u otras entidades y pueblos indígenas;
- otros acuerdos constructivos concertados con la participación de los pueblos indígenas interesados;
- tratados concluidos entre Estados que contienen disposiciones que afectan a los pueblos indígenas como terceros;
- situaciones que afectan a los pueblos indígenas que no son partes en ninguno de los mencionados instrumentos ni objeto de ellos.

Al abordar el estudio, el relator especial examina una serie de casos, entre ellos señala en América Latina la nación mapuche, a los que sitúa en la primera categoría, esto es en el caso de aquellos pueblos indígenas que en algún momento de su historia celebraron tratados: “En cuanto a los mapuches, éstos podrían quedar incluidos en la categoría de pueblos que ya han participado en un proceso de concertación de tratados” (Martínez, 1999, numeral 157). Es necesario recalcar que aquí el relator extiende el ámbito de la interpretación y análisis de tales tratados a un proceso de concertación de tratados, conceptos que son precisamente los que permanecen en la memoria histórica mapuche y que tiene que ver más con el fondo o el espíritu que los lleva a celebrar tales acuerdos y deja en evidencia una vez más cómo la Corona Española y la historiografía oficial han reducido y privilegiado el análisis sólo a cuestiones de forma.

Entre los factores a tener en cuenta para determinar cuáles de estos instrumentos se han de considerar “tratados” y cuáles se han de considerar “acuerdos”, el relator especial consigna “quiénes son las partes en el instrumento, cuales son las circunstancias de su firma y cual es el tema del documento” (Martínez, 1999).

7. Importancia y significado de los parlamentos celebrados con la Corona Española para el pueblo mapuche

El concepto, la concertación, la práctica y celebración de los Koyaqtun entre los diferentes fütu el mapu mapuche, entendidos como entidades soberanas, estaba perfectamente claro para los Logko mapuche, era una práctica ancestral, anterior a la celebración de tales acuerdos con la Corona Española y con mayor razón después de estos mismos con el Estado de Chile.

Los Parlamentos tanto en la forma como en la utilización de la lengua y la simbología ritual se rigen por el ordenamiento mapuche. Los temas abordados son los mismos que en cualquier tratado de carácter internacional hoy en día, esto es las relaciones fronterizas, el uso de pasaportes para la entrada y salida del territorio, el trato entre ambas naciones amigas, la protección y normas de alianza frente a enemigos comunes, y las reglas del comercio, entre otros.

En relación a la utilización de la lengua propia en este contexto de parlamentos y hasta hoy día don Lorenzo Aillapán nos señaló “inteligentemente los grandes sabios utilizaron la oralidad como estrategia de vida hasta hoy día, por eso es que a nosotros a veces nos cuesta entender los términos antropológicos, los términos psicológicos, políticos, sociales, todo eso que viene de la ciencia, a veces nosotros no agarramos uno, pero nuestra sabiduría está intacta (...) no estamos nada inventando” (Aillapan, 2003).

El contenido de los Parlamentos en cuanto a las partes que asisten, las materias tratadas, los acuerdos suscritos, duración y demás detalles era conocido y ratificado por las partes presentes en el acuerdo y desde el punto de vista de la Corona Española lo era posteriormente por el propio Rey. El hecho de que en un contexto de dominación se escribieran tales acuerdos sólo en lengua castellana no les resta valor, sólo releva el trato desigual y discriminatorio de una de las partes, sin embargo tales documentos dan perfecta cuenta de las materias allí tratadas.

La siguiente, es una síntesis de los testimonios de los Logko y kimünche mapuche Wenteché, Pewenche y Bafkehche a quienes se consultó acerca del término:

“El koyagtun...no se cómo lo entiende, o lo entienden de otra forma, la parte de nosotros en Llamuco, Xuf Xuf, toda esa parte, hacía el “Koyaqtun”. (Segundo Aninao, Weipife, Wenteché).

Haciendo una relación entre lo que se puede entender como el Parlamento en la concepción occidental, y en la visión mapuche el Logko de Maikillahue don Juan Cañulaf, señala “El parlamento mapuche tiene otro significado (...), parlamento wingka donde se llegan a hacer las leyes a legislar las leyes wingka, pero no las leyes mapuche, pero la patria es la pampa de rogativa que le decimos nosotros gijatuwe, ese es un gran parlamento mapuche, donde llega el parlamento mapuche, ahí no va a llegar un sólo lof ahí va a llegar sus cinco, seis ó siete lof, van a llegar a hacer ese gran parlamento (...) El koyagtun ese es el parlamento mapuche”. (Caniulaf, 2003).

Don Lorenzo Aillapán: “acá ustedes tienen un gran cerro (...) en este cerro,(refiriéndose al Cerro Conun Huenu ubicado en la ciudad de Temuco) en el año 1886, y se hizo uno, .. acá era eso, aquí milenariamente se hacían estos grandes encuentros nacionales con toda la gente de diferentes comunidades venidas del norte, sur, este, oeste, pero se invocaba correctamente los cuatro guardianes, esos cuatro guardianes de la tierra escogida, ellos estaban presente”. (Aillapan, 2003).

En relación a la celebración de estos acuerdos o parlamentos entre los mapuche y el Estado de Chile el Logko Pewenche José Relmukao señaló “Cuando empezó esta pacificación Araucana, cuando ya empezó a pelear los mapuche con los wingka ... los araucanos no querían la pacificación yo digo que el parlamento es el coyawe y después los wingka lo hicieron parlamento y el acuerdo se tomaba ahí”. (Relmukao,2003).

En torno al cumplimiento de lo tratado y acordado en los Koyaqtun don Juan Caniulaf, Logko de Maikillahue señaló que “los acuerdos tomados siempre se cumplen”, y agregó que “antes de cada Koyaqtun se reunían los logko en conversaciones tanto con su propio lof como con otros, allí se tenía claro los temas que se iban a tratar y los acuerdos que se esperaba llegar, en la conversa misma del parlamento se ratificaban, a veces se hacen algunos cambios pero los temas de fondo no precisamente el sentido de las conversaciones previas es tomar acuerdo que se ratifican en el parlamento y se cumplen porque allí está todo el lof todos presentes entonces si cada Logko habla y ofrece su palabra ¿cómo no se va a cumplir?”. Caniulaf, 2003). Cabe señalar que todos los entrevistados en el contexto de esta investigación y en los talleres de validación apuntaron en el mismo sentido relevando como aspecto sustantivo del Koyaqtun la búsqueda del acuerdo, como forma la oralidad y el consenso, y como efecto propio el cumplimiento del compromiso de la misma forma en que se había contraído.

El Principio de reciprocidad que atraviesa la cosmovisión y el az mapu mapuche, al igual que la buena fe en el cumplimiento de las obligaciones contraídas, constituyen características transculturales propias de la celebración de tratados o acuerdos de carácter internacional, la misma Convención de Viena sobre el Derecho de los Tratados hace referencia a tales principios, a los que se considera por la doctrina internacional en estas materias, normas imperativas que forman parte del *ius cogens* internacional.

Para un trabajo como el aquí expuesto y realizado es de la mayor importancia relevar conceptos y principios básicos fundamentales que rigen la celebración de los *coyagtun* mapuche, tales como la “solidaridad”, la “buena fe”, y el “cumplimiento” entre otros; ya que de ellos derivan importantes consecuencias para entender la reacción mapuche ante los afanes separatistas del naciente Estado Chileno, contexto en el que los mapuche siendo leales a los compromisos contraídos con los españoles de ser “aliados en contra de sus enemigos” se alínean en la guerra de parte de las fuerzas realistas. Estos hechos, en la visión historiográfica oficial del Estado Chileno, los transforma desde una imagen de “valientes araucanos” en unos “indios, ignorantes y antipatriotas”, apelativos que aún permanecen en la mayoría de los chilenos y que continúan sustentando la discriminación sobre la base de las mismas ideas sustentadas durante la colonia, esto es la idea de que existen unas culturas superiores a otras entendiendo ahora que la superior es la chilena y la inferior la mapuche.

8. La independencia de Chile: contexto y circunstancias histórico jurídicas, su relación con el pueblo mapuche

La invasión francesa en España en 1808 y la prisión del Rey Fernando VII por Napoleón – de nuevo un hecho que parece ajeno a la nación mapuche - tuvieron en América una gran repercusión que iba torcer todo el cauce de su historia. Se inicia entonces el proceso de la revolución emancipadora que para Chile abarcará hasta el año 1817.

Respecto de lo que denomina la tradición jurídica y doctrinaria sobre el origen del poder y la constitución de la Monarquía el historiador Jaime Eyzaguirre señala “con el español pasaron a América dos actitudes doctrinarias que se mantuvieron celosamente en la conciencia de sus habitantes: una de raíz jurídica, decía relación con el vínculo que ligaba a las Indias con la metrópoli; la otra de origen filosófico, se refería al origen del poder y sus limitaciones” (Eyzaguirre, 1991:53).

Las indias eran un patrimonio o bien público de la corona de Castilla, que como tal formaban una entidad política autónoma, que no dependía de la nación española y que su nexos con ella era la persona del rey común (Eyzaguirre, 1991:53).

“De acuerdo con la doctrina tradicional se entendió que el poder que el monarca no podía ejercer había vuelto a la comunidad, su fuente originaria” (EYZAGUIRRE, 1991:58), de tal forma que para América la desaparición del rey importaba la ruptura del único nexo legal que la unía a España, el ejemplo de la metrópoli de elegir Juntas de Gobierno, en el Nuevo Mundo análogo fundamento jurídico para ser seguido. En este contexto todos los gobiernos autonomistas del que al constituido el 18 de septiembre al año 1810 en Santiago de Chile no fue el único, hay que tener presente que se formaron juntas de Gobierno similares en Quito, Caracas y Buenos Aires, “juraron lealtad y fidelidad al rey Fernando VII y tuvieron sólo un propósito autonomista y de reforma, pero no de separatismo” (Eyzaguirre, 1991:59).

Sin embargo es válido señalar que tanto Eyzaguirre como la mayoría de los cronistas historiadores de la época también señalan con mayor o menor énfasis que aquellos partidarios de la independencia apoyaron entusiastamente la instalación de tales juntas si bien no sus postulados contingentes creían que eran una puerta abierta para la realización de ideales independentistas por lo que continuaron luchando y se crearon así peleas intestinas entre los criollos que por un lado establecían juntas jurando fidelidad al

rey otros que establecían las mismas juntas como un mecanismo político que les permitiría consolidar la independencia.

No es el afán de un trabajo como este hacer un análisis de la historia de Chile sin embargo es necesario consignar que la llamada revolución emancipadora de Chile respecto de España esta claramente marcada por dos periodos a lo que los historiadores denominan la “Patria Vieja” y la “Patria Nueva”, entre los que se sitúa el periodo llamado de la Proscripción o “Reconquista”, la primera se inicia el 18 de septiembre de 1810 y concluye con el llamado desastre de Rancagua el 2 de octubre de 1814, en que se instaura la Restauración absolutista Española –Reconquista- que se extiende desde esa fecha y hasta la batalla de Chacabuco el 12 de febrero de 1817. La “Patria Nueva” es entonces la que se inicia con el Gobierno de O’Higgins en 1817, que es quien efectúa “La proclamación de la independencia de Chile –12 de febrero de 1818” .

La nación mapuche en tanto continuaba viviendo de acuerdo con sus propias reglas y hacia el exterior se relacionaba en su conjunto a través de los llamados Koyaqtun, no parece sin embargo del todo ajeno a su conocimiento el hecho de que tanto España como la naciente república obedecían a una raíz común, la diferencia entre el proyecto político indigenista de la Colonia, es que quería conservar la nación india como tal, en un régimen de libertad protegida y de control económico y político, en cambio el proyecto indigenista republicano pretendía “asimilar” al indio convirtiéndolo en un ciudadano mas de una república homogénea; de tal forma que aunque las estrategias difieren, el sustrato de ambas es la consideración de inferioridad del indio respecto del blanco por ser estimado bárbaro o un lastre para el progreso “gente sin Dios ni ley”, que recrudece y se acentúa con la creación del Estado de Chile, ello lo podemos extraer de relatos orales mapuches tales como el que señala que Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

La historia posterior y el desarrollo de los acontecimientos dan la razón al antiguo Logko ya que tanto en Chile como en el resto de América “los proyectos liberales del Siglo XIX, (...), emprendieron una campaña feroz contra las comunidades indígenas, aboliendo las tierras comunales y los sistemas locales de autoridad” (Barrientos, 1999-2000:35).

La independencia de Chile presenta un nuevo escenario a los mapuche que se dividen en bandos de acuerdo a sus propios intereses, mayoritariamente apoyan a los españoles, fuerzas realistas, esto se explica en el hecho que los mapuche veían en los chilenos un peligro mayor para la defensa de su territorio; con la Corona Española se había establecido en el citado Pacto de Quillín, la frontera al sur del Bío Bío. Manguin uno de los logko más importantes de la historia de defensa del territorio, antes de morir llama a sus hijos y “Les aconsejó que no se rindieran a los chilenos, porque les robarían sus terrenos i esclavizarían a sus hijos” (Bengoa, 1991: 87).

Establecido ya el Estado de Chile, el Gobierno del nuevo estado preocupado de la estructura básica del mismo, deja inicialmente de lado la invasión del territorio mapuche, de esta forma al interior del territorio mapuche continúa reproduciéndose la cultura. Diversos cronistas coinciden en señalar que por un periodo de aproximadamente 40 años cesa la invasión al territorio, periodo que para el pueblo mapuche es de crecimiento de la economía ganadera y mercantil. Existe un múltiple contacto especialmente comercial en la frontera; sin embargo no existe una integración del mapuche a la sociedad chilena. Los mapuche diferencian claramente, (aún hoy lo hacen) a los wigka de los mapuche.

La formación del Estado de Chile, que fue un proceso ajeno a los mapuches, tampoco afectó en un primer momento su vida comunitaria, a decir de Bengoa, “La sociedad mapuche tenía dos principios de ordenamiento recurrentes: “que no nos vengán a imponer **vivir en pueblos**, y que no nos obliguen a la monogamia” (Bengoa, 1991:154-155). El primer principio, expresa el rechazo a la política primero española y posteriormente chilena de la ocupación del territorio y la perdida de su libertad de desplazamiento. El segundo, hace referencia a la misma defensa del territorio, toda vez que la familia era

la base de esta sociedad y la poligamia era una política por un lado de población y por otro de alianzas internas para la defensa. De esta forma los dos principios señalados defienden precisamente la libertad territorial, la libertad política y la supervivencia del Pueblo Mapuche.

Sin perjuicio de lo anterior, tal como los mapuche lo previeron la independencia de Chile conlleva la idea de su sometimiento y desaparición. Si bien en un primer momento la nación chilena se dedicó al ordenamiento de sus asuntos internos mas bien en la zona central con posterioridad y pasados unos cuarenta años recrudece la guerra con la llamada “Pacificación de la Araucanía”, la mayoría de los cronistas relatan aquí las historias de la guerra encarnizada de los mapuche en defensa de su territorio. Para los mapuches ésta fue una verdadera guerra de exterminio que culmina con la ocupación total de sus territorios, cuando pierden la guerra por la independencia en el año 1881. A este período de guerra y violencia desatada sucede el período de arduccionamiento.

Sería errado creer que las normas del Estado de Chile rigieran al interior de la Nación Mapuche que había celebrado con anterioridad Parlamentos con la Corona Española, tales acuerdos continúan durante la existencia del Estado de Chile. Refiriéndose al Parlamento de Tapihue de 1825, el informe del Grupo de Trabajo Jurídico de la Comisión Verdad Histórica y nuevo trato señala, “El Tratado de Tapihue constituye un Instrumento de mutuo reconocimiento entre el naciente Estado Chileno y el Pueblo Mapuche. Este Tratado fue celebrado con posterioridad al proceso conocido como la “Guerra a Muerte”, donde se enfrentaron entre 1819 y 1824 las huestes independentistas lideradas por el General Ramón Freire y las Fuerzas militares españolas”. Este Parlamento se firma en un contexto de continuidad con los que lo precedieron toda vez que “deja constancia de la línea divisoria del Bío Bío”, y “reconoce expresamente la facultad jurisdiccional de los Caciques del Ultra Bío Bío”. (Informe Grupo de Trabajo Jurídico, 2003: 13, 14).

El tema de los tratados celebrados por la Nación Mapuche tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, es uno de los que desde esta investigación se ha abordado, respecto del que sin embargo se estima necesario continuar con nuevas investigaciones y análisis, ya que constituyen el fundamento válido de las demandas territoriales y autonómicas, que son parte central en los planteamientos de las diversas organizaciones mapuche en la actualidad.

Finalizada la guerra, vencidos por los chilenos, los mapuche son confinados en reducciones, frente a este hecho señalan los cronistas que “Los mapuches mostraron una vez mas su enorme capacidad de flexibilidad, adaptación y sobrevivencia cultural. Derrotados y diezmados en la década del ochenta, rápidamente se rearticulaban y reubicaron en el nuevo escenario en que les tocó participar” (Bengoa, 1991:331). En este nuevo escenario, los mapuche, exteriorizan su expresión política hacia el Estado Chileno y presentan diferentes posiciones, que dan cuenta de su diversidad interna y su capacidad política organizativa. La estructura interna se mantiene, los actuales logko son hijos y nietos de los principales logko existentes en la etapa anterior; en este nuevo escenario se plantean tendencias políticas respecto de la relación entre el estado y los indígenas que van desde una asimilación de los indígenas al resto de la sociedad nacional, pasando por un modelo integracionista que les permita incorporarse al resto de la sociedad sin perder su propia cultura, hasta la postura que postula conservar la cultura y la tradición y abomina de la integración al resto de la sociedad nacional. Estas tendencias con diversos matices político contingentes se mantendrán en las etapas posteriores.

Desde los primeros tiempos hubo voces que dieron cuenta de lo ajeno que resulta a la cultura mapuche el régimen de arduccionamiento: “A sabiendas que nuestras costumbres no se prestan a una falsa asociación, dictaron una ley tan criminal como desigual, en virtud de la cual **se colocaba al último mocetón, en las mismas condiciones que al mas respetado de nuestros caciques**. Cada padre de familia tenía para él y sus hijos, una hectárea de terreno, dentro de una comunidad que nadie entiende ni comprende” (Bengoa, 1991:392). Cita de un discurso de Manuel Aburto Panguilef que refleja los puntos centrales de los efectos de la radicación de indígenas. Los grandes temas de la cultura pos reduccional surgen con Panguilef, descendiente de caciques, quien lidera entre los años veinte y parte de los treinta un movimiento mapuche que postula la recuperación de los valores propios, el rescate de las antiguas

tradiciones y moviliza grandes masas de mapuche en busca de su propia identidad. En un primer momento se opone a la radicación, posteriormente ya realizada ésta, se opone a la división de las comunidades y propone que se colonice con colonos mapuche. Desde un punto de vista político y sociocultural aspira a un pensamiento social y político autónomo, entre las demandas que plantea están la “preservación de la cultura mapuche, defensa de las tierras, no permitir los atropellos, representación directa frente a las autoridades” (Bengoa, 1991:359). “Decía que nosotros tenemos que pelear, que somos dueños de la tierra, que somos nosotros aquí en Chile los primeros” (Bengoa, 1991: 396).

En lo que respecta al tema en análisis, esta reducción en un principio ajena al Az Mapu junto con introducir nuevos conceptos, desde luego el concepto de propiedad de la tierra que ya no es mas una tierra que pueden transitar libremente sino sólo un espacio limitado por un título wigka; en el que aparece un gobierno de un estado extranjero que llegó a estas tierras y lo venció en la guerra, “concediéndole títulos de propiedad” de sólo una parte de las tierras de que eran dueños y señores, hace que la comunidad se resitué y se rememore al interior de estas reducciones que a fin de cuentas, constituyen el territorio propio, que permite seguir reproduciendo la vida comunitaria mapuche –ahora cercada por la reducción-, a este fenómeno lo llamamos arreduccionamiento y tiene un significado que no solo se limita a la sedentarización en un lugar fijo sino que produce cambios en toda la estructura social y en misma forma de ver la vida y aplicar el derecho.

Respecto a la influencia del arreduccionamiento en la cultura del pueblo mapuche, Louis Faron, antropólogo norteamericano convive con los mapuche en la Araucanía entre los años 1952 y 1954 señala: “La sociedad mapuche ha sido profundamente influenciada por el sistema de vida de la reducción, lo que equivale a decir que las adaptaciones ecológicas han tenido consecuencias sociales. Pero estas consecuencias han servido para delimitar la integridad social y cultural mapuche” (Faron, 1969: 73). Si bien el concepto de reducción esto es un espacio de tierra fijo, con límites preestablecidos, es ajeno a la cultura mapuche, con el tiempo logran establecer al interior de estas reducciones un sentido de comunidad en la que se reedita la cultura. Bengoa, en el mismo sentido señala respecto del período de arreduccionamiento “La comunidad se transforma con los años, y sobre todo con el cambio de generación, en el **espacio de la cultura**” (Bengoa, 1991:370). En la década del cincuenta y como producto de sus apreciaciones en terreno Faron señala “la sociedad mapuche está en una fase de equilibrio estructural; está pasando por algunos cambios de la organización como siempre, pero ellos representan ajustes de los patrones secundarios dentro de una estructura social estable. El cambio estructural más importante ocurrió hace varias generaciones como resultado de la adaptación inicial a la vida en las reducciones. Cambios cualitativos en la estructura de la sociedad mapuche ocurrirán de la misma forma otra vez, pero sólo como resultado de las fuerzas externas” (Faron, 1969: XVII).

9. La visión historiográfica del derecho propio mapuche desde la creación del Estado chileno hasta nuestros días

Diversos cronistas han recogido en sus escritos la vida y costumbres del pueblo mapuche. En la cosmovisión mapuche el derecho propio, es parte de la integralidad de su visión cósmica. Se hace a continuación una exposición y análisis del derecho mapuche de acuerdo con las publicaciones que se han referido al tema. Para lograr este objetivo se seleccionaron obras de diferentes autores existentes.

Sin perjuicio de dejar constancia de que toda selección es desde luego arbitraria y obedece al criterio de quien la hace, y del hecho de que la evolución del derecho mapuche ha sido vista básicamente con “ojos wigka”, por lo que desde el mundo mapuche, podría cuestionarse que una mentalidad distinta a la propia, una cultura distinta, especialmente en un contexto en donde no se acepta la diversidad adolece de distorsiones, a fin de minimizar estos efectos se seleccionaron aquellos textos que recogen de las fuentes mapuche sus contenidos a través de diversos relatos, la gran parte de ellos en mapuzugun y con el apoyo de traductores, junto a esta precaución la metodología de trabajo para la recolección de información rescata preponderantemente la exposición de casos y la forma de resolverlos por las autoridades propias del pueblo mapuche, expuesta a través de relatos orales en las distintas épocas.

Cabe aquí además señalar que se ha tenido presente que el desarrollo de la pluralidad jurídica se ha basado en el mundo jurídico precisamente en el estudio de casos.

El contexto global de los contenidos expuestos permite un acercamiento historiográfico al derecho mapuche, es su exposición y posterior análisis lo que nos permitirá visualizar e ir desentrañando los conceptos fundacionales a los que obedece y como han ido manifestándose a través del tiempo.

Para contextualizar o poner en perspectiva el tema en estudio, es necesario tener presente que el derecho mapuche y especialmente sus manifestaciones no pueden ser vistas sin consideración el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando.

Para la Nación Mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades, de ello dan cuenta los autores mapuche que en las últimas décadas han empezado a producir sus propios escritos con un análisis crítico y propositivo.

9.1. Exposición de contenidos de las principales obras, escritas por no mapuche, que se han referido al derecho mapuche en Chile

Para Faron la ley tradicional como denomina al Az Mapu “es un concepto fundamentalmente sobrenatural, sancionado por fuerzas sobrenaturales que emanan de los ancestros, considerados éstos como si hubieran ideado, suplido, suplementado y adherido a las reglas de la sociedad mapuche”. “Hacemos esto porque lo hicieron también nuestros antepasados y porque nuestros padres y abuelos, nos dijeron que era lo correcto” (Faron, 1997: 16).

Para Tomás Guevara, por el contrario aparece como un conjunto de reglas reguladas por la costumbre, en su Psicología del Pueblo Araucano, dedica el Capítulo VIII “El Derecho Consuetudinario”, al análisis del derecho mapuche, señalando que “Es fácil reconocer en las costumbres de los araucanos una serie de reglas que se refieren a la seguridad común, a la manera de vengar los hechos perjudiciales o de obtener por ellos una reparación, a los pormenores de las uniones sexuales, a la sucesión i distribución de los bienes del jefe i, en suma, a numerosos actos privados del individuo” (Guevara, 1908:193). En el mismo texto señala que, “Este derecho tradicional se manifestó ambiguo en todo tiempo, a causa del escaso poder intelectual del araucano para hacer distinciones que exigen mayor desenvolvimiento. No establecía diferencias entre delito y perjuicio, entre responsabilidad civil i criminal” (Guevara, 1908:194), se encuentran combinadas en el criterio de la justicia araucana “ la venganza y la composición” (Guevara, 1908:197). Guevara trata inútilmente de reducir el Az Mapu al derecho wigka, tiene una visión del araucano como bárbaro, de escaso poder intelectual, ello no le impide trabajar con muchos de los alumnos mapuche del Liceo de Temuco del que es Rector y recopilar antecedentes de la cultura de la época y relatos antiguos de una cultura que estima en vías de extinción.

“En los períodos iniciales de la familia paterna, ligada por una estrecha solidaridad la acción era colectiva cuando se trataba de proteger a uno de sus miembros o de obtener reparación de alguna ofensa: el daño sufrido por una persona del grupo afectaba a todos los que lo componían” (Guevara, 1908:195), “por efecto de la misma organización del grupo familiar se estableció una verdadera jurisdicción interna, independiente de toda otra autoridad, ejercida por el jefe de la familia, el supremo justiciero de la parentela i de los allegados”. “Los ulmenes son los jueces lejitimos de sus vasallos”. El derecho de justicia del jefe era completo y sin apelación” (Guevara, 1908:197). A pesar de visualizar el Az Mapu sólo como un conjunto de reglas de costumbre, no puede Guevara obviar la referencia del derecho a la estructura familiar, que en definitiva esta también ligada a la estructura social política al ecosistema y así a la cosmovisión.

Según este autor la penalidad araucana se caracterizó siempre por dos aspectos salientes, “su crueldad i su sencillez”, al interior del pueblo mapuche rigió en los primeros tiempos el talión, “La manifestación más característica de la venganza era el malón o malocan, saqueo a mano armada contra la familia a que pertenecía el autor del acto perjudicial” (Guevara, 1908: 198).

Los relatos consignados entregan información respecto de la forma de proceder en los juicios, “Cuando el miembro de un grupo recibía algún daño en sus intereses o en la persona de los suyos concurría ante su cacique a solicitar protección”, en ocasiones los caciques se hacían acompañar en sus labores de aplicación de justicia por otras personas en calidad de consejeros la tradición oral recuerda a Maripán Montero sobrino de Domingo Painevilu de Maquehua “acompañaba a su tío como amigable componedor en las querellas” (Guevara, 1908:198), “el cacique oía a las partes, al ofendido i al ofensor”, “Solían éstos encomendar su defensa a viejos peritos en los usos judiciales”. “El cacique desempeñaba su tarea de justiciero en su propio domicilio, comúnmente fuera de la casa i en presencia de todos”. Los testigos del juicio eran miembros del mismo grupo y antes de su declaración solían prestar un juramento el que “era simplemente afirmatorio, sin carácter religioso” (Guevara, 1908: 202).

Aun cuando según el autor, la venganza era la regla habitual señala que “pocas veces se ejecutaba el derecho de venganza sin un requerimiento a la familia del ofensor o al cacique de un grupo, lo mas frecuente era que el conflicto se dirimiera mediante una “transacción ajustada a tarifa personal”, en cuanto a las tarifas “en tiempos antiguos se usaron las llancas, estas eran piedras de colores verdes y negras a los que los mapuche daban gran valor, cada sarta de éstas era una paga y por ejemplo la muerte de una persona se componía de 10 pagas, que debía pagar el hechor y si no las tenía toda la parentela, luego fueron sustituidas por los arreos de montar, los adornos de plata i los animales, particularmente las vacas y los caballos” (Guevara, 1908: 201).

En lo que se refiere a los delitos que en la cultura mapuche se encontraban establecidos, Guevara menciona los siguientes: robo; adulterio; homicidio; lesiones; hechicería; aborto e infanticidio; estupro y violación; bestialidad, sodomía e incesto; y deslealtad al jefe. “En el rol de la criminalidad araucana figuraban en primer lugar, el robo i el adulterio, atentados odiosos a la propiedad. En seguida se clasificaban la muerte por hechicería i el homicidio, el cual debido a la indiferencia por el débil i la vida en los pueblos inferiores, no tuvo en la justicia primitiva la gravedad que adquirió cuando las colectividades indígenas alcanzaron un mejor estado de desenvolvimiento”. “Por último se consideraban simples perjuicios materiales las heridas, los atentados a las costumbres i las deudas”. “Los ultrajes, las injurias o difamaciones graves no tenían sanción penal de ninguna clase; cuando mas solían originar luchas individuales sin consecuencias para los parientes” (Guevara, 1908:205).

Respecto del robo, Guevara señala: “como sucede en todas las sociedades menos elevadas en cultura, el robo entre los araucanos era reputado un crimen capital, que se castigaba con furor en los primeros tiempos de la familia patriarcal, con la muerte” (Guevara, 1908:206). La referencia a los primeros tiempos debería entenderse sólo desde que aparece el concepto de propiedad privada o sea después de la llegada de los españoles antes de la colonización en el territorio mapuche no existía concepto de propiedad privada. La pena signada al delito estaba relacionada con el monto de lo robado “un animal robado se restituía, si no había desaparecido, con tres o cuatro más, según la fortuna del ladrón y sus parientes. Agregase el sobao, otro animal que se mataba i consumía por los ejecutores de la restitución violenta”, “cuando el culpable o sus parientes se negaban al pago de lo que establecía la costumbre, sobrevenía el malón”, “Siempre el cacique del grupo robado requería de pago al del ladrón; este último jefe investigaba el hecho i se decidía por el pago o la negativa” (Guevara, 1908: 207). En el caso que el robo fuera entre partes de una misma comunidad intervenía solo el cacique principal de esta comunidad.

Frente a un robo entre partes de un mismo grupo, según el relato de tomado en mapuche por un joven indígena de un viejo litigante de Pillanlelun, “El demandante iba a poner demanda ante el cacique i hacerle un pago para que lo atendiese. Después iba el demandado i también le pagaba un animal al cacique para que hiciera arreglar el asunto”.

“El demandante espone: “El amigo me ha robado un caballo i debe pagarme sus animales”. El demandado responde “que se disminuya algo porque es mucho lo que me cobra el amigo”. El cacique dice: “es verdad que es mucho; conviene rebajarle algo”. Cuando acepta el demandante se arreglan”.

“Muchas veces el demandante se opone: exige que se le paguen seis animales por lo menos; no hay arreglo. “El cacique no tiene porque obligarme”, dice: “ya que este no me obedece, opónganse i ármense con palos como puedan i reúnanse”. “Se convierte en un malón” (Guevara, 1908: 207-208).

“Cuando se ignoraba quien era el autor se recurría a la intervención májica”, esta constituía un “procedimiento privado con un ritual observado por tradición”, en estas gestiones de adivinación “El robado se dirigía adonde el adivino”, también había adivinas mujeres, estos se comunican con su fuerza y dan detalle de donde está lo robado y quien lo robo(Guevara, 1908:210).

“El robo doméstico era mui raro, casi imposible en el medio araucano, donde el derecho individual de propiedad aparecía nulo ante el de la comunidad: Cuando se verificaba caía bajo la represión familiar, como un atentado a los intereses comunes” (Guevara, 1908:208).

El adulterio “se consideraba como un acto de robo i no como una ofensa al honor conyugal, puesto que la mujer se compraba por una cantidad variable de objetos i animales. Afectaba en consecuencia únicamente al marido perjudicado”. “Hubo un tiempo en que el propietario de la mujer la castigaba con la muerte i también al amante, si lograba sorprenderlos o alcanzarlos en la fuga”. “Hoy el adulterio entre los mapuche no se pena con la muerte en ningún caso ni lugar, por temor a la justicia ordinaria. No tiene otra reparación que el castigo a la mujer impuesto a voluntad del marido engañado i la devolución por el padre de lo recibido como precio de la hija” (Guevara, 1908: 215-216).

En relación al homicidio, “Solamente los homicidios perpetrados en miembros del grupo caían bajo la sanción del estricto talión. El que mataba a un estraño no cometía una acción punible: solamente se esponía a la venganza de los parientes del occiso. Matar españoles para robarlos era un hecho mui licito”. “A la venganza tradicional sucedió también de un modo lento la composición”. “La tarifa del homicidio variaba en conformidad a la categoría del muerto” (Guevara, 1908: 217).

En lo referente a las lesiones, “las heridas se juzgaban con igual criterio que el homicidio”, en venganza se aplicó el talión, “Una o varias puñaladas recibidas por un indio en una riña, equivalían a otras tantas que daba a su agresor. Un chuecazo se devuelve con otro igual; si no se puede tomar esquite al momento se hace en la primera oportunidad” (Guevara, 1908:220). Para Guevara afortunadamente, la influencia de la civilización, permitió que después evolucionara hacia indemnización.

La hechicería era un “Crimen enorme capital, que merecía la muerte inmediata”. “Producida la enfermedad o el fallecimiento, se consultaba a la machi o médico májico, al adivino, o bien al cúpolve, operador que estraía el veneno de la vejiga de la hiel. Designaban éstos al autor del envenenamiento, quien desde ese mismo instante quedaba condenado a muerte”. Si eran de distintos caciques se pedía la entrega al cacique si eran de la misma comunidad de procedía directamente si no se encontraba porque se escapó o la familia lo oculta se procedía al malón cuando era habido la condena era a morir por el fuego, “Se le amarra entre tres leños clavados triangularmente en la tierra. A uno es atado por la espalda i a los dos por las piernas, una en cada una. Se le pone fuego bajo los muslos, con que le queman lentamente hasta que confiese el hecho i los cómplices”. “En los últimos tiempos de la araucanía sacaban al acusado de hechicería i lo lanceaban” (Guevara, 1908: 220-221).

Guevara relata un caso hechicería, en los siguientes términos:

“Allá por el año 1870 se suicidó un hijo del cacique Cayupan de Huitranlevo, de la jurisdicción de Purén. Había estado el mozo el día antes en una borrachera de chicha de manzanas en un lugar vecino, en casa de otro cacique llamado Paillalef”.

“Llegó el joven indio agriado a su domicilio por exeso de la bebida i por una riña en que salió vencido”.

“Entró al corral i se ahorcó con su propio cinturón”.

“Cayupán acusó de maleficio a Paillalef, juntó a su jente i al venir el día siguiente cayó sobre aquel, que no sospechaba el peligro que lo amenazaba”.

“Rodearon su ruca, lo sacaron al campo i lo lancearon. Sus animales pasaron a poder de los asaltantes”.

Guevara interpreta el castigo que el Az Mapu impone a la brujería en estos términos: “La diligencia de los bárbaros para castigar los actos de brujería o de daño por veneno obedecía al miedo que infundía en la colectividad el peligro que a todos amenazaba” (Guevara, 1908: 221).

En lo que se refiere al aborto e infanticidio, “el aborto provocado (langen coñive) i el infanticidio carecían de sanción moral i jurídica”. “El primero existía como hecho frecuente i siempre fuera del matrimonio”. “En tiempos pasados tuvo mayor extensión este delito que en la época actual, porque entraba en las prácticas supersticiosas matar al recién nacido que fuese deforme o a uno de los gemelos (eputun), concebidos bajo la influencia de un huailipé, que era una clase de mito” (Guevara, 1908: 222).

Del estupro y violación, “Toda cópula violenta era considerada como un perjuicio i no como un atentado al pudor. Por lo tanto se abonaba un pago convencional”. En cuanto a la bestialidad, sodomía e incesto, “Sus autores se esponían al desprecio público, a las burlas i murmuraciones de hombres i mujeres, pero estaban exentos de toda represión” (Guevara, 1908: 223).

La deslealtad al jefe, “En todas las épocas de la Araucanía libre hubo algunos caciques cuyo poderío sobrepasaba al común de los otros jefes”, en los reductos de estos caciques la pena para la traición al cacique era la muerte especialmente cuando estas traiciones afectaban la fuerza armada lo que le daba un vigor más acentuado en tiempos de guerra, sin embargo señala el autor que el dominio de caciques de menor rango no existía este delito (Guevara, 1908: 224).

Otro texto que entrega antecedentes acerca de la forma en que se vive la cultura y se aplica el Az Mapu al interior de las comunidades, es el que Pascual Coña dictara al Padre Ernesto Wilhelm De Moesbach durante los años 1924 a 1927, Testimonio de Un Cacique Mapuche, del cual Rodolfo Lenz, en el Prólogo escrito a la primera edición en junio de 1929 ha dicho, “El texto original mapuche dictado por un indígena legítimo en su dialecto patrio, es el documento mas completo que jamás he visto en una lengua sudamericana” (Coña, 1984: 4).

El relato de Pascual Coña, refleja tanto sus vivencias como las tradiciones que le han sido enseñadas por sus antepasados y permiten tener de primera fuente un valioso cúmulo de conocimientos, Coña dicta sus memorias como una contribución para el recuerdo de su cultura que considera en vías de extinción, de esta forma inicia su narración con las siguientes palabras, “Estoy viejo ya, creo que tengo mas de 80 años. Durante esta larga vida llegué a conocer bien los modales de la gente de antaño, todas las diversas fases de su vida tengo presentes; tenían buenas costumbres, pero también malas”. “En nuestros días la vida ha cambiado; la generación nueva se ha chileno mucho; poco a poco ha ido olvidándose del designio y de la índole de nuestra raza: que pasen unos cuantos años y casi ni sabrán ya hablar su lengua nativa”. “Entonces ¡que lean algunas veces siquiera este libro! (Coña, 1984:11).

Particularmente importante para los propósitos de este trabajo, resulta la descripción detallada de un robo y la forma como se resuelve de acuerdo al Az Mapu, que se reproduce textualmente a continuación:

“Antes cuando había un pleito, los mismos caciques juzgaban y sentenciaban como jueces”. “Tratándose de un robo (o del pago de una mujer casada que murió o cualquier otro asunto) el cacique del mocetón perjudicado se dirige mediante un mensajero al cacique del mocetón que robó: El mensajero recibe el recado siguiente:

“Eso le dirás allá: Uno de mis mocetones llegó a mi presencia diciendo que se le robó una vaca en el mes pasado y me pidió que le ayudase en el asunto. Le contesté “Bueno está”. Mi mocetón dijo que yo fuera a verte indicando a un mocetón tuyo como hechor del robo. Por eso mañana nos veremos y trataremos el asunto”.

“El mensajero se pone en camino y, llegado adonde es enviado da su recado. El cacique del mocetón acusado de robo contesta: “¡Ah! Tal cosa hay pues. Ya que lo quiere mi cacique, nos veremos”.

Entonces el mensajero regresa y trasmite la contestación a su patrón.

Al día siguiente se juntan los dos caciques con sus mocetones en una pampa para la discusión del asunto. El cacique del mocetón víctima del robo empieza a decir: “Te he enviado un mensaje de que a uno de mis mocetones se le ha robado una vaca y que, según dice el mismo mocetón, uno de los súbditos de mi cacique fue quien le hizo el robo. Por ese motivo hemos venido, y deseo que hoy mismo se arregle nuestro asunto”.

“Así sea, pues” contesta el cacique cuyo mocetón robó, y luego pregunta: “¿Qué mocetón lo hizo?”

“Ese que tienes a tu lado”. “Mira lo que se dice de ti”, dice el cacique a su mocetón.

El contesta: “¿Porqué se dice eso de mi?. Yo no robo”.

Entonces su patrón: “Mi mocetón aquí dice que no es así, que es injusto lo que se dice de él”.

A lo cual el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo contesta: “No, no es verdad; tu mocetón tiene la culpa; hay un testigo de eso. Sácalo de en medio de la gente. ¿Cómo va a confesar teniendo vergüenza?”.

A esto el otro cacique saca a su mocetón de ahí y le pregunta si es cierto lo del robo. Este confiesa: “Que voy a hacer?. Es cierto que he robado un animal”.

Después los dos vuelven a la reunión y el cacique, que había hablado en secreto con su súbdito, dice ahora: “He interrogado a mi mocetón: él confiesa haber robado la vaca”.

Replica el otro cacique que sigue el pleito: “¡Así es! ¿No he dicho yo que tiene delito?. Cómo mentiría el testigo?”.

Otra vez el cacique cuyo mocetón robó: “Así es, pues. Mi mocetón está convicto y confeso. Con esto tu asunto está en orden. Se tendrá que pagar a tu mocetón”.

“¡Bueno!” dice ahora el cacique que pleitea, “hoy se nos dará un cordero; hemos hecho justicia y queremos comer carne”.

Entonces se busca un cordero para ellos y se les entrega vivo. Ellos lo reciben y lo comen todos juntos.

Después de haber comido dice el cacique que sigue el pleito: "Ahora, pues, hay que pagar a mi mocetón. Hoy fijaremos el plazo en que debe pagarlo".

Entonces el cacique procesado dice a su mocetón: "¿Cuándo querrás pagar?".

"Bueno pues, que se me espere hasta el otro mes". El cacique pasa la palabra de su mocetón "aquí quiere que se le espere hasta el otro mes".

Contesta el cacique que pleitea: "Está bien; pero que no se pase el plazo; mi mocetón manifiesta que quiere recobrar su animal".

El cacique procesado dice: "¿Por qué pasaría el plazo?. Cosa mía será además procurar que mi mocetón se arregle".

Dice el cacique a cuyo mocetón se le hizo el robo "Bueno pues, se acabó nuestro pleito; para hoy nos separamos" (Coña, 1984:128-131) .

La tarifa que se paga por un animal se dan tres, además se paga del juicio a lo que se llama "sofao" (Ka feichi sofao pikeinn), esto corresponde a otros tres animales, además se pagan los testigos, el monto de lo que se gastó por este concepto se agrega a los anteriores "Inmediatamente se paga la suma". El sofao es para los que intervinieron en el pleito, "se reparte entre las personas que ayudaban en el proceso". Finaliza señalando, "así proseguían antiguamente nuestros mayores" (Coña, 1984: 131, 132).

En cuanto al robo doméstico al interior de las comunidades, "Las rucas mapuches solían tener una sola entrada, la que estaba abierta casi siempre; no necesitaban hojas de puerta, porque en aquel tiempo no se conocían los saqueos" (Coña, 1984: 182). El concepto de propiedad privada no existía en la concepción mapuche, sólo apareció y se consideró consecuentemente la apropiación de lo que era propiedad de otros un delito, desde la interiorización de este concepto por los mapuche.

Respecto del casamiento y de la forma de contraer matrimonio, Coña diferencia dos períodos, el primero al que denomina casamiento tradicional antiguo, y luego el que denomina casamiento entre indígenas más civilizados, éste corresponde cronológicamente a una época posterior, en la que los conceptos van evolucionando y se van adoptando nuevas formas para llevar a efecto la vinculación de las familias. Para la cultura mapuche el matrimonio es una institución de gran importancia, que no se reduce a los contrayentes sino que abarca la comunidad en si misma y establece sobre todo durante épocas de guerra alianzas estratégicas. Se reproducen a continuación estas dos formas de matrimonio, el relato de ambas permite claramente visualizar los cambios que la institución experimenta a través del tiempo.

El "Casamiento Tradicional Antiguo", se llevaba a efecto habitualmente a través del rapto, "Antiguamente los indígenas se proveían de mujeres de muy variadas maneras: compraban a la niña o huían con ella; robaban una mujer casada o arrebatan a la fuerza una mujer núbil". "El casamiento a viva fuerza era el mas acostumbrado".

Cuando un hombre tenía la intención de casarse reunía a su vecinos y pedía su ayuda para raptarla diciéndoles: "Deseo una mujer; ayudadme, mañana acompañadme a robar a esa joven". Al día siguiente anocheciendo se dirigen a la casa de la joven, si es cerca van a pie, si es lejos van a caballo. El aspirante al casamiento destina dos de sus acompañante para que se sitúen cerca de la cama de los padres y los sujeten para que no puedan atacarlos, entran a la casa, sacan a la joven que da gritos, pero los padres convenientemente inmovilizados por los ayudantes del rapto no pueden defenderla, "A la joven la tiran consigo, asida de las manos; si no quiere andar la arrastran a la fuerza, pero no suelen pegarle". Llegan a la casa del novio quien dice a los ayudantes "ya que me habeis favorecido con vuestra asistencia, volved

mañana por acá”. Al día siguiente se celebra una fiesta en casa del novio, a ella asiste la familia de él y sus ayudantes en el rapto. Mientras los hombres celebran, una de las mujeres de la casa conversa con la raptada, aconsejándola que se conforme, haciéndole ver lo importante de haber encontrado marido y que no huya de casa ya que esto pondría en mal concepto a su padre y a su madre. Durante la fiesta el marido pide a uno de sus amigos que agasaje a su mujer con alimentos y la aconseje todavía un poco más, él le habla señalándole que “Cada hombre toma mujer y a cada mujer se le da marido: tal es la costumbre de nuestra raza que nos legaron nuestros abuelos desde la antigüedad”, “te condujimos para acá según derecho tradicional”. Terminada la fiesta, la mujer robada queda en casa de su marido, las otras mujeres la vigilan para que no huya. Pasados tres días se da aviso a los padres para que sepan donde se encuentra su hija (Coña, 1984: 131-239).

El “Casamiento Formal Entre Indígenas Mas Civilizados”, se inicia con la “Petición Oficial” para la que se utiliza la designación de un mediador, que lleva el mensaje al padre de la escogida diciendo: “Me manda, pues, mi patrón que venga a verte y que te diga: “ya tenemos que deliberar; están ya crecidos nuestros vástagos; en eso hay que pensar. Yo tengo un vástago hombre, y un hijo adulto quiere tener mujer. Por eso recordé yo a mi amigo. El tiene una hija; que me dé la hija, digo yo. Así lo exige el aseguramiento de nuestras descendencia; cada hombre se casa, y la mujer crece para pertenecer a gente extraña. Por eso que me de su hija para que sea la mujer de mi hijo”. Eso dirás en mi nombre a mi amigo mandó mi patrón. “Cumpro con el encargo, señor”. El aludido contesta, “¡Así es pues!. Tengo ahora conocimiento de lo que dice mi amigo. Pero hoy día están cambiadas las cosas; ya no se casa a la fuerza; si quiere la mujer hay casamiento; si no quiere, no lo hay”, consulta entonces a la hija y ella contesta “¿Cómo podré yo al momento decir que sí?. Ni conozco de cerca de ese hombre”.

Regresa el mensajero y da cuenta de la negativa, los padres del joven deciden enviar una mensajera. Una amiga de la madre sirve de mediadora y lleva el siguiente mensaje “No somos gente mala; tenemos de todo en abundancia, no somos gente pobre”. La joven acepta el matrimonio, en atención a que ya le habían pedido deciden que seria mejor la lleven a escondidas, acuerdan el día y en la fecha fijada va el joven a caballo y se la lleva a su casa. Al día siguiente se envía al mensajero a avisar que ésta se encuentra allí: “Me ha enviado mi patrón para que te dijese en su nombre: “Medio mes atrás mandé que se visitara a mi amigo, quise entrar en relaciones de familia con él”, “mi mensajero volvió fracasado. Yo me conformé pero mi hijo no; el siguió adelante con su asunto en unión con mi esposa”; le informa que una mediadora, se puso al habla con la joven y la hizo cambiar de opinión, “Actualmente la niña está aquí”. El padre de la joven, puesto en antecedentes de la situación, envía el mensaje “pronto quiero ver a mi hija, junto con el pago, se entiende”.

En la mañana del día siguiente se dirigen a casa de la joven, hacen el pago de ella y se celebra el matrimonio, de acuerdo con la tradición, hechos los saludos protocolares a través del mediador que es quien guía la ceremonia marcando la tradición, por lo que era elegido con todo cuidado por el padre del novio, y efectuado el pago que en el caso relatado consistió en diez pesos fuertes, un caballo, una vaca, y dos ovejas para el padre de la novia, una yegua un abrigo, y género para un quipam (vestido a la usanza mapuche) para la madre de la novia, se establecen explícitamente las relaciones de familia que derivan de este hecho en los siguientes términos:

El padre del novio señala: “Hoy pues nos arreglaremos convenientemente para iniciar vínculos duraderos de parentesco. De este modo nos emparentaremos legítimamente; no hablaremos mal unos contra otros, nos ofreceremos mutuamente nuestras casas y viviremos en pacífica amistad: si uno tiene chicha invitará al otro, si tiene carne, participará al otro un pedazo escogido. En esta forma se casaron los antepasados de nuestra raza; la misma guardaremos nosotros hoy; he dicho amigo”.

Contesta y ratifica el padre de la novia: “hay tradiciones de parte de nuestros antepasados que tenemos que seguir nosotros. Según ellas cada hombre se casa. Nosotros no guardamos ningún rencor en nuestro corazón acerca de lo sucedido, porque cada hombre busca la mujer que le gusta. Así lo hiciste tu en este caso. Tenían un hijo adulto y por eso os gustaba emparentarnos por casamiento con nosotros. Sea pues”.

Luego de estas palabras ceremoniales, celebran todos comen la carne de las dos ovejas y toman chicha terminado el festejo señala el mediador al padre de la novia, “según la tradición nuestra despedida ha de efectuarse con un apretón de manos”, contesta este “ hay que cumplir con todo lo prescrito”, entonces la ceremonia del casamiento continúa.

El padre del novio: “Hoy, pues, doy fin al casamiento de mi hijo; por eso digo lo siguiente ”En mi mano derecha me entregarás mi nuera que he comprado y tú me recibirás también con tu derecha a mi hijo; vamos a cambiar nuestros hijos”.

El padre de la novia entrega a su hija con las siguientes palabras: “Ahora estás casada; obedece cuando se te manda; no seas floja; la inculpación recaería sobre mi “que mal educó a su hija “, me reprocharían; no me dejes en vergüenza” estos y otros consejos agrega también la madre le habla y le recalca que sea aseada.

El padre del novio: “Tú recíbeme hoy a mi hijo también con tu derecha, para que vea en ti a su verdadero suegro. Si hay un asunto mándale a él; si hay un trabajo ordena que te ayude y vendrá a asistirte”.

Suegro al yerno: “Ya hemos entrado hoy en toda forma de relación entre suegro y yerno: Nos estimaremos y respetaremos, pues, mutuamente en verdad”, hace referencia en sus palabras a que existe suegros y yernos que no se respetan y se pelean, lo que ellos no harán y le señala “Aquí tienes tu casa y cuando yo llegue donde ti, cuando vaya a ver a mi hija, me ofrecerás tu casa también”. Con estas palabras se ponen fin al casamiento, los novios están casados para todos los efectos, las familias están emparentadas, entonces la mujer se va a vivir a la parcialidad de su marido y saca en este mismo momento sus pertenencias de la casa para lo que han traído carretas enyugadas que cargan con todas las cosas, se despiden y se van (Coña, 1984: 242-269).

Sin perjuicio de estar inserto en el desarrollo histórico evolutivo chileno, el Pueblo Mapuche continúa reproduciendo su cultura y aplicando su propio derecho al interior de sus comunidades. El Estado de Chile dicta una serie de leyes para los indígenas que básicamente se refieren a la incorporación de las tierras a los estatutos de la propiedad privada vigentes para la generalidad de los chilenos (Lillo, 1999: 40-48). La dictación de la actual Ley Indígena 19.253 en el año 1993 y especialmente la discusión previa, con gran participación del movimiento mapuche de la época, las demandas que allí se presentaron y el contextos sociopolítico de retorno a la democracia posterior a 16 años de dictadura militar en Chile, parecen en un primer momento patrocinar un cambio de paradigmas, sin embargo la tramitación de la ley en el parlamento y su posterior aplicación, permiten a los mapuche irse dando cuenta que esta ley no responde a sus expectativas, no introduce paradigmas de aceptación distintos, continúa enmarcándose en una actitud etnocéntrica y no protege sus territorios (Salamanca, 1999: 49-66).

10. La visión mapuche sobre el derecho propio

En las últimas décadas, los propios mapuche se inician en la utilización de la escritura y comienzan a producir y publicar sus reflexiones en torno a la diversidad del Pueblo Mapuche, reconociendo que la propia es una cultura oral, cuyos términos muchas veces no logran una traducción desde la cosmovisión al castellano cuestionan tanto los conceptos como las interpretaciones de la mirada y la política wigka, así Elicura Chihuailaf, en su “Recado Confidencial a los Chilenos”, publicado en 1999, relata que su acercamiento con los libros está marcada por su ingreso a la escuela y que vio entonces el libro como “algo que solamente podían hacer los otros”. Estos libros le mostraron otras culturas y también hablaban de los “araucanos” sin embargo hablaban “de cosas que no tenían casi relación con la vida cotidiana y trascendente que experimentábamos en la comunidad” (Chihuailaf, 1999: 23), es por ello que propone “una verdadera conversación con el Pueblo chileno”, con el objeto el constituir lo que para él es un aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo entre mapuches y chilenos, fundamentando este diálogo, esta conversación, desde la perspectiva mapuche “en la validez que tiene el expresar una opinión

personal respecto de lo que sucede con la cultura, con el Pueblo al que uno pertenece” (Chihuailaf, 1999: 23).

Los conceptos históricamente tratados por los no mapuches cuyo contenido y significado obviamente proviene de su propia óptica, son cuestionados, reelaborados, analizados desde una perspectiva distinta, por autores que afirman su diversidad, su identidad, su concepción de Pueblo y sentido de pertenencia, reconociendo que el discurso y la palabra no logran reflejarlos “pertenezco al Pueblo mapuche: soy una expresión de su diversidad”, “Mi expresión escrita no alcanza a recoger la inmensidad de esa memoria que está pidiendo ser escrita” (Chihuailaf, 1999: 23).

La reducción, que hemos descrito en su forma de ser recogida por diversos cronistas, en lo que llamamos el período de arreduccionamiento, en palabras de Chihuailaf, “Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada –“relocalizada”- fuera de sus parajes habituales; o asesinada”, “es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve (...). Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, “reubicado”, en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche” (Chihuailaf, 1999). En la actualidad el concepto de reducción el Estado chileno lo ha encubierto con el nombre de “comunidad legalmente constituida”. “Los sentidos son, como ve, diferentes para nuestro Pueblo y para el Estado” (Chihuailaf, 1999: 23), hace aquí referencia obviamente a la ley 19.253 que en Párrafo 4º, De la Comunidad Indígena”, artículos 9 al 11, reglamenta la comunidad indígena legalmente constituida. El artículo 9 la define como, la agrupación de personas pertenecientes a una misma etnia indígena, y agrega que además deben encontrarse en una de las siguientes situaciones: Proviengan de un mismo tronco familiar; reconozcan una jefatura tradicional; posean o hayan poseído tierras en común; y provengan de un mismo poblado antiguo. El artículo 10 que establece requisitos de forma para su constitución, entre otras cosas señala que la comunidad puede constituirse con la concurrencia de un tercio de los indígenas mayores de edad con derecho a afiliarse a ella, requiriéndose siempre un mínimo de 10 personas mayores de edad para su constitución.

Respecto de la comunidad legalmente constituida a que se refiere la actual ley indígena, José Aylwin, como resultado de un estudio sobre los avances y obstáculos en la materialización de la ley indígena durante el período 1994-1997, centrado en el territorio mapuche, da cuenta de los problemas que ésta ha provocado al interior de las comunidades y que dicen relación tanto con su proceso de conformación (estatutos, sistema de elección de cargos, escrituración), como con la naturaleza de estas instituciones de participación indígena, que no considera la diversidad y la cultura mapuche (Aylwin, 2000: 102).

El resultado de la introducción de la comunidad indígena, persona jurídica de derecho privado creada y normada por la actual ley indígena, sus reglamentos y estatutos, no da cuenta de la comunidad indígena real que se ha formado según se ha desarrollado en este trabajo como productos del arreduccionamiento, que corresponde a la cosmovisión y vivencia cultural mapuche actual. Según constataciones realizadas por Aylwin en el territorio mapuche, esta incongruencia entre la comunidad funcional creada por la ley y la comunidad real mapuche ha traído una serie de problemas y consecuencias, desde el punto de vista del derecho mapuche que aquí estamos analizando, los dos problemas más graves, toda vez que producen un quiebre cultural al interior de las actuales comunidades dicen relación con que la constitución de estas comunidades funcionales, “Ha significado en muchos casos, el desplazamiento de las autoridades tradicionales mapuche, generalmente de mas edad, por jóvenes dirigentes “funcionales”. Dichos jóvenes son muchas veces electos en las directivas comunitarias por su acceso a la educación básica o media, o por su capacidad de contactarse con organismos públicos u ONGs. Sin embargo, no siempre logran dar una continuidad a la organización tradicional mapuche, produciendo fricciones en su interior”. El otro problema dice relación con “la conformación de hasta tres comunidades legales donde existía una comunidad histórica o cultural mapuche” (Aylwin, 2000: 20, 21).

Desde la óptica mapuche la cultura se define como “el elemento que permite unificar a un pueblo, es el principio que permite la cohesión o unificación de nuestras comunidades”, siendo un concepto evolutivo

que ha sido visto en formas diversas por los no mapuche, “durante largo tiempo se consideró a la cultura en singular. No se habló de culturas. Para los mapuches se habló de “cultura de resistencia”, de “subcultura”. Hoy los más criteriosos hablan por fin de diversidad”. Para los mapuche “la cultura tiene que ver esencialmente con el espíritu, y el espíritu no tiene fronteras: puede volar” (Chihuailaf, 1999: 49). En el mismo contexto se señala que, “El ser mapuche hoy día sigue siendo la manifestación de una diversidad alimentada por una misma raíz cultural, el árbol sostenido por la memoria de nuestros antepasados” (Chihuailaf, 1999:46). “Nuestras autoridades principales son el Logko y la Machi”. El Logko –cabeza- es quien dirige un Lof, comunidad. Su cargo puede recibirlo por descendencia familiar, antiguo atributo, o por nombramiento de su comunidad”(Chihuailaf, 1999: 77).

Chihuailaf define el Az Mapu como, “la manera que tiene el Pueblo mapuche –por lo tanto, cada identidad territorial en su diversidad- de entender, de dar impulso y desarrollar su organización”, “Es la Az Mapu lo que determina la continuidad de nuestra manera de comprender el mundo, y por tanto establece nuestros conceptos de organización cultural como visión totalizadora, pero que –descrito en sus especificidades- implica desde luego lo denominado social, político, territorial, jurídico, religioso, cultural” (Chihuailaf, 1999:50), y afirma que su existencia actual está, “sostenida por símbolos vivos y aún vivificantes en la fuente que son nuestras comunidades” (Chihuailaf, 1999: 28). El autor hace aquí referencia a la comunidad tradicional mapuche, en su acepción reelaborada y reestructurada desde el interior de la cultura, a la que visualiza como un proceso “continuidad de nuestra manera de comprender el mundo”, donde aún subsisten las autoridades propias y la aplicación del Az Mapu, es esta comunidad la que precisamente la comunidad legal indígena creada por la ley 19.253, a la que hemos llamado comunidad “funcional”, viene a quebrar.

Desde la misma óptica mapuche Juan Gerardo Sánchez Curihuentro, señala: “El Az Mapu expresa las normas de conducta, tanto individuales como colectivas, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Es la esencia del ser, la imagen y semejanza de la naturaleza Mapuche; señala el poder hacer y no hacer y la manera en que se deben hacer las cosas, de tal forma que si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001: 29). En este mismo artículo da cuenta de algunos casos que en la actualidad se han resuelto al interior de una comunidad mapuche del Lof Huillío, los relatos le fueron hechos al autor por el propio cacique a cargo de la resolución de estos conflictos, continuando la metodología de acercamiento casuístico al Az Mapu, se exponen a continuación, tal como le fueron relatados al autor por el Logko (Sánchez, 2001: 36, 37).

Lhagümgechiche, el asesinato: “En el verano de 1987, el Txaitxaiko, mató a su cuñado Antümañ en una discusión. Lo denunciaron, por lo que fue tomado preso y estuvo tres meses en la cárcel de Temuco, luego llegó a la comunidad como si nada hubiere pasado”, “hicimos una reunión en la comunidad y en conjunto se acordó aislarlo durante dos años, a él y su familia”, “se incluyó a la familia en la sanción, porque éstos- la familia- alegaron en esa reunión que a la comunidad no le correspondía hacer lo que estaba haciendo, o sea negaron el Az Mapu”, “eso se cumplió y nadie durante ese tiempo lo recibió en ninguna casa, no se le saludaba cuando se cruzaba en el camino”.

Weza Pütren, la marihuana: “El hecho ocurrió en Santiago en el año 1995, cuando la Kagei, le sacó el Carné de Identidad a la Feinu, con la que vivía en la gran ciudad. Con este carné la Kagei empezó a hacerse pasar por la tía, ya que andaba en malos pasos, vendía marihuana con otras personas de allá. Fue detenida y estuvo presa, claro que poco tiempo, parece que no estaba muy metida, después tenía que ir a firmar a la cárcel allá mismo en Santiago, pero ella no fue”. “El año 1996 detuvieron a la Feinu, o sea a la tía, sin saber ella porque, ahí estuvo detenida una semana y recién se enteró de lo que había pasado”. “Cuando Feinu salió de la cárcel, investigó bien y se vino de Santiago a la comunidad a conversar conmigo, me avisó lo que había pasado, por ella lo supe. A pesar de que ambas vivían en

Santiago desde el año 1975, nunca perdieron contacto con la comunidad y ella buscó que aquí se solucionara el problema, no fue a la justicia Wigka". "Citó primero a conversar a los papás de la Kagei, como no me respondieron bien, cité a una reunión a la comunidad para dar a conocer el hecho". "La comunidad se reunió, di a saber el hecho, el papa de la Kagei, se molestó mucho y dijo que él no tenía que ver con esto, que el vivía bien y no le interesaba lo que hicieran sus hijos fuera de la comunidad. No se tomó ninguna medida contra la Kagei, la sanción fue llamarle la atención a la familia que ordenara a sus hijos y aconsejar a todos que no podían hacerse daño entre familia, el papá de la Kagei, dijo que no le importaba, que el estaba bien, fue bien tajante, le dolió pero actuó así, pero igual le quedó la vergüenza, eso lo mató, eso lo dejó mal con nosotros, en el fondo tenía sentimiento, no lo decía pero tenían sentimiento todos ellos, la familia, y hasta ahora porque no se entregan, son así, así no más, simplecito pero no de fondo tienen mas confianza con otros".

Elugenmu külliñ, el subsidio: "El año 200 para no tener problemas en la comunidad acordamos en una reunión que todos los que recibiéramos bonos del INDAP, se juntaría la plata para comprar fertilizante y semillas los que se repartirían entre las 35 familias que tenían derecho en la comunidad", "recibimos en total 15 bonos, pero sólo 14 personas entregaron los cien mil pesos, ese no era el acuerdo, pero con la plata que se juntó compramos lo acordado y eso lo tuvimos que repartir entre las 34 familias que quedaron". "Se expulsó a Petxekiñ de cualquier beneficio que pueda llegar a la comunidad hasta que el no de una explicación y reintegra aunque sea parte de esos recursos", "se le expulsó de la comunidad como socio por haber traicionado su comunidad y el compromiso no era así, el compromiso era, por ejemplo si yo saque subsidio de cien mil pesos, y cuando todos entregamos todos teníamos que repartirlo a todos por igual". Los relatos anteriores dan cuenta de la efectiva vigencia del derecho propio al interior de la comunidad en que ellos se producen, situación que también se da en otras comunidades e identidades territoriales, ello sin embargo es desconocido por la sociedad wingka, en la que no existe el espacio para que estas manifestaciones culturales se efectúen, es más en una análisis desde la legislación chilena podría sustentarse que ello "se encuentra al margen de la ley, es por lo tanto "ilegal", toda vez que la jurisdicción corresponde únicamente a los Tribunales establecidos por la ley, EL Artículo 73 Constitución Política de la República de Chile, año 1980, señala "La facultad de conocer de las causas civiles y criminales de resolverlas y de hacer ejecutar lo juzgado pertenece exclusivamente a los tribunales establecidos por la ley". Esta es una situación que, desde el punto de vista mapuche es parte del derecho propio, reconocido, practicado y respetado, por las comunidades. Es de acuerdo a las normas del derecho propio, que en los casos relatados, los conflictos se resuelven por las autoridades establecidas, se aplica un procedimiento, se dictan sanciones, éstas son acatadas y se cumplen por los afectados, de acuerdo a su propia ley.

El autor del texto, en el mismo sentido que Chihuailaf se autoreconoce mapuche y diverso y afirma que con dar a conocer esta parte de su cultura pretende "aportar la visión mapuche a la necesaria discusión", para la "aplicación de una justicia mas accesible y mas comprensiva de la diversidad, particularmente mapuche, en la sociedad chilena contemporánea" (Sánchez, 2001: 29). Afirma que el Estado de Chile desconoce la diversidad del Pueblo Mapuche, y que este desconocimiento en el ámbito de la aplicación de justicia ha sido y continúa siendo fuente de constantes conflictos, que el Pueblo Mapuche resuelve al interior de sus comunidades realizando una síntesis dialéctica de dos mundos, el mapuche y el wingka.

11. Las demandas mapuche en torno al derecho propio

El contexto anteriormente descrito, ha derivado durante las últimas décadas, en un fuerte cuestionamiento a la forma de relacionarse del estado chileno con los mapuche. "El Estado de Chile y la sociedad chilena desconocen la diversidad del Pueblo Mapuche y su relación con la sociedad mayoritaria" (Sánchez, 2001: 28). "El Estado de Chile desde sus inicios se ha caracterizado por la negación de la existencia de los indígenas, situación que tiene profundas raíces en la forma misma del Estado, dada su construcción bajo el modelo de la tradición iluminista y el paradigma de que "todos somos iguales", el que obviamente no da lugar a la multiculturalidad" (Salamanca, 1999: 49-66). Este

cuestionamiento que abarca el concepto mismo de estado unitario sobre el que el Estado chileno se sustenta, centrando el conflicto en una reflexión política y visibilizando la existencia de una negada multiculturalidad, se produce tanto desde el mundo mapuche como desde la perspectiva de algunos intelectuales wigka que se han adentrado en el análisis del llamado “problema mapuche”.

En el marco de las demandas desde el mundo mapuche al mundo wigka, Chihuailaf plantea, “Como mapuche estamos obligados a decir y a demandar ante el mundo capitalista “moderno” que muchas de sus creaciones sirven de muy poco a la integridad y felicidad humana” (Chihuailaf, 1999: 100). “Nosotros aspiramos, y siempre hemos aspirado, a romper con las trabas impuestas por el Estado que lleva a la pobreza a nuestras comunidades. Nosotros aspiramos a un desarrollo integral y no solamente tecnológico. Nosotros aspiramos a un desarrollo que parta del respeto a la tierra, el agua y los árboles, los pájaros y todo el entorno cosmológico” (Chihuailaf, 1999:101).

Chihuailaf realiza además una exposición de las demandas de algunas organizaciones mapuche, que se reproducen a continuación.

Declaración al Diario Austral de Temuco, realizada por la organización mapuche Consejo de Todas las tierras, que define los componentes básicos de su reivindicación: “El derecho a la autodeterminación; reconocimiento constitucional; el reconocimiento de un Parlamento Autónomo Mapuche; restitución de tierras y territorio; ratificación de los instrumentos internacionales aplicables a los Pueblos Indígenas, especialmente el Convenio 169 de la O.I.T.; respeto al sistema Normativo Mapuche ante la reforma del Código del Procedimiento Penal; y retirada de las empresas forestales del Territorio Mapuche” (Chihuailaf, 1999: 108).

Declaración realizada en Temuco, por la organización mapuche Ad Mapu, que afirma y reivindica la autonomía “No estamos inventando nada, la autonomía ya está, otra cosa es que el Estado no la esté reconociendo. Falta el ordenamiento jurídico que permita ejercerla constitucionalmente. Desde luego, la autonomía pasa también por un desarrollo del propio Pueblo Mapuche, porque mientras no se obtenga su “autoafirmación” como Pueblo, lo que le permitiría desarrollarse en sí, no va a ser nunca un Pueblo autónomo. La autonomía no es sólo un decreto, una ley, es una decisión propia de un pueblo, de su propia conciencia” (Chihuailaf, 1999: 108).

Declaración de la Coordinadora Mapuche, realizada en septiembre de 1998: “Lo fundamental es que las comunidades en su conjunto, y que hoy están desorganizadas desde el punto de vista orgánico direccional, tienen que ir levantando elementos referenciales que se contrapongan a una nueva política, que es mucho más agresiva y que el Estado –a través del gobierno- pretende implementar. El eje central del movimiento mapuche debe ser la estrategia de recuperación de tierras y levantar paralelamente una propuesta política que tenga como objetivo una solución global como Pueblo. El resultado de esta movilización debe llevar al gobierno a sentarse en una mesa de negociación que incluya a lo menos tres temáticas centrales:

- El impacto del modelo económico (neoliberal de libre mercado) sobre el territorio mapuche.
- Un nuevo acuerdo Pueblo Mapuche-Estado Chileno.
- El reconocimiento de los derechos colectivos como PUEBLO, siendo esta la base fundamental sobre la cual se sustente dicho acuerdo” (Chihuailaf, 1999:112).

Declaraciones de Alfonso Reiman, Asociación Ñankuqueo de Lumaco: “El Estado habla de asimilación, de integración, nosotros estamos luchando por una Coexistencia en la diversidad”. “Un Pueblo que no lucha nunca será libre”, “hoy también nos planteamos la reconstrucción del territorio mapuche y con ello la revalidación, la reestructuración de nuestras organizaciones mapuche, nuestras autoridades; nuestros Logko, nuestras Machi”. “En este sentido estamos sosteniendo conversaciones con otras Identidades Territoriales”. “A los chilenos les decimos que deben aceptar que este es un país

pluricultural, que nosotros tenemos una cultura distinta de la chilena, y que consideramos que es legítimo que los mapuche sigamos siendo tal cual somos. Que nosotros queremos seguir existiendo como Pueblo. Queremos que siga nuestro idioma, que siga existiendo Logko y Machi. Queremos recuperar nuestros derechos como Pueblo, queremos ser nosotros los que diseñemos y controlemos nuestro proyecto de vida” (Chihuilaf, 1999: 160).

Propuesta de la Identidad Mapuche Bafkenche: “De la deuda histórica nacional al reconocimiento de nuestros derechos territoriales”, esta es la propuesta de lo Identidad Mapuche Bafkenche, que Chihuilaf reproduce entre las páginas 189 y 200, y que es en síntesis una “propuesta de reconocimiento de Espacios Territoriales”. Esta propuesta, como ella misma lo señala, “tiene que ser entendida como la planificación que nos asegure el control de ellos y de su medio natural. También como un proceso de devolución de las tierras usurpadas, hoy en manos de particulares y empresas forestales, consideradas esta últimas como nocivas para el establecimiento de nuestro desarrollo durable y participativo”. (Chihuilaf, 1999: 193 Y SS.).

En el texto antes citado Sánchez Curihuentro entrega también su visión respecto del tema de las demandas políticas y señala, “En el Chile contemporáneo, ya no es posible seguir negando la diversidad, haciéndose cada vez más evidente la necesidad de un serio debate respecto del tema de la multiculturalidad y la diversidad de la sociedad chilena. En este contexto algunos de los cuestionamientos básicos son el derecho de los pueblos indígenas, entre ellos el Pueblo Mapuche, a ser reconocido constitucionalmente, la necesaria aprobación e incorporación al ordenamiento jurídico chileno del Convenio 169 de La Organización Internacional del Trabajo, y la autonomía en el territorio mapuche”. Plantea además que para que esto sea posible “Se hace necesario, como punto de partida, entender al Pueblo Mapuche y los paradigmas sobre los que se fundamenta su propia explicación del mundo que le rodea.” (Sánchez, 2001: 28).

12. Comentario final

El derecho propio mapuche puede ser analizado desde diferentes perspectivas, en el contexto de relaciones interétnicas entre el pueblo mapuche primero con la Corona de Castilla y posteriormente con el Estado Chileno, la primera constatación que se hace evidente es que el derecho mapuche, en un contexto de dominación desde paradigmas ajenos, ha sido visto a través de la historia básicamente por cronistas no mapuche y desde una mirada occidental, lo que ha incidido primero en su desconocimiento y luego en la intención –manifestada o no- de asimilarlo al derecho de la sociedad dominante, fundada en sus propios paradigmas lo que no ha dado lugar a la diversidad. Sólo en las últimas décadas, autores mapuche se han atrevido a narrar desde su propia cosmovisión, por lo tanto desde sus propios paradigmas lo que constituye su derecho propio, con una mirada crítica y propositiva, conjugando la exposición del tema con demandas político reivindicativas, en torno a la autonomía, que en lo referente al derecho propio, apuntan hacia la necesidad de dar un espacio para la vigencia y práctica de su propio derecho.

El derecho propio mapuche, se encuentra inserta en el contexto social, político, demográfico y ecológico en el que se va desarrollando. Para el pueblo mapuche, la llegada primero del Español y la posterior creación del Estado Chileno, recrea y condiciona su derecho propio, produciéndose una síntesis dialéctica en que los factores citados van influenciando los conceptos propios, sin embargo ello no conlleva la desaparición del mismo, muy por el contrario éste se readecua, se revitaliza, se fortalece y aún se practica al interior de las comunidades.

En el contexto interétnico de las manifestaciones del derecho propio mapuche, existe un primer momento que coincide con el período prehispánico y colonial, en que se vivenciaban las normas propias en un territorio libre, que si bien fue invadido por los españoles y estuvo en constante peligro, a pesar de la política de los tratados, continuaba rigiéndose al interior por sus propias normas, produciéndose hacia el exterior cambios estructurales, que obviamente reflejan hacia el interior, esto es que se formaron

alianzas cada vez mas permanentes entre los diferentes grupos como estrategia de guerra, lo que conlleva a la unificación de parcialidades al mando de un jefe común, situación que no existían antes de la llegada de los españoles.

La formación del Estado chileno, sin perjuicio del conflicto bélico (Realistas/Criollos), en el que los mapuche participan mayoritariamente apoyando a la Corona Española, con la que habían establecido el límite territorial en el Río Bío Bío, permite en las primeras cuatro décadas continuar reproduciendo la cultura y viviendo de acuerdo con las normas propias al interior de cada lof, conservando las autoridades tradicionales y resolviendo los conflictos internos de acuerdo a las normas del derecho propio. La practica de celebración de Tratados se reedita con el naciente Estrado de Chile, sobre la base de los anteriores acuerdos lo que permite a la Nación mapuche mantener su dominio territorial y su jurisdicción sobre su territorio.

Sin embargo la celebración del acuerdo de Paz en el Tratado de Taphue de 1825, el Estado Chileno no respeta el acuerdo e inicia la eufemísticamente llamada “Pacificación de la Araucanía”, que para los mapuche constituye una “guerra de exterminio”. Hasta el año 1881 los mapuche mantuvieron su libertad a fuerza de constantes guerras con los chilenos, este fue un periodo de defensa bélica en la que cada comunidad vivió al interior de acuerdo con sus normas, y se multiplicaron las alianzas de defensa.

Perdida la guerra los mapuche son sometidos al régimen de “arreduccinamiento”, en que la reducción en un primer momento ajena a la forma de vida y cultura mapuche, se convierte en el espacio de revitalización y recreación de la cultura. Se recrea y revitaliza la comunidad ritual al interior de cada reducción. De acuerdo con los relatos de los autores mapuche, en la actualidad existe al interior de estas comunidades la aplicación del derecho propio y la resolución de conflictos según sus normas.

Las etapas o períodos señalados forman parte de la conciencia colectiva mapuche, de tal forma que, en la actualidad cuando los mapuche hacen referencia a su derecho propio básicamente se refieren, a las normas reelaboradas en el período de arreduccinamiento, y cuando se refieren al derecho de los antiguos, hacen referencia a los períodos prehispánico y colonial, esto es, a los períodos en que aun conservaban un territorio libre.

Este período de arreduccinamiento continua sin interrupción hasta nuestros días. Si bien el término de la dictadura militar y el regreso a la democracia en Chile, marcó en un primer momento para el Pueblo Mapuche la posibilidad de iniciar un “periodo de la diversidad” y la posibilidad de un espacio para su cultura, la dictación de la ley 19.253 en el año 1993, producto de una fuerte movilización en que se negocia una ley indígena, su tramitación en el parlamento y posterior aplicación, muestran que para el Estado chileno, no existe un cambio sustantivo en torno a la aceptación de la diversidad.

Analizando los escritos de los diversos cronistas, se puede apreciar que la primera mirada da cuenta de la percepción española sobre los mapuche vistos por Ercilla como “bárbaros”, “Gente sin Dios ni ley”. Núñez de Pineda por su parte, si bien los considera igualmente bárbaros, se adentra en las razones que les asisten para llevar a cabo las acciones en contra de los españoles a quienes cree en el fondo los culpables de que éstos no abracen la fe Católica y la obediencia a la Corona Española que han venido a impartir. Cronistas posteriores, así por ejemplo Bengoa, tienen una visión distinta reconociendo que en el Pueblo Mapuche existía previo a la llegada de los Españoles una estructura social, cuya base era la familia, un sistema de regulación de conflictos, y un sistema para hacer alianzas y emprender acciones comunes.

Los cronistas, así Aylwin, Bengoa, Chihuailaf, Faron y otros, coinciden en señalar que, el arreduccinamiento fue el factor de mayor incidencia en la cultura mapuche. Algunos cronistas entre ellos Guevara e incluso los propios mapuche, así por ejemplo Pascual Coña, creen que la mapuche es una cultura destinada a desaparecer. En cambio Aylwin, Bengoa y Faron, destacan la capacidad del Pueblo Mapuche para reestructurarse, reeditar y readecuar su cultura al interior de estas reducciones. Estos

últimos autores sustentan un concepto de cultura evolutiva, por tanto factible de ser influenciada por la sociedad chilena sin perder sus componentes propios, y de mantenerse en el tiempo.

Guevara por el contrario sustenta que es una cultura destinada a desaparecer, en aras de la civilización de los araucanos a quienes considera de escaso poder intelectual, por la cultura occidental dominante, y afirma que la penalidad araucana caracterizada por su crueldad y sencillez, cuya manifestación más característica era el Talión, gracias a la civilización estaba destinada a evolucionar y llegaría en momento en que ya no se practicaría.

En la actualidad desde el punto de vista mapuche, existe una afirmación de la diversidad, la comunidad continúa siendo la forma de revitalización y desarrollo de la cultura propia. Es necesario sin embargo tener en cuenta, las graves consecuencias que conllevan para la subsistencia del ejercicio del derecho propio, las actuales comunidades funcionales creadas por la ley indígena vigente. Si bien los cronistas coinciden en señalar la grave y trascendental influencia del arreduccionamiento en la cultura mapuche, este fenómeno afectó mas bien su entorno o aspecto exterior, lo que sin perjuicio de replicarse hacia el interior, permitió reeditar la cultura al interior de las reducciones. En cambio, las comunidades funcionales afectan el interior, desvirtúan e introducen elementos ajenos a la estructura social de las comunidades, en un proceso en que las autoridades tradicionales son cuestionadas y conflictuadas en relación a estas nuevas autoridades funcionales que son reconocidas y validadas por el sistema dominante occidental. El fuerte cuestionamiento mapuche al estado y la sociedad chilena en la actualidad es una respuesta a la aplicación de esta ley, todas las demandas indígenas actuales reivindican el respeto a las autoridades tradicionales mapuche y la autonomía de sus territorios, ello en el fondo apunta al ejercicio del derecho a la libre determinación, esto es la posibilidad de regirse de acuerdo con las normas del derecho propio.

El libro es una construcción ajena a la cultura oral mapuche, sin embargo rescatamos la contribución de autores mapuche contemporáneos en el acercamiento al derecho propio, desde la propia cosmovisión, así Chihuailaf y Sánchez Curihuentro, nos entregan importantes aportes, cuestionando, reelaborando y reposicionando conceptos desde la óptica de la cosmovisión propia. Sánchez entrega de primera fuente los relatos del Logko de Huillío, en la resolución de conflictos contemporáneos de acuerdo a las normas del derecho propio, que abren un espacio no sólo al conocimiento de una realidad, sino a la reflexión y al cuestionamiento de un Estado en los hechos diverso que se niega a reconocer su propia diversidad, la que sin embargo es vivenciada diariamente al interior de las comunidades.

Los actuales cuestionamientos plantean problemas de fondo para el estado y la sociedad chilena, para la teoría del derecho, la antropología jurídica y, para los propios mapuche:

- Para el estado y la sociedad chilena es ineludible el cuestionamiento de su unidad como estado nación y los paradigmas de fondo en que se sustenta, lo que constituye un discusión que a la luz del desarrollo del derecho internacional de los derechos humanos y la demanda indígena, especialmente mapuche en nuestro país inevitablemente deberá enfrentar.
- Para la teoría del derecho y la antropología jurídica será necesario reconocer la existencia de un derecho que obedece a paradigmas de fondo que son distintos a los occidentales, que en nuestro país ha preexistido al derecho occidental, con el que posteriormente ha coexistido y se ha influenciado sin dejar de ser en esencia el derecho propio, dando cuenta además de que su flexibilidad está dada por su característica claramente situacional y retórica.
- Para los mapuche será necesario lograr un espacio para la diversidad, haciendo visible al interior de la sociedad chilena que la preexistencia y la existencia actual del Pueblo Mapuche es una realidad social indesmentible al interior de la sociedad chilena. Proceso ya iniciado y que se contextualiza en las actuales demandas por autonomía que sustentan tanto las organizaciones como las autoridades tradicionales mapuche.

Sin perjuicio de lo señalado, como parte del mismo proceso y en relación al tema que se ha analizado en este trabajo, será necesario cuestionar, problematizar y definir cual es hoy en día el contenido del derecho propio y, adentrarse en el análisis del estatuto de aplicación del mismo teniendo presente la realidad actual, en cuanto a la existencia de mapuche en las comunidades e identidades territoriales, mapuche migrante (residentes urbanos), y no mapuche que entren en conflicto con los mapuche.

Asistimos a un período en que todas estas y otras interrogantes están instalándose en la discusión del Chile contemporáneo, planteando desafíos teóricos y políticos en que todos los involucrados necesitan de un acercamiento y participación conjunta, las demandas indígenas emergentes que se presentan en este trabajo dan cuenta de un proceso iniciado, que sin perjuicio de encontrarse en una etapa de conceptualización incipiente dan cuenta de una continuidad históricamente sostenida.

CUARTA PARTE

Principios básicos presente en el derecho propio del pueblo nación mapuche¹⁶

I. Presentación

La presente investigación relativa a “Fundamentos y Manifestaciones del Derecho Mapuche en las Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteché” aborda el derecho propio mapuche “Mapu kúpál azkünüun zugu” desde una visión émica y práctica, que pretende aportar conceptos básicos acerca de éste derecho, dado que todavía se practica al interior de algunos lof (comunidades), a pesar del peso de más de un siglo de la estructura estatal.

En esta primera aproximación al tema, se pretende por una parte, conocer y comprender el conjunto de normas, principios, valores, procedimientos, e instrumentos contenidos en él, en tanto modelo teórico de justicia y normatividad mapuche, y por el otro, la aplicación y articulación de este conocimiento por las autoridades mapuche tanto en lo cotidiano, como en la resolución de conflictos al interior del lof, espacio sociopolítico jurisdiccional en que se desarrolla la cultura mapuche actualmente.

Para el desarrollo de la investigación se utilizó el paradigma cualitativo, el cual posibilitó la utilización de la metodología etnográfica intersubjetiva que nos permitió vincularnos en terreno con los actores consultados (ñizol logko, logko, machi, gempin, kimün che, püñeñelchefe, werken, etcétera), respecto de su percepción, conocimiento, autorreflexión, interpretaciones reelaboradas por estos actores en interacción con los demás, a objeto de reconstruir el conocimiento mapuche en el ámbito del derecho propio y de sus espacios jurisdiccionales.

De esta manera, en el primer apartado titulado: **PU FÜTA EL MAPU EN EL WAJONTU MAPU (Los Grandes Espacios Territoriales Mapuche)**, se establece precisamente que la conformación de los fütá el mapu (las identidades mapuche) es parte de su cultura desde tiempos inmemoriales, productos de varias variables que hace que los mapuche en tanto pueblo - nación tenga especificidades y particularidades en su interior, siendo una de sus manifestaciones el ejercicio del derecho propio, el cual se manifiesta en estos ámbitos de jurisdicción (fütá el mapu).

En el segundo apartado titulado: **CHUM AZKULEN TA IN MAPUCHE MOGEN (Filosofía del ser Mapuche)**, se presenta el estudio del derecho propio mapuche en un doble contexto: primero, en el ámbito del az mapu que se refiere al contenido normativo y a los principios fundacionales de éste derecho reglamentado por un ser superior (**günechen, el chen**), esto es, el ordenamiento establecido por la divinidad; y segundo, el mapu kúpál azkünüun zugu o ámbito del ejercicio del derecho propio en el territorio y que contiene las distintas formas de cómo se aplican estos principios y sus manifestaciones concretas (dinamismo) en los fütá el mapu y en un contexto mayor, en el wajontu mapu. (territorio). Por ende, ambos conceptos son complementarios dentro del derecho propio mapuche.

Los conocimientos experiencias recopiladas en cada uno de los fütá el mapu fueron sistematizadas y formalizadas teóricamente con la participación en talleres, coloquios, reuniones, de los mismos actores (en mapuzungun y castellano) permitiendo validar el estudio, respecto de los principios sobre los que se estructura este derecho, las normas que contiene, los órganos encargados de aplicarlas, las formas a través de las que se aplican, los resultados de las mismas en casos reales y concretos, adentrándose en los significados que tiene la justicia propia, principalmente a partir del conocimiento manejado por estos actores de las normas contenidas en el az mapu; es decir, las particularidades del mapu (características de las distintas dimensiones espaciales), como modelo teórico de justicia y normatividad mapuche.

¹⁶ Capítulo preparado por Ramón Maureira Huircamán y Javier Quidel Cabral.

Esta perspectiva émica del trabajo, permitirán explicar los fundamentos base del Az Mapu y cómo complemento de éste, del Mapu küpal azkünü zugu” (ejercicio del derecho propio mapuche) y sus distintas manifestaciones, el cual tiene una lógica y una concepción distinta del mundo. Por esta razón, para entrar a explicar y comprender el derecho propio mapuche, es necesario incorporar la concepción de los espacios del universo mapuche, su regulación tanto por “El (creador)” y “Günen (regulador)” en tanto mapu como factor esencial que posibilita la vida, la naturaleza y el hombre (che); es decir, el **az mapu** que expresa las normas de conductas tanto individual y colectiva establecidas por la divinidad, que debe observar el mapuche para mantener la armonía cósmica. Estas normas deben ser asumidas por el hombre (che), en su relación primero con el mapu (Waj mapu y Wajontu mapu), y luego con las personas entre sí, de manera de atender a la filosofía de vida (mogen) de nuestra cultura, ya que el derecho como producto de ésta, se encuentra estrechamente conectado y relacionado con la educación, con la religión, con la economía, con estructura política, etcétera, lo que se traduce en una cultura espiritual, en que todas las manifestaciones de ésta, están entrelazadas e incorporadas en la conciencia individual y colectiva del mapuche, en tanto pueblo-nación.

Una vez clarificado el punto anterior, se debe señalar que el ejercicio del Derecho Propio Mapuche es un tipo de kimün (conocimiento) especial, complejo y debidamente regulado al interior del territorio mapuche, a pesar de la actitud permanentemente asimilacionista e integracionista del estado chileno, desde su formación hasta hoy día; sin embargo su estructura, aspectos jurídicos, principios, valores y ámbitos de jurisdicción han perdurado en el tiempo y son norma de aplicación en muchos lof (comunidades mapuche) actualmente. Por tanto la intención del estudio es efectuar su registro actualizado que permita fomentar su conocimiento por parte de la sociedad toda, y en este contexto hacer un aporte para el reconocimiento a la diversidad cultural.

El mapuche kimün a través del mapuzugun, contiene los conceptos necesarios para referirse al objetivo de esta investigación, sin embargo encontramos algunos problemas en su traducción al castellano, ya que un concepto mapuche engloba distintas acepciones que no tiene(n) necesariamente un (una o más) equivalente(s) en la lengua española, amén del contexto y de todas las interpretaciones posibles para una determinada situación.

El che llega a comportarse de acuerdo al Derecho Propio Mapuche, mediante un ciclo que se da en el waj mapu (universo mapuche), espacio dominado por los newen, quienes son los que establecieron los principios y valores sobre los cuales se estructura el derecho propio, y que permite ordenar al wajontu mapu (territorio), que es donde se encuentran y desarrollan las personas en sociedad. Esto implica que cada che a través de su propio: newen (fuerza), püjü (espíritu) y geh (dueño de la persona) debe velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, ya que no es el centro del waj mapu (universo), sino más bien un componente más –en igualdad de condiciones con los demás elementos y seres de la naturaleza- de la red de seres vivos que conforman este cosmos. Ahora el dilema a resolver es: ¿Cómo se relaciona el che con los newen?. La respuesta es que existen interlocutores ancestrales –fücha, kushe, weche, üjcha (newen)-, que se encuentran en todos los lugares y espacios, permitiéndole al che, relacionarse con estas fuerzas, para mantener la armonía y equilibrio con todos los seres (tangibles e intangibles) dentro del wajontu mapu (territorio).

Es por tanto, en el territorio donde el che reconoce las leyes de la naturaleza establecidas por “El (creador)” y “Günen (regulador)”, para a partir de ellas, recoger, internalizar y crear nuevas normas, pautas, y principios de acuerdo a sus patrones y valores culturales. De esta forma, entre los fundamentos actuales del Derecho Propio Mapuche están los principios y valores fundacionales del waj mapu que permitan a cada che su regulación y respeto por el mapu küpal azkünü zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), siendo estos: ekun (incluye respeto, obediencia y admiración), yamün (respeto en todo ámbito), wiñoltuwün zugu (reciprocidad), che xokiwün (igualdad), kejuwün (colaboración y ayuda mutua), inkawün (defensa de los derechos individuales y colectivos), yofüwün (respeto y atención), Üjwentun (cuidar y proteger al otro), entre otros.

Estos principios requieren de medios por los cuales el che pueda adquirirlos y practicarlos, de tal suerte que se llega a desarrollar este conocimiento en un doble plano: el colectivo mediante el mügeltuwün (respeto a los newen), feyentuwün (obediencia), gübamtuwün (aconsejar a un che), yofüwün (respeto y atención); y en el individual a través de ihazuamüwün (controlar sus acciones), pewman (soñar), witan (presentimiento), y otras que responden al az específico del che, como es el caso de la machi, logko, gehpin, entre otros a través de küymin (transe de la machi mediante el cual recibe mensajes), pelotun (verse mediante sueños), perimontun (visiones), entre otros medios.

Los procedimientos son establecidos y traspasados a través de generaciones vía oral van en una doble vertiente: Los procedimientos para desarrollar el kimün, dentro de los cuales se encuentran el palin (actividad recreativa), güxamkawün (conversación entre che), koyagtün (son formas en que el che puede llegar a acuerdo), wewpin (acción del che como wewpife), apew (entrega de consejos mediante relatos); y los procedimientos tendientes a restablecer el equilibrio y la armonía. Aquí, se señalan los siguientes: wixatuwün (invitar al afectado para solucionar el conflicto), güfewün (diálogos y acuerdos), malon (venganza colectiva), ruka kontün (enfrentar situaciones de tensión en la casa del afectado), etc.

Las personas encargadas de ejecutar los procedimientos dependen del tipo de infracción cometida y del contexto en que se realizaron; así pueden ser llevadas a cabo por: logko, fütakeche (personas ancianas de gran conocimiento), ragiñelwe, entre otras.

Todo lo anteriormente expuesto –principios y medios para adquirir el conocimiento, procedimientos, instrumentos- es parte del mapuche kimün para, primero sujetarse y respetar las normas del az mapu; y segundo, una vez infringida la norma o producido el conflicto, se conoce el procedimiento para solucionarlo, de tal manera de accionar correctamente (nor felen) y respetarse a sí mismo y a los demás, es decir, para estar y permanecer bien (küme felen), todo lo cual en última instancia es parte del ser y deber ser mapuche.

II. Pu Füta el Mapu Wajontu Mapu Mew (los grandes espacios territoriales mapuche)¹⁷

1. Introducción

El estudio e investigación de las identidades territoriales mapuche es un tema complejo y de difícil definición, porque dice relación con el ámbito de jurisdicción del Derecho Propio Mapuche, objetivo esencial de la investigación en las Identidades Territoriales Bafkehche, Wenteché y Pewenche, que posibilitó todo un cuestionamiento del equipo de investigación respecto de:

- la utilización actual de la expresión identidades territoriales como categoría conceptual presente en el discurso mapuche, la búsqueda de un concepto mapuche que diera cuenta de la existencia de un espacio territorial mayor al ayjarewe en la organización socio-política mapuche, y el posicionamiento de este espacio como el ámbito máximo de jurisdicción territorial en sus diversos aspectos, siendo relevante para el estudio lo concerniente al Derecho Propio Mapuche.

Respecto del último punto planteado, la jurisdicción comprende diversas atribuciones o facultades; entre otras, el ejercicio de la autonomía en un espacio territorial claramente definido que va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin considerar los territorios que se encuentran al otro lado de la Cordillera de los Andes. Este territorio en el período colonial quedó limitado a la frontera del Bío-Bío y que una vez instaurada la República de Chile sufrió la pérdida de la jurisdicción y con ello la aplicación de su derecho, de tal forma que hoy en día su vigencia se circunscribe a los espacios categorizado desde la visión propia mapuche como lof, rewe y ayjarewe. En suma, la jurisdicción implica necesariamente el ámbito de vigencia del derecho, en tanto ejercicio de la autonomía.

¹⁷ *Compilación y análisis efectuado por Ramón Maureira Huircamán.*

De esta manera para iniciar el estudio de las identidades territoriales es importante consignar los argumentos presentados por algunos científicos sociales que han realizado investigaciones y publicaciones en esta materia:

“... las identidades son de naturaleza dinámica en donde no se debe extrañar que un pueblo pueda seguirse llamando con el mismo nombre que sus antepasados y que, sin embargo, se halle sometido a fuertes cambios culturales o a la incorporación de elementos de otras culturas. Cada cultura tiene una forma propia de distinguir sus miembros de los que no lo son. Estas formas no son fijas, porque las normas mismas son parte de la cultura y, las culturas, no son fijas... Esto sirve para mostrar que: a) en una perspectiva histórica, la identidad es uno de los aspectos más flexibles y a la vez más rígidos de una cultura; y b) los umbrales que permiten distinguir la identidad no pueden ser fijados a priori ni tampoco de forma absoluta, de modo que aquello que se considera parte de una identidad puede ser considerado ajeno a ella muy poco después. (Neira, H. 2001:1)”.

Es así como desde el ámbito de las ciencias sociales se han dado diferentes acepciones en el transcurso del tiempo en entorno al desarrollo del concepto identidades territoriales, las cuales se exponen a continuación.

El antecedente más antiguo encontrado, corresponde al padre Ramón Redrado quién señala lo siguiente: “Los Yndios de Chile subdividen sus jurisdicción en cuatro Huythanmapu, o provincias, y esta es entre ellos la mas famosa división, porque aunque es verdad que para armarse contra el español con facilidad se hermanan como si fueran Paysanos, pero entre si, miran como extranjero al que es de otro Huythanmapu, y las malocas o guerras que dan a lanzas para defender a los de un Huythanmapu, aunque los invadidos esten muy distantes, porque todos los de un Huythanmapu se consideran como Paisanos. (citado por Boccara, G. 1997: 12)”. Del relato queda claro, que Redrado confunde los Fūta el mapu con los cuatro punto cardinales que conforman el Meli Wixan Mapu (reunión de las cuatro tierras), que por una parte se refiere a la orientación espacial del che en el wajontu mapu, y por la otra, es la forma organizacional que se adopta para todo tipo de ceremonias, pero donde más claramente se aprecia es en los **koyaqtun** (grandes acuerdos), donde cada fūta el mapu se ubica de acuerdo a su procedencia geográfica.

Otro autor ubica cronológicamente el surgimiento de las identidades territoriales, en la época colonial argumentando lo siguiente: “...A un nivel superior, tenemos los fūtalmapu, o tierra grande, formado a partir de la reagrupación de varios ayjarewe y que dividía al territorio de la Araucanía en tres grandes franjas longitudinales. Existen muchas dudas en cuanto a la existencia del fūtalmapu como distrito geopolítico en tiempos prehispánicos, puestos que estas tierras grandes aparecen mencionadas por primera vez a principios del siglo XVII, es decir, más de 60 años después del inicio de la conquista. Lo que si es seguro es que el fūtalmapu no tenía un carácter permanente y que la alianza de diferentes ayjarewe ocurría únicamente en tiempos de guerra”. Posteriormente, señala que “es en el último tercio del siglo XVIII en donde producto de la cristalización de la dinámica política interna y concentración de las estructuras sociopolíticas mapuche producto de la guerra y transculturación de los reche desembocó en la formación y emergencia de nuevas **identidades territoriales** permanentes siendo el cuarto fūtalmapu, el de la cordillera, es decir los pehuenches mapuchizados... (Boccara, G. 1997: 4-5)”.

Por su parte, Raúl Molina emplea el concepto de etnoterritorios como un símil al de identidades territoriales, señalando: “... que constituyen una categoría que da cuenta de los espacios habitados por pueblos indígenas o una parte de éstos, que poseen por características, encontrarse delimitados por hitos geográficos reconocidos socialmente por una o más agrupaciones de una misma etnia o de otra distinta. Estos territorios son valorizados por los indígenas, al asignarle un contenido político, social, cultural y religioso... (Molina; R. 1995). Finalmente, agrega que debido al carácter dinámico de dichos territorios, sus límites no son fijos, dado que las identidades indígenas que la componen son cambiantes y éste es

un elemento esencial para entender y reconocer el resurgimiento actual de identidades o territorios considerados como desaparecidos por más de un siglo.

Le Bonniec, entiende que dicho concepto se relaciona con "...una realidad histórica vinculada a la existencia, la permanencia, y la reconfiguración de unidades socio-políticas autónomas estructuradas en redes de relaciones económicas, religiosas o militares (lof, rewe, ayllarewe, butalmapu), cuya funcionalidad era claramente perceptible antes de la invasión del territorio mapuche por el ejército chileno". Este mismo autor cita a G. Zúñiga quien califica las demandas territoriales actuales como "...una producción discursiva indígena y que la noción de territorio indígena es reciente, relacionándola en el contexto de internacionalización de las reivindicaciones indígenas...", ignorando este investigador los rasgos históricos de la territorialidad indígena... (Le Bonniec, F. 2000)".

Estos y otros científicos sociales confirman la existencia de los Fūta el mapu durante el siglo XVII y la utilización del término **identidades territoriales** para designarlos (Boccaro, 1997); sin embargo, esto no quiere decir que anteriormente no hayan existido por no haber registro histórico al respecto, puesto que este concepto no era rutinario en la sociedad mapuche, sino que formaba y forma parte de la existencia del mapuche sólo en el contexto de situaciones de importancia macroterritorial siendo una de estas la guerra. Esta forma de organización fue tomada posteriormente por los españoles con finalidades políticas, administrativas y económicas para tratar de influenciar a la sociedad mapuche de esa época, principalmente en los parlamentos, que los mapuche circunscribieron a sus formas propias a través del koyaqtun.

Los fundamentos de las identidades están en los valores culturales que comparten los miembros que configuran un pueblo y en este caso el pueblo mapuche, los cuales tienen razones históricas, sociales, familiares, espirituales y de formas de vida. La identidad obedece a múltiples factores que la van moldeando e instalando en el inconsciente colectivo e individual de los miembros del pueblo mapuche, orientando su conducta, ya sea como individuo o como miembro de ese pueblo que lo lleva a compartir concepciones de vida, imágenes y evaluaciones de sí mismo y del otro (sociedad chilena) a través de distintas épocas y periodos de la historia. La identidad se manifiesta en múltiples dimensiones; a saber, la histórica, lingüística, étnica, religiosa, política, etcétera; es decir, en una palabra "**cultura**".

El presente trabajo toma el tema de la identidad para desarrollarlo en la dimensión territorial, porque este tema –**territorialidad**– uno de los soportes culturales del pueblo-nación mapuche. No se pretende dar una visión finalizada y acabada del tema, sino simplemente realizar un aporte a la comprensión y difusión desde el mapuche kimün (conocimiento mapuche), respecto de la estructura territorial de la organización sociopolítica que conforman el pueblo nación mapuche, que si bien comprende una sola cultura homogénea en un territorio tan amplio, - que incluye parte del espacio geopolítico de los Estados de Chile y Argentina - se manifiestan en su interior, particularidades o especificidades que son producto de una multiplicidad de variables que se desarrollan más adelante en esta investigación.

Desde el ámbito del movimiento político mapuche, el término de identidades territoriales efectivamente se ha utilizado asociados a reivindicaciones de tierras, territorios, derechos y proyectos de desarrollo, desde la reconceptualización y afirmación de la cultura y organización sociopolítica propia, en cuanto a los ámbitos de jurisdicción del territorio, como lo da a entender la propuesta elaborada por cuatro identidades territoriales en la siguiente cita:

"... Paso a paso hemos ido reconstruyendo nuestro Mundo Mapuche y la punta de lanza de esta reconstrucción son nuestras identidades territoriales. Estas aparecen como una forma desde donde se hace posible volver a controlar nuestros espacios, recuperar nuestros derechos y construir propuestas representativas de nuestra particularidad como pueblo y de las diversidades dentro de nuestra cultura.... A través de nuestras identidades lograremos dar sentido de pertenencia, de identidad y de propiedad a las generaciones más jóvenes... En las Identidades Territoriales encontramos un referente fundamental para mantener y recuperar nuestras prácticas religiosas, fomentar nuestras

economías locales, en base a las potencialidades y limitaciones propias de los sistemas agro climáticos en que vivimos... construir desde ellas, desde dentro, desde la familia mapuche. Allí está la fuerza de nuestras identidades territoriales, y en su desarrollo, con sus particularidades sociales, productivas, ambientales y políticas, estará la base del desarrollo mapuche” (Reflexión colectiva de las identidades Bafkehche, Naüqche, Wenteche, Pewenche. Comunidades y organizaciones. (<http://www.sociedadcivil.cl> 2002).

Estas identidades en la propuesta señalada establecen como desafío consolidar el resurgimiento y reconstrucción de las Identidades Territoriales Mapuche, como espacios reconocidos y validados desde la cosmovisión propia y se proponen profundizar el proceso de intercambio entre distintas identidades, territorios y organizaciones mapuche, apuntando a enriquecer cada uno de los procesos en desarrollo.

Algunos científicos sociales contemporáneos han expresado que el término identidades territoriales apareció públicamente en 1999 con la propuesta de Tirúa bajo la denominación “Identidad Bafkehche de la Provincia de Arauco”, y ha adquirido mayor fuerza a raíz del Congreso Internacional celebrado en la misma comuna. No obstante lo anterior, existen otros antecedentes que datan del mismo año 1999, que dice relación con un comunicado público del ayjarewe de Xuf Xuf cercano a Temuco, el cuál inicia y termina su comunicado haciendo alusión a una identidad territorial, en este caso la wenteche:

“... Siendo las 6:30 de la mañana de hoy lunes 29 de noviembre, hemos iniciado el proceso de **recuperación territorial Wenteche** del territorio de Xuf Xuf y sus Ayjarewe... Doce lof mapu organizados, que significan, pu papay, pu lamgen, pu peñi, pu logko, pu kona, hemos dicho presente, aún estamos vivos. A pesar de la marginación y la pobreza en que nos encontramos, no hemos perdido nuestra dignidad. Hemos sacrificado a muchas generaciones de los nuestros, forzándolos a emigrar de su territorio ancestral... José Quidel Comunicación Exterior. Organización Wenteche Ayjarewegetuayíñ” (Foerster, R; Vergara, J. 2000:195).

Para otros, el tema de las identidades territoriales empezó a “...difundirse públicamente con la aparición del Consejo de Todas las Tierras como basamento de su política reivindicativa de recuperación de las tierras mapuches usurpadas, entre otras materias... (Caniullan, V. Entrevista 2003)”.

Desde el punto de vista émico, a través del mapuche kimün (conocimiento mapuche), se pretende aportar una nueva interpretación del concepto - identidades territoriales - sin despreciar todo el trabajo investigativo que dieron luz respecto de este tema. En el presente documento, se propone el término mapuche **Füta el mapu**, el que reconstruido a través de la memoria colectiva del **che** –hombre- tiene su origen en la forma de cómo éste se relaciona con su entorno, con su cosmovisión; y que por lo mismo, contiene elementos que se encuentran enraizados en una estructura sociopolítica –**lof, rewe, ayjarewe, fütalmapu**- cuya existencia no sólo es anterior a la fundación del Estado Chileno y de la invasión colonial, sino que es parte del fundamento y existencia de la sociedad y cultura mapuche, es decir tiene que ver con el az mapu y luego con el az che como su complemento, por lo que no es una condición desarrollada con posterioridad a la llegada de los españoles para enfrentar la guerra como lo señalan algunos autores.

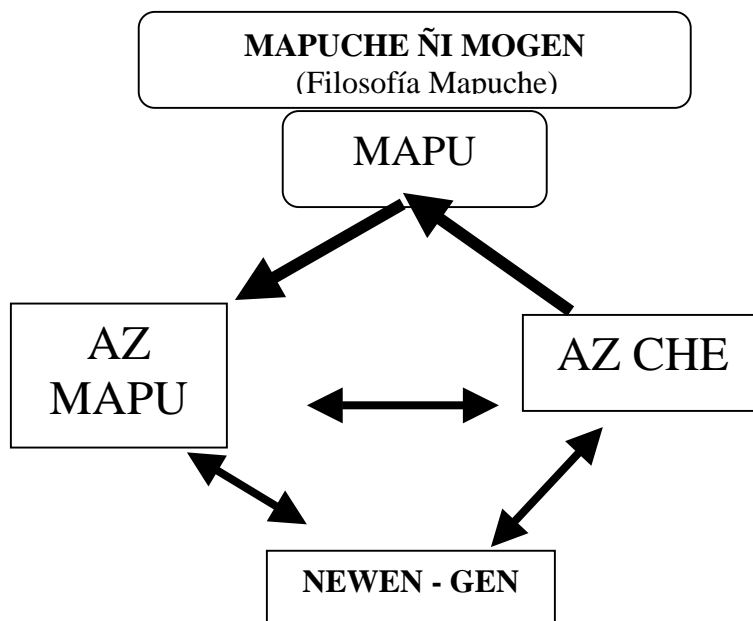
2. Los Füta el Mapu: territorialidad mapuche

Para entender el concepto de territorialidad mapuche como ámbito de jurisdicción, desde el punto de vista émico, lo primero a señalar es que los conceptos fütalmapu y füta el mapu tienen acepciones similares referidos a espacios geográficos donde se desarrollan ciertas particularidades de la sociedad y cultura mapuche. Sin embargo, el concepto de **Füta el mapu** esta en relación con la divinidad y en este contexto: “... no tiene una traducción literal referido a un espacio geográfico que pueda delimitarse, ya que contiene o conlleva el sentido de –waj mapu (universo)- cosmos desde la perspectiva y los paradigmas mapuche, o sea, así lo dejó establecido el creador “**EI** (creador) y **Günen** (controlador)”, y por

tanto esta fuera del ámbito material; en cambio los conceptos de **fütalmapu** y **fütalmapu** tienen un sentido de referencia hacia una parte de la tierra o territorio que se puede limitar espacialmente por el che y que se traduce en la máxima expresión jurisdiccional del territorio en el wajontu mapu, que puede traducirse en los lof, rewe, ayjarewe y fütalmapu o fütalmapu (Sánchez, Juan G. Entrevista 2003)". Respecto de estos conceptos (füta el mapu, fütalmapu o fütalmapu) hay que señalar que su delimitación, interpretación y ámbito de aplicación no es pacífica por lo que existe la necesidad de profundizar en futuros estudios su raíz etimológica, su relación con el territorio y con el universo a objeto de que pueda recoger la interpretación más acorde con la cosmovisión del pueblo nación mapuche. Sin perjuicio de lo señalado y buscando su conceptualización operacional dada la relevancia para la aplicación del derecho propio, se han recurrido a fuentes fundamentalmente orales.

Para entender el concepto füta el mapu o identidades territoriales mapuche hay preguntas que realizar: ¿Qué son los Füta el mapu o identidades territoriales?, ¿Cuál es la delimitación territorial de cada una si existen?, ¿Cuáles son? y ¿Qué diferencian unas de otras?. Para responder estas interrogantes se hace necesario partir por la relación: **tierra-hombre-naturaleza**; es decir, como se posiciona el **che** (hombre) sobre el **mapu** (tierra), porque esto le va a dar una visión distinta de su relación con la naturaleza, si bien todos los mapuche forman una cultura común, en vista de esta relación nacen las particularidades. Es así como los antepasados llegaron a determinar y explicarse la estructuración de su propio mundo, logrando comprender cómo se vincula con él la tierra y el medio que les rodea, de donde emana la fuerza o el poder que le permite la vida (mogen) al che y a la naturaleza, como actúa el che beneficiándose o perjudicándose frente a éstos poderes o espíritus de la naturaleza, donde todo esta normado, organizado y establecido, siendo el che uno más de los seres que componen el waj mapu.

Figura 1: Cuadro explicativo para comprender la formación de los FÜTA EL MAPU



Hoy al igual que en el pasado, todos los mapuche explican la conformación del mapu que usualmente se traduce como tierra en una doble dimensión; por una parte, esta aquella dimensión o plano espacial que tiene y posee una connotación inmaterial, intangible, no física para definir los diferentes espacios o visiones del mundo mapuche y que se denomina **Waj Mapu** en donde el che se conecta con la creación, marcando la espiritualidad de la sociedad mapuche, en tanto dimensión espacial o universo mapuche. No

obstante ello, para algunos estudiosos del tema como Sánchez Juan G. y Marileo Armando, el waj mapu es precisamente el plano material, ya que si se va a la etimología de la palabra waj es una visión más plana de ir tocando materialmente, de ir a punto específicos, por eso se dice waj püle mülei (estar en lugares distintos); y wajontu da la idea de círculo. Así, se dice wajontu ley ti chaja (la olla (chicharronera de fierro) que tiene esa forma circular), espacial. Sin embargo, la mayoría está de acuerdo con la siguiente cita:

“... En esencia el waj mapu, no es sólo el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo, y está poblado por diferentes seres vivos (newen) que coexisten y hacen posible la vida...” (Quidel, J; Jineo, F. 1999:148).

Según las enseñanzas de los kimün che mapuche entrevistados e información validada en talleres el universo mapuche esta conformado de a lo menos ocho espacios que han llegado a nosotros a través de la transmisión oral del kimün (conocimiento) de los antepasados (podrían ser más, incluso doce o más dependiendo de la profundidad a la que se quiere llegar en relación con la divinidad o espiritualidad mapuche).

Estas dimensiones se han estratificado de la siguiente manera (Taller Derecho Mapuche 2003) como se grafica en la figura 2:

- Minche mapu (dimensión de abajo).
- Püji mapu (dimensión del suelo).
- Ragiñ Wenu Mapu (dimensión del medio, es decir, la que queda entre el püji = suelo y el wenu mapu).
- Wenu mapu (dimensión de arriba).
- Kajfü Wenu Mapu (dimensión de la tierra celeste o azul).
- Ayog Wenu Mapu (dimensión del vacío que media entre la tierra celeste o azul y la tierra blanca).
- Ligar Wenu Mapu (dimensión de la tierra blanca).
- Wente Wenu Mapu (dimensión sobre todas las dimensiones).

En el mismo taller los kimün che desarrollaron algunas de estas dimensiones, las que fueron además complementadas con entrevistas y revisión de textos de autores mapuche; así tenemos:

El **Püji Mapu** es una dimensión dual, puesto que por una parte corresponde a una de las dimensiones espaciales, inmaterial y cósmica del Waj Mapu; y por la otra, es donde se desarrolla la dimensión territorial o material, es decir, el Wajontu Mapu. En este sentido el machi Víctor expone: “... esta dimensión también es conocida por algunos como Nag mapu (Caniullan, V. Entrevista 2003)”. Otros autores señalan al respecto: “... para referirse en cambio al suelo o tierra hablaremos de püji. Recurso material que sostiene al che entre otros seres vivos... Entonces el püji es el espacio físico en donde una faz de la persona y todas las diferentes formas de vida que nace, vive, crece, muere y se reintegra a este espacio. Pero a la vez el püji es parte del mapu... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149)”.

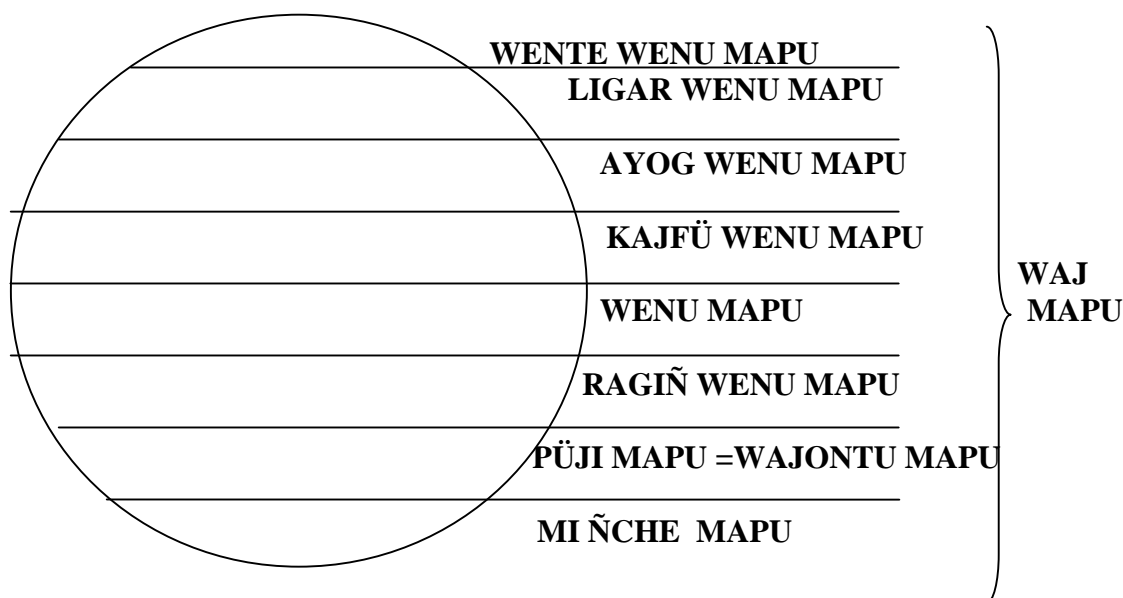
En la dimensión del **Ragiñ Wenu Mapu** de acuerdo al machi Caniullan: “... se dan los vientos (kürüf) en sus distintos tipos: waywen Kürüf (viento bueno del sur), pürapa kürüf (viento del oeste), penchil kürüf (viento aremolinados), etcétera, Por lo tanto, es de sumo cuidado establecer claramente esto (Caniullan, V. 2003)”. Sin embargo, esta relación puede seguir profundizándose en futuras investigaciones.

Por otra parte, José Quidel, ñizol logko de Itineto, señala que mapu en términos generales es un concepto que se aplica a todas las dimensiones de la vida en el universo. En este sentido explica que el término **Wenu mapu**, que se traduce como la tierra de arriba, si bien wenu significa arriba, mapu no lo es de tierra en este contexto, sino de espacios. Así, Víctor Caniullan opina que si algo se cae al suelo, se

dice püji mew zananaüy (se cayó abajo sobre el suelo), y no mapu mew xananaüy (se cayó abajo en la tierra).

Al respecto Berta Quintreman, desde la perspectiva Pewenche expresa: "...Existen muchos espacios, mucho mapu; wenu mapu, que lo representamos con una bandera amarilla (choz) por el sol, Kajfũ wenu mapu, que nosotros lo representamos con una bandera azul, ligar wenu mapu, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el wente wenu mapu..., también existe el ragiñ wenu mapu, y el nag mapu, que es el mapu donde vamos nosotros cuando morimos,...así es como va el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay newen, o sea, mucho newen...cuando se planta las banderas se tiene fuerza decían nuestros ancianos,... querer nuestra madre tierra (wenu mapu ñuke, wenu mapu chaw), ello es lo que le daba fuerza (newen), ello les devolvía la tranquilidad, que las siembra broten bien... (Quintreman, B. Entrevista 2003)".

Figura 2: WAJ MAPU o universo mapuche

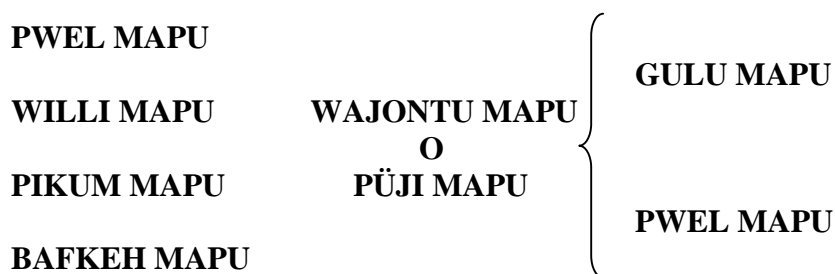


Por otra parte, tenemos la dimensión o plano material, tangible, que esta dada fundamentalmente por la posición ritual mapuche (**pürakintun**) que ocupa el **che** en el **püji mapu** (suelo), desde donde se inicia el ordenamiento de la tierra en el **wajontu mapu** (territorio). Para realizar esta operación, el che dirige su vista de frente hacia el punto donde sale el sol (**antü**), que es el inicio de toda vida, es decir, hacia el **Pwel mapu** (tierra ubicada al este que representa la vida, la luz), y siguiendo el movimiento del sol, nos dirigimos hacia el **Pikum mapu** (tierra ubicada al norte que representa el fuego, la tristeza y las cosas malas entre las que se encuentra la invasión militar), de aquí pasamos al **Lafke mapu** (tierra ubicada al oeste que representa el término de una etapa y el inicio de otra), para finalmente terminar en el **Wiji mapu** (tierra ubicada al sur que representa lo verde de la naturaleza, la vida y la abundancia); y así se vuelve a reiniciar el ciclo en forma indefinida y de manera cíclica, configurándose el **meli wixan mapu** (los cuatro puntos cardinales). El mapu concebido de esta manera en su conjunto recibe el nombre de Wajontu Mapu en donde el che se relaciona con su igual, con la naturaleza, con su espiritualidad y con su territorialidad en sus diversos contextos políticos, sociales, económicos y geográfico. En este sentido los autores exponen que: "... para referirnos a nuestro espacio hablaremos de wajontu mapu, idea que

expresa la cualidad redonda de la tierra. Estamos hablando entre otras cosas de lo físico, material e inmaterial, de lo tangible e intangible que puebla el globo terrestre. A su vez, este espacio terrestre esta dimensionado en cuatro partes (Meli xoytu xokikaley): wente, pikun, naüg, wiji... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149)".

Por otra parte, el machi Víctor señala en relación a la identidad territorial: "... tenemos lo que son los puntos cardinales, entonces el kulxug representa lo que es el waj mapu y representa lo que es el wajontu mapu... entonces aquí también esta marcada la ubicación y cual es la relación que existe entre cada punto. Por ejemplo, en el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto cardinal también tiene su propia fuerza (newen) en el willi mapu; está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos de willi mapu como cuestión filosófica". Luego agrega, "...El norte, el pikun, ese viento es de los tiempos de invierno, todo lo que es pukem lo relacionamos con el invierno. Luego, el xipawe aht'ü, es donde sale el sol y donde se entra, es el bafkeh. En el universo, por ejemplo, siempre se está dentro del espacio del pikun y el espacio del bafkeh, es toda una relación. Y después vuelve el pewü y el walüg, que es el tiempo de la primavera y el verano, Entonces todo eso es lo que representa el kulxug... (Canuillan, V. 2000:130-131).

Figura 3: WAJONTU MAPU o territorio mapuche



Atendida la jurisdicción del territorio mapuche que en Chile va desde el río Limarí por el norte, hasta la isla de Chiloé por el sur, sin olvidar los territorios de allende los andes, el **wajontu mapu** (territorio) lo divide geográficamente la Cordillera de los Andes, estableciendo nuevamente dos grandes espacios territoriales:

"...el mapu lo integra... los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, asimismo también se ordena el territorio pewenche; cuya característica son los grandes cerros, los volcanes, asimismo en el territorio Argentino los mapuche están de la misma manera, tienen un tuwün..., por ejemplo los rankülche, los chaziche, puwelche, todos ellos son mapuche... cuando llegaron los winka ellos nos vinieron a dividir, y hoy día nos encontramos divididos en dos estados argentino y chileno... (Curriao, A. Entrevista 2002)."

"... Antiguamente se ordenaba la tierra con el conocimiento mediante conversaciones,... hay un ñizol mapu que se llama pikum mapu, también esta el wiji mapu, puwel mapu, bafkeh mapu, en las tierras es donde se basaban nuestras conversaciones, nuestros conocimientos... Además existían muchos el mapu: wente mapu, nag mapu, pewen mapu, ragkül mapu, chazi mapu, pwel mapu, éstos eran los nombres de las tierras que existían y así lo nombraban nuestros antepasados, es así como ordenaban sus tierras. A estas tierras se le llamaba el mapu... Todos estos nombres de tierra pertenecen al

wajontun mapu... es todo el territorio mapuche, todos los que pertenecen al pueblo nación mapuche... (Cañiulaf, J. Entrevista 2002)”.

El primero, es el **Gulu Mapu** que engloba las tierras ubicadas desde el Océano Pacífico (**Füta Bafkeh**) hasta la Cordillera de los Andes (**Pire Mapu**); y el segundo espacio territorial es el **Pwel Mapu**, que comprenderían las parcialidades ubicadas al otro lado de dicha cordillera, conocido también como wayzűf mapu (al otro lado de). Cada una de estas parcialidades se estructuran socio-políticamente en base a la siguiente fórmula: Füta el mapu, Ayjarewe, Rewe y Lof , dependiendo de su amplitud territorial, económica, militar , socio-religiosa, y política.

En este sentido, Quidel y Caniullan señalan que: “ los Füta El Mapu, Fütal Mapu o Fütalmapu son las llamadas identidades territoriales que están conformadas por conglomerados menores como son los Ayjarewe que a su vez están constituidos de Rewe afianzado en la ritualidad como son los gijatuwe o lelfün. Los Rewe están constituidos a su vez por unidades básicas fundamentales más pequeñas que se denominan lof los cuales están constituidos por familias: xokinche (grupo de familias de un mismo az), reyñma (familia consanguínea directa), y füren (familia parental patrilineal y matrilineal). Desde aquí se distinguen los troncos de anünche (familias que siempre han estado en ese sitio desde tiempos inmemoriales) y akunche (familias que llegaron a asentarse en el territorio en un periodo posterior)... (Quidel, J; Caniullan, V. 2003:4)”.

Dentro del **Gulu mapu**, encontramos los siguientes füta el mapu¹⁸:

- Pikumche (gente del norte).
- Naüqche, abajinos o llanistas (gente de los llanos).
- Wenteche, molulche o arribanos (gente del valle).
- Bafkehche (gente del mar).
- Inapireche (gente de la precordillera).
- Pewenche (gente del pehuén).
- Wijiche (gente del sur).

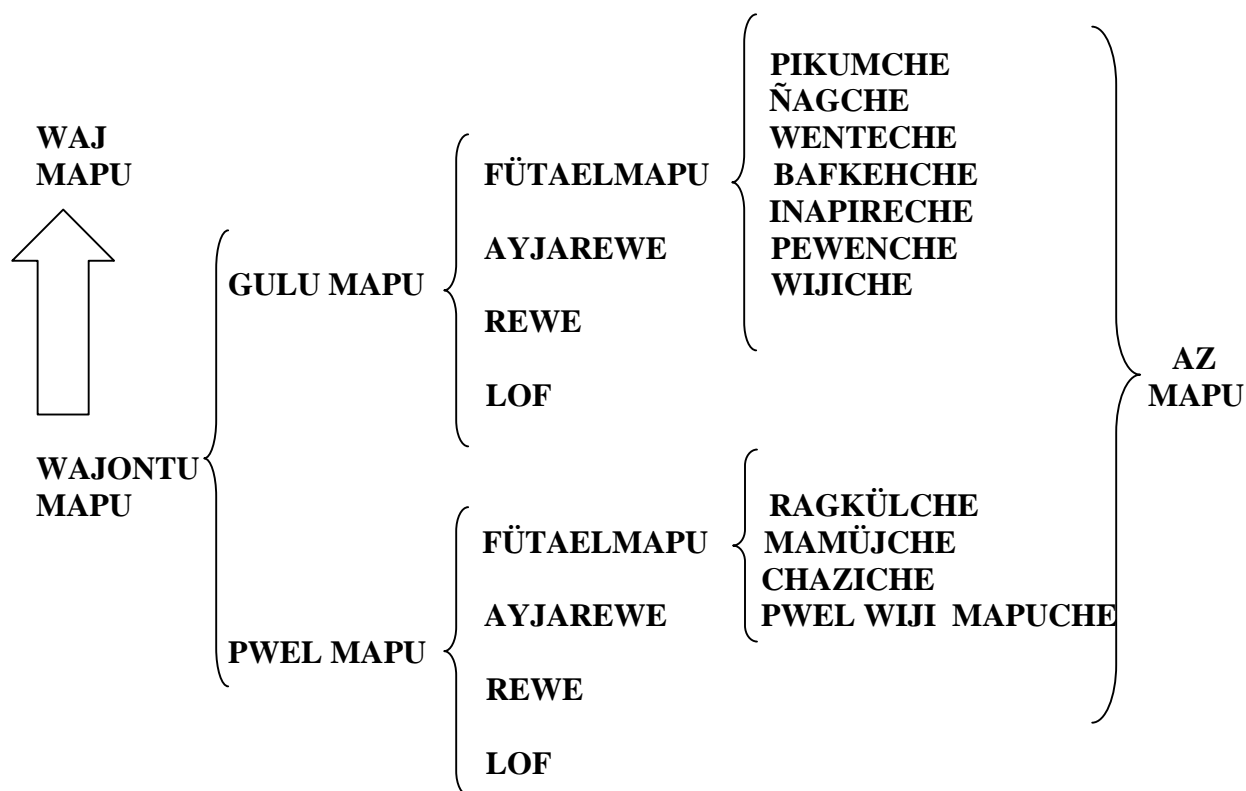
En el **Pwel Mapu** se distinguen los siguientes füta el mapu:

- Ragkulche (gente de las manzanas o manzaneros).
- Mamüjche (gente de los palizales).
- Chaziche (gente de la tierra de la sal o salineros).
- Pwel wiji mapuche (gente del sur-este).

De la unión de todos los füta el mapu (del Gulu mapu y del Pwel mapu) se forma el wajontu mapu, que como parte del waj mapu nos entrega el az mapu, que en la filosofía o cosmovisión mapuche representa la totalidad e integridad del cosmos, en la cual se recogen las formas, valores y principio de la regulación de la fuerzas que coexisten en todas las dimensiones espaciales que caracterizan y dan sentido al ser y deber ser mapuche.

¹⁸ En el contexto de la investigación en curso, el equipo investigador se ha centrado en los füta el mapu Pewenche, Wenteche y Bafkehche.

Figura 4: Estructura socio-política del AZ MAPU



No obstante lo anterior, en la configuración del territorio mapuche, el primer elemento dentro del mapuche kimün es el mapu en las acepciones ya señaladas el cual esta regulado por “El (creador)” y “Günen (regulador)” que establecen el az mapu en el waj mapu. Sin embargo, es en el wajontu mapu (püji mapu) donde se encuentran el che (personas) que es el que diferencia esos espacios territoriales a partir de la relación armónica hombre-tierra-naturaleza, por tanto, es aquí donde tuvo que organizarse religiosa, política y socialmente el che en base al az-mapu; es decir, la forma propia que tiene cada lugar para concebir y desarrollarse adecuadamente (mapuche ñi kishu günewün = autonomía territorial). En este contexto, es donde se desarrolla un principio superior que informa toda nuestra cultura que es el equilibrio (**küme feleam**) y armonía (**az feleam**) con que todos los che y demás entes que la conforman deben convivir y respetar. Aquí aparece el segundo elemento que es el che que complementa al primero, en tanto ser y hacer mapuche.

“... La calidad de che posee varias dimensiones igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ente dependiente absoluto de su madre, depende de su kalül, de su püjü (espíritu), como che... el che es difícil de definirlo como categoría ya que no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el püji mapu. El ser humano esta llamado a hacerse persona en su plenitud, y esa plenitud significa por sobre todo, valores... por eso el che, está en permanente construcción, pero así también esta en constante riesgo de perderse... su función primordial, es relacionarse con la naturaleza con la finalidad de mantener el equilibrio, pero jamás la de controlar y dominar este espacio... (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150)”.

Cada che se relaciona primero con su familia (**reyñma, füren y xokinche**) y luego con su entorno social en el lof que es la organización sociopolítica, territorial, religiosa y cultural básica del pueblo-nación mapuche. Luego, los **lof** se relacionan con los **rewe** en un contexto socio-religioso y político superior hasta llegar a la conformación del **ayjarewe**. Estos a su vez, se relacionan con otros ayjarewe conformando los **füta el mapu** o identidades territoriales mapuches:

“...nuestros antepasados ordenaron la tierra, su territorio como lof, rewe ngen mapu, wichan mapu (ajjarewe), füta el mapu, porque había conocimiento, porque se conocía la tierra, y porque también habían cosas malas para ir ordenándose a partir de allí... (Huaiquifil, M. Entrevista 2003)”.

Es en estas relaciones del che con su entorno social y familiar (además del territorial ya mencionado), donde se establecen los rasgos que complementan su pertenencia a tal o cual füta el mapu.

El az che es: “... la característica que retrata a un mapuche, es decir, el che como ser humano tiene su propio az, y el az es la característica de cada uno de nosotros, que se traduce en la forma de actuar, de ser, de vivir, o sea, todo lo que tenga que ver con el ser... (Quidel, J; Caniullan, V. 2000:7)”. De la misma manera lo expresan los siguientes autores: “El az es la característica forma de ser de la identidad del che, del xokiñche, de su tuwün y su küpan, del lof, del mapu. (Quidel, J; Jineo, F. 1999:154).

Existen dos factores esenciales del **az che** que reflejan la importancia y dimensión de pertenecer a un espacio territorial que son el **tuwün y el küpan**:

“... Antiguamente se ordenaba nuestra gente en estas tierra... La tierra y la gente que la habitaba tiene el mismo az, porque en su tuwün y küpalme tiene un az, ...una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“.. los mapuche tenemos az distintos, nosotros aquí mi familia, mi gente tienen su propio az, los wijiñche, los Naüqche, los Bafkehche, los inapireche tienen su propio az,... y eso se conoce en como hablan, en como están, que hacen, ... (Quintreman, B. Entrevista 2002)”.

“...Como los pewenche están y ordenan al interior de su territorio... en base al conocimiento del kiñe az mapu que se integra al az che... así como también existen en los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche, que tienen un tuwün y un Küpalme así mismo también se ordena este territorio pewenche... Curriao, A. Entrevista 2002)”.

“... Los mapuche sólo le ponen nombre a su tierra mapuche, nombre mapuche, por las características, por la forma que tiene la tierra, ese es el nombre que le ponen. Nosotros los mapuche somos maputuwün, venimos de la tierra y por lo mismo nosotros los mapuche tenemos distinto az, porque somos de la tierra, de ahí salimos... el lof era conocido como wajol, wajol li, xünkay lil, entonces de esa manera se conocía en un lof que az tenía, si limitaba con el río, con los cerros, con los esteros, con otras cosas naturales que habían, entonces tenía un az por eso también era conocido como wajol...(Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

El primer factor es el **Tuwün**, y se refiere al lugar de origen del che –persona-, es decir, la procedencia geográfica y territorial del che en el wajontu mapu:

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pehuenche, en estas tierras hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque era de allá (Logkoche)... (Colpiweke, P. Entrevista 2003)”.

En consecuencia, dependiendo del fūta el mapu de origen es el perfil psicosocial que se traduce en la forma de exteriorizar el mapuche kimūn (conocimiento mapuche) en su entorno más directo que es el lof. En suma, cada lof mapu en sus relaciones intramapu che con otros lof che va construyendo su propia pertenencia a un fūta el mapu (pero siempre pasando por las estructuras políticas y territoriales menores; rewe y ajjarewe). También, el az y el tuwūn, son elementos esenciales a considerar para la elección del **logko** en cada lof:

“... se dejaba como logko a aquel que tenía las capacidad de manejar y manejarse a sí mismo, el que es capaz de llevar las cosas de buena manera, también se elegía porque tenía un az y tuwūn... (Quintreman, N. Entrevista 2002)”.

“...El logko es elegido en realidad por su kimūn, por su conocimiento, por todo lo que existe, porque además es elegida esta persona, por su personalidad, por su tuwūn y su kūpalme, por eso tiene el don de dirigir y encabezar el lof... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

Sin embargo, a decir de los kimūn che no existe un solo tipo de tuwūn ya que este esta determinado por su relación con las fuerzas (newen) que existen en determinado lugar y en este contexto se sostiene:

“...Hay dos tipos de tuwūn entre los mapuche. Los wezake tuwūn (la mala ascendencia) y kūmeke tuwūn (la buena ascendencia)...(Canilaf, J. Entrevista 2002)”. Lo que dice este ñizol logko es referido al az del tuwūn, ya que para otros logko, machi, werken existen cuatro tipos de tuwūn que serían: baku tuwūn (ascendencia del abuelo paterno), kuku tuwūn (ascendencia de la abuela paterna) chezki tuwūn (ascendencia del abuelo materno) y chuchu tuwūn (ascendencia de la abuela materna) en tanto procedencia geográfica o territorial.

La forma como el tuwūn se exterioriza o representa y reafirma la pertenencia a un Fūta el mapu es a través de los siguientes elementos, los cuales se complementan de tal modo de caracterizar a un **fūta el mapu** determinado:

- El primer elemento es el **zugun**¹⁹ como medio de comunicación, el cual posee particularidades distinta dependiendo del Fūta el mapu al cual se adscribe cada lof y que tiene su expresión en la forma de realizar los discursos, como por ejemplo: **Koyaqtun** (lugar donde se toman los grandes acuerdos), **wewpin** (discurso), **zugutun** (opiniones).
- Un segundo elemento a considerar, es el contexto social donde el che se relaciona con su igual (el che en relación al che). En este plano, encontramos esa particularidad o diferencia en la forma de vestir (**tukutuwūn**), en los colores y ornamentación de la vestimenta, en el tipo de diseños de las mantas (**maküñ**) y de la platería (**ragawtun**).
- Un tercer elemento de relevancia, son los rasgos físicos (**chumgechi azgen**) o biotipo humano, lo cual se aprecia en la diferencia existente entre el Fūta el mapu Pewenche y Bafkehche en donde claramente hay diferencia respecto de la estructura física y facial de los che.

Finalmente, también es importante considerar los actores políticos y culturales (**wūpelu kimūn**) de cada Fūta el mapu los cuales van estableciendo y enquistando en las personas la pertenencia territorial del che, es decir, su identidad en tanto mapuche.

En este plano, encontramos en primer lugar a la familia en sus tres acepciones: **reyñma** (familia paterna como materna) , **fūren** (núcleo familiar directo), y **xokinche** (grupo de personas que no necesariamente pueden ser familias). Aquí juega un papel fundamental los **fūtakeche** (ancianos) y a los

¹⁹ Este término se refiere a los distintos medios de comunicación: “...en el fūta el mapu wenteche recibe el nombre de mapu zugun, en el fūta el mapu Bafkehche se denomina mapuche zugun, y en el fūta el mapu pewenche se llama che zugun...(Taller.2003)”.

güxantufe (che que realiza la conversación) que a través de la transmisión oral de la cultura van tejiendo en las mentes de los infantes, el sentido de pertenencia de su lof a un determinado ayjarewe y en su dimensión macro-espacial a un Füta el mapu.

A lo anterior, se suma en un plano menor la machi (**en el kompapüjün**) y en un contexto mayor el logko (agente político por excelencia) en sus discursos y oratoria en los xawün a nivel del lof, el ñizol logko en los fütas xawün a nivel de ayjarewe, y el füta ñizol logko a nivel de Fütas el mapu.

“... Las cosas de la estructura mapuche es mas o menos como un reinado, porque cada lof tiene su logko, y cada rewe tiene su ñizol logko, después fütas ñizol logko en el wichan mapu (ayjarewe)... (Relmucao, J. Entrevista. 2003)”.

“...También existían los wichan mapu donde habían güjaymawün, hay es donde se juntaban nuestros antepasados, por eso se conocía como wichan mapu. También se le conocía como aijarewe, donde había un wünen ñizol logko y en el rewe existía un ñizol logko que hacía gijatün y que tenía ese küpan y así mismo en cada lof existía un logko y todos ellos se controlaban y controlaban su territorio y en el güjaymawün, encomendaban todas sus cosas al wenu mapu chaw ñuke, ese es el origen de nosotros, así nos dejó quién nos hizo para que no tengamos cosas malas aquí en la tierra”... Posteriormente agrega: “... se ordenaba la tierra y el territorio, lof, rewe, wichan mapu, fütas el mapu, porque existía el conocimiento...(Cañiulaf, J. Entrevista 2002)”.

El segundo factor es el **Küpan** que se refiere a la ascendencia familiar del che, esto es, sus relaciones de sangre, sus lazos familiares, su linaje ancestral y de ahí el peso de una familia sobre otra en el contexto político social y cultural. Así los logko o machi cuando se presentan dicen:

“... inche Canuilaf, logko küpanche geh (yo provengo de la familia Caniulaf) y del mismo modo cuando un machi dice: inche machi küpanche gen (yo provengo de familia machi... (Taller 2003)”.

Estas relaciones de familia marcan al che de tal manera, que influye en su desarrollo político, social y religioso dentro del mundo mapuche.

Otro concepto muy relacionado con éste es el **Küpalme** que se refiere a la ascendencia de consanguinidad hasta el segundo grado inclusive a decir del machi Caniullan que establece el grado de parentesco más directo en el tiempo respecto de una familia determinada. Ambos conceptos (küpan y küpalme) se relacionan y se complementan mutuamente al tuwün, para establecer el az del che, y esto lo podemos observar a través de los apellidos que marcan la historia mapuche coetánea al surgimiento del estado chileno, como los Kajükura, Colipi, Mangin, Paynemija, etcétera, en los distintos Fütas el mapu.

En síntesis, en el pensamiento mapuche (rakizwan), es el az en su dualidad (az mapu primero y az che después, el que caracteriza la identidad del mapuche en su particularidad.

Existe un tercer elemento que vincula a ambas dualidades en el mapuche kimün que son los **newen** (fuerzas). Todo lo que existen dentro de la cosmovisión mapuche y en los distintos espacios territoriales tienen **newen** (fuerza), **gen** (dueño del espíritu) y **püjü** (espíritu). Así, el propio che participa de estas tres características mencionadas, que hacen que un ente o ser exista, se manifieste su presencia en cuanto a ser material (newen) y que esa materialidad sea protegida (gen) como un componente más de la biodiversidad de la naturaleza (**ixofij mogen**) que hace posible la vida dentro del waj mapu y wajontu mapu.

Cada che se relaciona con la naturaleza de distinto modo dependiendo del lugar que ocupe en el mapu, así en el wajontu mapu cada elemento de la naturaleza como la tierra (mapu), el cerro(winkul), el

volcán (zegiñ), los árboles nativos (aliwen), el viento (kürüf), el agua (ko), el mar (bafkeh), entre otros, posee su propia fuerza (newen) que sostiene la vida. Pero al mismo tiempo, cada uno de estos elementos posee su propio az, es decir, su propia característica que en su constante relación con el che va estableciendo nexos materiales e inmateriales que van delimitando y ordenando de alguna manera los espacios habitados y en consecuencia, estableciendo estilos de vida distintos que se manifiestan principalmente el ámbito religioso como son el **jejipun** (oración), **gijatun** (ceremonia religiosa), **eluwün** (entierro), **mafün** (casamiento), entre otros.

En los diferentes füta el mapu, prevalecen ciertos elementos de la naturaleza por sobre otros, naciendo así las particularidades dentro del mundo mapuche. Entre los Pewenche la geografía esta claramente determinada por la prevalencia del pewen, por lo tanto, los che que existen en ese territorio, tienen una mayor conexión material e inmaterial con el newen de ese aliwen o geh, dueño espiritual de esa especie y de ese espacio. Lo mismo pasa en el caso de los Bafkehche cuya geografía esta marcada por el mar (bafkeh). Esta relación es la que marca la forma de ser (identidad) y hacer del che (territorialidad).

“...por kimün se conocía todos aquellos conocimientos sobre las cosas como se hacía antiguamente, la forma de cómo se regulaba, la forma de cómo hacer las cosas, de cómo regirse..., de cómo se ve las cosas en la tierra, existe gen mapu, existe newen, y no solamente aquí (püji mapu) sino en todas las dimensiones, ... no está sola la tierra ni el agua...en todo eso si se tiene saber, si se alcanza a interpretar lo que ahí se dice, entonces se tiene conocimiento, entonces esa persona tiene kimün. Por ejemplo el agua es un newen que no está sólo..., la gente veía a ese newen como un cordero, una oveja, como carnero, como animales, esos son los newen que se manifiesta en las personas, que le está entregando un mensaje, que le está diciendo algo... (Montiel H, H. Entrevista 2003)”.

“... Los newen nosotros lo encontramos en distintas partes, se dice que muchas veces suenan, muchas veces se dan a conocer, existe en los mawiza, existen en el bafkeh, existe en la tierra, existen en todas partes los newen, eso es lo que se dice... (Relmucao, J. Entrevista 2003)”.

La construcción mental, cultural, política, social, religiosa de los füta el mapu, obviamente se construye primero, a partir del che en el mapu, luego a nivel de xokiñche y posteriormente en el plano sociopolítico del lof que es la dimensión más pequeña del az mapu que sustenta el mogen en un espacio territorial determinado. A partir de ahí se va ampliando hacia el macro espacio territorial que es el füta el mapu.

III. Chum Azkülen ta ñ Mapuche Mogen (filosofía del Ser Mapuche)

1. Contextualización

En la cosmovisión o filosofía mapuche, el universo se concibe de distintas maneras y formas que lo diferencian claramente de la concepción occidental Judea cristiana, y que son comunes a todos los pueblos indígenas por su relación con los distintos elementos que componen la naturaleza. De esta manera, los antepasados llegaron a determinar y explicarse de forma particular y específica, la estructuración de su propio mundo, articulando una serie de factores respecto del mapu²⁰, que es el

²⁰ Mapu: Es un concepto complejo que se utiliza en varias acepciones que se ha definido, desarrollado y socializado desde una perspectiva reduccionista. Hoy de acuerdo al mapuche rakizwam (pensamiento mapuche) el concepto mapu posee diferentes planos y dimensiones y desde este punto de vista se entiende como waj mapu, “...que en esencia . no sólo es el suelo, no sólo lo tangible, sino el universo, el todo, que incluye lo intangible, pero la cualidad más sobresaliente es que es un ente vivo y está poblado por diferentes seres vivos y diferentes newen, y hacen posible la existencia de estas vidas. Es entonces la visión cosmogónica que el mapuche posee para referirse al universo... (Quidel, J; Jineo, F. 1999)”.

elemento principal que sustenta la vida, la naturaleza, y al hombre (che). En esta relación mutua, se destacan las fuerzas naturales que están dadas por la existencia a través del orden de un “El (creador)” y por un “Günen (controlador)”, y que el che, según su propio accionar, lo pueden beneficiar o perjudicar según las distintas interacciones de los diferentes entes, ya sea en el waj mapu como en el wajontu mapu, y que desde el punto de vista del derecho propio mapuche constituyen una parte del kimün (conocimiento).

“Antes había grandes pensamientos, grandes conocimientos, porque habían grandes logko y, ellos sabían todos, sabían todas las cosas, de como llevarse adelante, estos logko entonces, conocieron estos grandes pensamientos, conocimientos, estas formas de ver las cosas, porque ellos eran quienes guardaban las cosas en el corazón y, en la mente, han grabado muy dentro de su propia existencia y, para explicar también, como ellos viven dentro de este espacio (waj mapu); son todos los conocimientos, las ideas, aquellas que se tienen ordenada y poder ver cuales son primeros y después” (Montiel, H. Entrevista 2003).

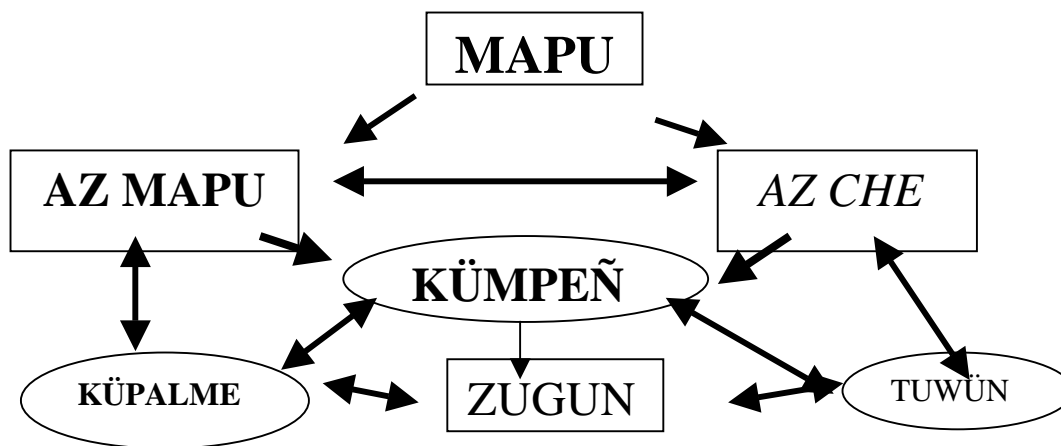


Figura Nº 1: Relación del che con el waj mapu

A objeto de conocer y comprender mejor este mapuche kimün (señalado en la figura Nº 1), se propone el análisis del che desde un triple punto de vista:

- a) respecto del waj mapu,
- b) luego en relación al wajontu mapu, y
- c) en interacción con el che, donde se produce el ejercicio del Derecho Propio Mapuche, al cual se vinculan los principios y valores, los procedimientos e instrumentos que se explican de acuerdo con los distintos contextos ya mencionados de la cosmovisión o filosofía mapuche.

2. Las dimensiones espaciales en el Waj Mapu (universo mapuche)

Mapu si bien es el todo, el universo mapuche sustenta en su interior, distintos espacios o dimensiones espaciales y en este contexto el mapu, es llamado waj mapu como lo señala en un artículo sobre medicina mapuche, el machi Caniullan. Él establecía en dicho estudio cuatro dimensiones

espaciales (a saber: miñche mapu, püji mapu, ragiñ wenu mapu y wenu mapu); hoy día gracias a la presente investigación se han ampliado a ocho espacios y en investigaciones futuras pueden llegar ser doce, dieciséis o más, según el grado de profundidad que se quiera alcanzar en términos espirituales en la relación del che con todos los distintos newen existentes, como lo podemos observar en la figura N°2 (Caniullan, V. 2000:124).

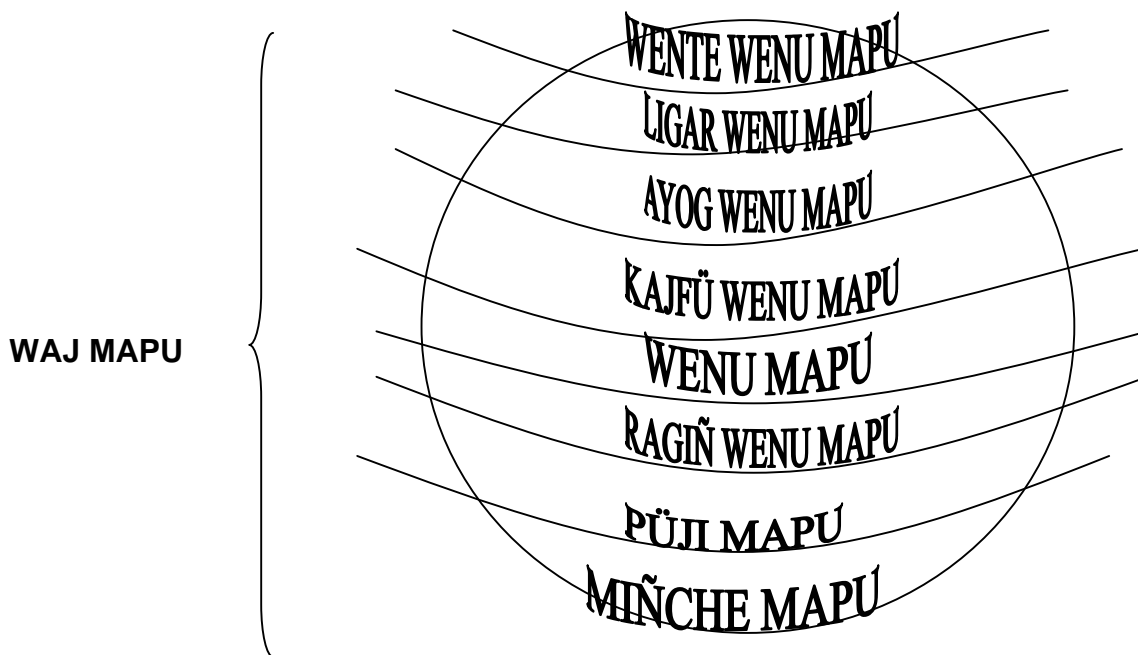


Figura 2: Dimensiones espaciales del waj mapu o mundo mapuche

El machi Caniullan para una mejor comprensión del concepto de mapu, expresa:

“... nosotros, tal vez hemos escuchado hablar de que el término **mapu** es tierra y todos dicen que es “tierra”, “tierra es igual a Mapu”. Pero cuando nos adentramos al mapuche rakizwam y mapuche kimün (pensamiento y conocimiento mapuche), sabemos inmediatamente que el concepto mapu no es tierra, porque, si nos diéramos cuenta, diríamos que “tierra” existe allá arriba (no como materia)... pero aquí, en el **Püji Mapu**, sí existe “tierra”, como materia, llamado también suelo, por eso si algo se me cae en el suelo, se dice “**püji mew xananaüy**, (se cayó abajo, sobre el suelo), pero no se dice, **mapu mew xananaüy** (se cayó abajo, en la tierra), (Caniullan, V. 2000)”.

En este sentido, vamos a entender el concepto mapu como las distintas dimensiones espaciales existente en el waj mapu, este todo que compone el universo, como lo expone con sus propias palabras la ñaña Berta Quintreman. “...Existe muchos espacios, mucho mapu; wenu mapu, que lo representamos con una bandera amarilla (choz) por el sol, kajfö wenu mapu, que nosotros lo representamos con una bandera azul, ligar wenu mapu, nosotros lo representamos con una bandera blanca, y el wente wenu mapu, también, existe el ragiñ wenu mapu, y el nag mapu es el mapu donde vamos cuando nos morimos, así es como va bien el conocimiento en todas las dimensiones espaciales y en todos ellos hay newen, o sea mucho newen. (Quintreman, B. Entrevista 2003)”.

Así también la ñaña Hortensia de Melipeuco, respecto del mapu, señala lo siguiente: "... son todas las cosas, dimensiones espaciales, porque en el gijatun se llega a ello,... en estos espacios las cosas son distintas, hay otros conocimientos, otras formas de ser, también hay otro az... (Montiel, H. 2003)".

En suma, cuando el mapuche se refiere al waj mapu, se está refiriendo a un concepto amplio y complejo. Por una parte, este concepto nos da a entender la globalidad, el todo; es decir la visión cósmica circular que engloba las fuerzas (newen) existentes en las distintas dimensiones, graficada en la figura N° 2; y por otra parte, una de estas dimensiones, llamado **püji mapu**, tiene un sentido dual, puesto que es parte del waj mapu en su acepción inmaterial e intangible, pero que también representa una dimensión territorial, material, donde viven y se desarrollan los distintos seres que forman parte de la naturaleza, entre ellos el che. Por lo tanto, siguiendo esta misma lógica, el mapu es un ente vivo en tanto dimensión espacial complementándose con lo material, tangible y territorial.

Desde otro punto de vista, y siguiendo la lógica anterior podemos señalar, que el waj mapu como universo mapuche, esta integrado por muchos newen (como lo expresa la ñaña Berta Quintreman en la cita anterior) siendo el che (como newen) uno más de ellos, es decir, en este plano el hombre es un ser igual a otro ser de la naturaleza, así lo expresa Caniullan: "...nosotros somos **che**, pero como **che** pertenecemos al **waj mapu** que es el globo (universo) y, si nos podemos dar cuenta (en la figura N° 3), no existe ningún círculo que sea más grande que el otro, son todos iguales. Entonces, si todas las cosas que existen en la naturaleza..." , como el agua, la persona, el monte, el viento, la luna, las estrellas, las piedras, etcétera; en tanto newen son todos iguales a pesar de su particularidad encontrándose en el waj mapu en igualdad de condiciones y esto, en palabra del propio machi, refleja la idea base del mapun rakizwam (pensamiento propio).

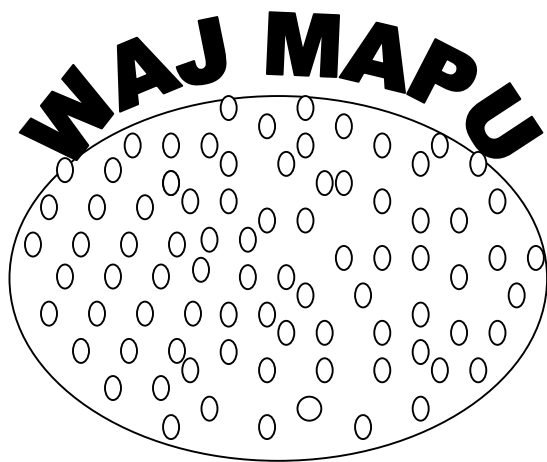


Figura N° 3: Fuerzas (newen) que componen el waj mapu (Caniullan, V. 2000)

Sin embargo, el waj mapu y sus distintas dimensiones espaciales, incluyendo los entes que allí coexisten, tienen su propio az particular, que lo diferencia de los otros entes y dimensiones, cuya imagen se proyecta en el wajontu mapu; es decir, el waj mapu es el espacio donde existen, y coexisten en armonía y equilibrio los distintos newen quienes son los que establecieron los primeros y más importantes principios y valores fundacionales que ordenaron el mapu, y que el che los recogió del püji mapu (dimensión donde el che junto con ser newen es también materia), para respetarlos, desarrollarlos y llevarlos a la práctica en la vida cotidiana del wajontu mapu (territorio).

“... el principio de la igualdad entre los distintos entes existentes, son coherentes con los principios y valores que tiene el che para el mantenimiento de su buena relación y bienestar consigo mismo y con cada uno de los distintos entes que existen dentro del waj mapu...” (Caniullan, V. 2000), (como se grafica la figura N° 3).

3. Che, en el Püji Mapu-Wajontu Mapu (la persona en el plano territorial)

En el wajontu mapu, es donde el che, de acuerdo con el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), manifiesta su “Az” (característica particular de una persona que lo hace diferente de otras) y que lo determina en su ser y deber ser (en su actuar) en el territorio (wajontu mapu).

“...el che se ubica en el püji mapu, entonces señala que no hay ningún newen superior a otro, sino que todos tienen el mismo valor o status, en consecuencia, todos los che son iguales...”.

Esta forma de ver las cosas planteada en el plano inmaterial, alcanza su realización material, tangible en el territorio, donde el che es un elemento más de la naturaleza y no el dominador de ella. Esta relación hombre-naturaleza es vital dentro del pensamiento mapuche, y por tanto de su visión de mundo (religiosidad).

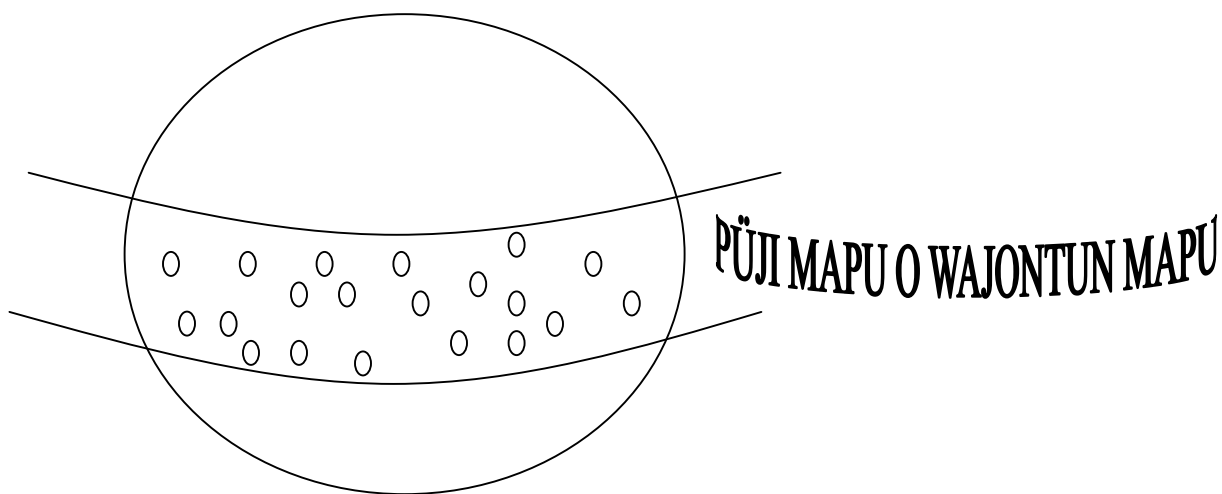


Figura 4: Püji mapu : Espacio material del che, que una vez ordenado recibe el nombre de Wajontun mapu. (Caniullan, V. 2000).

Desde el punto de vista territorial es en el wajontu mapu, donde se desarrolla sociopolíticamente el che en tanto sociedad, siendo la unidad base de éste desarrollo el lof²¹, que también puede recibir otras denominaciones como **xokiñ mapu**, **künel mapu** o un **kiñe tuwün mapu**, (una reducción o una comunidad, como hoy se pretende interpretar). Luego, en un plano político y religioso superior esta el rewe mapu (espacio territorial donde participan varios lof); después la unida territorial mayor es el ayjarewe mapu, también conocido como wichan mapu (espacio territorial más amplio, donde involucran

²¹ Hoy día un lof puede estar constituido por una o más comunidades indígenas legalmente constituida producto de las leyes chilenas, en especial la ley N° 19.253 que permite crear estas comunidades (así lo establece el artículo 10, el cual requiere un mínimo de diez miembros mayores de edad para constituirse en comunidad indígena), destruyendo con esto la organización sociopolítica mapuche. Sería de sumo valor en una investigación futura evaluar el impacto en terreno del daño producido y sus consecuencias.

nueve rewe mapu); y finalmente, se encuentra el fütä el mapu (una forma común de vivir de varias comunidades o wichan mapu), así lo entiende el logko de Maykijawe:

“...todos estos nombres de tierra pertenecen al wajontu mapu (territorio mapuche), el wajontu lof (territorio de una comunidad), el wajontu lof mapu, es todo, es territorio mapuche, todo los que les pertenecen al pueblo nación mapuche...(Caniulaf, J. Entrevista 2003)”.

En el mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), los espacios territoriales del wajontu mapu están identificados plenamente como ya lo señalaron las ñañas Quintreman y Montiel. Sin embargo, la dimensión territorial también esta marcada por el sentido de orientación del che en el wajontu mapu, es decir, los puntos cardinales. Ello está establecido en el **kulxug** (instrumento sagrado de un o una machi), que en el fondo resume todo el rakizwam (conocimiento) contenido tanto en el **waj mapu** como en el **wajontu mapu**, al ser éste último parte del primero.

En el kulxug, representado por la figura N° 5, se pueden observar dos conceptos fundamentales del mundo mapuche como:

- los elementos de orientación espacial del che; es decir, el meli wixan mapu (cuatro puntos cardinales), principiando por el Xipawe Aht'ü (el oriente) que representa la vida, la luz y la esperanza; luego continuando el círculo está el pikun (el norte) que representa la tierra del fuego, de la tristeza, de las cosas malas; posteriormente siguiendo la línea circular se llega al Bafkeh mapu (la tierra del oeste), que representa el término de una etapa y el inicio de otra; y finalmente, se termina el círculo en el Wiji mapu, (tierra del sur) que representa lo verde de la naturaleza, la vida, la abundancia, y
- las divisiones territoriales de carácter sociopolítico, donde las autoridades mapuche (tradicionales) de acuerdo a su az mapu y az che, puedan establecer jurisdicción en esos distintos espacios territoriales. Estas, son las cuatros grandes divisiones territoriales y que en definitiva sirven para que el individuo pueda orientarse en el wajontu mapu. Son elementos que el che tiene presente para desenvolverse de manera equilibrada con los distintos entes de la naturaleza, pues también el che, en su calidad de che, pasa por estas diferentes etapas de su vida.

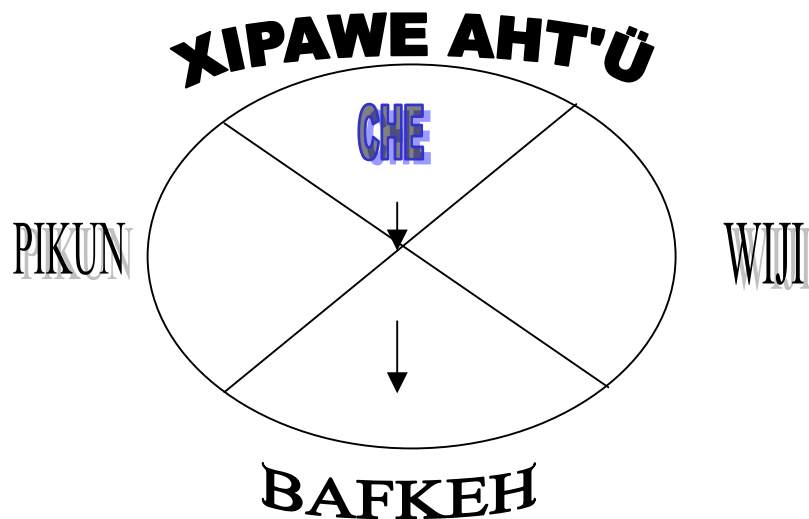


Figura 5: El universo mapuche en el kulxug (Caniullan, V. 2000).

Entonces aquí también está marcada; la ubicación y cuáles son las relaciones que existe entre cada punto y newen. “En el pikun mapu, existe todo lo que es el wiji mapu, además cada punto “cardinal” también tiene su propia fuerza; en el wiji mapu está todo lo que es hueso y carne; nosotros venimos del wiji mapu como cuestión filosófica... Del norte pikun, viene el viento de los tiempos de invierno, todo lo que es el pukem se relaciona con el invierno; luego está el xipawe aht'ü que es de donde sale el sol, y donde entra el sol es el bafkeh. En el universo mapunche, siempre se está dentro de dos espacios, que pueden ser el pikun y el bafkeh, donde se da una relación recíproca. Y después se vuelve al pewü y al walüg, que son los tiempos de la primavera y de verano, de florecimiento, de vida, de abundancia, por lo que el kulxug manifiesta estas etapas de la vida...” (Caniullan, V. 2000).

La concepción espiritual del mapuche se manifiesta en el wajontu mapu como parte del **mapuche rakizwan** (pensamiento mapuche), basándose en principios y valores desarrollados en el mapunzugun (lenguaje mapuche), donde están los términos necesarios para referirse a ellos, los cuales son usados de manera cotidiana en los distintos quehaceres religiosos. Por ejemplo, se habla de **fücha, kushe, üjcha, weche**, como los interlocutores del hombre hacia los newen (fuerza), ya sea para interactuar, comunicarse material y espiritualmente (jejipun=oración), reconciliarse y/o para buscar el equilibrio y la armonía.

Cada che tiene su propia fuerza (newen), su propio geh (dueño de sí mismo, dueño de la persona) y su propio püjü (espíritu) en tanto **re che** (persona común o persona que no es autoridad) diferente de los demás; pero en el contexto de los **epu rume che** (aquellas personas que son capaces de desdoblarse por sí mismo), éstos también tienen su püjü (espíritu particular, único y distinto de otro püjü). Así por ejemplo el püjü de una machi, es diferentes al püjü de otra machi, como al püjü de los logko, de los werken que los hace tener esa calidad y don especial.

De esta forma el newen se expresa a través del püjü, que puede contener mensajes de distinta índole, como: reestablecer el equilibrio y armonía rota, entregar conocimientos, anticipar el futuro, aconsejar, mostrar la verdad, etcétera. Estos mensajes pueden ser decodificados a través de los siguientes medios; pewma (sueño), perimontun (visiones), pewün (radiografía de una situación), pelotun (verse así mismo) y otras, como lo manifiesta el ñizol logko de maykijawe perteneciente al fütä el mapu Bafkehche: “Antiguamente las cosas se solucionaban o se corregían a través de un gijatun (ceremonia religiosa), se encomendaban al newen mapu chaw (padre o anciano dueño de la fuerza de la tierra), kushe (anciana) y elchen (creador del che), elzugupelu (el que entrega y establece cosas o aconseja), entregaban los conocimientos para corregir situaciones, y donde nuestra gente se entregaban; existen cerros que saben y nos entregan mensajes a través de las machi o logko, así es...” (Caniulaf, J. Taller 2003).

Cuando el che se refiere al **geh wigkul** está hablando de un newen del püji mapu (de un cerro), y para referirse a ello siempre se emplea la palabra **fücha** (anciano), **geh** (dueño), **günen** (controlador). De esta manera, cuando se dice que **fücha** o los otros **newen** están o existen solamente en el **wenu mapu**, esto no es así, porque existen en todos los lugares, puesto que son los interlocutores ancestrales que nos hacen relacionarnos con todas las fuerzas. Por ejemplo, cuando se va a un **xayeh** (cascada), uno se dirige al **geh xayeh fücha** (anciano dueño de la cascada), **geh xayeh kushe** (anciana dueña de la cascada), **geh xayeh weche** (joven varón, dueño de la cascada), **geh xayeh üjcha** (joven dama, dueña de la cascada) para orar, pedir, agradecer u otra finalidad. En suma, se concluye que **fücha, kushe, weche, üjcha**, están en todos los lugares y espacios, pues, son los **newen** en una forma de **püjü** (espíritu). El che a través de ellos tiene la capacidad de adquirir fuerza y relacionarse con su propio espíritu y con el de los demás, siendo la finalidad última la armonía y equilibrio de todos los seres (tangibles e intangibles) dentro de un espacio determinado.

Todos los espacios territoriales - lof, rewe, ayjarewe, fütä el mapu - tienen sus propias fuerzas (pu newen) y su propio **az**, y el che, como ser humano, tiene también su propio **az**, que se complementa con el primero, lo que les da una característica particular al che en tanto colectivo (lof, rewe, wichan mapu, fütä el mapu) que ocupa ese espacio territorial específico, por tanto, che y mapu (espacio) son

complemento para encontrar su propio az (característica particular) como lo da a entender el ñizol logko Bafkehche de Maikijawe:

“...existen mucho tipos de az y, que son las características, la forma de ser, de personas, de animales, de espacios territoriales, de todos. Es el carácter de las cosas, como están nuestras tierras, nuestras gentes, nuestros animales, todo lo que esta aquí; es la cara que presenta cada ser existente. (Caniulaf, J. 2003)”.

El ñizol logko no sólo se refiere al wajontu mapu, espacio territorial donde vive el hombre, los animales, las plantas, etcétera, que poseen una característica particular y específica que los diferencia de los demás, sino también al waj mapu. Por su parte, la ñaña pewenche Nicolasa expresa: “...la tierra y la gente que la habita, tienen el mismo az... porque en su tuwün y küpalme tienen un az... además se le dice az, a ese buen conocimiento, ese buen pensamiento, esa buena forma de estar, esa tranquilidad, el estar bien con todos, de manera natural con su tierra, que lo protege; porque la tierra les da y los cuida a uno...” (Quintreman, B. 2003).

En el mismo sentido el machi Martín del lof de Ñilkilko de la Isla Wapi Budi perteneciente al fūta el mapu Bafkehche expone: “... De muy ante era así, y es porque en definitiva es el az, es el que diferencia de un sector a otro, el otro día fui a Tirua y ahí hay un gran pueblo, yo no lo conocía. Como machi a mí me invitaron y fuimos varios machi de aquí, la señora Rita, Claudina, Margarita Caniu, Anfillo, Antonio Llankin, la señora Mariana, su tío Segundo y yo, todos ellos son machi. Fuimos hacer un gran gijatun allá, donde también hay muchos mapuche, que nos atendieron muy bien, nos dieron mate, nos dieron almuerzo, ahí hay otra forma de hacer las cosas, nosotros también llevamos nuestras cosas (rokiñ= comida), llevamos muzay (bebida), y cosas para comer; pero ellos tiene su propio az, sus propia forma de hacer las cosas...” (Waykiman, M. Entrevista. 2003).

Las personas citadas explicitan la idea, de que cada territorio, tiene su propio az, por tanto las personas que ocupan ese espacio territorial, también conforman un tipo de az particular, aún cuando cada xokiñ che (grupo de personas unido por lazos familiares), cada lof (espacio territorial, conocido hoy como comunidad), tienen sus particularidades (az), pero en su conjunto forman un az determinado. Se da también, en las formas de hacer las cosas, de la vestimenta, de la platería, del dialecto (el mapuzungun como lengua en un fūta el mapu determinado), del discurso, de la aplicación de justicia, etcétera; puesto que cada lof, rewe, ayjarewe y fūta el mapu son autónomos unos de otros. En consecuencia, podemos decir entonces, que el az, incluye muchos elementos que están presente en el ser y deber ser de los distintos elementos materiales e inmateriales que coexisten dentro de todas las dimensiones espaciales, y entre ellos, el mapuche como che; es la imagen, la forma de ser, sus características, en fin, es lo que hace ser y hacer al che y a los otros entes.

De esta forma en el plano individual, tanto el che y los newen involucrados en el pūji mapu tiene su propio az, que se complementa con otros elementos del wajontu mapu (az che). Este az, es el que le da la identidad tanto individual y colectiva al che, donde están presente los elementos de la ascendencia paterna como materna, y por tanto, del espacio territorial de donde proviene. Esta idea la desarrolla la ñaña Nicolasa en el siguiente párrafo: “...Nuestro az, es tener una tierra ordenada, con buenas características, con todos los elementos en su lugar, por tanto tiene un buen az ... existen distintos tipos de mapu, kurantu mapu (tierra pedregosa), kuyimentu mapu (tierra negra), kachuntu mapu (tierra de pastizales), majinentu mapu (tierra de mallines), todos esos buenos suelos... pero además nosotros los mapuche tenemos distintos tipos de az, nosotros aquí, mi familia tiene un tipo de az, como también existen los wenteche, los Naüqche, los Bafkehche, los ihapireche, los wijiche que tienen sus propio az... (Quintreman, N. 2003)”. Esta idea la complementa el logko pewenche de la siguiente forma: “... los pewenche se ordenan en este territorio y construyen conocimiento en un kiñe az mapu (territorio de un mismo az) y por lo mismo quienes la integran es un az che, así como existen también los Naüqche, los wenteche, los Bafkehche que tienen un tuwün y un küpalme, así mismo también se ordena este territorio pewenche, cuya características son los grandes cerros”. (Curriau; A. Entrevista. 2003).

En la dimensión espacial a la que pertenece el che, éste, conoce las leyes de la naturaleza y su regulación, para a partir de ella, recoger, internalizar y crear normas, pautas, de acuerdo con patrones culturales propios, y de esta forma vivir y permanecer, teniendo en cuenta, unos de los primeros principios transversales que dice relación con el kúme felen (**equilibrio**) y az felen (**armonía**) con todos los entes que compone la naturaleza y consigo mismo, teniendo como base, los principios de **kishu mapuche gūnewūn** (Autorregulación), **wiñoltuwūn zugu** (reciprocidad), **che xokiwūn** (igualdad), **ekuwūn** (respeto, obediencia y admiración), **yamūwūn** (respeto) y **kúme felen** (equilibrio cósmico).

En el **Az Mapu**, entendido éste como las particularidades de las dimensiones espaciales del **mapu** (waj mapu), es donde la persona recoge, tanto los principios fundacionales, procedimientos, medios del como comportarse y llevar adelante sus acciones, y por ende, ante cualquier transgresión y/o situación irregular, el cómo enmendar sus errores y poder remediar su accionar, se produce a través del principio del **wiñoltuwūn zugu** (reciprocidad). De ahí, que el hacer justicia en el mundo mapuche equivale entonces, al restablecimiento del equilibrio con el waj mapu (y wajontu mapu como parte de éste), para tratar de alcanzar el **kúme felen** (estar y permanecer bien).

4. El Che en coexistencia con otros Che en el Wajontu mapu

El che, tanto en el contexto del waj mapu, como del wajontu mapu, tiene dos acepciones; en tanto newen individual y en tanto newen colectivo.

El che en el primer caso representa un newen que no es igual al newen de otro che, pero en el ámbito colectivo, son tan iguales a otros newen existentes en lo tangible como en lo intangible. Esto se nota, en el ser y accionar de ese newen, porque es sólo ese newen (del che), el que produce el desequilibrio en el waj mapu que se manifiesta en el wajontu mapu. Es decir, todas las cosas no se dan por casualidad, todo está ahí, en relación, necesitándose unos de otros, en igualdad de condiciones. En este sentido, cada persona nace, crece y se desenvuelve con ciertos tipos de conocimientos, no es porque quisiera adquirir estos conocimientos, sino por que las fuerzas de la naturaleza, el **mapu newen**, sintieron la necesidad de entregarlo a ese che particular.

Ahora resulta necesario para hacer luz en el tema del che, formular la siguiente pregunta ¿Qué es el **che**?. El che, es materia y espíritu y como tal pertenece a unos de los círculos graficado en la figura N° 4, donde cada che posee su propio newen (fuerza) y en este sentido, es el encargado de velar por sus propias acciones que pueden afectar el equilibrio cósmico, no sólo del wajontu mapu sino también del waj mapu que es el todo universal que lo integra. Otros autores respondieron ésta pregunta de la siguiente manera: "...en el espacio del pūji mapu donde existimos, lo compartimos con numerosas formas de vida, fuerzas y sabiduría...La calidad de che posee varias dimensiones, al igual que los otros elementos. Desde una perspectiva material, el che se configura al momento de nacer, al momento de separarse de su madre, allí se concreta el inicio de la independencia para ser che. Antes es un ser dependiente absoluto de su madre, depende de su kalül (cuerpo u organismo), de su Pújü (espíritu), como che..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:149-150).

Una segunda pregunta dentro del mismo contexto es ¿Cómo logra esto el che?. La respuesta está dada por el respeto de los principios y valores propio del mapuche rakizwam (pensamiento mapuche), a objeto de mantener el equilibrio y armonía consigo mismo y con las demás fuerzas existentes, esto debido a que el che "... no es el centro del waj mapu, es un componente más de la red de seres vivos que conforman el pūji mapu. El ser humano esta llamado a hacerse persona en plenitud, y esa plenitud significa sobre todo, valores..." (Quidel, J; Jineo, F. 1999:150).

Desde la perspectiva mapuche, hoy día producto de la transgresión de estos principios y valores, los mapuche, se encuentran en desequilibrio, y el newen individual de cada che incide en el newen colectivo de los mismos; "...por uno pagamos todos, pues en todas parte existe newen y en cada espacio, y en

cada cosa, existe newen y, que tenemos que respetarlo y saber convivir con ellos de lo contrario nos pasarían cosas malas...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

“...mis abuelos paternos decían, que antes de salir una persona y, donde quiera que vaya, tiene que hacer gijatu (oración), la gente no sale por casualidad, hoy día, los jóvenes salen sin hacer gijatu, como una oveja desparramada; llegan y salen y, entonces están expuesto a pasarle muchas cosas malas...” (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Se observa claramente en la cita anterior, que en la juventud mapuche actual, hay un rompimiento con los patrones, principios y pautas culturales de la sociedad mapuche que actualmente son mantenidas ancestralmente por los kimün che, para quienes esto es un hecho criticable, puesto que los impactos colectivos tienen efecto hoy día, en las formas de comportarse del individuo mapuche, producto de la pérdida del conocimiento. Esto trae como consecuencia el desequilibrio, primero a nivel del che, luego en su lof mapu, lo que repercute negativamente en el wajontu mapu (territorio), y con mayor razón en el waj mapu. Por lo tanto el equilibrio mapuche esta dado por el respeto a los principios, patrones y pautas culturales de comportamiento del che que le establecen normas claras de cómo accionar frente a situaciones determinadas, para coexistir de manera correcta y lograr así su bienestar material (wajontu mapu) y espiritual (waj mapu).

Un tercera pregunta relacionada con las anteriores, sería ¿Podría conocerse el comportamiento futuro de un che?. La respuesta no es fácil puesto que de alguna manera el che está condicionado por múltiples elementos en el plano de los tangible, material (espacio territorial, clima, economía, etcétera) e intangible, inmateriales (newen) que tienen toda una relación de complemento que pueden ser visualizado por él o la machi, en términos de predecir su comportamiento.

“... antes como ahora se realizaba o **pelotugekey ta che** (diagnóstico psicosocial y espiritual), con niño de aproximadamente 12 año, para saber cómo va a ser esa persona. Se le da un remedio a este niño, quien entra en una especie de trance, que no es de **küymin (trance de una machi)** sino de **pelotun (trance para una radiografía interna)**... A cierta edad el niño, pasa a otra etapa de la vida y, se necesita saber cómo va a ser su az, y por tanto, sus acciones futuras, para darle una buena orientación oportunamente...” (Caniullan, V. 2000).

Este procedimiento mapuche tiene por objeto reforzar los principios fundamentales del **küme felen** (equilibrio), **az felen** (armonía), **kishu mapunche günewün** (Autorregulación), **wiñoltuwün zugu** (reciprocidad), entre otros mencionado sí el niño manifiesta un mal newen, de manera de alcanzar el **Az Felen** en el plano material y espiritual. Esto trae como consecuencia para el che, que su vida se encuentre realizada, su felicidad y tranquilidad lograda, alcanzando un estado superior de conocimiento para enriquecer el az mapu (aporte de sus experiencias de vida) que serán traspasadas oralmente a las generaciones futuras.

Sin embargo, no se debe olvidar que cada che en el wajontu mapu, se relaciona social, política, religiosa-espiritual y familiarmente, de acuerdo con su az, y en consecuencia posee su propio **tuwün**, **küpalme** y **küpan** que lo caracterizan y particularizan. Los lazos familiares que desarrollan, se reflejan a través de sus apellidos (aunque castellanizados en su mayoría), los cuales los vinculan con otras familias (xo kinche) y con otros newen, por tanto, para esas familias les resulta más fácil relacionarse entre sí, con determinadas fuerzas que existen en la naturaleza. Por ejemplo; la familia terminada en “**pagí**” (**león**), le es más fácil hacerse respetar que a otra familia que pertenece al **gürü** (zorro) y, por tal razón se sostiene que existe una forma de ser y hacer distinto de otro. Al respecto el machi Caniullan señala el siguiente ejemplo. “... los terminados en **ko (agua)**, pertenecen a la fuerza del agua, y le es más fácil hacer llofer que a otro que pertenece al **ah’t’ü (sol)**”. (Caniullan, V. 2000).

Pues bien, se puede decir que, hay muchos mecanismos y canales para acceder al conocimiento, respondiendo al az del che y, del espacio territorial. Además, para la interpretación de esta entrega de conocimiento o mensaje, se requiere del mapun kimün (conocimiento mapuche): "...El o la machi puede hacer **küymitun**, (no se si decir "trance"), pero la palabra correcta es **küymin** y, de ahí deriva la palabra **kimün** del saber dónde está el conocimiento que le faculta al newen, ser y hacer lo que su az le permite ser..." (Caniullan, V. 2000).

Debido a lo señalado, es que las personas según su az se ordenaban y ordenan su espacio territorial, porque existía y existe, el kimün (conocimiento), por tanto se relacionan y permanecen en equilibrio con las otras fuerzas existentes en ese espacio. Estos newen, se relacionan entre sí; la persona como newen de un espacio territorial se caracteriza por ser distinto de otro che perteneciente a otro espacio territorial, y precisamente por su ser y hacer las cosas en distintos contextos de interacción.

En éste contexto cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimün (mapuche kimün) que existe tanto en el püji mapu (dimensión de la materia o suelo = planeta) como en el waj mapu (universo). Por tanto en la cultura mapuche, existen variados tipos de conocimientos conceptualizados por el mapunzugun (ejemplo, we kimün (conocimiento nuevo), kuyfi kimün (conocimiento antiguo), kúme kimün (buen conocimiento), re kimün (conocimiento común), fúxa kimün (gran conocimiento), pu xem kimün (conocimiento reflexionado), etcétera., que denotan aspectos del ser y hacer mapuche. Analizando el tema del kimün, podemos decir que ninguna persona tiene todos los conocimientos en el ser y hacer mapuche, si no que cada una de ellas poseen ciertos aspectos y elementos del saber (kimün) mapuche, y es precisamente aquí donde aparece el **Kimün che**. Esta persona tiene y se maneja en ciertos conocimientos y habilidades en el mundo mapuche, permitiéndole su az como che y cuya complementación son los tuwün y küpalme, elementos comunes a todos los che.

El che como un ente vivo y activo en el contexto del wajontu mapu, es necesario en tanto individuo analizar su **küpalme**²², que es la descendencia consanguínea directa hasta el segundo grado (abuelos) respecto de la línea materna y paterna, pues allí, podemos encontrar los primeros indicios que nos permitan explicar su comportamiento (según su az).

Un concepto relacionado es el Kúpan que también se refiere a la ascendencia consanguínea pero de carácter ancestral y en este sentido podemos decir que los **Ayjagür**, az del gürü (zorro) sería su kúpan, por tanto el az de esa persona (che) va a responder al comportamiento de ese animal.

"... existe el küpalme y, dentro de este, sabemos como es la persona, que az tiene, y entonces es por eso que nosotros conocemos los kúmeke che como nor che (persona correcta) y los pekanke che, entonces encontramos dos tipos de personas, aquellos que tienen buenos pensamientos y aquellos que tienen malos pensamientos, eso es lo que encontramos en el küpalme y el tuwün... (Relmucao, J. Taller Wenteché. 2003)".

Aquí podemos distinguir, dos cosas; la primera tiene que ver con las características del del ser de la persona, y la segunda tiene que ver con la forma de ser del individuo que tiene esa características producto de dos küpalme o aportes sanguíneos: la patrilinealidad y matrilinealidad que son determinantes en la posición del che en la sociedad mapuche y en su característica particular.

Siguiendo con la misma lógica del cuadro N° 1, y dentro de lo señalado por el logko Relmucao, se hace mención de algo no menos importante para ver, analizar o enjuiciar al individuo y, este tiene que ver con el **tuwün** (procedencia geográfica del che) del che (individuo), por tanto este elemento complementa

²² Este es un concepto complejo y difícil de clarificar. Por una parte, se conceptualiza en los términos ya mencionados, y por la otra, se lo confunde con el kúpan que es la familia ancestral cuyo az representa la esencia del ser de esa familia y por ende del che como individuo. No obstante, se requiere mayor profundidad respecto de la relación de ambos conceptos (kupalme y kúpan) esenciales para el desarrollo del che individual y colectivo.

el az del individuo, el cual les da ciertas características determinada a nivel más colectivo, es decir, le da una identidad que lo marca como che dentro de un espacio territorial (lof, rewe ayjarewe y fūta el mapu).

“... Nosotros aquí no nacimos, nuestro tuwün era de Logkoche, de allá venimos nosotros, nosotros no somos pewenche, en estas tierras, hoy día ya no existen las personas ancianas, los mayores, yo sola estoy aquí, mis hijos no han visto a su abuela porque eran de allá (logkoche)...” (Colpiweke, P. Entrevista 2003).

Precisamente aquí, se plantea, el tema de pertenencia territorial (tuwün), que hace que las personas tenga una identidad particular correspondiente a ese espacio específico, y que tiene que ver como se hacen las cosas y la forma de comportamiento en ese espacio territorial.

El che como los newen necesitan de medios para relacionarse, adquirir conocimientos o recibir y entregar mensajes, de manera de poder coexistir armónica y equilibradamente consigo mismo y con los demás. Es así como necesita del **zugun** que recibe distintas denominaciones dependiendo del fūta el mapu donde se encuentre el che (mapuzugun, che zugun, mapunche zugun), pero que en líneas generales es el medio de comunicación que tienen tanto las personas como los distintos entes existentes en el waj mapu y a nivel territorial en el wajontu mapu.

“... Nuestro antepasado tenían sus propias sabidurías, iban antes a los fūchake renü mew (iban a lugares donde se podía llegar a otras dimensiones), sabían como encaminar las cosas, cuando se iba al cerro chewchi xipakefuy **zugu** (la voz, surgía como un eco para expandirse a toda la tierra),; así como hoy día existen los teléfonos, antes los mapuche, igual tenían sus propias formas de enviar mensajes...” (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

“... a través del **mapuzugun**, o **mapuche zugun** se inyecta las ideas, ahora les digo a mis nietos que antes se hablaba el mapuzugun, se pensaba como mapunche y solo se hacia hablando nuestro idioma”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

“... la escuela hoy es la culpable de que nuestra gente no hablen el **che zugun**, pero correríamos un gran riesgo de no hacerlo, porque se acabaría el gijatun y no nos podríamos contactarnos con los newen y entraría entonces otro tipo de pensamiento”. (Curriau, A. Entrevista 2003).

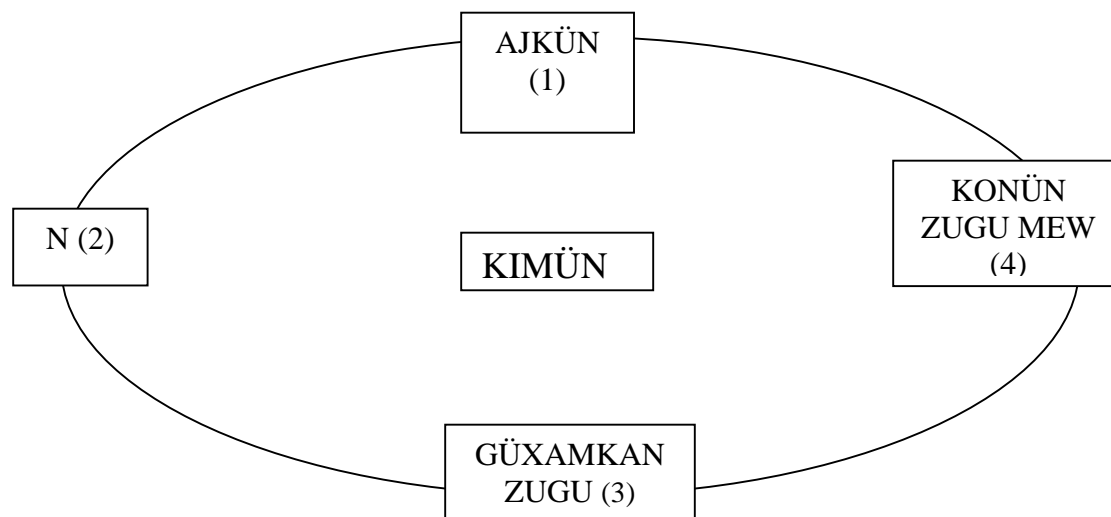
En todas las opiniones, anteriormente expuestas, se señala, la importancia que tiene el o los medios de comunicación para entregar mensajes, poniendo hincapié en el hecho de que el pueblo nación mapuche, tiene su propio medio de comunicación, siendo uno de ellos el mapuzugun, para entregar la visión y el conocimiento mapuche en su integridad a las nuevas generaciones.

Finalmente se presenta el concepto del **Kümpeñ**, como un elemento esencial y transversal del ser y deber ser mapuche, el cual debe ser practicado en todo ámbito en que se desarrolla la vida (mogen) para la correcta relación de los sujetos entre sí, en el wajontu mapu (territorio) y con los newen en el waj mapu (universo mapuche); es decir, el kümpeñ sería el eje articulador entre el az che y el az mapu, siendo ambos complementos mutuos a objeto de mantener el equilibrio y armonía del che consigo mismo, con los demás, y con los newen. En suma, éste elemento es mucho más amplio que el derecho, representa la filosofía de vida inserto en los distintos ámbitos de la cultura de la sociedad mapuche.

Es un hecho que no todas los che poseen los mismo conocimiento, y estos responden a su az mapu primero y después a su az che que lo complementa, con el objetivo de mejorar su relación en el wajontu mapu y más importante en el waj mapu. Este conocimiento (kimün) debe ser pensado (rakizwamün) y desarrollado para ser parte de la vida del che, por lo tanto es cíclico, de tal suerte que cada vez que hay situaciones o hechos conflictivos, o se infringen los principios y valores ya señalados, hay que desarrollar

todo un kimün para su restablecimiento el cual queda enriquecido y transferido oralmente a las generaciones futuras. (ver figura N° 6).

Etapa N° 1: We Kimün (conocimiento previos)



Esta primera etapa que siempre está presente para que el che pueda y se permita construir conocimiento, pasa por que el individuo escucha (**ajkün**) una información, mensaje o experiencia proveniente de otro (s) para que a partir de ahí, darle un sentido a ese proceso de elaboración de conocimiento y, posteriormente el che va desarrollando el conocimiento cuando ve (pen) con sus propios ojos la realidad de las cosas, donde se permite ampliar las informaciones y una vez procesado ampliar sus conocimientos. Siguiendo el proceso circular de la figura llegamos al güxamkan zugu, que es un proceso de conversación, de realidades vividas, de acontecimiento, entre otras cosas para posteriormente ya ser participe (konün zugu mew) en el contexto socio cultural, político o religioso u otro aspecto del quehacer humano y, poder ampliar sus conocimientos y experimentar lo que ya anteriormente venía desarrollando para ser ya un conocimiento (kimün) mucho mas elaborado y, posteriormente pasar a una segunda etapa del kimün.

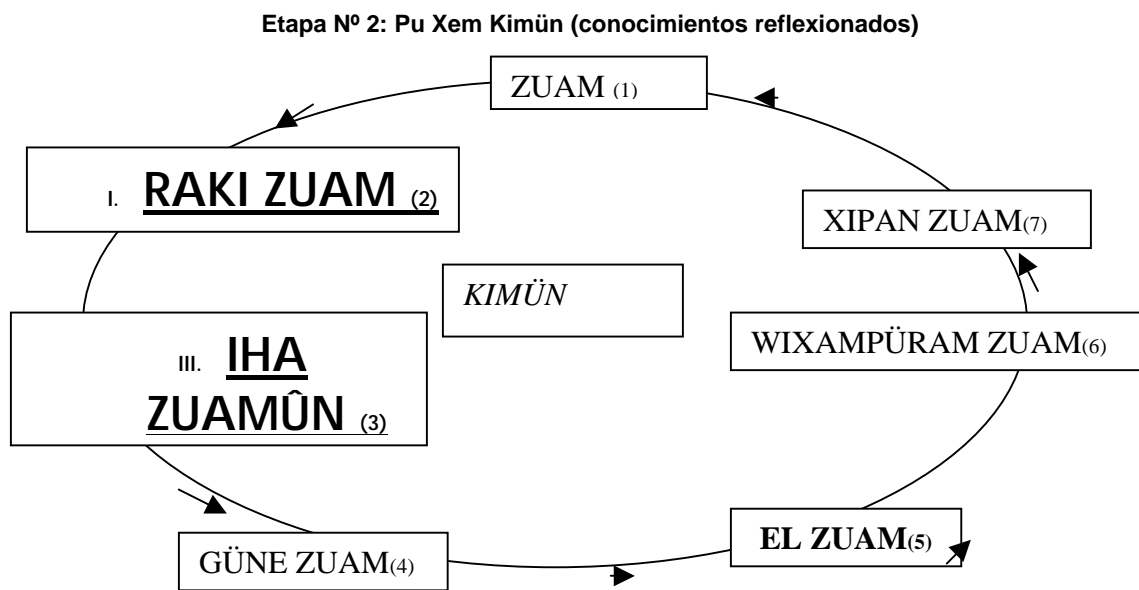


Figura 6: (Etapa 1 y 2).Las etapas presente en el proceso de la construcción del Kimün

A través del **zuam**, que es una idea que refleja una necesidad y, que conlleva necesariamente el **rakizwam**, (contar ideas o necesidades) donde a partir de estas, se elaboran las ideas constituyendo un pensamiento y, que por tanto, se lleva al **Iha zuamün**, donde se invita a la reflexión sobre la situación, activando el **Günezuam**, que implica darse cuenta, tomar conciencia de que se ha elaborado un **küme rakizwam** (buen pensamiento) del cual nos ayuda a comprender las dimensiones (territorial y espacial) del waj mapu. Posteriormente una vez elaborado el pensamiento, se selecciona de acuerdo a principios culturales y modelo de personas, se toma el pensamiento (**El Zuam**) y, finalmente dicho pensamiento llega a tener una aplicación material (**wixampüräm zuam**), incidiendo tanto en el colectivo del lof che como del che en tanto individuo y, que en definitiva pasando a pesar en las personas el mapuche kimün, donde esta a su vez se nutre, enriquece y luego del **xipan zuam** retorna a ser **küme kimün**.

5. Mapu Küpal Azkunun Zugu (ejercicio del derecho propio mapuche)

Al igual que los demás pueblos de la tierra, el Pueblo Nación Mapuche, tiene su propio derecho para la regulación y resolución de conflictos al interior del wajontu mapu (territorio). Este derecho propio, parte del az mapu donde se originan los principios, valores y patrones de comportamiento establecidos por “El (creador) y Günen (regulador)” en el waj mapu, y por ende en el wajontu mapu donde la sociedad mapuche lleva a la práctica el mapu küpal azkunun zugu, cuyo objetivo fundamental, es permanecer en equilibrio con todos los entes existentes.

En este contexto resulta importante explicar bien la relación existente entre el **az mapu** y el **mapu küpal azkunun zugu**. En este sentido, resulta decidor lo expresado por Juan Sánchez: “... la relación entre ambos términos como yo lo entiendo, es que son dos conceptos que se ubican en el contexto de lo que es el derecho propio mapuche y que están por tanto íntimamente relacionados, el az mapu, es lo que está ordenado, o sea, es el contenido normativo del derecho mapuche que reglamentó günechen, esto es, el ser superior, lo que se podría entender como la divinidad en la sociedad mapuche”. (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Luego, de acuerdo al kimün y rakizwam mapuche (pensamiento y conocimiento mapuche) agrega: “... mapu küpal azkunun zugu podemos descomponerlo y analizarlo en dos partes: El mapu küpal es lo que

proviene de la forma y el azkunun zugu, lo que ordena la forma de vida, y en este sentido le da dinamismo al derecho –se entiende como más situacional-, o sea, puede irse construyendo con ciertas particularidades en cada fūta el mapu, pero no puede estar desvinculado del az mapu... El az mapu es como la base del ordenamiento de la sociedad mapuche. Se puede decir que en él, se encuentran los principios fundacionales del derecho mapuche y que el mapu kūpal azkunun zugu, contiene las formas en que se aplican y ejercen estos principios (es una manifestación concreta)...” (Sánchez, J. Entrevista 2003).

Por otra parte, la idea del mapu kūpal azkunun zugu lo expresa claramente la ñaña Berta cuando dice: “... existe los lof, los lof tienen sus logko, existe un rewe, donde participan mucho lof, todas las gentes participan, que se caracteriza por tener un gijatuwe, como hoy estamos reunidos en círculos, así mismo sé esta en un rewe (xūnkaykülekeyiñ rewe mew) ...el logko era el que restablecía la tranquilidad mediante el gijaymawün, a través del wenu mapu ñuke y wenu mapu chaw. Ellos nos vienen ha entregar todo los pensamientos y de como entregarle a la gente, porque ellos pelotuniekefuy ñi pu che (tenía como una radiografía de su gente) el que nos da la vida” (Quintreman, B. Entrevista. 2003).

Esta idea, es reforzada por el logko Antolin, del territorio pewenche, al expresar que “...ante estaba muy bien nuestras gentes, ellos manejaban solo sus cosas, se controlaban solo en su territorio, sabían las cosas de sus territorios ... cuando habían algún tipo de robo, el logko era el que volvía a restablecer la tranquilidad en el lof, pero además entregaba dentro de sus consejos que eso no debe hacerse, llamaba a todas su gente para resolver tal situación y ahí le decían a las personas al que le echaban la culpa, que si era él, el que había cometido tal acción y, que hablara con la verdad. Además le decía que de cualquier manera, nosotros te vamos ayudar, pero que los otros, no tomen como ejemplo esa situación, porque ellos tienen que trabajar, tienen que ayudarse mutuamente para poder estar bien y salir adelante” (Curriau, A. Entrevista 2003).

Sin duda alguna, el wewpife Segundo, del territorio wenteche, complementa ambos puntos de vista al señalar: “...la tierra estaba bien, si se iba por un buen camino, por el camino correcto; había un equilibrio entre la persona y la tierra y entonces el che estaba y permanecía bien en su espacio, en su tierra, a eso le llamamos kishu gūnewün (autocontrol), cuando por su cuenta trabaja, cuando nadie le dice levántate temprano para ir a trabajar, cada uno de nosotros tiene su propio trabajo en su casa, cuando nadie interfiere en nosotros y sabes que estamos haciendo las cosas bien”(Aninao, S. Entrevista 2003).

A través de los relatos de los distintos kimünche, se deja de manifiesto la forma de control, jurisdicción y ejercicio del Derecho Propio, donde el kimün, tiene una relevancia mayor, por sobre todas las cosas; pues a través de este, se establece claramente la jurisdicción del territorio respecto de la administración de justicia, quienes la aplicaban y el sentido de la misma, dentro del Pueblo Nación Mapuche.

En este último sentido, la justicia dentro del pueblo mapuche se encuentra muy ligada a las relaciones armónicas, que debe tener el che –basado en los principios fundacionales entregados por el mapu, y otros establecidos por az mapu- con todos los elementos de la naturaleza; por lo tanto, el hacer justicia implica saldar estos errores por conducta inapropiada del che –con los demás che o con los newen-, que trae como consecuencia el desequilibrio no sólo de él (como causante) sino de su familia, de su lof, de su rewe, de su ayjarewe, de su fūta el mapu (wajontu mapu) y finalmente del waj mapu. Sobre la base de esta idea, es donde se funda el ejercicio del derecho propio mapuche “mapu kūpal azkūnun zugu” basado en los principios fundacionales entregado por el az mapu.

5.1. Rume kume feleam (Principios y valores)

Para que las personas puedan vivir y permanecer en equilibrio con el mapu, el mapuche kimün y mapuche rakizwam (pensamiento y conocimiento mapuche) aconsejan que éstas tienen que tener presente los principios y valores fundamentales del az mapu, que por una parte, están establecidos por la divinidad en el waj mapu y que el che tiene el deber de recogerlos, internalizarlos y ejecutarlos, en pos de

conseguir, el bienestar, equilibrio y armonía material y espiritual con las distintas dimensiones espaciales del universo mapuche (waj mapu); y por otra parte, el che desarrolla otros principios en el wajontu mapu para convivir de manera armónica con los suyos en sociedad, mediante diversos procedimientos de interacción ya mencionados entre los newen y el che. El complemento lleva a conseguir en definitiva el rumel kũme feleam (estar y permaneces bien). Esta creación y desarrollo de los principios, lo hace el che, mediante la observación profunda, el conocimiento que posee y el conocimiento que le entregan los distintos entes existente dentro del waj mapu y que de acuerdo al mapu kũpal azkunun zugu se aplican y ejercen por la sociedad mapuche en el wajontu mapu, alcanzando desde este último punto de vista, particularidades en los distintos fũta el mapu, como espacio de jurisdicción.

En este sentido, el mapuche kimũn y el mapu kũpal azkũnun zugu (ejercicio del derecho propio mapuche), definen la existencia de principios y valores por los cuales el che, tiene que regirse para no provocar el desequilibrio, tanto en sũ mismo como con los otros entes, y poder coexistir de manera igualitaria.

Los principios y valores encontrados en los diferentes talleres y coloquios realizados durante el curso de la investigación, ratificados por los participantes de los mismos, son:

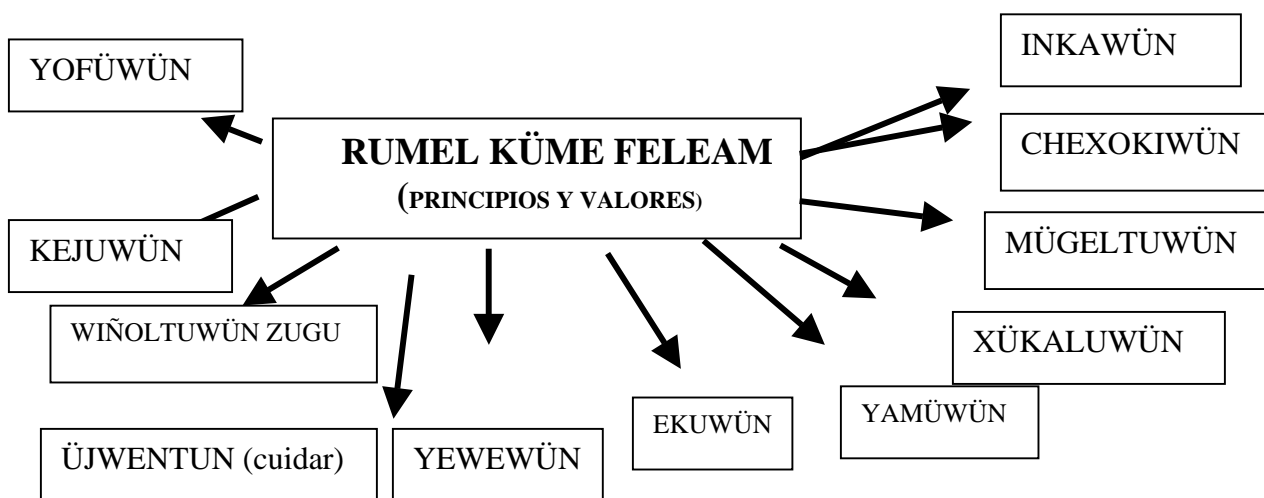


Figura 7: Principios y valores del derecho propio mapuche

El **wiñoltuwũn zugu** (reciprocidad), es uno de los principios fundacionales, que el che ha recogido del waj mapu. Este es un elemento transversal que estũ presente en el quehacer del che, en tanto individuo y grupo humano, y a su vez, en la relaciĩn con los otros newen que estũn presente en el waj mapu, para conseguir la armonĩa, como lo seřala la ñaĩa Nicolasa: "...ante estaba y permanecĩa bien las cosas porque habĩa conocimiento y se reflexionaba muy bien las cosas, antes existĩa la reciprocidad y entre las personas existĩa colaboraciĩn epuñpũle fũrenewkefuy che (colaboraciĩn reciproca)". (Quintreman, N. Taller Pewenche, 2003).

Sin este principio fundacional como base, no habrĩa igualdad y apoyo para la buena relaciĩn entre los distintos newen, por tal motivo, dicho principio conlleva tambiĩn el cuidado y protecciĩn del otro, de manera reciproca, considerĩndolo al otro como legĩtimo, sea estẽ, un che o un newen. Esta acciĩn del che es conocido como "**ũjwentun**".

Otro principio que el che recoge en el waj mapu es el **mũgeltuwũn** para que pueda existir esta armonĩa entre los distintos seres. Este principio de respeto y protecciĩn frente a los distintos newen, se debe tener presente en el accionar del che, al igual que los demũs principios que estẽ recoge en el waj

mapu, para hacer posible una buena y mejor convivencia y permanecer dentro del contexto del rume küme feleam (estar y permanecer bien de manera equilibrada) con todos los newen existente en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

Ahora bien, dentro de los principios que el che desarrolla, producto de la observación profunda de las relaciones que existe entre los newen y, de cómo éste (che) se inserta sin que provoque alteración en los espacios territoriales, es que debe tener siempre en cuenta los principios fundacionales presente en el az mapu, y de acuerdo con ellos desarrollar otros que lo complementen para alcanzar de mejor manera el küme felen.

En este sentido, es que el che, crea norma por una parte, para la relación entre che (en tanto grupo humano) y por otra parte, para la relación con otros newen, y es aquí, donde se puede extraer que en la relación con otros newen, está presente el **ekun**, que es el principio de obediencia, respeto y admiración sobre los distintos newen existente en el waj mapu.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Berta manifiesta que "... cuando existe el respeto, cuando existe el conocimiento, cuando se les teme a las cosas, ekugekiy ta zugu (se respeta, admira y obedeces a las cosas), eso es porque esta bien, estar con los conocimientos, eso es caminar un camino recto, y de esa manera entonces la tierra esta tranquila, da buenos frutos, todas las cosas que uno siembre y que haga en la tierra le da provecho y mucha satisfacción". (Quintreman; B. Entrevista 2003).

Aquí, se pone de relevancia este principio que conlleva, respeto, obediencia y admiración, por tanto, es un principio de comportamiento de la sociedad mapuche, en el que regula la relación de la persona como newen y los newen que existe en todas las dimensiones espaciales, haciendo posible, el equilibrio en el waj mapu.

Para la relación que se debe de tener no solo entre los che , sino con los otros entes existente, se debe de tener muy presente el **yamün o yamüwün**, principio de respeto que ejerce el che sobre otros che o con otros newen, y que debe ser ejercido en todo los ámbitos de la vida, para la correcta relación de los sujetos con el mapu. Es un conocimiento práctico que debe ser respetado y cumplido durante todas las etapas de la vida, pues este principio, regula no sólo la relaciones humanas, sino que además, las relaciones con otros entes. Sobre la base de este principio, se puede mantener el equilibrio, según lo dicho por la ñaña Berta "...antiguamente la gente se respetaba mucho, no llegaban y hacían cualquier cosa, upewtuwkiy ta che (se consideraban, respetaban como tal), hoy día, entre nosotros ya no existe eso, no existe el yamüwün, tampoco existe el ekun zugun, y como entonces podemos decir que estamos bien, nosotros los mapuche..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Este principio implica entonces, un saber situarse frente al otro ser, en este sentido rige el respetar para ser respetado, y por consiguiente se aplica a todos los che (persona).

En este mismo sentido, el principio del respeto, es conceptualizado como **yofün**, cuya variedad dialéctica proviene del bafkeh mapu, similar a lo que en el wente mapu se menciona como **ekuwün**. Se refiere a la acción de tener "una suerte de actitud favorable", cuyo elemento está presente, es el respeto y atención, frente a las cosas y al che, como lo expresa el logko de Maykijawe. "Si nosotros estamos diciendo, que sigue viva nuestra tierra y, mientras siga viva nuestra tierra, los mapuche vamos a seguir existiendo, no vamos ha desaparecer y, no nos van hacer nada, mientras tengamos un yofün zugu(respeto) y si nos miramos con un yofün zugu(respeto) y llevamos bien las cosas, cada amanecer, cada día va a ser mejor" (Caniulaf, J. Taller Bafkehche, 2003).

Si bien es cierto, el principio del respeto debe estar siempre presente en todas y cada una de las acciones que ejecute el che, ya sea entre che o con los newen, principio que se consolida más aún, con el **xükaluwün**, puesto que este principio conlleva el respeto profundo e incondicional que el che debe asumir frente a los distintos newen, pues éste, no permite transgredir o pasar a llevar, violando los

derechos no sólo de las personas, sino también de otros entes existentes, siendo de esta manera, coherente en tanto che con sus fundamentos filosóficos y accionar práctico.

Estos principios, hacen posible que el che pueda accionar más correctamente frente a la biodiversidad y de esta manera se consolida otro principio que es **yewen o yewewün** donde el aspecto principal que entra en juego, es el conocimiento (kimün), el respeto y reciprocidad que tienen que existir entre las relaciones que se produce en ellos, pues en definitiva, es una acción de sentimiento, de admiración y respeto profundo sobre cualquier otro ente.

Otro principio de importancia creado por el che en el contexto del mapu küpal azkunun zugu para la regulación de las relaciones entre che, es el **chexokiwün**, principio que incluye el respeto y la consideración que debe tener como patrón de comportamiento, el che en sus relaciones cotidianas con los otros che, de manera recíproca.

Frente a la relación del che sobre otro che, es que se van consolidando las relaciones humanas, por tanto, sociales, familiares y que hacen posible el **kejuwün** que es otro de los principios que dice relación con la ayuda mutua, la colaboración entre che, traduciéndose ésta, en actividades concretas de servicio a la familia y la sociedad mapuche en general (trabajo colectivo de lof). Sin embargo hoy, producto de la pérdida del conocimiento es que la ñaña Berta expone que **“...en la actualidad, es difícil encontrar esas cosas, es difícil encontrar unión, es difícil unirnos para ayudarnos, unirnos para hacer cosas buenas...”** (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es uno de los principios que hoy esta en decadencia por la no consideración dentro del accionar del che producto de la intervención de otros tipos de conocimientos, ajeno a los de los mapuche. Este principio, apunta a una acción que va a favor a más de una persona y, que tiene su aplicación práctica primero a escala familiar, y posteriormente en el lof che, rewe y wichan mapu.

Si bien es real, que hay principios que han sufrido en el che una paulatina pérdida, sin embargo, muchos aún mantienen con cierto celo, las prácticas de estos principios que hacen posible que se mantenga por ejemplo el **inkawün**, que es el principio que tiene que ver con la defensa de los derechos individuales y colectivos cuando han sido amenazados, y que se traducen en el equilibrio del grupo humano, como del individuo. Este puede ser provocado, por mapuche y no mapuche. Ejemplo: defensa del territorio como lo expresa la ñaña Berta en la siguiente cita:

“Nos mataron a nuestra gentes, a los ancianos, pero tenemos que levantarnos, tenemos que renacer como un retoño, y si no lo hacemos así, si no nos juntamos, de ninguna manera no nos vamos a defender, no vamos a tener una opinión...yo he pasado por muchas cosas, he sufrido demasiado y me han dejados demasiado hijos y, es por eso que hoy día tengo demasiada fuerza porque mis hijos me acompañan en esta lucha, porque yo lucho decía mi abuela... hoy es difícil unirnos para defendernos. Nosotros fuimos los primeros que ocupamos estas tierras, pero no nos unimos para defendernos; los wigka llegaron y nos quitaron nuestras tierras, porque ellos no tenían conocimiento, porque en ellos no había ese tipo de consejo, atropellaron a todos, llegaron sin pedirle permiso a nadie” (Quintreman, B. Taller 2003).

Cabe señalar entonces que estos principios fundacionales, valores y/o virtudes de los newen dentro del waj mapu, son los que le dan el sustento a un principio de carácter transversal que sustenta toda la estructura de la visión del mundo mapuche, refiriéndose al equilibrio con el waj mapu, en toda las formas en que se relaciona la vida del che (religiosa, espiritual, sociopolítica, cultural, económica e individual, entre otras).

El ejercicio del derecho propio mapuche (mapu küpal azkünun zugu), de cada elemento que existe en el waj mapu, es posible gracias al günen que tiene fuerza y energía espiritual. Este principio orienta el

sentido último de la existencia y función de todos los entes que coexisten en el waj mapu, es decir, todas las manifestaciones de la vida, pues cada uno de ellos tiene sus propio günen.

5.2. Kimgepeyin kimün zugu (Medio para llegar al Kimün)

Dentro del pensamiento mapuche, se explicita claramente los medios para llegar al conocimiento y cómo a través de éstos, se hace posible el entendimientos, la comprensión, la convivencia, el diálogo, dentro de la coexistencia de los distintos entes existentes en el waj mapu.

Dentro de este contexto se desarrollan los medios en una doble perspectiva: primero presentamos los medios que posibilitan llegar al conocimiento en tanto che individual. En este sentido se distinguen por un lado, aquellos que posibilitan el conocimiento en tanto persona individual, es decir, como **re che**, dentro de los cuales se encuentran los siguientes: ihazuamüwün, pewman y witan; y, por otro lado, se encuentran las personas que son capaces de desdoblarse en sí mismos, es decir, como **epurume che**, entre los que resaltan: pewün, perimontun, pelotun, küymin. En la segunda perspectiva, se encuentran aquellos medios que posibilitan el conocimiento en tanto che colectivo o grupos de personas. En éste último contexto podemos mencionar los siguientes medios: mügeltun, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün.

En otro sentido se explicitaron estos medios en el ámbito del aprendizaje, donde el mapu newen (fuerzas de la tierra) transmiten los mensajes para el che, puesto que este newen también necesitan equilibrarse en sí mismo y con los demás, y por tanto, necesitan entregar sus conocimientos para mantenerse como tal.

Para poder alcanzar el conocimiento, se hace necesario conocer y tener en cuenta esta doble acepción y los medios antes señalados, sus formas, instrumentos para llegar a conocerlos, en tanto che y en relación con la coexistencia, entre los distintos entes existentes tanto en el püji mapu como en el waj mapu. Ahora bien, se procederá a desarrollar los medios del primer acápite en sus dos perspectivas presentadas.

Re Che mew, en el ámbito individual (Che mew)

Para desarrollar un buen pensamiento es necesario primero considerar al che como individuo común (re che), ya que es precisamente es la motivación y actitud individual, la que lleva al che a querer aprender y conocer mejor la sociedad mapuche y las distintas relaciones que se dan con las dimensiones espaciales y territoriales. En este contexto encontramos los siguientes medios (ver figura N° 8).

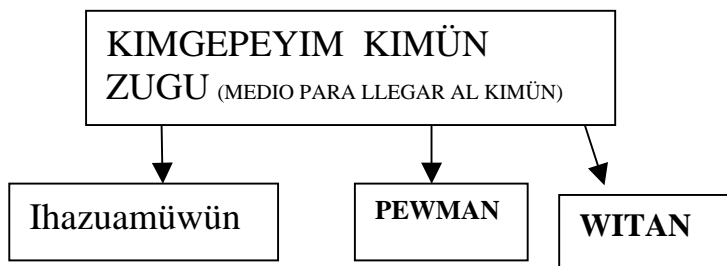


Figura 8: Medios individuales en tanto re che para llegar al kimün

Ante cualquier situación o acción del che, es necesario el ejercicio del **ihazuamüwün**, pues éste es un medio que invita a la reflexión propia, a la meditación sobre una determinada situación de la vida

cotidiana, para a partir de allí, tener una mirada y una posición mucho más clara frente a la situación de sus hechos, puesto que a través de esta acción, se persigue la explicación de los efectos que pueda pasar a nivel individual y colectivo del che y, con ello, darse cuenta del porque de las cosas.

A partir de lo señalado, las acciones del che como individuo, permiten darle, una salida más correcta y, de esta manera, no afectar el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu, activando entonces el **günezuam** (control de sus acciones).

Las acciones del ihazuamüwün (darse cuenta de sí mismo), es un ejercicio que hace el che para analizar sus acciones anteriores y, a partir de esa reflexión poder accionar de una determinada forma que no llegue a afectar el equilibrio en las distintas dimensiones, lo que se traduce en efectos negativos en el wajontu mapu, pero más particularmente en el lof y en su familia. Este accionar es fundamental al momento de juzgar el comportamiento del che.

Otra forma de comunicación que tiene la persona es mediante los **pewma**, es decir mediante los sueños, los distintos newen existente en el waj mapu le entregan mensajes al che, que le permitirán anticiparse o darle a conocer el descontento, o molestia que tienen, producto de su accionar. Con el pewma, también se persigue evitar cualquier acción que vaya a provocar el desequilibrio en la naturaleza. Además, cabe señalar que existen distintos tipos de pewma y por lo tanto, existen distintas formas de interpretarlo de acuerdo al mapuche kimün.

Dentro de este contexto el machi Víctor señala "...ustedes pueden decir que todos soñamos y que todos pueden ser **gehpiñ (autoridad religiosa dueño de lo que dice)**, pero hay distintas formas de interpretar los sueños y distintas formas de soñar, entonces se van entregando los conocimientos a través del **pewma (sueño)**. Toda la orientación puede ser a través del soñar y de algunas visiones que podríamos decir **perimontun (visiones)**, así se llaman las que son visiones sobrenaturales, pero se denominan visiones de fuerza de **newen**, de espíritu **perimontun** (Caniullan, V. 2001)". Cada persona debe de saber como interpretar sus sueños, y esto va a depender del grado de relación que tiene con los newen.

Siguiendo la misma lógica, la ñaña Nicolasa sostiene que "a través del pewma se sabe como es la gente, se conoce por sí mismo, se conoce como se relaciona con los otros newen que existen" (Quintreman, N. Entrevista 2003); mientras tanto el logko Relmucao sostiene lo siguiente: "las personas no solamente soñaban como las personas van a seguir de aquí en adelante, sino como los animales y todas las cosas que tenían las personas, iban a seguir, por tanto sabían porque las cosas iban a pasar y entonces entendían como deberían llevarse mejor las cosas, sabían como venía el pukem (invierno), como venía la cosecha, entonces mediante el sueño ellos sabían como tenían que hacer las cosas si se pasara por situaciones dramáticas, ellos estaban preparado para que todo pase y luego daban soluciones, para esas cosas".(Relmukao, J. Entrevista 2003).

Por su parte la ñaña Berta refuerza la idea al decir que: "...uno de todas maneras sabes las cosas mediante el conocimiento o mediante el pewma (sueño); yo por ejemplo sabía que estos yana, wigka iban a llegar, iban a destruir todos estos, iban hacer y traer las cosas malas, las malas intenciones, los malos pensamientos, el malestar en nuestra gente, las enfermedades en nuestra tierra y nuestra gente, esas cosas es lo que ellos admiran de mí" (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Queda claro, que el pewma, es un medio de entrega de conocimiento para conocerse no solamente a sí mismo, sino también, a un nivel más colectivo y, tener una radiografía de situaciones futuras o los efectos que se puede producir producto del mal accionar del individuo. Este medio, es propio de cada individuo y por tanto, su interpretación va a depender de la relación que tenga con los distintos entes o newen existente. Pues el che, también mediante su cuerpo recibe mensaje produciendo en éste una

comunicación con otros newen existente. Esta acción del cuerpo es conocido como **witan**²³, por lo que tiene la posibilidad de poder evitar ciertas cosas o saber de ante mano, lo que puede sucederle en la integridad individual y/o colectivo del lof che.

Este medio de conocimiento, es otra de las formas que tiene la persona en tanto individuo, para recibir los mensajes y, saber que es, lo que en momento próximo le va a suceder. Se podría decir que, es un mensaje de advertencia que le entregan al che para que éste se encuentre preparado, es decir, la persona recibe presentimientos sobre acciones futuras.

Epurume Che mew (che mew), Personas con capacidad de desdoblamiento, entre el mundo espiritual y material

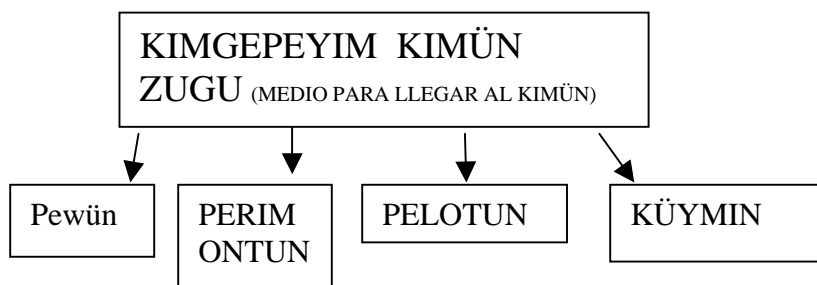


Figura Nº 8: Medios individuales en tanto epurume che para llegar al kimün

Siguiendo dentro de la misma lógica del che en tanto individuo en su dimensión del epurume che, éstos encuentran el sustento de su accionar en su propio az que le permite alcanzar la perfección en algunos de los medios. Estas personas son, los machi, logko, geh piñ, entre otros, puesto que son ellos los que poseen la facultad de desdoblarse entre personas, producto del newen que representa cada unos de ellos.

Bajo este pensamiento, podemos encontrar estas formas y medios para llegar al conocimiento, en personas que tienen una doble dimensión en sí misma. Las acciones del epurume che van a depender de las funciones que cada uno de ellos realicen; es en este sentido, que para la o él machi el **küymin**²⁴ es una acción mediante la cual, le entregan mensajes que tienen que ver con la relación que tiene el individuo con los distintos newen existente no sólo en el püji mapu, sino que en todas las dimensiones espaciales.

Mediante esta acción él o las machi les permiten recorrer y comunicarse con mundos desconocidos en lo que encuentran o le entregan remedios para reestablecer el bienestar en el che y en las distintas dimensiones espaciales. Por una parte, a través de esta acción puede identificar elementos que les dan luces para conocer la enfermedades o malestar en el che en tanto newen en relación con otro y, ubicar el ente que le haya provocado tal desequilibrio, y por otra parte, conocer de aquellos que demandan informaciones referente a situaciones irregulares concretas entre los che, como la pérdida de animales u otros motivos.

Por tanto, los medios para llegar al conocimiento en personas que son capaces de desdoblarse en sí mismo son variado y el **pelotun** es otra forma de comunicación que tienen estos che (logko, machi, etcétera) para relacionarse con los newen, y poder así observar la situación de la realidad tanto de las personas como del espacio y los entes que coexisten con ellos. Esta acción se lleva a cabo mediante

²³ *Witan*: Es una acción del cuerpo humano que se manifiesta a decir de los kimünche en " el latir de ciertas partes del cuerpo del che", que se interpretan como avisos anticipados de los newen frente a un determinado suceso.

²⁴ *Küymin*: Es la acción de entrar en transe de la o él machi.

muchos medios, siendo algunos de éstos: la orina, la ropa u otras cosas cercanas, donde se producen acciones de desequilibrio. En este sentido Víctor Caniullan (2000) señala que “pelo = ver y tun = verme”, por tanto pelotun es verse para dentro mediante sueño o a través de una machi.

Es decir, el **pelotun**, es la capacidad de conocer situaciones o acontecimientos futuros. Si bien las machi o los machi, logko, gehpiñ o pijan kushe, pueden llegar a tener conocimiento sobre situaciones futuras, también existen personas con facultades para soñar y saber que acontecerá en un futuro próximo o lejano.

Dar a conocer los distintos medios para poder alcanzar el conocimiento dentro del mundo mapuche es trascendental, puesto que a través del conocimiento se puede alcanzar y tener una mejor relación con los distintos entes existente. En este sentido el **perimontun**²⁵ es una acción mediante el cual los newen se muestran ante los ojos de las personas que tienen cierto az. Mediante esta acción, el newen le entrega ciertos tipos de mensajes para que a partir de allí, el che pueda llevar adelante sus acciones, cumpliendo mediante su accionar, el mensaje recibido y, de esta manera, poder restablecer el equilibrio dentro del wajontu mapu.

En este contexto, la ñaña Berta sostiene: “...el perimontun, entrega mensaje, pero también hace a la persona ser algo” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Es por esta razón que las personas que son capaces de desdoblarse llevan adelante la acción del **pewün**, para traspasar ciertas cosas de la realidad del che (enfermedades, malestares, preocupaciones, etcétera) a los animales, para ver y conocer en la práctica que está pasando efectivamente con la persona, y que podría pasar a futuro si no se realizan ciertos tratamientos para conseguir la tranquilidad o restablecer la salud. En este sentido, tiene una estrecha relación con los newen que existen en el waj mapu para propiciar una mirada interna del che, ya sea a nivel individual o colectivo en el contexto de lof che, rewe, ayjarewe y fúta el mapu.

Todos los medios individuales señalados anteriormente son de gran importancia para el conocimiento dentro del pensamiento mapuche, y en este contexto Antolin Curiau sostiene: “cuando nuestro espacio, nuestra tierra esta bien, es porque en realidad se sabe como esta la tierra, las personas, el universo, por eso se dice que se tiene conocimiento de las cosas, que se tiene a su alrededor y, si las personas tienen y saben todas esas cosas, es porque tienen conocimiento”, además afirma que: “hay distintos tipos de conocimientos y en cada tierra hay un tipo de conocimiento y por tanto también sucede en cada persona, pero nadie tiene todo el conocimiento, sino que cada uno tiene solo un tipo de conocimiento y solo en conjunto podemos encontrar todos el conocimiento”. (Curiau, A. Entrevista 2003).

- **Xokiñ che mew (en el ámbito colectivo)**

Los medios colectivos para adquirir el conocimiento mapuche, esto es xokiñ che mew se recoge y aprende mediante interacción con su par, con su medio, de manera de internalizar y comprender en la familia, en el lof, en el rewe, ayjarewe, y fúta el mapu las interpretaciones que hacen de ellos, marcando buena parte de su devenir futuro. Estos medios colectivos son entre otros: mügeltuwün, feyentuwün, gülamtuwün y yofüwün, los cuales se desarrollan a continuación (ver figura N° 9).

²⁵ *Perimontun: Es una acción individual que afecta al che en el sentido de mostrar antes sus ojos una visión de algo que le puede ocurrir a él, su familia, su lof, su rewe, su ayjarewe, su fúta el mapu, e incluso al pueblo nación mapuche, y en este sentido prevenir la ocurrencia de ese evento particular o colectivo, y si éste ocurre, aminorar sus efectos.*



Figura Nº 9: Medios colectivos para llegar al kimün

En la sociedad mapuche, el conocimiento es el pilar fundamental para saber y mantener el equilibrio, como lo expresa la ñaña Hortensia “kimün se le conoce como todos aquellos conocimientos sobre todas las cosas como se hacían antiguamente, la forma de como se regulaba, las formas de como hacer las cosas, de como regirse, de cómo entregar los mensajes, de como entregar los buenos consejos, pensamientos, todas las experiencias que se tiene, se conoce, todas esas cosas y de como se ordena la tierra en los distintos espacios, de como se ve las cosas en la tierra, en todos estos existe conocimiento, saber que existe gen mapu, existe newen y, no solamente aquí sino, en todas las dimensiones, en todos estos existe saber, si se alcanza a interpreta; es porque en realidad existe conocimiento, porque esos conocimiento se lo entregaron el que da el conocimiento y el saber, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Uno de los medios colectivos del che para llegar al kimün es el **mügeltuwün**. Es un medio que tiene que ver principalmente con las siguientes acciones del che: persistencia, respeto y consideración necesarias para que exista el rume küme feleam; en definitiva persigue el bienestar con todos los newen existentes en el waj mapu; puesto que es el comportamiento necesario para entrar en relación con el otro - en tanto che y en tanto newen- para de esta manera saldar o reestablecer el equilibrio y poder alcanzar el buen conocimiento.

Otro medio colectivo del che para alcanzar el buen conocimiento es el **feyentuwün**, el cual esta ligado con el aspecto espiritual del che –el principio de la obediencia en el plano material y espiritual-, desde la conformación del mundo mapuche y su relación con los newen fundacionales (güne chen, güne mapun, el chen y el mapun).

Es en ese sentido la ñaña Berta expone que “... cuando el logko convoca a reunión, uno tiene que ir, es su deber ir a escuchar, porque a sus hijos, tiene que contarle, que cosas buenas es lo que dijo el logko y, llevarlo también a la reunión para que ellos mismos escuchen, es correcto estar con ese pensamiento, porque se logra creerse ambas partes y transmitir como están las cosas, y el que no cree siempre anda aislado, lejos del resto, ese es el que no vale nada”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Reforzando la idea anteriormente señalada, la ñaña Hortensia plantea: “... antiguamente existía mucho el feyentun, hacerse caso, esa forma de respetarse, esa forma de ayudarse y, de esa forma, se controlaban, este es la forma de cómo nosotros los mapunche nos regulábamos entre nosotros, epuñpüle günewkefuy kuyfi, se mandaban las personas adulta, anciana y se hacían casos, como si fueran niños chicos, si uno enviaba a otro a otra parte le hacía caso, hacía todo lo que el otro le dice, entonces de esa forma se entendían nuestras gentes”.(Montiel, H. Entrevista 2003).

En el mismo sentido anterior se expresa el logko pewenche José, al manifestar que: “...esas gentes que no creen en las personas, si no creen en el logko, si no se creen entre sí, entonces las cosas van a seguir mal; pero sin embargo, si entre ellos se creen (feyentuwliligün), entonces las cosas van a cambiar, y entonces se irá por un buen camino. En aquellos tiempos se hacían casos, se creían las gentes,

(feyentuwkeygün), es por eso que las cosas funcionaban, porque ellos tenían el conocimiento, ellos sabían lo que hacían y sabían lo que decían” (Relmucao, J. Entrevista 2003).

Queda claramente establecido que el feyentuwün es un elemento de medio valórico de carácter colectivo del accionar del che, donde se encuentra presente un aspecto principal que es el respeto. Es la acción de la obediencia que tiene el che respecto de otro che, pero que incluye también otros valores transversales de la cultura mapuche como son el respeto, la obediencia y admiración sobre las cosas o biodiversidad que existe en la naturaleza, aspecto importante en la construcción del conocimiento. Aquí, es imprescindible la acción de escuchar, que es una disposición que debe de tener el che para poder recibir y procesar las informaciones que se recibe. De acuerdo con don Juan Caniulaf “el gulamtuwün (aconsejarse) se entregan y es lo primero que sale en el güxam (conversación) y es por eso que hoy día yo encabezo estas cosas ...en el tuwün no se deja de lado estas cosas, no se deja atrás el conocimiento, tampoco se deja de lado el gülam”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Es un elemento principal necesario para regular el comportamiento del che y no permitir que su accionar, pueda violentar los principios y valores; es por eso, que dicho medio es vital en el accionar de la sociedad mapuche, donde se puede regular el comportamiento de la persona sobre la persona y de ésta con los otros newen que existe, haciendo posible finalmente, el poder regular el equilibrio en el waj mapu.

Dentro de los medios relacionados con el che como grupo humano no podemos dejar de mencionar el **yofüwün**, puesto que este, tiene que ver, por una parte, con acciones de respeto y atención entre personas, y por la otra, con las mismas acciones en relación a los newen existentes en el wajontu mapu y en el waj mapu. Este medio (que contempla acción concreta y actitud) del che, es muy importante para llegar y alcanzar de mejor manera el mapuche kimün y perseguir con él, el bienestar en la coexistencia con los distintos tipos de newen en el waj mapu.

“Antes se decía cosas buenas, cuando no había problemas, cosas malas como robo, asesinato, muerte y en todas las cosas yofükülekefuy che (se respetaba y se atendía entre che y otros newen), cuando se estaba pasando por buenos momentos, cuando el que nos dejó, nos están dando un buen cielo, para que tengan buenos granos todos los sembrados, para que puedan tener buenos pastos los animales, entonces se dice: pasa todo esto porque yofüwküley che”. (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Todos estos medios hacen posible alcanzar el conocimiento llamado küme kimün, pues sin estos medios sería imposible perseguir el bienestar y conseguir el equilibrio en las distintas dimensiones espaciales del waj mapu.

5.3. Küme Elgetun Zugu (Procedimiento en cuanto al kimün-conocimiento)

Para hacerse efectivo el ejercicio del mapu küpal azkünun zugu (derecho propio mapuche) se hace necesario un procedimiento para concretar en acciones los principios y valores fundamentales que ha desarrollado el che necesarios para poder permanecer en equilibrio, armonía y bienestar consigo mismo y con los demás entes. En este sentido, se van a desarrollar dos variables procedimentales. La primera, tiene que ver con los procedimientos que responden al mapuche kimün (conocimiento mapuche), entre las cuales se van a considerar los siguientes: güxamkawün, apew, palin, wewpin, koyaqtun, güjaymawün. La segunda, corresponde a los procedimientos de acciones concretas que el che realiza para evitar o reestablecer el bienestar entre che, entre los que se consideran: güfewün, malokontun, chaf zugun, wixatuwün, rukakontun, malon, weychan, xawül lof chen.

En este sentido, encontramos dos tipos de procedimientos: aquel que tiene que ver estrechamente con el conocimiento, y el otro, con acciones concreta del che. A continuación se llevará a efecto el desarrollo de los procedimientos ya mencionados, principiando por el procedimiento en cuanto al kimün.

- **Procedimiento en cuanto al kimün**

Dentro de este tipo de procedimiento encontramos los que aparecen mencionados en la figura N° 10, siendo estos:

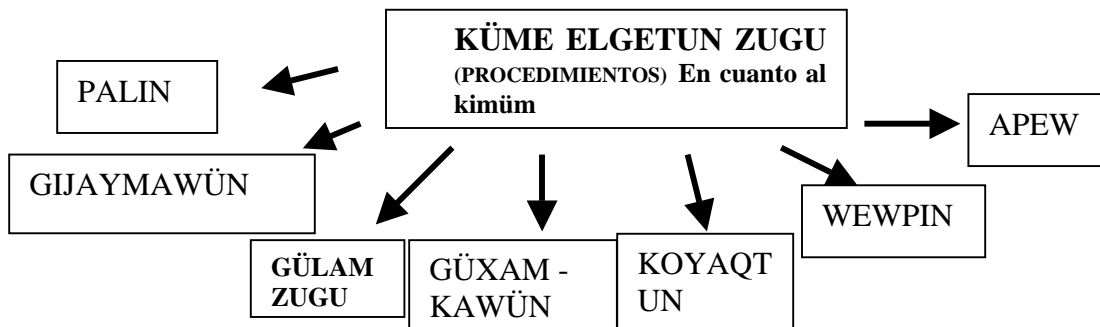


Figura 10: Procedimiento en cuanto al kimün

Frente a estas situaciones, en el primer acápite, se encuentran algunos elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes. Estos procedimientos, son bastante complejos, puesto que entran en juego todos los conocimientos, habilidades y saberes, con respecto a la recomposición del ser en el waj mapu. En este sentido, ante cualquier situación irregular se procede iniciando el **güxamkawün** (acción de conversar) del che con otro che, no sólo sobre la realidad concreta, sino que histórica y futura, para de esa manera mediante el diálogo, saldar la situación que llevó al rompimiento o malestar de relaciones con el otro (che).

Es así que la ñaña Hortensia plantea que "...mediante el güxam(conversa) yo conocí muchas cosas, si había problema los fütakeche(personas adulta o anciana) se conversaban las cosas para arreglarse, así aprendí, porque mi padre no nos entregó muchos conocimientos cuando estábamos chicos, yo he aprendido mediante el güxam y es por eso que yo también lo he entregado. El que quiere aprender estas ideas, desde chico nace con esas aptitudes de querer aprender, nace con esa inquietud de saber mas, de aprender sobre sus cosas, sobre su propia realidad, sobre su propio pensamiento, sobre su propio ser y así siempre ha sido, así se aprende y se conoce". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Este es un procedimiento de acción que se hace para evitar, saldar o anticiparse a los hechos que puedan provocar malestar entre los che. Sin embargo, si este procedimiento no resulta, se recurre entonces a otro (procedimiento) donde se pueda hacer reflexionar a las personas para que estas por sí mismas puedan darse cuenta de los efectos que sus hechos han ocasionado.

Frente a esta realidad el **apew** es un buen procedimiento que entrega un referente de comportamiento frente a los distintos entes existente en el waj mapu. A través de su acción, se entrega mensajes y enseñanzas de cómo hacer las cosas de manera sabia, responsable y generosa, por lo que también entrega patrones de comportamiento. Este procedimiento es un relato tipo fábula que se entrega para hacer un gübantun (entregar consejos) de cosas, que se están desarrollado.

En ese sentido, el apew viene a reforzar el procedimiento del gübam zugu cuya función, es la entrega de consejos y experiencias, de palabras sabias, por parte de las personas más adulta (fütakeche) que tienen el mapuche kimün, donde además de entregar buenos consejos, con ellos, se transmite el conocimiento ancestral mapuche, para que las nuevas generaciones sigan la sana convivencia con todos los entes de la naturaleza, mediante el respeto, reciprocidad, y laboriosidad, de modo tal, que se logre entre ellos, el reconocimiento, el kúme felen (bien estar) y equilibrio con los entes del wajontu mapu y waj mapu.

Lo anterior queda de manifiesto en el siguiente relato de la ñaña Berta: "...antiguamente la gente tenía conocimiento, por eso existía el gübamuwün, porque ellos se manejaban, ellos tenían kimün (conocimiento), gülam (consejo), ellos se ponían en contacto con todos los newen, de allá les decían como tenían que hacer las cosas y como solucionarlas..." (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Muchas veces ante situaciones problemáticas más complejas ocurridas entre che, se procedía con antelación para distender las tensiones a una actividad recreativa, sociocultural y política llamada **palin**, para efecto de iniciar acuerdos, diálogos, o reestablecimiento del bienestar producto del conflicto o simplemente para consolidar las relaciones existente entre los lof. Esta acción de juego, conlleva junto con la demostración de destreza que tiene cada jugador, al mejoramiento de las relaciones humanas y hermandad entre ellos.

Dicho procedimiento se complementa con el **wewpin**, que es otro de los procedimientos que hace el wewpife para entregar conocimientos profundos sobre las cosas, y posteriormente, a través de éste accionar; mantener, consolidar o saldar situaciones conflictivas, mediante una profunda reflexión.

Es en este sentido que la ñaña Hortensia señala: "...antes cuando habían problemas graves, hacían grandes wewpitun, yo escuchaba, me sentaba en el suelo para escuchar y cuando terminaba, recién el otro podía comenzar y eran grandes las conversas, duraban muchos tiempos y yo me paraba ahí cerca de mi hermana y nos decían salgan para allá y entonces a nosotros nos gustaba mucho y era porque nos iban a entregar hartas vidas y ahora lo vengo a entender y ahí hacían wewpitun pura gente adultas, muy adultas que tenían muchos conocimientos". (Montiel, H. Entrevista 2003). Cabe señalar que a la fecha de la entrevista la ñaña dice tener la edad de 102 años, por lo que sus recuerdos de infancia son aproximadamente de principio del Siglo XX.

Sin duda alguna el conocimiento es el pilar fundamental para llevar adelante acciones de procedimiento que reestablezcan o consoliden el bienestar individual y colectivo del che. En este sentido el **koyaqtun** es otro procedimiento que viene a complementar los anteriores y, tiene que ver, con la entrega de grandes conversaciones de profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual, y las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu, y por tanto, se entregan los elementos necesarios de cómo el che debe de mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen.

Esta idea queda reflejada en el siguiente relato del ñizol logko de Maykijawe: "...en ese gijatun, salían grandes koyag y, es por eso que la tierra donde hacemos gijatun, se conoce como koyagwe mapu wigku (cerro donde se hace el koyag), koyagpemum (lugar donde se toman grandes acuerdos, decisiones), es donde salen grandes conocimientos, grandes reflexiones, grandes agradecimientos, de como vienen las cosas y, como lo van a dejar para ordenarse y darle una solución; todas esas cosas salían cada año, en esa tierra hermano, es ahí donde se deja y descansa las cosas, les traen a los logko para que se discuta, lo traían como si estuviera escrita, así mismo lo traían, pero lo traían escrito en la mente". (Caniulaf, J. Entrevista 2003).

Estas son acciones de procedimiento sociocultural y político, con el fin último de mantener, consolidar, acordar, saldar algún tipo de desencuentro o desequilibrio existente, en esos espacios territoriales. Este procedimiento refleja la práctica del derecho propio mapuche que en el contexto de la relación interétnica con la corona española y después con el Estado Chileno se utilizó bajo la denominación de los llamados parlamentos.

En aquellas situaciones o hechos de extrema gravedad entre los che o entre el che y los demás newen, el procedimiento último a utilizar es el **güjaymawün**²⁶ o **gijatun**.

²⁶ *Güjaymawün: Etimológicamente significa comprarse a sí mismo para su bienestar. Este término se utiliza en los territorios pewenche y Bafkehche. En el territorio wenteche se le denomina gijatun lo que refleja los particularismo y especificidades de la cultura mapuche en los distintos fütu el mapu.*

En este caso, los che, se encomiendan a güne chen (dominador de las personas) y el chen (creador de las personas), (newen) para que él pueda reestablecer la armonía, el equilibrio y el bienestar en las personas. De la misma manera, se procede cuando se rompen las relaciones entre el che y otros newen y mediante el gijañmawün o gijatun, (hacer oraciones) se pide a los newen (el mapun, güne mapun) para que intercedan y, puedan ellos reestablecer o consolidar la tranquilidad, el equilibrio, armonía y bienestar en el waj mapu y por ende en el wajontu mapu. Este procedimiento es una acción espiritual que se hace tanto en el ámbito colectivo como a nivel individual.

Siguiendo esta lógica, la ñaña Berta expresa: "...cuando las personas de otra sangre no habían llegado todavía, mi gente, mis padres tenían un muy buen pensamiento gūjañmawküleyiñ (hemos estado en permanente oración), plantaban bandera, juntaban todas sus gentes, todos gūjañmawmekeygün para estar pasando por buenas situaciones, para estar bien, para estar pisando y permaneciendo en estas tierras, aún cuando vengan situaciones problemáticas y pasen esos problemas por el lado y no vengan de frente... y cuando habían problemas, se plantaban banderas en el gijatuwe (lugar donde se hacer el gijatun) y entonces se tenía fuerza, decían nuestros ancianos, gūjaymawayiñ decían, que estén bien mis hijos, vamos a estar diciendo, tenemos que mirar y querer a nuestra madre tierra, wenu mapu ñuke, wenu mapu chaw, ellos eran los que daban las fuerzas, ellos son los que devolvían la tranquilidad y todas las cosas que una siembra, broten todas bien, que granen bien las siembras, que son nuestras comidas, decían nuestros antepasados". (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Para reforzar y complementar esta idea, la ñaña Nicolasa sostiene que "...antiguamente nuestra gente, no se mataban entre ellos, los wigka sí. Ellos trajeron cosas malas, muertes. En nosotros eso no existía, el logko ordenaba, regulaba conversando con las gentes, reflexionando, dando buenos consejos, buenos conocimientos y, de esa manera se hacía gijaymawün y, en el gijaymawün se pedía, sé reestablecía, mediante ruego para todos, para los animales, todas las cosas que uno tenía a su alrededor y, de esa manera nos daban la tranquilidad". (Quintreman, N. Entrevista 2003).

Esta acción religiosa, de mantenerse en rogativa para pedir, para agradecer por el bienestar de las cosas; también son considerados como los momentos para saldar grandes conflictos y de esta manera poder estar y permanecer tranquilo, en equilibrio, en armonía, consigo mismo y con los demás (che y newen).

- **Procedimiento en cuanto a la acción**

Para la recomposición del che frente a otro che y con otros newen en el waj mapu, se encuentran los procedimientos que se traducen en las acciones concretas. Para ese efecto, encontramos también los elementos que hacen posible el proceso del re-establecimiento del equilibrio entre las personas y con los otros entes existentes (newen).

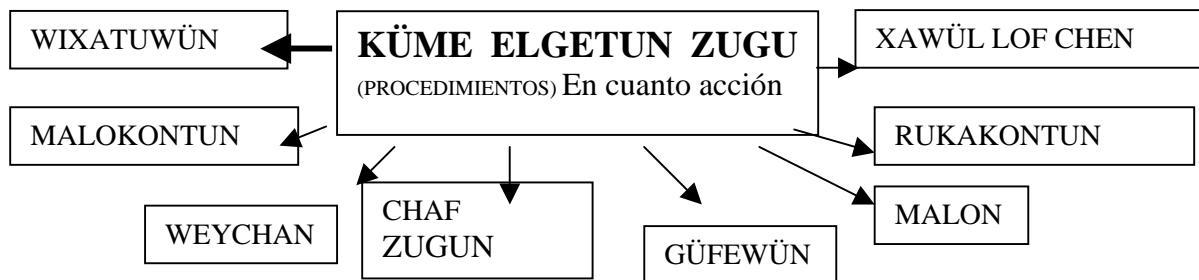


Figura 11: Procedimiento en cuanto a la acción

Estos procedimientos apuntan a la acción concreta del che por restablecer la armonía o equilibrio roto. En este sentido se parte primero por el **güfewün**, que es una acción de diálogo, de acuerdos basado en el conocimiento, de tal manera de poder saldar los hechos o las acciones que produjo un rompimiento en la relación entre che o del che con otros newen.

Sin embargo, si la situación de conflicto persiste, se acude al **malokontun**, que es un procedimiento que se concreta en la visita de la familia afectada, al logko. Este procedimiento, se lleva a efecto accionando con gran molestia, reclamo, y repudio frente a un hecho concreto que produjo el malestar del che o de la familia con otros che o entes existente dentro del waj mapu.

Cuando el diálogo se agota, para saldar o saber si el acusado es el que produjo tal rompimiento, se lleva a efecto el **chaf zugun**, que es otro procedimiento que tiene que ver con los directamente afectados. Se caracteriza éste procedimiento por existir un careo entre las partes, con la presencia de una colectividad de personas, ya sea en el ámbito del lof (comunidad), rewe (varias comunidades que tienen un gijatuwe) o wichan mapu (nueve rewe). Pues, a través de este procedimiento, se puede detectar quien es el culpable de la acción cometida, o establecer sí el acusado es inocente o culpable de tal rompimiento.

Muchas veces no se logra a través de los procedimientos mencionados saldar la situación de rompimiento. En estos casos se procede a la aplicación del procedimiento llamado **wixatuwün**, donde se invita o desafía al hechor a resolver la situación problema que produjo tal rompimiento y poder en definitiva reestablecer la situación y poner fin al malestar del afectado.

Esta acción (procedimiento) se lleva a efecto, cuando ya el güfewün, el malokontun y el chaf zugun se agotan. Si la situación de los hechos persiste, aún cuando haya un desafío al hechor para poder saldar el error, se llega entonces al **ruka kontun**, que es otro procedimiento de acción que se concreta en una visita a la casa de la persona que cometió la mala acción y, que trajo consigo el malestar en la familia, lof che o del rewe, para solucionar el problema, puesto que daña no sólo la imagen del che, sino la de su familia y dependiendo del problema incluso la de su lof. Para recuperar la dignidad del che que le produjeron tal problema o malestar, a través de este procedimiento recupera su dignidad y respeto ante el resto de las personas.

Si el malestar o daño aún no se puede saldar y no le dan una salida pacífica, se lleva a efecto el procedimiento del **malon**, que involucra a más de una persona, a un colectivo, y cuya acción es hacerle una visita a la familia, y al logko de ese lof, donde accionan con gran molestia, reclamo, y violencia frente a un hecho concreto que produjo tal malestar, y que no pudo ser solucionado con los procedimientos anteriores. En este sentido, entramos a la etapa de los procedimientos más radicales para saldar una situación de conflicto y de restablecimiento del equilibrio del che y del mapu.

Sin embargo, aún existe un último procedimiento aplicable sólo en situaciones de tal gravedad que requieren una solución radical. Esta última instancia es llamada **weychan**, que es un procedimiento de acción concreta donde involucra a más de una persona, un xokiñ che (grupo de persona), lof (comunidad), rewe (más de una comunidad), wichan mapu o ayjarewe (nueve rewe) o fūta el mapu, donde se hace participe al logko, ñizol logko o el wūnen ñizol logko, cuando la situación es demasiado compleja e involucra a muchas personas²⁷.

Es una acción concreta que se hace, cuando ya se agotan todos los procedimientos de acción, y no se visualizan soluciones mediante esos procedimientos. Es un tipo de procedimiento crítico, violento, de peleas colectiva, para re-establecer o saldar la situación que llevó a esa acción poco deseada, y mediante éste, conseguir o recuperar el respeto y la tranquilidad dentro de un espacio territorial. Este

²⁷ Este es el procedimiento que fue aplicado en una caso expuesto por Pascual Coña en su libro *Testimonio de un Cacique Mapuche*.

procedimiento vendría a ser la última ratio (desde el punto de vista del derecho winka), para el re-establecimiento de las cosas y saldar el daño cometido.

Finalmente, como una última acción de procedimiento para agotar y posteriormente saldar la situación que llevo el malestar, daño, o intranquilidad, se lleva a cabo el **xawül lof chen**, que es un procedimiento que realiza el logko de reunir a sus gentes y en conjunto decidir, acordar y fijar acciones a seguir, para reestablecer el equilibrio, la paz, la armonía entre los che y con los demás entes.

Este procedimiento involucra a la colectividad que tiene que ver con un xokiñ che, lof che u otra instancia como rewe (kiñel mapu) o wichan mapu. En este sentido, el logko Antolin señala que "...cuando hay situaciones problemáticas el logko reúne a su gente y ve que lo que esta pasando para solucionarlo y, mediante el consejo restablece la tranquilidad, ordena, conversa y se soluciona en conjunto esa situación problemática"(Curriau, A. Entrevista 2003).

"Cuando había cualquier situación problemática en el lof, se reunía, conversaban, hacían las cosas bien, se reunían como los weychan, weychan niekefuygün, se convocaba a toda la gente a reunirse para conversar sobre esa situación y, con grandes palabras, grandes conocimientos, se resolvía las cosas". (Montiel,H. Entrevista 2003).

Sin embargo, es el machi Martín quién viene a explicitar con más detalle como se accionaba cuando se llevaba a efecto dicho procedimiento: "...cuándo los brujos o las brujas hacían daño a la persona, se le hacía un gran fuego en la comunidad y se le hacía pasar por el fuego. Ese era el gran castigo, y mientras la quemaban le preguntaban ¿porque había hecho ese daño, matando a la persona?, ¿Que situación te llevo hacer esas cosas?. Le preguntaban en presencia de toda la gente y si seguía haciéndole daño a la persona, después la mataban; pero le preguntaban hasta que diga la verdad y, si decía la verdad entonces, la soltaban, dejándola en libertad, y si no la mataban quemándola. Para los weñefe (ladrones) también se aplicaba la misma forma, pero antes se reunían los logko y ellos veían que hacer, como iban a resolver el problema con esa persona y que sanción le iban aplicar para que no se acostumbre y sirva de ejemplo para otros"(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Se establece de manera clara, que esta acción del xawül lof chen, es una acción que el logko hace para resolver situaciones complejas, problemáticas, donde todos los componentes del lof, son convocado a una especie de reunión encuentro, donde todos y cada uno de ellos, tienen la posibilidad de entregar sus opiniones, para saldar, reestablecer o encaminar situaciones que van hacer posible la estabilidad y el bienestar tanto consigo mismo, como con lo demás, incluyendo la relación con los otros entes (newen) que coexisten con ellos.

5.4. Norüm Zugun. (Comportamiento correcto)

Para lograr y mantener en bienestar, equilibrio y armonía al interior de la sociedad mapuche, se debe respetar primero los aspectos de fondo de la cultura dado por los principios fundacionales; y luego los aspectos de formas en donde están los medios, procedimientos que de acuerdo al mapuche kimün son los idóneos para lograr lo señalado. En este contexto, se hace necesario contar con instrumentos que posibiliten llegar al norüm zugun.

Estos instrumentos que hacen posible la aplicación práctica de los procedimientos, distingue dos formas; la primera, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) necesarios que se aplican sólo al che, llamados **Günechen**, conformados por: werken, ragiñelwe, fütakeche, pijan kushe, machi, wewpife, koyaqtufe, kimün che, geh pin y logko; y la segunda, tiene que ver con los instrumentos (agentes culturales de aquí en adelante) que son aplicables en la relación del che con otros newen, llamado **Günemapun** y, estos son: los ragiñelwe, azümüwkülechi che, mümülche, pijan kushe y machi.

• Instrumentos o agentes culturales: Günechen

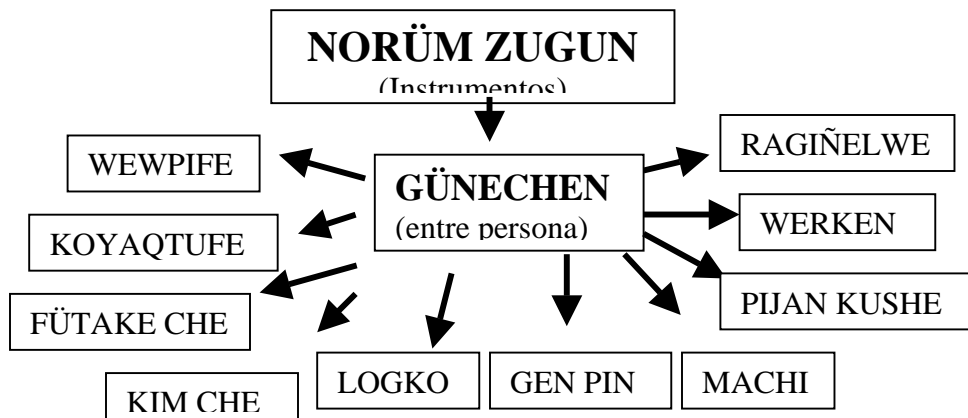


Figura Nº 12: Los instrumentos necesarios utilizados entre personas. (Günechen)

Uno de los instrumentos que hacen posible la aplicación de los procedimientos entre los che, de acuerdo al mapuche kimün es **günechen**, quien ordena y articula las cosas, de manera de poder llevar adelante el reestablecimiento del equilibrio y bienestar. Para ello se utilizan las personas que poseen un gran conocimiento dentro de la cultura mapuche, sabiduría que emana y responde a su az, dado por el küpalme, küpan y tuwün, catalogado como günechen.

En este sentido, estas personas son instrumentos y cumplen un rol fundamental, para operativizar los procedimientos y reestablecer o consolidar una determinada situación. Para la comunicación se acude al **werken**, el que en su calidad de tal actúa como un agente (instrumento) sociopolítico, jurídico y religioso, cumpliendo la función de enviar, entregar y devolver los mensajes de las personas que lo envían, las que pueden ser reche (persona común), logko (autoridad tradicional de un lof), ñizol logko (autoridad tradicional de un rewe) o wünen ñizol logko (autoridad tradicional de un wichan mapu). Para estos efectos el werken es preparado con ciertas habilidades y destrezas para cumplir a cabalidad su función de acuerdo a su az. En este sentido su küpalme, küpan y tuwün le permite ser mucho más hábil en ciertos aspectos que en otros, para prestar su colaboración y hacer posible el poder saldar, reestablecer o consolidar las relaciones sociales. Por tanto, se responde al conocimiento y sabiduría mapuche, para que el werken tenga y cumpla ciertas características para realizar a cabalidad esa función.

Claramente lo expresa el machi Martín cuando sostiene que “...antes se regulaba el lof (comunidad) porque existía un logko y él tenía un werken que podía ser su hijo mayor o su hermano menor, de confianza, entonces a él lo enviaban ante cualquier cosa ¿este problema hay, esta situación existe en la comunidad!, es lo que pasa diciendo el werken y además dice, ¡el logko manda a decir que a esa hora nos tenemos que juntarnos y ustedes tienen que llegar a esa hora, que vengan mi gente manda a decir y, por eso estoy aquí, dice el werken! y, luego se devuelve y llega nuevamente al logko diciéndole que se dio aviso a toda su gente”. (Huayquiman, M. 2003).

Los werken son los emisarios de los logko, tienen la facultad de representarles y transmitir sus mensajes (zugu) en situaciones de orden sociopolítico, tanto interior como fuera del lof. “En el plano religioso ayudan a convocar a los xokiñ che (grupo de familia de una misma línea) en los ceremoniales de orden colectivo”. (Informe Religiosidad. 2003). En el plano jurídico son los encargados de llevar mensajes y respuestas posibilitando el diálogo entre las partes.

Los instrumentos se utilizan para saldar conflictos sociales, espirituales, psicológico, entrar en dialogo, consolidar, reestablecer, equilibrar las relaciones entre los che. El **ragiñelwe**, es un agente

cultural, cuya función es mediar entre las partes afectadas. Este agente cultural está presente no sólo en la mediación entre los che, sino que entre los distintos newen donde existe ciertos aspectos de desequilibrio; en este caso, entre las personas donde se generó algún tipo de desencuentro y, que conllevo cierto grado de desequilibrio para que se produzca el diálogo y saldar dicha situación. Este agente cultural (instrumento), está presente en todas las acciones de las personas frente a otro che o frente a otro newen.

Ante cualquier situación de desencuentro, mal entendido, rompimiento de relaciones sociales o daños cometidos, siempre se privilegia el conocimiento de los **fütakeche**, que son personas ancianas que poseen una vasta experiencia y conocimiento para llevar adelante procedimientos y poder resolver o consolidar situaciones de relaciones sociales; por tanto, son agentes culturales que tienen un gran valor dentro del mundo mapuche, puesto que son ellos los encargados de entregar y transmitir los conocimientos, los consejos a sus propias gentes para que operen de buena manera.

Siguiendo esta idea, la ñaña Hortensia expresa lo siguiente: "...antes las cosas buenas la llevaban los ancianos (fütakeche), ellos son los que ordenaban de la mejor forma, se juntaban y, entonces los logko mantenían bien las tierras, para estar bien, de esa manera, tanto las personas y la tierra, están bien, de manera tranquila, en paz, se vivía bien, se respiraba bien, ellos, solo ellos, sabían como mantener mejor las cosas". (Montiel, H. Entrevista 2003).

Se afirma claramente, la importancia y la función que cumplen los fütakeche, al interior de los lof mapu, y por tanto dentro del Pueblo Nación Mapuche. En este sentido, la edad se asocia con el conocimiento, a mayor edad más prestigio, experiencias y madurez de conocimientos tienen las personas.

En todo el accionar del che, está presente el mapuche kimün (conocimiento mapuche), pues si el instrumento anterior no ha sido capaz de consolidar o resolver situaciones conflictivas, el che utiliza a las **pijan kushe**, que es un agente cultural de aplicación del derecho propio mapuche en el ámbito socio religioso. Mediante este agente cultural se lleva adelante el procedimiento del gijatun para presentar, aconsejar, consolidar y resolver situaciones conflictivas de mayor complejidad y gravedad. Este agente es requerido principalmente en la Pwel mapu (territorio que se encuentra allende los Andes, hoy territorio del Estado Argentino).

Sin embargo, dentro de la gulu mapu (territorio hoy ocupado por el Estado Chileno) la o él **Machi**, es un instrumento que cumple la función socioreligiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu. En este sentido, las machi mediante sus newen y su geh, mediado por su machi püjü, es capaz de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento y saber los caminos a seguir, para llevar adelante los procedimientos y reestablecer la situación. Cabe señalar, que cada machi pertenece a su propio **püjü machi**, por tal motivo, no todos los epu rume che son iguales.

Esta idea es reforzada con el planteamiento del logko Antolin al expresar que "...las machi le han dado el conocimiento para resolver problema, para sanar a las personas, pues le entregan el conocimiento mediante el pewma (sueño); ellos tienen un tipo de conocimiento". (Curriau, A. Entrevista 2003).

Estos agentes culturales, pueden ser hombres o mujeres que tienen un gran conocimiento sobre muchos aspectos de la vida, cumpliendo la función de sanar enfermedades y reestablecer el equilibrio entre los seres humanos, de éstos con el mapu, y también con el resto de los seres existente en el universo. Este le da un carácter de intermediario, entre el mundo espiritual y el mundo material teniendo, la capacidad de conectarse en y con las distintas dimensiones espaciales.

Cabe señalar, que estos agentes que hacen posible la aplicación de los procedimientos son fundamentales, pues de esta manera se puede ejercer cabalmente el derecho que les compete a cada ente existente en el waj mapu, pues bien, en este sentido, si el instrumento anteriormente mencionado no

logra mediar para resolver situaciones, el **wewpife**, como agente cultural, se encarga de hacer grandes oratorias respondiendo principalmente al orden sociopolítico. Ellos son personas que tienen un amplio dominio sobre el mapuche kimün (conocimiento mapuche) y por ende sobre la religiosidad. Este agente interviene cuando las situaciones de los hechos es demasiado grave, pues involucra a una colectividad de personas, llámese xokiñ che, lof che, rewe, ayjarewe o fūta el mapu.

Esta función como instrumento, que cumple el wewpife (personas que hace oratoria, discursos), lo expresa de mejor forma la ñaña Hortensia al señalar que “el conocimiento mapuche, ese gran saber que existe, antiguamente a nosotros nos gustaba escuchar ese tipo de cosa a la gente que hacían wewpin (discurso), nos gustaba llevarlo en nuestros corazones a los que dicen estas gentes, sus consejos, de como estar en la tierra y tratarse entre las personas, y ahora yo salgo sola afuera converso y hago wewpitan”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

El wewpife conoce la historia propia del territorio en el ámbito de lof, rewe y ayjarewe. Es necesario e imprescindible tener ese bagaje de conocimiento para poder accionar y hacer reflexionar a las personas involucradas en un conflicto. Los **koyaqtufe** son agentes culturales que hacen grandes conversaciones, y que tienen un gran dominio y conocimiento de sus espacios territoriales, y de su origen, dadas sus características especiales se les busca para mediar en situaciones conflictivas que no han logrado solución.

El machi Martín del lof Ñilkilko es uno de los pocos koyaqtufe que aún existen en la sociedad mapuche, al respecto señala: “yo soy el único por aquí que sigo esa misma línea porque yo soy machi, además sigo bien el koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Antes nuestros abuelos gritaban una vez terminado, diciendo así como son las cosas, yo conozco bastante el koyaqtun, un hombre si me viene hacer un koyaqtun, yo me alegraría mucho y se engrandecería mi corazón y ahí si hay comida, las personas no comen enseguida, si no, que después de que termine el koyaqtun, un gran koyaqtun”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

“Entonces existe esa idea de hacer koyaqtun, de saludar (pentukual), de ver y saber como están las gentes y, eso demora horas y después se dice de donde viene, como salió, de que familia es, si salió de buena familia o de mala familia, si son ladrones sus padres, sus tíos, su familia, su ascendencia, porque provocó la situación de malestar, como son las familias malas, y se dice que los mapuche no son así, todo esos, es lo que tiene que sacar a la luz, entonces va a decir “yo provengo de esa familia termina diciendo y luego pega un grito de fuerza. Así es el koyaqtun, es muy bonito, y aquellos que no saben, dicen que son tonteras de lo que se habla, ese no es un buen pensamiento de donde provienen esas palabras, lo dicen porque no saben, no tienen conocimiento”.(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

El que escucha buenos consejos, buenos pensamientos, el que escucha esas palabras, siempre va hacer bien las cosas. Aquí viene el tema de cual es su küpal, de como hace las cosas, de como se ordena al interior de su casa, de su familia, de su lof. Y, todo lo que existe en nuestros corazones, en nuestra cabeza, en nuestra mente, es bueno que eso se saque a la luz, se acuse solo como es, y se confiese. Eso es en todas partes, así es el pensamiento mapuche”(Huayquiman, M. Entrevista 2003).

Aquí se establece de manera categórica, la esencia del koyaqtun y el sentido que éste tiene, pues apunta, al ser y deber ser de las personas dentro del pūji mapu y la relación profunda que tiene que existir entre los che y los distintos seres existentes, pues en conjunto pueden establecer el bienestar en el waj mapu. Es una acción de un profundo conocimiento del espacio territorial, donde están presente los principios y valores del che, que lleva a mostrarse a sí mismo y hace hacer de que el otro también lo haga, de como es su conocimiento, su comportamiento y si ha sido coherente con lo que se plantea y a

partir de allí, se lleva a la acción de entrega de consejos y de como vivir y permanecer en equilibrio y bienestar con todas las cosas.

En todos los lof existen personas respetadas por su kimün (conocimiento) y sabiduría y se le denominan **kimün che**, podría ser definido como la de persona que sabe y aplica lo que sabe de manera cotidiana y continuamente; además estas personas, por su actitud y perseverancia, pueden ser considerado, como nor che (persona correcta) y el kimün che se caracteriza en tener una actitud de guía y colaboración en el reestablecimiento de cualquier situación indebida y consolidar la buena convivencia entre los che.

En este contexto se presenta la reconstrucción de una entrevista que se le hizo a Miguel Malo, reconocido en su lof como kimün che, éste señaló que él no cree ser un kimün che, sin embargo agrego: "... los otros me llaman kimün che, yo solo tengo algunos conocimientos que me entregan mediante el sueño; yo invoco a güne chen – el chen mediante gijatu tanto en la mañana como en la tarde y cuando tengo que hablar, lo primero que hago es hacer gijatu para que me de las palabras correcta y el camino correcto que debo de tomar para darle solución a los problemas...", nos explicó que mediante esa acción, transmite los que **el chen** y **güne chen** les dice. Respecto de la situación actual del Pueblo Nación Mapuche y relacionándolo con el trabajo del equipo de investigación, señalo que él siente que, "...nosotros los mapuche como pueblo tenemos que reconstruir nuestra historia", "ustedes no me andan buscando a mí, ustedes llegaron por algo a mí; yo soy un instrumento y ustedes andan buscando el camino y, los conocimientos que tengo, se los puedo entregar porque, es lo que tengo que hacer, porque el conocimiento no es mío es de günechen y elchen y de todos nosotros;... el ser mapuche está muy vivo y todos en el fondo somos instrumento para reconstruir y, es por eso que la responsabilidad es de todos nosotros...". (Malo, J. Entrevista 2003).

Los kimün che, son personas sabias, llenas de conocimiento, coherentes, consistentes con lo que hacen y plantean, su función, es transmitir lo que ellos saben y puesto que tienen clara su función, están dispuesto a enseñar y sienten que lo que saben no es sólo de ellos, sino es de güne chen y el chen (creador de personas) y por tanto de todas las personas. Se puede entonces señalar que en este sentido, ellos hacen de puente entre el che y los otros newen para entregar los conocimientos necesarios, para vivir en armonía y paz, logrando el bienestar, el equilibrio en y con todas las dimensiones espaciales.

En el wiji mapu (tierra del sur) se acciona buscando a un **gehpiñ**²⁸ como una de los últimos agente cultural para llevar adelante los procedimientos de acuerdo a los principios fundacionales. Ellos con su gran capacidad para desarrollar la oratoria, tienen la función de contener y liderar el discurso ritual del gijatun y a través de este, poder remediar, sanar y consolidar acciones que produjeron malestar en el che.

Se recurre a este agente cuando ya los problemas son mayores, donde entran a participar la colectividad. La responsabilidad del gehpiñ, es asumida de por vida. Estos agentes culturales, tienen un profundo conocimiento sobre la naturaleza humana y de los distintos entes con los que coexiste el che, pues responde a su az, y cuya complementación, es el tuwün y kupalme.

Finalmente ante cualquier situación que puede ser de fortalecimiento, de estrechar lazos de amistad, o bien incomoda, anormal, intranquilidad, preocupación, que produce malestar, desequilibrio se acude al **logko** (autoridad tradicional del lof) quien es un agente principal para poder llevar adelante los distintos procedimientos a objeto de poder conseguir el reestablecimiento de las cosas entre los che dentro de su lof. Dicho instrumento tiene una función sociopolítica, cultural y religioso en algunos casos. El concepto, se construye a partir de "...la analogía que se realiza entre el funcionamiento del organismo del che (kalül), que constituye un todo integrado, pero conducido por la cabeza (logko), por tanto si la cabeza no funciona bien, el cuerpo sufrirá las consecuencias. Siguiendo la misma lógica, se da una situación similar

²⁸ Gehpiñ: Etimológicamente significa, dueño del saber, del conocimiento y de lo que dice. Actualmente su existencia esta vinculada al willi mapu, pero también existen en amplios sectores del bafkeh mapu.

en el lof, puesto que también es un todo integrado que debe tener un guía para una buena conducción”. (Informe de Religiosidad, 2003).

Es en este sentido, la ñaña Nicolasa señala que “...la tierra no esta por casualidad, no esta porque quiere, no se maneja solo; por tanto kúme felen, nor felen, si las personas se encuentran en esas condiciones, kúme güxamgelu (si tiene buena conversa), el que lleva las cosas, quien esta encabezando, quien dirige el lof, es el que tiene más conocimiento, es el que tiene más estrategias, entonces él es la persona que maneja y se maneja a sí mismo y, que lleva mejor las cosas, es el que tiene buen conocimiento, es el que avanza bien; es así como se manejó también antiguamente nuestras gentes”(Quintreman, N. Entrevista 2003).

Para complementar lo anterior, la ñaña Berta expone que “...si había un xawün (reunión) que el logko había convocado, yo de madrugada me levantaba y caminaba a ese xawün para ir a escuchar lo que él decía; él tenía una muy buena conversación, y uno eso lo guarda ... uno tiene que ir cuando el logko convoca a un xawün, es un deber escuchar para así decirle a sus hijos que es lo que dice el logko”. El logko cuando sale, todo su lof lo sabe y lleva su xaf kazi (guardaespaldas o asesor) y cuando llega, viene a entregar nuevamente los consejos que allá recibió, escuchó, los conocimientos que tienen las otras gentes. Para eso nuevamente hace un xawün y les dice a su gente, como están funcionando los otros y de cómo ellos tienen que seguir por la línea del conocimiento” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Esta idea, viene a reforzar el rol de guía que tiene y debe asumir el logko dentro del lof y, que muchas de las cosas que pasé en el lof, tiene que ver, con las acciones que haga el logko y sus gentes para perseguir el bienestar y equilibrio con todos los entes existente tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

Aquí radica la importancia que tiene el logko, porque en él recae la situación de su lof, pues los representa, en todos los aspectos, es decir, si el logko se encuentra mal, entonces también, es la realidad en que se encuentra el lof che, y con ello el desequilibrio de ese espacio territorial.

• **Instrumentos o agentes culturales: Günemapun**

Ahora bien, los instrumento que hacen posible los procedimientos, entre el che y los otros newen, de acuerdo al mapuche kimün es el **günemapun**, quien articula las cosas, dentro del waj mapu (ver figura N° 13).

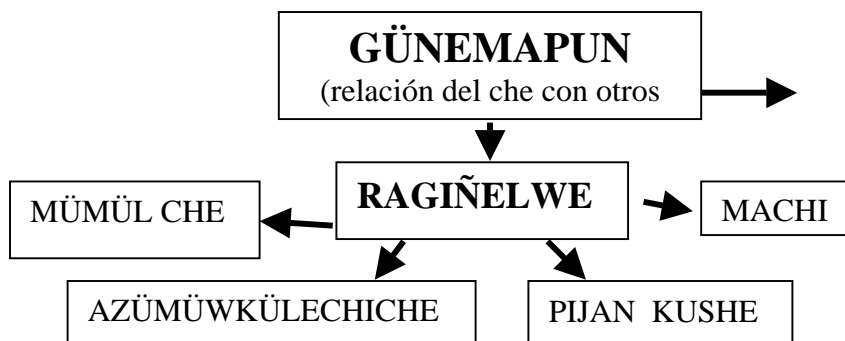


Figura 13: Instrumentos del che en relación con otros newen (Günemapun)

Este aspecto es más complejo para llevar adelante el re-establecimiento del bienestar entre las personas y los otros newen que co-existen tanto en el püji mapu como en las otras dimensiones espaciales. Sin embargo existen agentes culturales o instrumentos responsable y especializados para ese efecto, que además de tener un gran bagaje de conocimiento filosófico en la materia, son mediadores para saldar el desequilibrio entre el che y los otros newen.

En este sentido, un primer instrumento mediador entre el che y otros newen que se aplica es el **ragiñelwe** (mediador) que es un instrumento que esta presente en los distintos quehaceres del individuo. Su función principal es mediar entre el che y otros newen existente, sea para petición, agradecimiento o saldar conflicto que han producido algún grado de desequilibrio. Uno de los aspectos principales que esta presente en la función del mediador o ragiñelwe, es el respeto frente al otro, como otro newen, y frente al kimün (conocimiento), puesto que allí, es donde se recoge los medios, los principios, los procedimientos, patrones y pautas de comportamiento frente al waj mapu.

Cuando el che no ha podido solucionar y reestablecer su situación o condición, se recurre al **azümüwkülechi che** que son agentes que tienen habilidades, conocimientos especiales en una determinada materia. Se especializan en un aspecto del kimün y por tanto tiene un reconocimiento de la gente y, como tal, se recurre a esa persona para orientar, asesorar, o recibir propuesta de solución a sus situaciones o bien encontrar la solución en ese instrumento.

Sin embargo, el che consciente de sus actos y de como se dan las relaciones entre él y los otros newen existente en el waj mapu, se ve en la necesidad de preparar a un **mümül che** (persona preparada, perito) en una materia determinada, con ciertas habilidades y conocimientos en algún aspecto del quehacer humano y que sirva de agente mediador para solucionar problemas muchos más complejos.

Este agente mediador es preparado y se prepara para manejar y tener conocimiento sólo en las materias que su az le permite para ser lo que tiene que hacer. Esta persona es preparada por un o una experto (a) en un aspecto del saber de la vida y que llega a la perfección para cumplir su misión en el püji mapu.

Si las situaciones se ven o presentan mucho más compleja para las personas del pwel mapu (tierra del oriente de la cordillera de los Andes), recurren al **pijan kushe**, agente mediador, donde a través del procedimiento del gijatun se presenta, aconseja, consolida y resuelve situaciones conflictivas de grave alcance. Pues en este sentido dicho instrumento opera como mediador entre el che y otros newen existente.

Son gijatufe, y además son personas que tiene un don de pelon (capacidad de ver sucesos y situaciones futuras), siendo su principal vehículo de comunicación con los otros entes, el tayül (canto ceremonial). Estos instrumentos mediadores, tienen una estrecha relación con lo newen del volcán. En este sentido, para el territorio del pwel mapu son de gran importancia los volcanes.

En el gulu mapu (territorio hoy ocupado por el estado chileno) las o los **Machi** la o él **Machi**, son instrumentos que cumplen la función socio religiosa similar a la función que cumple la pijan kushe en la pwel mapu, cuando se recurre a las machi para ser instrumentos mediador entre el mundo material y el espiritual, para saldar, reconciliar o agradecer por ciertas situaciones; ellos mediante sus newen y su geh, y por tanto su machi püjü, son capaces de encontrar el punto exacto que produjo tal rompimiento o entregar los agradecimientos que hace el che por ciertas acciones para mantener el equilibrio, la armonía, la tranquilidad y el bienestar en el waj mapu.

“...las machi participan en el mañumtun (agradecimiento), porque ellos tienen otro tipo de az, otro tipo de kimün, otro tipo de cosas, a las machi se le entrega a través del pewma (sueño) los conocimientos, para mejorar a las personas, a la comunidad, al lof, al rewe, para eso le entregan el conocimiento...”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

Finalmente, el che en su relación con los distintos entes existentes en el waj mapu, al tener y pasar por los pasos antes señalados, debe proceder al **kim konün** (entrar en conciencia), éste es el resultado de un proceso en el que el che entra en una especie de racionalidad consigo mismo y con los demás. Este estado espiritual especial en que vive la persona, es reconocida por el colectivo como tal, como che, en todas sus dimensiones, puesto que recupera por una parte, la calidad del che, entrando al grado de la

racionalidad, equilibrio consigo mismo, y por la otra parte, puede llegar a realizar acciones que vayan en función del bienestar del colectivo social.

De tal manera, que éste es un proceso que vive la persona para accionar de manera responsable, reflexiva y mediante este estado - en que se encuentra la persona -, lograr alcanzar el **NOR MOGEN**, que es el estado de las buenas acciones que todo individuo persigue para tener una vida mucho más correcta, humana, y en definitiva consolidar el proceso del nor felen. Este resultado tiene que ver no sólo con el che, sino que con el xokiñ che, lof che, kiñe el mapu, wichan mapu y fúta el mapu; es decir, en todos los ámbitos de la vida - tanto del che como de los otros newen que coexisten en estos espacios-, puedan permanecer y tener una vida sana y equilibrada. La percepción mapuche actual es que el nor mogen (vida recta) está muy debilitada y eso trae un desequilibrio en el waj mapu.

“...antiguamente en nuestras tierras todos vivíamos un nor mogen (vida recta), y cuando llegaron los españoles todo se dividieron y nos hicieron pelear entre nosotros y desde entonces vivimos un weza mogen (mala vida)...” (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Posteriormente, dicha acción del che, le hace avanzar al **NOR FELEN** que es un estado material y espiritual que las personas quieren lograr para mantener el equilibrio tanto con el püji mapu como en toda las dimensiones espaciales (waj mapu); en este sentido José Relmucau señala que el nor felen se alcanza: “cuando la gente va bien küme amulenmu ta che, cuando se va en camino correcto, cuando lleva un buen pensamiento, un buen consejo, eso es nor felen, nor amuley ta zugu, no sólo con las personas sino con la tierra, con el mar, con todas las cosas que existen en toda estas dimensiones”. (Relmucau, J. Entrevista 2003).

“los que más se anhelaba antiguamente era el nor felen; cuando existe el nor felen, entonces también existe el küme felen; antes nos manejamos sólo de cómo hacer las cosas, lo hacíamos nosotros mediante güxamkawün (conversaciones), mediante la reflexión; nosotros lo hacíamos de acuerdo a como pensamos eso es kishugünewün, antes se les decía persona a las personas, cuando tenían esos conocimientos, estos consejos, estos pensamientos, estas reflexiones, entonces se les decían y consideraban como persona, si no tenía eso, parecía ser persona, pero no eran persona” (Huayquifil, M. Entrevista 2003).

“nor felen, es cuando va bien la tierra, cuando se sigue los consejos, cuando hay buenos pensamientos, cuando se esta y actúa como mapuche, cuando se esta bien en el lof”. (Montiel, H. Entrevista 2003).

Podemos decir entonces que nor felen, es entendido como el estar bien producto del dar y recibir; es decir, es un estado de armonía, equilibrio del che consigo mismo –material y espiritual-, con los distintos entes y, con el espacio; éste puede ser a nivel de lof mapu como a nivel de waj mapu. Este estado en que se encuentra el che se alcanza mediante el **kimün** (conocimiento) y por tanto, cada persona tiene la posibilidad de acceder a los diferentes kimün que existe tanto en el püji mapu (planeta) como en el waj mapu (universo). En este sentido, dentro del Pueblo Nación Mapuche, existen diversos tipos de conocimientos, y que el che recoge en determinados contexto de acuerdo a su az.

Finalmente, una vez pasado por todos los procesos anteriormente señalado se llega al **KÜME FELEN = AZ FELEN**, que el resultado último de las acciones de equilibrio que han hecho los entes tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu. En este sentido José Relmucau afirma que el küme felen es “... cuando sé esta bien, cuando se tiene cosas materiales, cuando se esta bien con la familia, cuando no hay enfermedades, cuando existe alegría, cuando todo esta tranquilo en el lof, en completa normalidad, y que no es solo las personas, sino que el lof, las familias no estén peleando o tratándose mal, cuando hay buenos conocimientos, buenos gülam, buenas sabidurías en el lof, es porque están bien las cosas, y

cuando las propias gentes se están escuchando, cuando la gente no hace cosas malas, eso es estar bien". (Relmucau, J. Entrevista 2003).

"Küme felen es cuando esta bien en su tierra, cuando tiene fuerza en su tierra, cuando hay buenos conocimientos, cuando hay buenos gülam, cuando hay buenas ideas, cuando salen bien las cosas, cuando se esta alegre, cuando no hay enfermedad, cuando no hay pobreza, cuando hay cosas buenas y se avanza bien por un buen camino". (Montiel, H. Entrevista 2003).

"... ante las gentes tenían un bienestar y permanecían en orden con su tierra porque en el lof las cosas marchaban de buena forma, fluía el conocimiento mapuche, por tanto se manejaba mejor, nuestras gentes soñaban y a través del sueño le entregaban como manejarse mejor, le iban entregando mejor las ideas y no se dejaba sólo a las personas, si no que siempre se protegían en conjunto". (Quintreman, B. Entrevista 2003).

Se establece de manera clara, el sentido y fin último del küme felen, pues tiene que ver no sólo con la tranquilidad y bienestar del che consigo mismo y con su tierra, sino también el che con los distintos newen de las distintas dimensiones. De manera tal, que el küme felen es el fin último que persigue el ser y deber ser mapuche en todas sus acciones.

Para que el che pueda estar bien, no sólo, consigo mismo, sino con todos los newen existente, es necesario que pase por las distintas etapas que se indican en la figura N° 14.

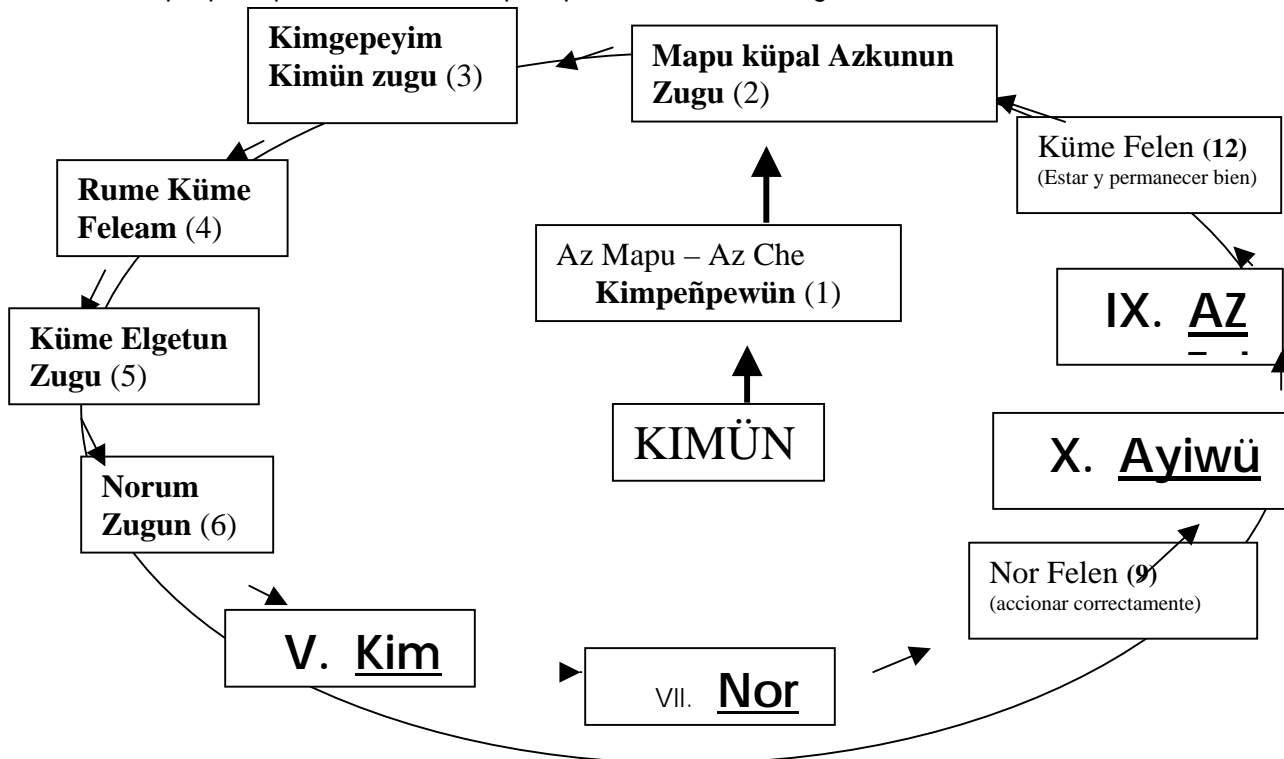


Figura N° 14: Los elementos y etapas del Ejercicio del Derecho Mapuche, en un estado cíclico

En este sentido, mientras el che, respeta, admira, quiere, protege, considera, obedece y colabora con los distintos entes en igualdad de condiciones y, de manera reciproca dentro del püji mapu – wajontu mapu, entonces se puede esperar o conseguir el equilibrio, armonía y bienestar en todas las cosas, pues,

el estar bien aquí en el püji mapu, repercute de la misma manera, en las otras dimensiones espaciales del waj mapu, y en ello radica la importancia del comportamiento y accionar del che, de permanencia, búsqueda, y de perseguir el bienestar consigo mismo y con los demás, aquí en el wajontu mapu.

“... yo también estoy diciendo que así lo haré, yo no le voy a echar la culpa a nadie, porque yo estoy ocupando esta tierra (pünotumapulen), küme ayiwkülen (me siento muy contenta), küme nor zuamkülen (estoy y permanezco correctamente y con buenos ánimos), küme newen nien (tengo buena fuerza), todo lo he hecho de manera correcta, limpiamente y todas estas cosas es bienvenida para mi, nada he olvidado, todos estos conocimientos lo tengo muy claro en la cabeza, en mi pensamiento”. (Quintreman, B. Entrevista 2003).

El che y el mapu, entendido este último como suelo, son complementario, para que este ente (che) pueda existir y darle sentido su existencia, pues el uno sin el otro conduciría necesariamente al desequilibrio. En este sentido, todos y cada unos de los entes, cumplen una función aquí en el püji mapu.

“La tierra es nuestro padre y nuestra madre, y aquí estamos, de ella obtenemos todos, ella nos da todo; fuerzas, alimentos, nos da todas las cosas que nosotros queremos y, por eso, le agradecemos. Nuestra tierra tiene que estar bien, como nuestros antepasados nos dejaron, así mismo, tenemos que hacerlo nosotros, es nuestra función para que después que moramos, irnos bien y, volver a integrarnos y podernos hacernos nuevamente tierra”. (Quidel, J. Entrevista 2003).

6. Comentario final

Podemos afirmar, que el Pueblo Nación Mapuche, es parte del püji mapu y tiene una estrecha relación con todos los newen existentes en el waj mapu, el che –hombre-, es uno más, de los elementos que componen la naturaleza, donde es necesario y trascendental, para la supervivencia, la coexistencia armónica de los distintos newen existentes. El ideal de vida del che es perseguir el equilibrio y armonía para el bienestar consigo mismo y los demás.

Hoy, producto de intervenciones de otros tipos de pensamientos, tanto el mapuche y los otros entes existentes permanecen y viven en constante desequilibrio, y es entonces, necesario y urgente, buscar la forma para poder convivir de manera mucho más humana posible, saldando los daños que ya se han hecho y, poder conseguir el anhelado equilibrio y bienestar, apuntando a la igualdad de condiciones entre personas de sociedades distintas y, en especial con todos los otros entes existente en el waj mapu.

“... da pena nuestra realidad y, uno piensa después ¿cómo vamos a seguir, si seguimos así?, eso da pena, da rabia, da impotencia, pero ahora, todavía seguimos teniendo nuestra propia lengua, nuestro propio pensamiento, nuestra propia forma de hacer las cosas, es lo que le estamos diciendo a los otros para que nos entiendan, y ellos tienen sus propios pensamiento, pero nosotros también tenemos nuestra propia visión, nuestra propia forma de ser, nuestra forma de regulación, eso es lo que estamos manifestando, y ojalá, esto pueda seguir mas adelante, de la manera que decimos y pensamos las cosas, y si esto ocurre estando yo viva, entonces moriría contenta, por que los wigka nos entiendan”. (Hortensia Montiel, Taller 2003).

Al no existir la igualdad de condiciones, como un elemento fundamental, cuando el otro se impone, ya sea éste un che (persona) u otro newen; se rompe entonces rápidamente el equilibrio y con ellos el bienestar, puesto que el otro (ente) no es reconocido y considerado como tal y, por tanto, es anulado. Esta acción, lleva a la violación de derecho de existencia, pues lo anula, e impone una visión y ejercicio del derecho desde una visión ajena a la propia.

Finalmente se puede señalar que el che (persona) no puede estar si el mapu (suelo, territorio y dimensiones espaciales) puesto que ambos son complementario. En este sentido el Pueblo Nación Mapuche, tiene una concepción del territorio que se sustenta en la forma de entender el sentido de lo humano y el de la naturaleza, así como la interrelación de éstos en el waj mapu. Todos los elementos que conforman la visión del mundo mapuche están enraizados y orientados por lo comunitario, por lo colectivo, puesto que lo que le pasa a unos de los newen repercute también a nivel colectivo, y por tanto a nivel de todas las dimensiones espaciales del waj mapu.

En este sentido, el che es parte del mapu, y por tanto, se complementa con él de manera circular, colectiva, haciendo un todo integral. En este sentido, el che no puede estar desvinculado de su mapu, es por ello que se afirma que la tenencia de la tierra debe ser colectiva. Por tanto el territorio mapuche deben ser imprescriptibles, inembargables e inajenables y por tanto deben de estar incorporado en la legislación chilena, así como el mapu küpal azkünun zugu (derecho propio) y su aplicación.

En otro contexto respecto de un conflicto relativo a un homicidio, se seguía el siguiente procedimientos que se encuentra en una entrevista hecha a la ñaña Hortensia, quién expone que "... ante para comprobarse como murió una persona, no se enterraba por enterrar, se abría a la persona, primero se rompía, para ver como murió, porqué murió, eso era un tremendo problema y, después de toda manera se sabe quien fue quien mato a la persona"(Montiel, H. Entrevista 2003).

QUINTA PARTE

Escenarios de manifestaciones del derecho en el Wajontu Mapu, entre la aplicación del derecho propio y la dominación del derecho ajeno²⁹

I. Introducción

La investigación “Fundamentos y Manifestaciones de Derecho Mapunche en Identidades Territoriales Pewenche, Bafkehche y Wenteché” comprende, como su título lo menciona, dos niveles u órdenes fácticos, el primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzungun correspondería a la experticia de ciertos kimünche (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapudungun se denomina como *re che* (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapunche en identidades Wenteché, Pewenche y Bafkehche se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho –conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas- es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche. La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en “...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad” (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

²⁹ Capítulo preparado por María del Rosario Salamanca Huenchullán, Verónica Núñez y Ronny Leiva.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual/grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kūpal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁰

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu – en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron/determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resulto que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades/lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socioreligiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaicho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁰ Estudio de casos efectuado por Verónica Núñez.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **xawün** (reunión) de preparación del siguiente ngillatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mi a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mí en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron”. (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del trawun, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutiva ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el trawun de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñes. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una

manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutorio. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresan de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atinentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho Mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistema de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaicho, parte de Yenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llagipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesto por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

“RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?.

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03)

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es una realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

“JR: claro, si somos dos logkos que habemos ahora, ahora...

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho.

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03).

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?.

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención... y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedó atrás, él fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kúpalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entró mi abuelo, se terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mí como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: si, en el caso de nosotros, en la religión, en el gillatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en las dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contexto de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona

opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la “legalidad” de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko” (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

“...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gillatun, porque ese gillatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gillatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gillatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gillatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos”(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatuwe de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatuwe no se hubiere solucionado, la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

JS: y ahora en el otro gillatun... ustedes cada cuanto hacen gillatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gillatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?.

JR: si allá en Yáñez.

JS: es witrán...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por allá, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira más amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habría operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

"RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?.

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mí, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo él conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gillatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gillatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gillatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía..." (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

"VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?.

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran mas eran 5 o 6, y ellos recalcaban que conocían la línea, entonces el preguntaba quien mas conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no mas, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así... igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Raín, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmandose además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho Mapuche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a

“lo tradicional”, sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de “convivir” socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio “perfecto” para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, “las normas” vendrían a “garantizar” la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el rewe de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente-, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el ñizol logko del rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los werken del rewe, que proviene de uno de sus lof, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del gijatuwe dentro y fuera del rewe. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El gijatuwe de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en wente mapu, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile-, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del ñizol logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “gijatuwe” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatunes en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatunes. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrenco y que ahí no se usaba eso de los ngillatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijos, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farra” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la última vez que hicieron un gillatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenia cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedó inservible, que este suceso fue el último que la terminó por dejar aún más triste, dice que quedó tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quién le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenía que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del ngillatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el ngillatun se hacía en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gillatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesto no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilineaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el “gijatuwe de Xuf Xuf”:

“cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto “antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arrendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gillatun, pero ya no es lo mismo” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

“bueno acá estamos en un rewe, este lof y otras 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko”(fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

“respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe, ¿usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gillatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión

evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mí a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuoso.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socioreligiosos de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteché, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, él era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus

hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a sí que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió porque dijo "mi marido murió por su tierra", mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)"Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llofió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llofió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)"MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba" (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que él dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

"MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos? SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema? SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá.. JQ: y con los otros logkos de los otros lof los trafkazi? SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no, solamente la CONADI, y nosotros hemos entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI...MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente... SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal par poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva “el gijatuwe”. Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayjarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayjarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche

hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayjarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada.

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un

grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego

de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar...” (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran newen o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran newen es productor de variadas y valiosas lawen o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

“DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer ngillatunes en los días lluviosos eso se llama buenanza, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era klen klen, el nombre mapuche, pero ahí sí que no se que significativo tiene klen klen, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se está muriendo... DR: claro ese está terminando...” (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la buenura... y eso usted nos contaba que esa propiedad pasó a manos de un chileno y después paso a Mininco...DR: claro paso a un particular a Hidalgo y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en hijuelitas se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco

herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la viejita y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

Sin embargo para la forestal Mininco este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el saltillo, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentra...VN: y eso está seco ahora en algunas épocas? DR: si porque del estero sacamos canal..RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas...DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvo... ahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03).

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiere suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del

problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “ a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad perdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Wajmapu³¹

1. El maremoto del Año 1960: causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche

1.1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al fûta el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Painecur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el

³¹ Estudio de caso realizado por Ronny Leiva.

epicentro se localizo en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atingente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Mas de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modifico marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaii y Japón”.

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a su paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentra en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el diálogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento - “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün küpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llego los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Cañiulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significó la llegada del wigka, enmarcada en la incompreensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martín Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte del mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

1.2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.

En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

1.3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

1.3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

1.3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y está presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el wajmapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu-, no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Conciertan en que el mapuche se considera un ser más dentro del universo y la naturaleza por tanto, y debido a que él tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento –ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003).

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma –sueños-, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos”. (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaiquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos

capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen –fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu-, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

1.3.1.2. Visión Mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el waj mapu –universo o cosmos- que repercute en el territorio (wajontu mapu).

“El wewpife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...).” (Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las prácticas culturales propias; entonces se cayó en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreducciónamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estábamos a-wigkandonos, él dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenía nuestro creador, tenía un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una pérdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma esta diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo más difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esas consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960

golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las prácticas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto pérdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

1.3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me escucharon. Pero un mes mas tarde el terremoto llevo y el cielo se cubrió. La gente se junto y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde”. Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159).

“Primero, el océano se retiro atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebullición como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto.” (Patrick Tierney, 2001:106).

“¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se está moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir.(Logko)” (Araya; 1999: 272)

“El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal.” (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causo profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenia que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo más global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar sus acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

“Juana María Namunkura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSE LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo
 de 1993.
 Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres
 el mejor
 Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor
 hilvanado e immortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y
 dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus
 pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas,
 piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.”
 (Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino del universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación recíproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos Y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio mapuche, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) está conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención del equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizó la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Painecur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg Xeg, conñlil que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg Xeg por medio de los sueños, el Xeg Xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas al santificado José Luis Painecur.” (Tierney;1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

1.3.1.4. Las diferentes versiones Mapuche

Existió sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis

con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba kaxakullen pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran gijatun gijaymawun y ahí no tenían nada que ver los wigka ahí no estaban las autoridades wigka para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el che actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche kimün, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad wigka, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los newen existentes en el wajontu mapu, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche kimün.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la machi y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pág. 281): “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, él era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse machi. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición, es aquella que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el maremoto fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía” Machi Juana en Tierney 1989.

1.3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en si fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que si llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

1.3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, "Los "brujos" fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logró vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semidestrozados" .(Araya; 1999: 279).

"El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar". (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: "Ninguno de los sindicados como autores materiales del crimen trató siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido." (Araya, 1998: 279, 280).

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, "No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos". (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

"Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrento a la "machi" Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -" Tu tienes que saber que

para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!” (Tierney, 2001). “Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no sólo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad”. (Ríos y Vargas, 2001:125).

“El juez Osses estableció que Rosa Painecur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño” (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron “empezó a llorar” y relató “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (Tierney, 2001:193).

“El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyó que el niño de 5 años José Luis Painecur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos”. “Pero después lo negaron”. “Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones” . “Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años”. (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario, según lo señala Tierney, habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictaminó que los involucrados en estos hechos habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**”. “Esto se aplicó primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exonero a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrilaf del asesinato de su abuela.” (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que “Están exentos de responsabilidad criminal: 9º El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”.

1.3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente más cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años mas tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como “un hecho que había causado pavor entre las tribus” agrega que frente al mismo para éstas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la machi Luisa Maria Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplico el ceremonial clásico, y ordeno que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el

niño José Paineur Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailacur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“ Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. Unos dicen entero. Otros que fueron desmembrados poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordenó un sacrificio humano. Tenía que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la

opinión pública es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación". (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en las publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de crítica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una "familia de hechiceros". Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido contruidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a "sus dioses", o cuando se señala que la machi "aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano", reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos "bárbaros", "gentes sin dios ni ley", calificativos que viene desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y "dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la última centuria".

1.3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las prácticas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de pérdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto "tiene como función superar la situación crítica".

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron al sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Un variable fundamental dentro del enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos

representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no está considerando su acción sino al contrario esta imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidades aparte de quien la está recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El altar más alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este “Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra” (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados, además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opinión que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos “macabros” sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

1.4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un diálogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración recíproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurriría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?; ¿cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidas por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración del conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los más jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación

mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y en la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como éste lleven a la sociedad chilena cuestionarse el por qué su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de una cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este ultimo mas que un saber es un experimentar.

IV. La relación del Che en el Wajontu Mapu

1. Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche³²

1.1. Contextualización.

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capítulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la

³² Estudio de caso efectuado por María del Rosario Salamanca.

pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar una respuesta sus demandas por las tierras usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entrampan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, "las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa". Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH–, Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, "Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión", marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, "El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados" (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina "Imputados en el Marco del Conflicto Territorial", calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindicada como "terroristas", mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindican como "presos políticos mapuche".

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que "se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche". En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de

los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicado en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ,el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “ absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “ Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones Mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún "el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos", existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: "El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...)". Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para sí mismos ser considerados como "presos políticos mapuche":

"Los presos políticos mapuche recluidos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades". "(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición". Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko "presos políticos mapuche", realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

"los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia", "la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche" Parte de la Declaración Pública de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralco del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y

familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

“Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz”. “Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el “triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo”. “la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos “cazadores de mapuches”. “En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos”. Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguén, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Ñankuqueo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Witran Mapu, Asociación Mapuche Leftraru, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www.derechosindigenas.cl>. y <http://www10.brinkster.com/mapuche>).

“Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto”. Parte del Comunicado Público, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora De Comunidades Mapuche En Conflicto Arauco Malleco. (<http://www.derechosindigenas.cl>).

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto, se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte esté la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, y predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y

justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo irrestricto de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se grava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los lawen (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad el problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso más allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno ha sido una vez más la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logkos validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguén, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que sólo son perseguidos por su calidad de Logkos, evidenciándose aquí una contradicción que sólo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos, toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa, sin embargo, se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría.

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile

como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos Y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGUNPEN (DEFENSA), señala: “Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortar la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los winkas o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de "terroristas", el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”³³.

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones

³³ *Las negrillas son nuestras.*

seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche De La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucheo-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales-IX Región, Corporación de Mujeres Aukin Ko Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de “incendio terrorista”, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el “problema inmediato”, se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche está presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución, que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar

estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordenadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralco³⁴

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Pangué, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralco, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralco hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI –a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralco ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparato estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralco, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralco exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativa al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello “En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)”. “Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la

³⁴ Estudio de caso realizado por María del Rosario Salamanca Huenchullán.

comunidad que está herida con tres balines. A lucía Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza". "Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)". (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el Estado de Chile de derechos consagrados en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el "statu quo" en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre éstas caben mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Publico de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando practicas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Bütaelmapu Pewenche.

2.2. Descripción del Conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural, toda vez que las partes que en él intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los hechos

El Proyecto Hidroeléctrico Ralco inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el “Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco”, de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del Estudio presentado por la empresa, la CONADI –Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralco entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de “etnocidio”.

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralco, calificándolo de “ilegal”. El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que, pronunciándose negativamente sobre el proyecto, lo califica esta vez de “sustantivamente insuficiente”.

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralco, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: “La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental”.

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye:

- 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche;
- 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector;
- 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades;
- 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche “aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes”. Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz-Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralco. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralco, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralco. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralco continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralco, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación, recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra

existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.³⁵

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che -hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. Él es el “gen-ko” –dueño de las aguas-, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa –me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera”. (Leonel Lienlaf, guión vídeo “Punalka”, Lulul Mawida, 1995).

“El volcán no es una cosa así no más. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley más grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Gnechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos” (Enrique Correa Monte, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

“Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra”.

“Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que las abandonásemos. En el sector de Ralco, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralco Lepoy y Quepuca Ralco nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de invernada aledaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse”.

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como “la invasión del espacio territorial originario por una sociedad

³⁵ Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza”, en palabras de los mismos afectados:

“Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua” (Ana Treca en Morales, 1998:74)

“El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse”.

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralco, tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan “En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el “Punalka” habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades”.

Una vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el waj mapu y practicados en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol N° 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio de legalidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralco fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralco mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1º de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “... la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones wariache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometida por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralco y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralco, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de Protección interpuestos en contra de Resolución N°10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco

A raíz del Decreto No. 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralco, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica definitiva a ENDESA para su proyecto central hidroeléctrica Ralco

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralco, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralco “de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes”.

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una “Comisión de Hombres Buenos” para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad

física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitivo.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralco, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciantes sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibles por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N°21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N°31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibles el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibles el recurso de protección, de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución “no ha lugar” a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimiento en el ámbito internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica”. Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huenteao Beroiza, Rosario Huenteao Beroiza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas

cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralco que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a sí mismas como “Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias”. Se señalan a sí mismas además como “el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapudungun, que conservamos en plenitud”.

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralco, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expresos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiendo, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralco que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”. Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralco, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en

nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralco”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoseles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia;
- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralco, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el

fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralco.

3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralco y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de las comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas con la construcción de la Central Ralco y a Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralco, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“(…) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que s parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.

SEXTA PARTE

Conclusiones generales

1. Síntesis de los resultados

Cuando nos planteamos como tarea dar a conocer el Derecho Propio Mapuche desde una perspectiva empírica, el objetivo de fondo fue poner a disposición del mundo político mapuche y estatal esta imagen empírica, de modo tal que la realidad que está tras ella sea reconocida pública y oficialmente por quienes quieran conocerla. Esta imagen se resume de la siguiente forma: **“el derecho propio mapuche existe, ha existido desde épocas previas al contacto hispánico, y ha sido capaz de sobrevivir, sobrellevar y ajustarse a los abatimientos históricos, porque ha sido resguardado y reproducido por la sociedad a la cual pertenece”**... el mapu küpal Azkunun Zugu, ha estado ahí siempre y sólo esperaba que lo quisieran conocer y escuchar, sólo se requería la disposición a testificar su existencia.

En este sentido el ejercicio de la testificación vía conocimiento científico, pasa primeramente por el traspaso de una realidad **concreta** a una categoría **concreta**. Y es en este nivel que planteamos como categoría traducida **Derecho Propio Mapuche**, en tanto sustituto del concepto natural y mapuche de **Mapu Kupal Azkunun Zugu**. Es necesario aducir que si bien la traducción categórica es arbitraria, en tanto no es natural a la lógica mapuche y a su lengua, el contenido empírico que la constituye tiene equivalencia con la realidad del derecho mapuche, tal como los propios sujetos que lo portan, lo han definido y vivido de acuerdo con una tradición histórica y cultural específica, cuya particularidad ha sido una forma de conocimiento esencialmente oral, lo que no implica que carezca de una lógica de conocimiento.

Si bien la historiografía convencional y oficial no ha sido un referente que precise la profundidad y particularidad del sistema jurídico contenido en el derecho propio mapuche, si ha dejado registro de su persistencia histórica, describiéndolo en base a un sistema normativo asociado a lo que en mapuzugun se define como **Az Mapu**. Cabe precisar que desde el punto de vista mapuche el **Az Mapu** hace referencia a la forma de ser y actuar de todos los newen (fuerzas), existentes en el waj mapu (universo o cosmos) incluida la del che (hombre), en donde están dados los fundamentos y principio del Derecho Propio, en tanto el **Mapu Küpal Azkūnun Zugu** hace referencia al ejercicio de este Derecho Propio Mapuche.

Desde épocas pre hispánicas, los Mapuche constituyeron una sociedad organizada conteniendo en sí misma un tejido social y cultural caracterizado por la existencia de un sistema organizacional político y social, regido por un conjunto de normas y con autoridades encargadas de aplicarlas. Esto es un Derecho Propio, con su propia espiritualidad, emanada de una cosmovisión y filosofía de vida particular transmitida generacionalmente a través del uso de su propia lengua, que le permite además crear y mantener un complejo sistema de conocimientos históricos, matemáticos, económicos, de salud, autocuidado, etcétera, incluida sus propias formas de transmitirlo, o sea un sistema educacional; características societales que a pesar de las constricciones subsisten en mayor o menor medida, aplicando historiográfica y situacionalmente su propio derecho en el contexto de las relaciones interétnicas.

La primera manifestación de aplicación del derecho propio en contextos interculturales desde un punto de vista intersocietal, está dada en los llamados Parlamentos Hispano Mapuche. Una vez llegada al territorio mapuche, la Corona Española se relaciona con esta sociedad desde sus paradigmas de dominación, sin embargo los mapuche, habitantes originarios del territorio, oponen fuerte resistencia caracterizándose el primer contacto por las constantes batallas entre los mapuche defendiendo su territorio y los españoles queriéndoselos arrebatar. En una segunda etapa, se intentan otros métodos para tener contentos a estos “indios”, a los que no han podido vencer en la guerra; se trata de mantener

relaciones de colaboración con ellos y se busca establecer una política de alianzas. La Nación Mapuche, se regía por su derecho propio, y ante la eventualidad de conflictos entre los diferentes Fūta el mapu recurría a lo que en su propio derecho recibe el nombre de Koyaqtun. Estas dos visiones confluyen en los llamados Parlamentos.

La contrastación de esta versión histórica basada en la memoria y conocimiento de diferentes kimün che (especialistas mapuche), o en otros términos la perspectiva histórica mapuche especializada da cuenta de una historia societal y cultural fundamentada y accionada a través de diferentes modalidades político jurídicas, donde se establecía tanto la legalidad general como particular respecto del “bien llevar” la vida cotidiana en el mundo mapuche, tanto respecto de la convivencia entre las personas como también la misma existencia de éstas en el mundo, es decir del che en el wajontu mapu y en el waj mapu. Dichas modalidades se sintetizaron históricamente en la figura intracultural del Koyaqtun conceptualizado como uno de los procedimientos del derecho propio que “tiene que ver con la entrega de grandes conversaciones de gran y profundo contenido del conocimiento mapuche, donde se plasma el quehacer de la vida del che, en su relación social, espacial e histórica, espiritual y en las relaciones con otros entes existentes en el wajontu y waj mapu y por tanto entrega los elementos necesarios de cómo el che debe mantenerse en armonía y bienestar consigo mismo y con los demás newen”. En las relaciones de los diferentes Fūta el Mapu se utilizaba el Koyaqtun, de ahí esta aplicación pasa a ser utilizada en el contexto de las relaciones con la Corona Española y con el Estado de Chile. Los mapuche son poseedores de un derecho de carácter retórico y situacional que les ha permitido a través del tiempo mantenerlo en lo relativo a sus principios y valores fundamentales y a la vez sin perder esta esencia propia ir adecuándolo a las circunstancias históricas que les ha tocado vivir.

La adecuación de los antiguos Koyaqtun en los xawün actuales, viene a evidenciar la capacidad e institucionalidad cultural destinada al ejercicio de la proyección de la vida mapuche de acuerdo con una lógica propia de la planificación y de la regulación de su propio destino, lo que desde la perspectiva jurídico política contemporánea se define como “autonomía”, es decir, que el pueblo mapuche, en tanto sociedad, contiene estructuras sociales y políticas propias destinadas a la racionalización de su propia existencia.

Estas mismas fuentes históricas, convencional y émica, han dado registro de la relación entre la racionalización política y la operancia jurídica. La primera fuente, que corresponde principalmente a crónicas y relatos especializados desarrollados a lo largo del siglo XX, han mostrado cómo desde antes de la irrupción hispánica la sociedad mapuche tenía su propia forma de planificación auto referida, regulación y justicia. Las imágenes históricas tempranas exponen que el ejercicio jurídico estaba depositado en el sistema de autoridades mapuche, de los logko en las unidades sociales básicas (los lof), y de los grandes Logko o ülmen en unidades jurisdiccionales mayores, lo que por estos días conocemos como Ayjarewe (cohesión de varios lof en nueve rewe).

Por medio de la segunda fuente, la de los kimün che, se ha podido constatar dos hallazgos centrales en esta línea, por una parte que el derecho propio mapuche sigue depositado en el sistema de autoridades hoy llamadas “tradicionales”, por lo que son ellos (logko y ñizol logko), quienes conocen la profundidad del kimün (conocimiento) del derecho propio, y por lo tanto continúan siendo los naturales kimün che o especialistas jurídicos en la sociedad mapuche. Sin embargo, por otra parte, se ha observado que en la actualidad las facultades jurídicas se han ampliado a otro tipo de especialistas, principalmente aquellos que realizan funciones en el ámbito espiritual, como lo son machi y gehpiñ, dependiendo del fūta el mapu donde pertenezcan.

Además del tipo de autoridades que dan forma al sistema contenido en el derecho propio mapuche, la contrastación de las fuentes históricas ha permitido establecer un evidente cambio en el tipo de problemáticas sobre las que esta forma de justicia tendría injerencia. Mientras la historiografía convencional nos muestra que en el pasado los logko o ulmen tenían facultades casi totales respecto de la resolución de problemáticas internas en las unidades sociales que dirigían, las fuentes émicas muestran que en la actualidad el rango de injerencia de las autoridades jurídicas ha disminuido

considerablemente, muchas veces por incredulidad o por temor a que la justicia chilena incrimine esta opción jurídica. La reducción de facultades resolutorias se hace evidente en delitos que se relacionan con la vida o integridad física de personas, perjuicio de propiedades concebidas como privadas o incluso en disputas familiares.

A pesar de las disminuciones en ámbitos de resolución, las fuentes de información étnica, dan cuenta de que esta “pérdida” ha sido suplida o ajustada a través del fortalecimiento normativo en el sentido prescriptivo. Esta característica dicta relación con el apego y revitalización de la vida espiritual mapuche que enfatiza la formación de sujetos propiamente mapuche, conocedores de los riesgos de las transgresiones, no sólo para la convivencia de las personas, sino también en relación con la necesidad cultural de mantener un equilibrio cósmico. Sin embargo uno de los principales riesgos identificados por los especialistas mapuche son los procesos formativos impuestos a través de la educación y la cristianización, en sus versiones contemporáneas, que provocan la formación de sujetos desapegados con la identidad cultural basada en el colectivo, enfatizando el bienestar del individuo. De acuerdo con estos especialistas la gran herramienta utilizada para este fin, es la misma pérdida de la lengua mapuche donde se encuentran no sólo los contenidos del mapuche kimun, sino también las mismas formas de transmisión y reproducción de dicho conocimiento.

De tal manera, el sustento cognitivo e institucional del derecho propio mapuche ha permanecido y se ha adecuado a través de la historia, sin embargo su persistencia no está ajena de riesgos vitales, como los antes mencionados. Pero en definitiva ¿cómo opera este mapuche kimun en la actualidad y en la vida cotidiana mapuche?.

A través de la presente investigación se identificaron diversas expresiones de su operatividad y vigencia. Sin embargo se delimitó este ámbito a tres formas específicas de vitalidad: el derecho como instrumento de regulación de la vida social, es decir la regulación del che, el derecho como instrumento normador de la existencia en y con el territorio, es decir el che en wajontu mapu, y el derecho propio mapuche como medio de comunicación y reciprocidad con las dimensiones espirituales del universo mapuche, es decir el che y waj mapu.

En el plano de la convivencia social, se pudo constatar a través de la revisión de conflictos intra e interculturales por uso y posesión de lugares sagrados, que la operatividad del derecho mapuche se canaliza hacia el fin último de resolver dichas disputas. Sin embargo dicha resolución es prevista de acuerdo con un procedimiento, propiamente jurídico, que comienza en el mismo momento de la determinación del problema o transgresión. A partir de esto, el siguiente paso corresponde a la planificación de una estrategia resolutoria, que dependiendo del motivo o tipo de problemática, no siempre pasa por la resolución acorde con la normatividad mapuche, es decir, no siempre se logra resolución de problemáticas a través de la jurisdicción de las autoridades mapuche.

El proceso jurídico en sí, es desarrollado de manera colectiva, siendo utilizadas generalmente las instancias naturales de trawun (reunión) interno, o bien por medio de la planificación de trawun específicos para la resolución de la problemática. Todo el proceso de definición jurídica viene a evidenciar la vitalidad de lo que los juristas han definido como “sujeto colectivo”, donde el bien común de la unidad social aludida (lof, rewe o ayarewe) está por sobre la relevancia de los individuos, pero no en el sentido coercitivo que se le otorga en occidente al orden social como bien común, en tanto desde la lógica mapuche la existencia individual no tendría sentido sin la vinculación con el grupo de pertenencia, alianza o filiación, además de su vínculo con las demás fuerzas (newen) existentes en waj mapu y wajontu mapu.

De acuerdo con esto, el bienestar común sería la reproducción a pequeña escala del equilibrio cósmico como la esencia del ser y del mundo mapuche, de forma tal que el derecho tendría como principal función mantener, resguardar y reestablecer dicho equilibrio social; en este sentido, al ser este equilibrio una necesidad de existencia se convertiría en el contenido más cercano de lo que en términos

jurídico occidentales –desde el ámbito de los derechos humanos- se llama “derechos colectivos”, en tanto todo sujeto mapuche tendría el derecho de participar de dicho equilibrio.

En la dimensión terrenal, este equilibrio mapuche se haría tangible para el che (las personas) a través de la vida misma, sin embargo habrían momentos y espacios específicos donde el equilibrio compartido se expresaría material y simbólicamente. Estas instancias corresponden a los momentos espirituales profundos vividos colectivamente, que de acuerdo con la normatividad mapuche “deben” realizarse en espacios definidos y valorados como sagrados.

Cuando estos espacios sagrados son mal utilizados o usurpados, se expresa la transgresión del impedimento de participar del derecho colectivo de acceso al equilibrio cósmico desde su lenguaje natural, que es la vida espiritual profunda expresada en la pertenencia común que posee todo ser mapuche respecto del wajontu mapu, y por ende de todas las dimensiones que en él están contenidas. En estos casos la necesidad de reestablecimiento de la armonía social para el uso natural de dichos espacios es inmanente.

Los kimün che determinan una serie de riesgos para que el reestablecimiento de la interacción del che con este equilibrio requiere: sujetos culturales mapuche y aprobación del proceder de su cultura. En los casos donde alguna de las partes en conflicto por lugares sagrados se reconocían como mapuche, pero no adscribían al proceder de la cultura se provocaron quiebres irreconciliables que impidieron la resolución de la problemática de acuerdo con el derecho propio. Este quiebre tiene relación, en un caso particular, con la implantación del sujeto individual a través de la adscripción ética a un paradigma cristiano, es decir la renuncia voluntaria a la espiritualidad mapuche provocó la contradicción entre identificarse con una cultura y pertenecer vivencialmente a su tradición, es decir un sentido de pertenencia basado en la pertenencia consanguínea, pero no emocional ni cognitiva de la cultura.

En las instancias del che y waj mapu dan cuenta del particular posicionamiento de la cultura de la sociedad mapuche entendiendo al che –persona- como parte integrante del waj mapu –cosmos o universo- , de tal forma que está regido por ella y no tiene la capacidad de dominarla, que se contrapone y contradice con las ideas de la política neo liberal del Estado de Chile en tanto desde la visión no mapuche el hombre es el dominador de la naturaleza.

2. La persistencia del derecho propio mapuche a través de su uso situacional

El derecho propio mapuche, en tanto creación cognitiva y accional de la cultura de esta sociedad, se concretiza como instrumento requerido para mantener y reestablecer el equilibrio que es la esencia del waj mapu (universo que contiene todas las dimensiones materiales y no materiales mapuche), patrimonio y derecho de todos los seres mapuche, de los cuales el che (las personas) es sólo un tipo. En este mismo sentido, tal requerimiento adopta un cuerpo específico dentro de la sociedad mapuche, a ser el **Mapu Kupal Azkünun Zugu**, cuya materia prima y fundacional son tanto el **mapuche kimun** como el **mapuzugun** a través de los cuales lo hemos podido conocer, al menos inicial y superficialmente, cuya aplicación y ejercicio se da en el wajontu mapu.

El **Az** –como conjunción del **Az Mapu** y **Az Che**- orientado con fines de justicia constituye el acervo normativo, conocido y difundido entre las personas a través de su misma formación como sujetos culturales mapuche. Sin embargo no a todas las personas se le entrega de la misma forma este mapuche kimün, es a través de ciertos especialistas que este conocimiento se les otorga en tanto tendrían un potencial adecuado para ejecutarlo en la realidad social y cultural mapuche aportando al bienestar comunitario. Estas personas **kimün che** o agentes de derecho, son los encargados de usar este conocimiento adecuadamente en situaciones que requieran mantención o reestablecimiento del equilibrio.

La fusión en el **mapuche kimün** del **Az Mapu** y su manifestación a través del **Mapu Kupal Azkunun Zugu**, determina la acción de diferentes agentes **kimün che**, expresando un derecho de carácter retórico

y situacional, es decir que mediante la oralidad y la fuerza de sus argumentos interpretativos basados en el **Az Mapu** se adecua a la naturaleza de cada situación problemática.

En términos de procedimiento jurídico, es precisamente la identificación de la naturaleza de la problemática lo que gatilla el método o estrategia jurídica óptima para conseguir una resolución. Esto quiere decir que si la naturaleza de la problemática se presenta o manifiesta en un contexto espiritual – como los casos de (mal) uso y posesión de espacios sagrados-, la solución de los mismos debe pasar por la sabiduría particular que pueda ofrecer la autoridad espiritual correspondiente. Si en su efecto la situación problemática fuese de naturaleza netamente social, como por ejemplo entre familias, sería la autoridad social y política quien desplegaría el kimün jurídico con fines resolutivos. De tal forma, cada autoridad y/o kimün che mapuche es potencialmente un **agente jurídico**, por lo que el **Mapu Küpal Azkünun Zugu** se corporiza a través de la particularidad de cada situación hasta alcanzar el equilibrio requerido.

Todos los elementos establecidos permiten definir al derecho propio mapuche “**Mapu Kupal Azkunun Zugu**” como un sistema jurídico, en tanto tendría un conocimiento normativo específico y por sobre todo tendría una lógica de acción normativa, regulativa y resolutive particular, ejecutada por agentes jurídicos específicos.

En relación con todo lo anterior, y muy distintamente a lo que ocurre en el derecho occidental, la codificación u orden legal normativo de este sistema jurídico esta contenida en su oralidad, en la que se mantienen y transmiten sus propios mecanismos estructurantes dados en el mapuzugun. Si bien mantiene una forma esencial y trascendental, la particularidad situacional del **Mapu Küpal Azkünun Zugu** –ejercicio del derecho mapuche- le permite desplegar mecanismos de flexibilidad, lo que no sólo sería aplicable a las problemáticas internas y localizadas en ciertos momentos, sino al mismo tiempo, sería dicha flexibilidad lo que le ha permitido y le permite a esta forma de derecho reproducirse y ajustarse a las dinámicas históricas que lo circundan e influyen, la mayoría de las veces de forma arbitraria, como el caso de la imposición de la legalidad y justicia occidental vigente en el contexto del estado chileno.

La sumatoria de las características de **flexibilidad y situacionalidad** contenidos en el **Mapu Kupal Azkunun Zugu** o derecho propio mapuche dan cuenta de un **estilo jurídico** muy particular definible como **retórico**, es decir, vinculado estrechamente al uso interpretativo, reflexivo y oral que tanto las personas comunes o los expertos hagan de él, sin que su esencia o kimun se desvirtúe.

3. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la ilegalización y/o denegación de su existencia

Si bien a través de la presente investigación se ha dejado registro respecto de la forma contemporánea del derecho propio mapuche: **Mapu Küpal Azkünun Zugu**, al menos en algunos de sus aspectos, y por cierto, mediante el acercamiento de su realidad en tres **füta el mapu** –Bafkeh Mapu, Pewen Mapu y Wente Mapu-, también se ha registrado una serie de dificultades que afectan no sólo su persistencia, sino también su existencia. Este impacto viene como parte del resultado de lo que algunos especialistas, mapuche y no mapuche, han definido como dominación, asimilación, integración. En definitiva, el derecho propio mapuche ha sido deteriorado mediante una serie de factores externos a su cultura y formas sociales, no obstante lo cual, se ha observado, en esta investigación, que este sistema de conocimiento y acción ha aprendido a sobrellevar, en alguna medida dichos abatimientos.

Pero ¿cuáles serían estos factores?, y ¿de qué forma particular han afectado al derecho propio mapuche y particularmente su ejercicio o “**Mapu Küpal Azkünun Zugu**”. En el contexto de esta investigación se ha podido identificar al menos tres tipos de factores: factores histórico políticos, factores socio legales y factores socio éticos.

El **factor histórico político** al que se hace mención, tiene que ver con los mecanismos sociopolíticos y legales que, desde el advenimiento del estado chileno, han servido como fundamento al supuesto que la sociedad mapuche “**no tendría derecho**”, o que definitivamente “**su sistema de derecho habría desaparecido**”. La alusión al “advenimiento del estado chileno”, viene al caso en tanto hasta este momento histórico la sociedad mapuche específicamente los fūta el mapu investigados sostuvieron, su autonomía, como grupo humano diferenciado y reconocido como tal –en este caso por la Corona Española-. Es entonces la nación chilena quien deniega en primera instancia la particularidad y autonomía societal mapuche e indígena en general, reduciéndolas a “**individuos con tradiciones culturales diferentes**”, por lo que, en los comienzos de la “**chilenidad**” uno de los principales objetivos fue aplacar la relatividad de dichas tradiciones sin erradicar a los **individuos**.

Es entonces de acuerdo con este objetivo que, el recién nacido estado chileno, promueve una serie de procesos políticos y legales encargados de resolver estas diferencias. Estas políticas pasaron por diferentes momentos, todos ellos motivados por la adhesión a los diferentes paradigmas o ideologías políticas sustentadas por la Nación Mapuche y el naciente Estado Chileno. Desde los inicios del estado hasta la eufemísticamente llamada “Pacificación de la Araucanía”, que para los mapuche constituyó una “guerra de exterminio”, la sociedad mapuche en los fūta el mapu Pewenche, Wenteche y Bafquenche mantuvo la vigencia del derecho propio al interior de la Nación Mapuche, ratificado por el Parlamento de Tapihue de 1825.

La Pacificación de la Araucanía y el proceso de arreducciónamiento indígena ha sido el factor más influyente en cuanto a la negación y aplacamiento de las estructuras sociales naturales mapuche, y por ende el factor “oficial” más efectivo en el deterioro del derecho propio mapuche respecto de su versión pre reduccional. Desde el punto de vista del derecho positivo, en este período histórico se mantiene el supuesto de que Chile es un Estado para una Nación con una Justicia. Sin embargo, y a pesar de la obstinada obsesión por mantener un modelo deductivo de sociedad monocultural, la realidad se ha encargado de rechazar este modelo, prueba de ello es la subsistencia de los sistemas de poder y de derecho mapuche.

La fórmula $1NACIÓN = 1ESTADO = 1DERECHO$, cuyo significado es que cada nación puede constituir su estado y este estado nación tiene la atribución de dictar normas jurídicas, invisibiliza y niega la existencia de más de una nación al interior de un estado y como es solo el estado el que puede dictar el derecho, consecuentemente niega la existencia de otros tipos de derecho al interior del estado. Esta es la lógica que ha permitido deslegitimar cualquier expresión jurídica diferenciada, en el sentido que si la norma es dicha “fórmula”, cualquier intento de relativizarla no se adecua a la misma, queda fuera de ella, es ilegal, por lo tanto, desde este punto de vista, para el estado y sociedad chilena ha sido más fácil creer que los mapuche no tenían ni tienen su propia forma de derecho y por ende no existen como sociedad diferenciada sino solamente como individuos con algunas costumbres particulares

Esta omisión ha sido tan efectiva que, con el devenir del tiempo, hay personas mapuche que simplemente no acuden a su propia justicia, porque han internalizado la norma que los problemas jurídicos se arreglan en los juzgados o con los carabineros. Cuando hablamos de procesos de internalización en las personas aludimos, paralelamente, al **factor socio ético** (ver análisis de casos).

Previo al surgimiento del estado chileno se venían dando procesos de control sobre los indígenas que no tenían que ver exclusivamente con los mandatos políticos y legales, sino más bien por la influencia institucionalizada de nuevos paradigmas socio éticos en territorio indígena, principalmente a través de nuevas religiones y de la educación, que muchas veces se daban en la misma instancia.

Reiterada es la mención de la historiografía tradicional respecto de la influencia de religiones externas y de la educación, las que han apuntado a un impacto en el nivel de la menos valoración de la religiosidad mapuche frente a las nuevas ofertas ético religiosa, sin embargo no se ha vislumbrado el impacto mediato respecto de esta intromisión.

De acuerdo con los resultados obtenidos se ha observado que la relación de estos impactos para el ámbito de lo jurídico radica en la formación de un nuevo sujeto cultural mapuche, que si bien se identifica como mapuche, reniega del trasfondo cultural que tal identificación conllevaría, es decir una forma incongruente con un fondo. Este nuevo sujeto reafirma su identificación en tanto asume la pertenencia a una familia nuclear mapuche, pero no contempla la pertenencia a un grupo humano mapuche, lo que lo desvincula de los deberes y beneficios que esa pertenencia ampliada le otorgaría. Estas personas no tienen problema con la vivencia “personalizada” e “intencionada” respecto de lo que ven como “tradiciones” mapuche, como la lengua y la espiritualidad. Sin embargo no reconocen órdenes estructurales y políticos mapuche, por lo que no están interesados en someterse a los designios que las autoridades mapuche les proponen.

El no reconocimiento de la sociedad mapuche por estos sujetos pasa por un cambio ético interno, es decir que no comparten y/o no conocen la normativa propia del “**Mapu Küpal Azkünun Zugu**”. Esta negación o desconocimiento es enfatizada por la adhesión a nuevas religiones, que según ellos, sí responden a las expectativas éticas que requieren como personas. Esta adhesión se consolida a través de un proceso de evaluación crítica de la espiritualidad mapuche gatillada por la percepción negativa de la vivencia de ceremonias³⁶ que los conducen a definir esta espiritualidad como un fenómeno primitivo, y por lo tanto entenderían que su normativa estaría en el mismo plano, de lo que se deduce que para ellos el derecho propio mapuche no sería una forma de justicia válida. Desde el punto de vista mapuche el alejamiento individual y voluntario de conversión o reconversión como sujetos culturales conllevan un efecto nefasto para el bienestar colectivo de la sociedad mapuche, porque en definitiva estos alejamientos deterioran o resquebrajan el equilibrio natural de la convivencia del **che**.

Desde el punto de vista de esta investigación consideramos que la denegación sistemática de estatus **oficial** en la sociedad y estado chileno de los sistemas de conocimiento y acción mapuche, tanto del derecho como de la religiosidad, **permiten y promueven** la desestructuración social y cultural en el mundo cotidiano y racional mapuche. Asimismo, los supuestos de “primitivismo” que fomentan las ideologías de religiones cristianas / evangélicas respecto de la espiritualidad y por ende del derecho propio mapuche, vienen a ser prácticas “discriminatorias” y “xenofóbicas”³⁷, que atentan contra la existencia de la cultura y de los sujetos mapuche, tanto desde la lógica de su propia cultura, como desde el punto de vista de los derechos humanos especificados en las herramientas internacionales a cerca de derechos indígenas.

Finalmente, el **factor socio legal** mencionado alude principalmente al contexto de influencia actual que viven en general la sociedad mapuche, y en particular el “**Mapu Küpal Azkünun Zugu**” (ejercicio del derecho propio mapuche).

Las políticas y la legalidad dispuesta por el estado chileno mediante sus gobiernos post dictatoriales (o concertacionistas), han venido a ratificar la tradición política y legal desplegada desde sus comienzos históricos. Si bien en la actualidad el estado ha dispuesto una ley específica respecto de lo indígena (ley 19.253), y ha dispuesto un organismo estatal también específico (CONADI), estas instancias no han dado abasto para responder las demandas de los movimientos indígenas, en el sentido que ellos explicitan requerir “reconocimiento como pueblo”, es decir un sujeto de derecho de carácter colectivo que incluye además el respeto a todos los derechos de los integrantes de tal colectividad, para vivir lo que para ellos es su natural estado de autonomía, lo que para el campo de lo jurídico se traduciría en el reconocimiento no sólo de la existencia, sino también de la efectividad del Derecho Propio Mapuche.

³⁶ Se ha reiterado en la investigación el encuentro con mapuche evangélicos que creen que la vivencia de ceremoniales mapuche con la ingesta de licor es algo pagano y primitivo, y en este sentido ellos sienten que la religión evangélica les permite emanciparse como sujetos, y en alguna medida lo evalúan como una evolución ética.

³⁷ Estos principios fueron ratificados por el Estado de Chile en la Cumbre de Derechos Humanos de Durban: « **Conferencia Contra el Racismo, la Xenofobia, Discriminación Racial y Formas Conexas de Intolerancia** ». Sud África, 2001.

En lo particular los efectos de la tendencia política y legal del estado chileno se traducen en el hecho de que ni la ley indígena vigente ni la mediación de CONADI reconocen el Derecho Propio Mapuche. Desde la lógica de la fórmula que considera derecho sólo al que emana del Estado y de que este estado está constituido por una nación homogénea, el modelo deductivo que sustenta al Estado de Chile desconoce y reniega de la realidad que lo constituye, en este caso la existencia del Pueblo Nación Mapuche, su calidad de sociedad diferenciada y la existencia de su Derecho Propio que a pesar de las constricciones denegación e invisibilización aún subsiste y tiene vigencia.

4. Las constricciones impuestas al derecho propio Mapuche desde la criminalización de su manifestación

Los factores antes descritos confluyen, constituyen, en gran medida, la contingencia en la cual se sitúa la relación entre pueblo y derecho propio mapuche con el estado chileno y su derecho vigente.

En el contexto regional se ha venido desarrollando lo que desde el estado chileno se ha definido como la "Reforma a la Justicia", sin embargo esta propuesta de cambio no contempló en su diseño la llamada "variable cultural". A poco andar, el impacto del contexto real de aplicación obligó a sus planificadores a incorporar "de alguna manera" esta variable, la solución: "Defensoría Penal Mapuche". Esta instancia se ha encargado de defender a "individuos" mapuche, cuando requieren de defensa, tanto en casos intra como interculturales, de acuerdo con las normas establecidas por la legislación chilena para todos sus ciudadanos y sin ninguna consideración a su cosmovisión o a su pertenencia natural a pueblos indígenas. Cabe señalar que si bien la ley indígena establece como norma especial en los procedimientos judiciales la aplicación de la costumbre indígena lo hace con limitaciones en tanto sólo puede ser aplicada "entre indígenas de una misma etnia" y "siempre que no sea incompatible con la Constitución Política de la República", en tanto en materia penal sólo se la "considerará cuando pudiere ser considerada una atenuante o una eximente de responsabilidad". Esta suerte de medición del Derecho Propio en los parámetros del derecho ajeno se evidencia con la aplicación de la reforma y ha potenciado la judicialización de causas donde las autoridades tradicionales mapuche son tratadas como meros "ciudadanos", producto de lo cual estos casos se han transformado, por decir lo menos en "procesos judiciales emblemáticos".

A través de los medios masivos, y mediante los casos que se han revisado en esta investigación, se ha observado que cuando diferentes grupos o sujetos mapuche hacen explícitas sus demandas por derechos colectivos o por la reivindicación de sus territorios son encarcelados o sus demandas simplemente son rechazadas. En este marco de interacción la sociedad y estado chileno "criminalizan" la manifestación del Derecho Propio mapuche y castigan a las personas que reclaman su existencia. El estado chileno subordina toda expresión jurídica culturalmente relativa o distinta, imponiendo "su" derecho y "su" justicia como un modelo único y absolutista.

El posicionamiento de la contingencia de los efectos de la aplicación de la Reforma Procesal Penal, en el contexto de un proceso histórico general que da vida a una historia de relaciones interculturales / intersociales asimétricas, donde la sociedad colonial primero, y estatal hasta nuestros días se superponen arbitrariamente a cualquier intento de manifestar de forma natural y espontánea modelos propios de autonomía sociocultural mapuche, pone en evidencia que los paradigmas del Estado de Chile continúan sin dar cuenta de una realidad fáctica que lo sobrepasa, que se traduce en el llamado "conflicto indígena" y que requiere para una sana convivencia de urgentes medidas de solución largamente demandadas por el Pueblo-Nación Mapuche, que tienden a revertir la invisibilización y dominación a que ha estado sujeto, reconociéndoles su calidad de Pueblos Originarios y poniéndose a tono con los avances que el contexto del Derecho Internacional de los Derechos Humanos ha experimentado en estas materias, con las consecuencias jurídicas y políticas que ello conlleva.

El ejercicio histórico a través del cual esta subordinación ha sido posible radica en la planificada y sistemática insistencia por aplacar las estructuras societales indígenas, pretendiendo suponer que una

cultura puede subsistir sin sistema social, o lo que es peor condenar la alteridad cultural a través del debilitamiento intencionado de las sociedades que son dueñas de dichas diferencias.

Lo que en definitiva ha constatado esta investigación es que: a pesar de los intentos por desestructurar a las sociedades indígenas, en particular la mapuche, mediante la denegación (ilegalización) de existencia y operancia de sistemas de conocimiento y acción propios, estos intentos no han resultado del todo, en tanto, y paradójicamente, la mantención de la cultura ha permitido la subsistencia de los sistemas sociales, en este caso el ejercicio del Derecho Propio Mapuche "**Mapu Kūpal Azkūnun Zugu**".

En síntesis, el Estado de Chile ejecutó políticas de aculturación forzada de esos pueblos, políticas cuyos efectos deben ser enmendados con el más amplio reconocimiento de los derechos colectivos y la autonomía de los pueblos indígenas al interior del Estado, considerando las demandas de los pueblos indígenas en su propio mérito y a la luz de los más avanzados desarrollos del Derecho Internacional en esta materia.

Bibliografía

Aldunate Del Solar, Carlos. Cultura Mapuche. Serie Patrimonio Cultural Chileno, Colección Culturas Aborígenes. 2º Edición Corregida y Aumentada. Ministerio de Educación Departamento de Extensión Cultural, Chile, año 1986.

Araya Anabalón Jorge, "Sacrificio e identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción de Collileufú, Puerto Saavedra", 1998.

Assies, W; Van Der Haar, G; Hoekema, Á. El Reto de la Diversidad. Pueblos Indígenas y Reforma del Estado en América Latina. El Colegio de Michoacán. México. 1999.

Aylwin O., José. Materializaciones y Conflictos. Aplicación de la Ley Indígena en el Territorio Mapuche (1994-1997). Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Temuco-Chile, año 2000.

Aylwin O., José. 1995. Artículo, "Derecho Consuetudinario Indígena en el Derecho Internacional, Comparado y en la Legislación Chilena". Actas Segundo Congreso Chileno de Antropología. Publicado por el Colegio de Antropólogos de Chile.

Aylwin O., José. "Pueblos indígenas de Chile: antecedentes históricos y situación actual", Serie Documentos, instituto de estudios indígenas, Universidad de la frontera, Temuco, Octubre 1994.

Barrientos Pardo Ignacio, "Derechos Humanos y Pueblos Indígenas de América Latina", Tesina Diplomado de Especialización en Derechos Humanos 1999-2000, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Derecho, Instituto de Derechos Humanos.

Bengoa, José, Historia Del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Bengoa, José. "Declaración de las Naciones Unidas sobre los derechos de las poblaciones indígenas", Noviembre 1994.

Bengoa, José. Historia del Pueblo Mapuche (Siglo XIX y XX), Ediciones Sur, Colección Estudios Históricos, 2º Edición, 2da reimpresión, Santiago de Chile, septiembre año 1991.

Boaventoura De Sousa Santos. "Estado de derecho y luchas sociales".

Boccaro, Guillaume Mundos Nuevos en la Fronteras del Nuevo Mundo. E- Review. París. 2001.

Boccaro, Guillaume. Análisis de un Proceso de Etnogénesis: El caso de los Reche-Mapuche de Chile en la época Colonial. Ponencia para la Mesa redonda de Antropología histórica realizada en Madrid. España. 1997.

Boero, Hugo. "Apuntes para pensar la reglamentación jurídica y la pluralidad normativa en contextos republicanos multiculturales", (1).

Borello, Raúl G. Ponencia sobre Pluralismo jurídico. /en/ XV Jornadas De Filosofía Jurídica y Social de la Asociación Argentina de Filosofía del Derecho.

Borrero, José María. Fundamentos Éticos Jurídicos. [http:// www.tragua.com/fundamentos .htm](http://www.tragua.com/fundamentos.htm).

Caniullan Víctor. (2000), *Acercamientos metodológicos hacia Pueblos Indígenas. Una experiencia reflexionada desde la Araucanía, Chile*; UCT, Centro de Estudios Socioculturales.

Castro Lucic, Milka." *Territorios indígenas: una demanda no esperada para el siglo XXI*".

Castro Lucic, Milka. 1995. Artículo "Alcances sobre Antropología Jurídica", en *Actas II Congreso Chileno de Antropología, Valdivia*.

Código Civil Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Comercio Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Código de Procedimiento Penal, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 1° Edición, abril 2001.

Código Tributario Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile.

Constitución Política de La República de Chile Año 1980, Edición Oficial, Editorial Jurídica de Chile, 5° Edición, marzo 1996.

Convenio O.I.T. N° 169.

Coña, Pascual. *Testimonio de un Cacique Mapuche, Texto Dictado al Padre Ernesto Wilhelm de Moesbach*, 3° Edición, Editorial Pehuen, Santiago de Chile, 1984.

Cooper James, en *Revista CREA N° 2 año 2001*, Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, páginas 96 y 101.

Chihuailaf, Elicura. *Recado Confidencial a los chilenos*. LOM Ediciones. Primera Edición, octubre de 1999. Santiago de Chile.

De Augusta, Fray Felix. "Diccionario Mapuche- Español", Ediciones Seneca, 1989.

De Ercilla Y Zúñiga, Alonso. *La Araucana (Versión Compilada)*. Colección Los Mejores Libros de la Literatura Chilena. Editorial Ercilla Ltda. Edición Especial, Chile, año 1997.

De La Maza Y Jara. 2000. Artículo en *Actas XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal*, publicado por la Universidad de Tarapacá, Arica.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Declaraciones en <http://www.derechosindigenas.cl>.

Duran, Teresa y Carrasco Noelia. 2001. Artículo "Modos de articulación entre una expresión de derecho consuetudinario mapuche y el derecho civil en la Novena Región", en *Revista CREA*, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT.

Durán, Teresa; Salamanca, María Y Lillo, Rodrigo. 2001. Artículo, "Estableciendo límites entre la costumbre y la juridicidad cívico nacional en un sector mapuche de la Araucanía. Una aproximación antropológico-jurídica al caso del Comité de Vigilancia de Rüpüküra del valle de Chol-Chol", en *Revista CREA*, publicada por la Facultad de Derecho de la UCT, 2001.

Eyzaguirre Jaime, *Breve Historia de las Fronteras de Chile*, Editorial Universitaria, Chile, Decimonovena edición año 1990.

Eyzaguirre Jaime, *Historia de las Instituciones Políticas y Sociales de Chile*, Editorial Universitaria, duodécima edición, Chile año 1992.

Faron, Louis. Antupaiñamko. Moral y Ritual Mapuche. Ediciones Mundo Santiago, Chile. Editorial Nuevo Extremo, Buenos Aires, Argentina. Museo de Arte Pre-colombino, Santiago de Chile. Colección Pueblos Originarios. Primera Edición Marzo 1997.

Faron, Louis. C. Los Mapuche. Su estructura Social. Instituto Indigenista Interamericano. Ediciones Especiales: 53. México 1969

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. Los Mapuches y la Lucha por el Reconocimiento en la Sociedad Chilena /en/ XII Congreso Internacional de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. Arica 2000.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge, ¿Relaciones interétnicas o relaciones fronteras?, Revista EXPERTA N° 5, Chile, julio año 1996.

Foerster G, Rolf; Vergara, Jorge. "Los Mapuches y la lucha por el Reconocimiento en la sociedad Chilena"(1).

Foerster, R; Montecino, S. Organizaciones, Lideres y Conttiendas Mapuches (1900-1970). Ediciones CEM, Chile, 1988.

Gaviria Díaz, Carlos "Jurisdicción indígena y administración de justicia, diferencia cultural y legalidad", (1)

Gómez, Magdalena. "La defensoría jurídica de presos indígenas",(2).

Gómez, Magdalena. "Derecho indígena y constitucionalidad", (1).

Grupo de Barbado. "Indianidad y Descolonización en América Latina", Serie Interétnica.

Guevara Tomas Y Mankelef Manuel. Kiñe müfu trokiñche ñi piel, Historias de familias/Siglo XIX. Temuko: Liwen & Santiago de Chile: CoLibris, 2002.

Guevara, Tomás. (Rector Liceo de Temuco), Psicología del Pueblo Araucano, Imprenta Cervantes, Santiago de Chile, año 1908

Guevara, Tomás. "La psicología del Araucano".

Heredia, Luis. "La costumbre jurídica en el sociedades pluriétnicas", (1).

Historia De La Ley 19.253. Compilación de textos oficiales del debate parlamentario. Biblioteca Congreso Nacional, año 1997. Volumen 1 páginas 533, 528, 529.

Hoekema, André. Hacia el Pluralismo Jurídico Formal de Tipo Igualitario. Congreso de Arica. 2000.

Instituto de Estudios Indígenas. "XVI Censo Nacional de Población 1992: Población mapuche tabulaciones especiales".

Irigoyen Fajardo, Raquel. "El Reconocimiento Constitucional del Derecho Indígena en los Países Andinos, /en/ El reto a la diversidad.

Irigoyen Fajardo, Raquel. Pautas de coordinación entre el Derecho Indígena y el derecho Estatal. /en/ ALERTANET- Portal Derecho y Sociedad. <http://alertanet.org>.

Iturralde Guerrero, Diego A. " Las Reformas Constitucionales como una Caja de Pandora", (1).

Iturralde Guerrero, Diego A. "Movimiento indio, costumbre jurídica y usos de la ley", (2).

Jaccard, Danko Y Lillo Rodrigo. Tesis "Las comunidades Bafkehches y la administración de su territorio", Universidad Católica de Temuco, Escuela de Derecho.

Laura R. Valladares de La Cruz. "Profetas del México autonómico: simbolismo y ritualidad en las protesta indias en la ciudad", (1).

Lavanchy, Javier. Conflicto y Propuesta de Autonomía Mapuche. /en/ <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava1.html> URL: Santiago 1999.

Le Bonniec, Fabien. Las Identidades Territoriales o Como Hacer Historia desde Hoy Día. Artículo que a decir del autor es un trabajo de colaboración e investigación en la comunidad Andrés Calbuñir de Lumaco.

Léger, Marie. El Reconocimiento del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos Indígenas: ¿Amenaza o Ventaja?. /en/ Seminario del Derecho a la Libre Determinación de los Pueblos indígenas. Nueva York. 2002.

Ley Indígena 19.253 del año 1993.

Lillo Rodrigo, "La legislación como aspecto de la relación intercultural", en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial N° 1 año 1999, "Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 40-48.

Lillo Rodrigo. "Conflictos Estado y Pueblo Mapuche. La interculturalidad como paradigma del derecho", en Milka Castro (ed.). Actas del XII Congreso Internacional. Derecho Consuetudinario y Ciencias Antropológicas y Etnológicas. Comisión de Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal. (744-753), año 2000.

Lillo Rodrigo. "Conflicto estado y pueblo mapuche, la interculturalidad como paradigma del Derecho", (1).

Lillo Rodrigo. 2000. "El Convenio 169, Hacia el reconocimiento de la diversidad", en Revista de Divulgación en Antropología Aplicada, Numero 2, publicada por CES y Codepu Valdivia.

López Barcenas, Francisco "Derecho Indígena y la teoría del Derecho", (1).

Ludewig Kurt, "Terapia sistémica", Empresa Editorial Herder S.A, Barcelona, 1996.

Mackay, Fergus. Los Derechos de los Pueblos Indígenas en el Sistema Internacional. APRODEH y FIDH. Lima. 1999.

Marimán Quemenado Pablo, compilador. "Parlamento y Territorio Mapuche". Serie Seminarios N° 4. Programa Mapu Territorialidad, Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, Escaparate Ediciones, Chile año 2002.

Martínez Miguel Alfonso, "Estudio sobre los Tratados, convenios y otros acuerdos constructivos entre los Estados y las Poblaciones Indígenas", año 1999, en webb: <http://www/derechosindigenas.cl>.

Martínez Miguel Alfonso. "Los derechos humanos de las poblaciones indígenas".

Merello Ítalo, Historia del Derecho, Tomo 1º, 2º edición, Ediciones Universitarias de Valparaíso, Universidad Católica de Valparaíso, Chile, año 1983.

Molina, Raúl. Reconstrucción de los Etno-territorios. /en/ Tierra, Territorio y Desarrollo Indígena, Temuco, IEI.1995.

Neira, Hernán. Dinámica de la Identidad Cultural. /en/ Simposio de Dinámicas Identitarias Territoriales del Cuarto Congreso Chileno Antropología en la Universidad de Chile. Noviembre 2001.

Nuñez de Pineda y Bascuñán, Francisco. El Cautiverio Feliz, Colección Editores Coloniales, Editorial Universitaria, Santiago, Chile, 3ra Edición, año 1987. Selección y Prologo Alejandro Lipschutz y Álvaro Jara.

Pérez Serrano, Gloria, "Investigación Cualitativa Retos e Interrogantes", Editorial La Muralla S.A., Madrid, España, 2º Edición año 1998.

Philip Arturo, "La Curación Chamanica", Editorial Planeta S.A.I.C., Buenos Aires, 1994.

Quidel José, Caniullan Víctor. Las Identidades Territoriales. Base y Fundamentos desde una perspectiva del Conocimiento Mapuche. Cotam 2003.

Quidel, J; Jineo, F. Las Raíces para Nuestro Cultivo. /en/ Estilo de Desarrollo en América Latina. Identidad-Cultura-Territorio-Medio Ambiente. Temuco 1999.

Rainer Enrique Hamel. "Lenguaje y conflicto interétnico en el derecho consuetudinario y positivo", (2).

Redrado, Ramón. Relación de los Indios de la Jurisdicciones de Chile y de Valdivia y de sus inclinaciones, errores y costumbres. Archivo Franciscano de Chillán, Vol.2, citado por Boccara, Guillaume /en/ Análisis de un proceso de Etnogénesis, 1997.

Reflexión Colectiva de Las Identidades Bafkehche..., Naüqche, Wenteché.... Pewenche. Nuestra Visión de Desarrollo Territorial. /en/ <http://www.sociedadcivil.cl/anillo/defacult/asd?ID=108>. Publicado el miércoles 31 de julio de 2002.

Ríos Miryam Y Vargas Viviana, "Deconstrucción de un caso ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de junio de 1960), Tesis conducente al grado de Licenciado en Comunicación Social, Universidad de la Frontera, 2001.

Rodríguez Graciela, Gardella Juan y Llanan Julio. Artículo " Derechos humanos, minorías aborígenes y sistemas jurídicos totales", en PUEBLOS INDIOS, SOBERANÍA Y GLOBALISMO, coordinado por Stefano Varese, Ediciones Abya Yala, Ecuador, 1996.

Rouland, Norbert Stéphane Pierré-Caps, Jacques Poumarède, Derechos de minorías y de pueblos autóctonos, Siglo veintiuno Editores de España editores S.A., España 1999.

Salamanca, María, "El Límite a la Protección de las Tierras Indígenas en la Ley 19.253", en Revista Cultura, Hombre y Sociedad, CUSHO, Volumen Especial Nº 1 año 1999, "Legislación Indígena, Tierras y Pueblo Mapuche, pp. 49-66.

Salamanca, María, "El Derecho Mapuche, Un Estudio de acuerdo a los estudios publicados previos" Revista Escuela de Derecho, Universidad Católica de Temuco, año 2002.

Salamanca, María. "El Derecho en la sociedad mapuche", " La defensoría en cifras", "Una mirada crítica y sitémica a la aplicación de la reforma procesas".

Samaniego M, Augusto. Identidad, Territorio y Existencia de la Nación Mapuche. Universidad de Santiago de Chile. /en/ <http://www.derechosindigenas.cl/Documentos/documento.htm>

Sánchez, Juan. "El Az Mapu o Sistema Jurídico Mapuche", Revista CREA –Centro de Resolución Alternativa de Conflictos- Universidad Católica de Temuco, Número 2 año 2001, pp. 29-39.

Sánchez, Consuelo. La Autonomía, Característica y Elementos. /en/ XII Congreso Internacional de derecho Consuetudinario y Pluralismo Jurídico. Arica. 2000.

Sánchez, José. 2001. "El Az mapu o Sistema Jurídico Mapuche", en Revista CREA Número 2, editado por la Universidad Católica de Temuco.

Sierra, María Teresa. Autonomía y Pluralismo Jurídico: El Debate Mexicano. /en/ América Indígena, 1998.

Soublette, Gastón. " El mito de la creación mapuche".

Stavenhagen, Rodolfo Diego Iturralde. Compilación, "Entre la ley y la costumbre", Instituto Indigenista Interamericano, México 1990.

Stavenhagen, Rodolfo. 1990. Artículo "El derecho consuetudinario indígena en América Latina", en "Entre la ley y la Costumbre", editado por el Instituto Indigenista Interamericano, México.

Stuchlick, Milan. 1976. "Sociedad Mapuche Contemporánea". Universidad Católica sede Temuco.

Texto de los Acuerdos de San Andrés Larrainzar (Chiapas, México), /en/ Derechos de los Pueblos Indígenas.

Texto del Mensaje con que El Presidente de la República envió al Parlamento el Proyecto de Ley del Nuevo Código de Procedimiento Penal.

Tierney, Patrick. El Altar Mas Alto.

Urteaga, Patricia. 1998 "Re-imaginando el derecho (desde la antropología)". Universidad de Berkeley, Los Ángeles.

Vidal H. Aldo "Políticas Legislativas Indígenas en Chile, el caso de las Tierras y Territorios Mapuches", Revista CUHSO, Volumen especial.

Whilhelm De Moesbach, P. Ernesto. "Idioma Mapuche".

XII Congreso Internacional Derecho Consuetudinario y Pluralismo Legal.

Walsh, Catherine. Interculturalidad, Reformas Constitucionales y Pluralismo jurídico./en/ Publicaciones del Instituto Científico de Cultura indígena, Año4, N° 36, 2002.

Yáñez, Jennie Y Castro, Paulo. Newen Pu Bafkehche. "Borrador para propuesta de manejo de espacio marino".

Zambrano Carlos "La apropiación de las normas en contextos hegemónicos", (1).

Zavala José Manuel, "Aproximación Antropológica a los Parlamento hispano-mapuche del siglo XVIII", separata que constituye un versión revisada de un artículo publicado originalmente en francés bajo el título "L`nvers e la Frontière du royaume du Chili: le cas des traités de paix hispano-mapuches du XVIIIe siècle", en la revista Histoire el Sietetés de l`Amerique Latin" (HSL) N ° 7, primer semestre 1998.

Fuentes personales:

Aillapán Lorenzo.
Ancavil Francisco.
Aninao Segundo.
Caniullan Víctor.
Cañiulaf Juan.
Colpihueque Paula.
Cumilaf Marcelina.
Curriao Antolin.
Huiquifil Juan Segundo.
Huiquifil Manuel.
Huiquimán Martín.
Huenchunao José.
Malo José Miguel.
Melillán Mariano.
Melinao Sergio.
Millan Pedro.
Montiel Hortensia.
Norin Aniceto.
Ñeiculeo Margarita.
Pichinao Isabel.
Pichun, Pascual.
Quidel Alberto.
Quidel José.
Quintreman Berta.
Quintreman Nicolasa.
Rain Domingo.
Rain José.
Rain Juan.
Relmucao José.
Sánchez Curihuentro Juan Gerardo.

Estudio de Casos

MAPU KÜPAL AZKÜNUN ZUGU
(EL EJERCICIO DEL DERECHO PROPIO MAPUCHE)

INVESTIGACIÓN
“FUNDAMENTOS Y MANIFESTACIONES DEL
DERECHO PROPIO MAPUNCHE”

I. Introducción

Como su título lo menciona, la investigación abordó dos niveles u órdenes fácticos. El primero alude al nivel del conocimiento especializado respecto de los substratos normativos e idealmente accionales de esta forma de derecho; el segundo se relaciona con el modo y estado de expresión que dicho conocimiento alcanzaría en el mundo contemporáneo mapuche, tanto desde el accionar especializado, que en términos del mapuzugun correspondería a la experticia de ciertos kimun che (o sabios-especialistas), y además desde el accionar de la gente no especializada, que en el mapuzugun se denomina como *re che* (o el común de la gente).

El acercamiento al nivel de las manifestaciones del derecho mapuche en identidades Wenteché, Pewenché y Bafkehché se ha abordado desde la relación hipotética entre derecho-conflictos, o en otros términos, suponiendo hipotéticamente que **en situaciones de conflicto intracultural e intercultural se despliega el conocimiento normativo mapuche a través de su uso jurídico orientado a la resolución**. Al mismo tiempo este supuesto genérico se traduciría en las siguientes hipótesis etnográficas –es decir aplicadas a contextos socioculturales e históricos específicos- vinculadas al uso y posesión de espacios definidos como sagrados desde la perspectiva mapuche:

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intracultural sería equivalente al grado de cercanía de los sujetos (individuos-grupos) mapuche con la normatividad y vida tradicional mapuche.

La vigencia de aplicación del derecho propio mapuche para la resolución de situaciones de conflicto intercultural estaría constreñida a su subordinación respecto del derecho positivo vigente en Chile.

El acercamiento a los casos se ha realizado por medio de lo que la antropología jurídica ha definido como el **método de casos**, que según Stavenhagen permite que en “...el estudio de casos concretos de resolución de disputas o contiendas, el investigador desentraña las normas y reglas jurídicas, no solamente como enunciados abstractos, sino como elementos vivos y dinámicos de derecho en una sociedad” (Stavenhagen, 1990:31).

Este método operaría bajo el supuesto que es en situaciones de conflicto donde se despliegan normas adecuadas a los fines resolutivos. Tales normas son ejecutadas por actores específicos en procesos específicos, y todas estas características permitirían distinguir ámbitos de conocimiento y acción propiamente legales, es decir de derecho. En síntesis, las situaciones de conflicto demandan el accionar del conocimiento normativo.

Respecto de las formas de expresión de las normas, Stavenhagen indica que toda manifestación estaría sujeta a las situaciones que las requieran, lo que no implicaría, necesariamente, que el contexto determine y relativice en extremo a las normas, sino más bien se refiere a la capacidad que tendrían los códigos normativos para ajustarse a factores como la historia y/o la convivencia intersocietal, por lo que, al mismo tiempo, se infiere que dichos códigos normativos no serían acervos cognoscitivos inmutables, sino que dependerían de procesos permanentes de actualización.

Para los efectos de desentrañar la presencia del derecho mapuche en estas situaciones y de acceder a las particulares formas de expresión o ausencia, se han planteado los siguientes objetivos:

- Identificar nociones normativas mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados como sagrados.
- Identificar nociones normativas no mapuche de uso y posesión de espacios socio ecológicos valorados o no como sagrados.

- Conocer mecanismos y/o dinámicas socioculturales a través de las cuales se despliegan diferentes nociones normativas relacionadas al uso y posesión de diferentes espacios socio ecológicos.

De acuerdo con lo anterior y relación con la información obtenida, estos objetivos se han sintetizado en una serie de factores comunes en los casos:

- 1) definición –individual / grupal- del espacio socio ecológico en disputa,
- 2) actores que son parte de los procesos de disputa, y
- 3) nociones normativas de uso y posesión de los espacios socio ecológicos en disputa.

Estos factores, a su vez han permitido, por una parte, conocer la particularidad normativa y accional desplegada en cada situación, y por otra, al mismo tiempo, contrastar y/o comparar todas las situaciones, con el fin de determinar patrones normativos y accionales ejecutados para la resolución de las problemáticas. Las situaciones seleccionadas, se agruparon a su vez, de acuerdo con tres variables relacionadas con la lógica del derecho propio mapuche que se han sintetizado en el siguiente diagrama:

Clasificación de acuerdo con el derecho propio mapuche	Casos	Unidades de análisis	Tipo de fuentes y herramientas metodológicas aplicadas
El ejercicio del derecho propio mapuche en la regulación de la relación del che y el newen en lugares sagrados.	Gijatuwe Malalwe. Gijatuwe Xuf Xuf. Klen Klen Rüpükura.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes etnográficas: Registro etnográfico.
Restablecimiento del equilibrio en el waj mapu.	El Maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva Mapuche Bafkehche.	Visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso. Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Literatura / poesía.
La relación del che en el wajontu mapu.	Caso Logko Pichun y Norin en el contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche. Los Mapuche Pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado Caso Ralko	Acercamiento a las visiones, posiciones y reflexiones (mapuche y/o no mapuche) de los diferentes actores que protagonizaban las situaciones. Complementación o contradicción entre las visiones.	Fuentes orales: Entrevistas personalizadas estructuradas y semi estructuradas. Análisis de discurso Fuentes escritas: Textos de investigaciones previas. Revisión de prensa. Documentación oficial. Correspondencia.

II. Mapu Kupal Azkunun Zugu (el ejercicio del derecho propio mapuche) en la regulación de la relación del Che y el Newen en lugares sagrados³⁸

1. Caso Gijatuwe Malalwe

1.1. Contextualización

Este caso se ha caracterizado como un **conflicto intracultural**, por dos motivos, primero, porque los actores que lo protagonizan son todos de origen mapuche, y segundo, porque todo el proceso, desde su surgimiento, hasta su resolución, se llevó a cabo de acuerdo con pautas culturales y procedimientos sociales propiamente mapuche.

La disputa ocurrió durante la segunda mitad de la década de los 90, en el sector de Malalwe, localidad ubicada aproximadamente a 12 Km. de Puerto Domínguez, frente a Wapi Budi, Bafkehmapu - en la Novena Región de acuerdo a la distribución geopolítica chilena.

1.2. Descripción del conflicto: el mal uso del Gijatuwe

El conflicto fue protagonizado por un grupo de personas del sector de Malalwe, dentro de las cuales se encuentra el logko de Malalwe don Juan Raín, gehpiñes de otros lof que pertenecen al rewe de Malalwe, y otras personas de Malalwe. Algunos gehpiñ y el logko consideraron / determinaron que se efectuó un **uso inadecuado del Gijatuwe de Malalwe**, al realizarse un torneo de fútbol en el lugar sagrado. Responsabilizaron inicialmente a quien es propietario –según la legislación chilena-, pero principalmente responsabilizaron al gehpiñ mayor del rewe, que es el gehpiñ de Malalwe, en tanto él fue quien permitió este uso sin previa información a la comunidad:

“Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko, se pusieron de acuerdo con el joven que le dijo para no andar que mas será no va a ser muy grave lo que vamos a hacer y autorizo el Logko sin consultarle al resto de la comunidad. Y resulto que al resto de la comunidad no les gusto lo que hicieron, y un gehpiñ joven de una comunidad vecina fue donde mi me fue a conversar y consultar como lo ve usted el caso de lo que están haciendo los peñi. Yo estaba informado y por el mismo caso estoy molesto le dije yo y estoy esperando la voz de los gehpiñes por que son 5 o 6 gehpiñes también 5 comunidades.” (Fragmento 1, Relato de Juan Raín en Taller Xuf Xuf, 02.01.03).

Desde el punto de vista de la definición de la situación transgresora, la responsabilidad fue depositada mayormente en el gehpiñ mayor, que a la vez es logko de la comunidad indígena de Malalwe, que ante CONADI esta registrada bajo el nombre de Pedro Painem, registro proveniente de la época de reducción. Esta responsabilidad se le fue asociada por no haber cumplido su deber de consulta a la comunidad dueña de casa, en este caso a Malalwe, y a las autoridades representantes de otras 5 comunidades / lof, a ser sus respectivos gehpiñes. Este incumplimiento consultivo indicaría que la función y facultad de autoridad sería interdependiente respecto de las apreciaciones de quienes conformarían la unidad organizativa a la cual pertenece: socialmente a su lof –Malalwe- y a la jurisdicción socio religiosa del rewe, compuesta por 6 comunidades: “...está Malalwe, Puaucho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

³⁸ Estudio de casos realizado por Verónica Núñez Gallardo en el marco de su tesis de Antropología, Universidad Católica de Temuco, 2002-2003.

Se advierte que su función en este tipo de situaciones se remitiría a resguardar el valor religioso del espacio definido como sagrado “el gijatuwe”, por lo que el torneo de fútbol se presentó como una amenaza a la propia naturaleza religiosa del lugar. La actividad del fútbol en sí no es necesariamente peligrosa, sino más bien la dinámica social que la acompaña:

“y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender...” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

La dinámica social de desorden es lo que preocupa a la gente del rewe, en tanto no es una conducta adecuada en general y en particular de hacerse en el sitio sagrado. Además de esto dicha transgresión es emblemática también en tanto entrega a la comunidad un indicador preocupante del futuro de la juventud de sus comunidades. De tal forma que desde el mal uso hasta las expectativas de las conductas juveniles, quien otorga ese permiso no vislumbra la profundidad del impacto de esta transgresión, y cuando su impacto traspasa el horizonte netamente religioso hasta el nivel de las expectativas sociales se incorpora la injerencia de la autoridad social: el logko, y de la gente que pertenece a dicha comunidad y al rewe.

Posterior a la definición del problema, la evaluación de la situación fue realizada entre el logko del lugar en conjunto con otros gehpiñ, cuando estos últimos le plantean formalmente el problema en una visita. En dicha visita el gehpiñ consulta al logko respecto de la repercusión social de la transgresión en el uso de un espacio religioso. El logko aconsejó que revisaran la situación entre los gehpiñ del rewe como una primera instancia, específicamente de investigación de lo que realmente había pasado, asunto que se postergó hasta el **trawün** (reunión) de preparación del siguiente gijatun:

“Cuando se ocupó para otra actividad, en este caso un deporte un torneo de fútbol, uno de los gehpiñ se preocupó mucho y vino donde mi a conversarme lo que estaba pasando, qué me parecía a mi en fin, por lo que pasaba ahí entre la juventud, yo igual estoy preocupado por lo mismo le dije yo, espero que los gehpiñ empiecen a investigar, eso estoy esperando le dije yo, porque también me siento molesto le dije yo y esperaba la opinión de usted. Porque el gehpiñ que vino a hablar conmigo es joven de los que se eligió ahora último, es joven, pero está muy preocupado de su misión, de lo que tiene que cumplir como gehpiñ, y ahí vino a conversar conmigo. Yo le dije que tenía que informarle a los demás gehpiñ de todas las comunidades, porque somos 6 comunidades las que nos juntamos en este rewe y en cada comunidad hay un gehpiñ, entonces él informó al resto y el resto no se preocuparon, no se atrevieron, total que no lo acompañaron” (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

En dicha instancia se reunieron las diferentes autoridades –gehpiñes y logko- responsables de la organización del evento religioso, y discutieron del mal uso realizado, las personas responsabilizadas acogieron los reclamos y acordaron no volver a realizar ningún evento que no fuera de carácter religioso en el lugar sagrado:

“Llegó el aviso para ir allá, entonces en esa oportunidad ahí se hizo una reunión, como siempre se hace una reunión unos días antes, y ahí aprovechamos de conversar con él del caso que estaba pasando, ahí conversamos con el gehpiñ de Malalwe, y que es lo que había pasado, y que estábamos preocupados por eso y que fue una cosa que por que se hizo, en fin, y ahí dieron la respuesta los que habían conversado, ellos, entonces ellos conversaron de que en realidad fue así, pero el como era una cosa de un día no

más que se iba a ocupar para el torneo, entonces ellos dijeron lo vamos a ocupar y después daremos cuenta, pero ellos no se imaginaron que el resto de la gente se iba a preocupar por eso porque ellos pensaban que era un torneo como deporte no más, pero ahí en ese torneo pasan cosas que no comparte absolutamente nada con lo religioso, porque ahí en ese torneo se hace una ramada especialmente para vender vino, bebidas alcohólicas y muy pocas cosas se venden, la mayor parte de lo que se vende es vino, y el grupo de ahí que está, ya no falta quien haga desorden ahí, imagínese por supuesto que la gente empieza a beber se curan en fin, ya por ahí salen peleas en fin tanta cosa ahí y tanto desorden. Y como queda el desorden después donde hubo una ramada, donde hubo gente cura, en fin, y además estaba al lado del camino todavía, pero a ellos a lo mejor no vieron, no se pusieron en ese caso de que la gente se iba a molestar y todas esas cosas, y que ellos dijeron como es de un día es pasable, pero para otra vuelta ya daremos cuenta de lo que pasó y confiaron en la juventud que todo le iba a salir bien. Por eso no quisimos alargar porque habían pensado en eso, que la gente lo iba a entender en fin y que de acuerdo que otra vuelta no se iba a hacer, esa fue la respuesta que nos dieron ellos, ahí le preguntamos también nosotros “y a futuro que va a pasar, se va a seguir haciendo torneo como se hizo ahí”, esa es la pregunta que le hicimos todos a las dos personas que autorizaron...

VN: que eran los gehpiñ?

JR: claro los gehpiñ, ahí dijeron ellos que era por una sola vez, que ellos no pensaban que otra vuelta iba a ocurrir eso con la juventud, además se dieron cuenta que la gente se sintió mal así que esa vez prometieron ellos no volver a repetir eso en el lugar del rewe...” (fragmento entrevista, 15.02.03).

De esta manera, a través del acuerdo se logró la resolución definitiva del problema, cuya relevancia impactó a toda la unidad socio organizacional ligada al gijatuwe: el rewe de Malalwe. La instancia del xawün, se manifiesta como un nivel resolutivo ampliado, como el soporte jurídico con mayor peso resolutivo para las situaciones conflictivas emanadas desde el ámbito religioso. Se puede apreciar además que a posteriori la transgresión, la evaluación y la acusación, el estilo resolutivo culmina a través de la discusión de todas las partes y se concreta a través del acuerdo y compromiso de que dicha situación no se repetiría.

El desarrollo del conflicto nos permite apreciar e identificar la expresión de un modelo de procedimiento donde son claramente distinguibles, por una parte, las diferentes etapas procesales orientadas a la resolución de una situación. Primeramente la definición de la problemática de acuerdo con la configuración de lo correcta e incorrectamente realizable, es decir una codificación o tipificación de los usos de los espacios y de las conductas individuales y colectivas que en ellos pueden llevarse a cabo. Esta tipificación comprendería un ámbito del acervo normativo general, y por tanto un ámbito de derecho mapuche. Luego estaría la etapa evaluativa del problema, es decir de la determinación y planificación de las acciones que deben seguirse con el fin de resolver el conflicto, dentro de estas se encontrarían la discusión del problema entre las autoridades relacionadas y la determinación de la necesidad de investigación de los sucesos. Por último se encontraría la etapa resolutiva ad hoc a la tipificación de la problemática, lo que se sintetiza en la relación: a transgresión en el ámbito religioso = solución desde el ámbito religioso, lo que se concreto en el xawün de preparación del siguiente gijatun.

Por otra parte el desarrollo de este conflicto permite distinguir la relación entre la conformación del acervo normativo ideal, en tanto conocimiento jurídico, y la acción de agentes especialistas funcionales a las situaciones problemáticas, en este caso la relación entre la aplicación del derecho y la pertinencia de jurisdicción entre autoridades socio políticas: el logko, y religiosas: los gehpiñ. Esta relación de pertinencia se presenta como relevante a la situación en tanto la responsabilidad de la transgresión recae en la autoridad mayor del ámbito religioso: el gehpiñ mayor. Sin embargo, y a pesar de la repercusión social del problema, la resolución queda en manos de la asamblea representativa del rewe, en una manifestación religiosa, pero que en definitiva congrega tanto los ámbitos sociales, políticos como los religiosos.

En síntesis, este conflicto nos muestra la actualización no sólo del acervo normativo propio del derecho mapuche, aplicado desde el ámbito religioso, sino además la congruencia de su aplicabilidad, y por tanto vigencia, en el plano resolutivo. De forma tal que los polos de normatividad idealizada se expresa de forma correspondiente a su aceptación social, y a su actualización necesaria para solución de problemáticas atingentes.

1.3. El escenario socio organizativo y la vitalidad del derecho mapuche

El sector de Malalwe, tiene dos logkos como soporte organizativo en el plano de las relaciones sociales y en el de las relaciones de representatividad política. En el plano de las relaciones y prácticas religiosas el sistemas de cohesión social está integrado en la unidad del rewe, que está compuesto por varios lof, dentro de los cuales Malalwe es sólo uno: "...está Malalwe, Puaucho, parte de Llenewe, parte de Wente, parte de Lumawe y Llallipulli" (fragmento entrevista al Sr. Raín, realizada el 15.02.03).

El sistema de autoridades religiosas está compuesta por seis gehpiñes, cada uno de los cuales representa al lof de procedencia. De los seis gehpiñes uno de ellos es el gehpiñ mayor, en este caso, en términos de don Juan Raín: "el gehpiñ mayor es el dueño de casa, donde se encuentra el rewe" (fragmento entrevista del 15.02.03).

La dinámica organizacional en el plano sociopolítico se presenta, en la actualidad, de forma disgregada, en tanto, de acuerdo con la propia tradición del sector, históricamente este plano habría estado dirigido por un solo logko, por lo que la presencia de dos "cabezas", se expresa de forma conflictiva:

"RM: cómo es la relación con la otra comunidad, usted dijo que la comunidad estaba dividida...y hay otro logko, cómo es la relación entre las familias que están en esta comunidad con las otras, existe algún problema o no?

JR: tenemos solamente problemas, como le dijera yo, otras cosas, en lo que es política, claro porque la política es política mapuche y política wigka, entonces yo creo que es política, porque no nos entendemos, no nos creemos unos con otros, ellos son, se dejan dominar por lo que le impone el wigka y nosotros no, nosotros somos de que nosotros decidir lo que tenemos que hacer, decidirlo nosotros y no de lo que diga el wigka esta ley aquí esta ley allá, nosotros eso es lo que le decimos nosotros, que tenemos que decidir nosotros lo que queremos hacer, y lo que tenemos nosotros, y no lo que el wigka nos venga a imponer, tenemos que hacernos valer como pueblo, tenemos un derecho también fundamental, porque siempre las leyes, nunca se le consulta al mapuche, llegan e imponen una ley y la aceptan y eso nosotros no estamos de acuerdo con eso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

La disgregación de Malalwe en dos grupos con un logko a la cabeza es un realidad contemporánea, coincidente con una serie de influencias externas que se han ido incorporando en las dinámicas cotidianas, como la llegada de la educación, la religión y la imposición legal y política chilena:

"JR: claro, si somos dos logkos que habemos ahora, ahora...

JS: pero antes había uno solo o no?.

JR: antes había uno solo en vida de mi padre era él el logko...

RM: y por qué ahora hay dos?.

JR: por lo que le conversaba yo denantes, no nos entendemos con la parte del otro logko, por todas estas cosas que nos pasan, por las cosas que suceden por eso... es de la comunidad también...

RM: es el de la ley indígena?.

JR: claro, no comparte con las ideas de nosotros, nosotros estamos en la auto afirmación de nuestra cultura mapuche...

VN: y ellos no siguen mucho la tradición?.

JR: ellos no la siguen mucho

Sra. Adela: a ese logko lo eligió las autoridades wigka...

JR: claro, porque...

Sra. Adela: ellos dijeron Pedro Painem va a ser el logko de la comunidad Malalwe...

VN: y coincide tal vez que él es el presidente de la comunidad?.

JR: coincide con lo que impone el wigka...

MS: de acuerdo a la cultura quien nombra al logko?.

JR: la comunidad." (fragmento entrevista a Juan Raín y su señora, 15.02.03)

La llegada de la escuela también ha sido motivo de disputa entre estos grupos:

"MS: y esa división dijo usted que vino de la política wigka.

JR: si la política wigka, y de parte religiosa, sí porque años atrás no había colegio aquí en Malalwe, había un colegio particular no más, venía un profesor arrendaba un local, hacía clases en fin y después se iba y cuando no le gustaba, porque en ese tiempo era un ambiente aislado también, que no se hallaban, se iban a otro lado, quedábamos sin colegio, entonces nosotros con el papá de Domingo Raín, que es mi tío y yo y mi hermano, que está por ahí, pensamos en solicitar un colegio, un colegio estable para la comunidad, nos costó un triunfo, nos costó dos años para tramitar la expropiación del terreno en ese tiempo, primera hablamos con un cura párroco que había, y el cura no nos dio lugar por lo que nosotros estábamos pidiendo, y que era difícil en una comunidad indígena...

MS: y qué cura era ese?

JR: el cura párroco de Puerto Domínguez, en ese tiempo un alemán que había y nosotros después intentamos por otro lado, en ese tiempo fuimos al instituto indígena, y el instituto indígena nos hizo el trámite, demoró unos diez años, y en empezar a trabajar con cursos básicos, ahí no se que pasó, cuando el cura se dio cuenta de eso viene y reúne a toda la comunidad, al resto aquí, y nos dejó de lado a nosotros, de la noche a la mañana reunió a la comunidad y alguien de los comuneros tenía una casa y dispusieron eso y hicieron una matrícula y siguieron haciendo clases, y a nosotros el cura tenía otra intención...y quedamos igual, no nos valió de nada, quedamos mal igual porque con dos escuelas y si no estamos de acuerdo, de entonces ya quedamos divididos, desde entonces quedamos divididos, ellos quedaron con su escuela allá, que ellos decían que eran mayoría, pero actualmente en el caso de las matrículas no son mayoría, están igual que aquí no más, si tienen 10 alumnos ellos acá también hay 10..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En esta disgregación se incorpora además el hecho que "el otro logko" es al mismo tiempo el gehpiñ mayor del rewe, al parecer, desde la visión del Sr. Raín, el rol religioso de esta persona sería natural, no así su rol de logko, en tanto esta función habría sido otorgada por entidades no mapuche, a pesar que ambos provienen del mismo tronco familiar. La disgregación de estos grupos derivaría de la época de reducción donde a personas que eran de la misma familia se les cambió el apellido, de todas formas el logko Raín afirma que la descendencia Painem perdió su operancia, pasando el poder a la familia Raín:

"VN: entonces el otro logko no es logko?.

JR: si también tiene linaje, pero él ya quedo atrás, el fue el bisabuelo del logko, y el actual logko tiene el mismo nombre y el mismo apellido, se llamaba Pedro Painem, porque así está reconocida la comunidad ahora en CONADI, en la ley, y el joven ahora se llamó Pedro Painem también...

VN: pero como que el Kupalme se habría cortado en algún momento?.

JR: él quedó atrás durante ... mi abuelo, porque después de Pedro Painem el original, después se terminó Pedro Painem, el original como le digo, después entro mi abuelo, se

terminó mi abuelo y siguió mi papá y murió mi papá y ahora la parte de nosotros ellos me eligieron a mí como heredero también...

JS: la comunidad como se llama?.

JR: acá nosotros no estamos por comunidad, nos organizamos porque no queremos dividirnos por comunidad, nosotros estamos organizados como comité, pero siempre llevando lo que es la parte mapuche.

JS: pero antes cuando fue asignado el título de Merced, porque esto es de título de merced no, cómo se llamó esta comunidad?.

JR: Pedro Painem, ese era el primero, el original cuando, cuando se ...cuando la colonización vino, la colonización, y ahí le dejaron, le entregaron 1.200 h. Eran dos hermanos Pedro Painem y el otro era Shiepe, parece algo así el nombre...

VN: y ustedes vienen de la misma familia?.

JR: de la misma familia...

VN: o sea que con los nombres en la reducción le cambiaron los nombres?.

JR: claro...

VN: pero vienen de la misma familia...

JR: claro, la comisión radicadora fue la que nos cambió el nombre a nosotros, nosotros no somos Raines, somos originales de Pedro Painem...

RM: el apellido de usted debe haber sido Painem...

JR: Painem, claro, Painem tendríamos que haber sido nosotros." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Sin embargo, y a pesar de las diferentes influencias externas que han sido incorporadas a las dinámicas internas y cotidianas, y que han servido como factores disgregadores, en la vida religiosa, al menos aparentemente, las diferencias entre los grupos se diluyen:

"JR: sí, en el caso de nosotros, en la religión, en el gijatun estamos juntos, ahí nos toman en cuenta ellos a nosotros, ahí nos hacen participar, nos dan el aviso..." (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Es justamente en este ámbito [el religioso], donde cualquier controversia socio organizativa propia de la dinámica del lof, queda supeditada a la pertenencia mayor del rewe donde el lof es sólo una parte. De forma tal que los factores no mapuche que influyen en la dinámicas de los lof - desvirtuados en la actualidad en las formas organizativas funcionales de "comunidad" o "comité de pequeño agricultor" también presentes en el sector -, se superan en la cohesión mayor del rewe. Es, por lo tanto, la mantención y resguardo de la vida religiosa, lo que le permite a estos grupos mapuche fortalecer, potenciar y reproducir una vida y conocimiento culturalmente distinguible.

En el contextos de estas dinámicas socioculturales, la expresión de la aplicación aceptada y acatada del derecho se presenta como un icono cohesionador que permite fundir las dicotomías políticas hacia un bien común, dando paso a la natural expresión de lo que los juristas han definido como "derecho colectivo", justamente a propósito de proteger un espacio sagrado de "propiedad colectiva". La operancia de este último principio queda de manifiesto en el caso del mal uso del gijatuwe, cuando la responsabilidad recae en el gehpiñ y no en el dueño. Esto pasa porque el dueño del predio sigue un conducto regular pidiendo permiso al gehpiñ para la realización del torneo, lo que indica que esta persona opera bajo los principios mapuche de propiedad, subordinando la "legalidad" de su propiedad individual, de acuerdo con la legislación chilena:

"Hace 2 años atrás un peñi de segunda generación de los que vienen de los dueños del terreno del gijatun quiso que lo utilizaran para hacer deporte wigka de fútbol, torneo que se hacen el dueño del terreno sigue el deporte wigka, él cuando quisieron hacer el torneo consultó con el logko de la comunidad, nosotros en Malalwe estamos divididos hay dos Logko" (fragmento relato Sr. Raín, taller Itinentu, 02.01.03).

La necesidad de superar la problemática intra lof radica en la particular composición del rewe en términos de las prácticas de dualidad que sostiene con otro rewe, específicamente en la realización de los gijatunes periódicos:

“...cuando nos reunimos de nuevo, para hacer el gijatun, porque ese gijatun que se aproximaba se iba a hacer en otra comunidad, porque aquí nosotros estamos de acuerdo de un año hacerlo en una parte el gijatun, y el otro año hacerlo en otra comunidad, pero no de las que participamos habitualmente, es otra comunidad vecina, entonces con ellos estamos de acuerdo, porque así lo acordaron los antiguos: de que un año nos tocaba en Malalwe y otro año nos tocaba en Yáñez, una comunidad vecina que hacen gijatun que queda allá para el lado de Puerto Domínguez, y llegó la invitación para ir allá que cuando les tocábamos a ellos nosotros teníamos que ir y reunirnos acá con todos los gehpiñ y ponernos de acuerdo nosotros como si fuéramos a hacer un gijatun propio, pero vamos de visita allá, igual ellos cuando lo hacemos nosotros acá ellos vienen aquí en masa también todos”(fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Este sistema de dualidad religiosa tiene como soporte una particular forma de reciprocidad, dada y mantenida a través de particulares relaciones sociales. Esta dualidad, efectivamente, amplía el rango de pertenencia del rewe, y por tanto gijatuwe de Malalwe, por lo que de no haberse solucionado el conflicto por un mal uso, el problema habría repercutido en este sistema de relaciones recíprocas, y por lo tanto en el mundo religioso de todas las partes que componen la dualidad. De esta forma, y de acuerdo con una acepción especulativa, si el caso del gijatuwe no se hubiere solucionado en la unidad jurídica reguladora del rewe de Malalwe, el caso habría tenido que pasar a la unidad mayor, de la cual el rewe de Malalwe es dependiente. Dentro de las particulares relaciones sociales de reciprocidad las facultades de injerencia jurídica también se incorporan:

“JS: y ahora en el otro gijatun...ustedes cada cuanto hacen gijatun?.

JR: cada dos años, pasan dos años libres, dos años, a los tres porque cuando no hacemos gijatun nosotros vamos a hacer rogativa allá, a la comunidad vecina que le decía...

JS: allá en Yáñez?

JR: si alla en Yáñez.

JS: es wixan...

JR: sí aquí se llama mutrum ... pero aquí siempre se hace rogativa entre nosotros antes de la partida.

MS: y después van juntos...

JR: si vamos juntos...

MS: y ellos también vienen juntos...

JR: exactamente...

VN: con ellos hacen esto, con las seis comunidades?.

SR: sí, nosotros las seis comunidades nos reunimos aquí...ellas son otras tantas por alla, no recuerdo, son varias también.

JS: ahí se hace...

MS: la dualidad, de a dos, son como... si uno lo mira mas amplio son como uno solo.

JR: eso, exactamente.

MS: pero siempre hacen esta dualidad.

JR: sí, exactamente.

VN: y eso les da mas fuerza...

JR: sí...

MS: entonces si pasa un problema aquí por ejemplo, ellos también podrían tener opinión acá...

JR: claro.

MS: si pasa un problema allá ustedes también pueden tener opinión allá...

JR: claro que sí.” (fragmento entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

Haciendo un paralelo, se observa que en la actualidad habría un desfase entre la armonía social de Malalwe respecto de su armonía religiosa, dependiente del rewe y del sistema de dualidad, sin embargo en generaciones anteriores la funcionalidad de las autoridades sociales habrían operado a la par y de forma complementaria con las autoridades del ámbito religioso, lo que al mismo tiempo nos lleva a suponer que antaño la delimitación entre los ámbitos religiosos, sociopolítico y jurídico no habrían tenido sentido, tal como en la actualidad podemos distinguir. La disposición normativa del uso de los espacios sagrados ha variado a través del tiempo a la par que la funcionalidad y facultades de las autoridades religiosas y sociopolíticas de Malalwe, esto queda de manifiesto en otro caso de uso relativo del gijatuwe de Malalwe, pero a diferencia del problema actual dicho uso fue permitido por el antiguo logko, padre de don Juan Raín:

“RM: nunca han tenido problemas con el dueño de la tierra donde está el rewe?.

JR: actualmente no, porque yo ya le había comentado lo que había pasado en ese tiempo antiguamente, porque antiguamente el terreno no se ocupaba para hacer cultivo, estaba exclusivamente para esto, pero en ese tiempo la población era muy menor, había poca población, y ahora aumentó la población, quedamos chicos, la tierra se nos hace chica ahora. Entonces en vida de mi papá, porque él era logko también, el último logko fue y después me nombraron a mí, entonces él participó en eso y, yo era niño en ese tiempo el conversaba después cuando llegaba a la casa ya conversaba que acuerdos se habían hecho, entonces ahí que pidió el dueño de la tierra, el viejito, solicitó a los gehpiñ y a la comunidad de que si él podía cultivar el terreno, pero siempre respetando la parte sagrada de donde se arrodillan en la rogativa, ese acuerdo hicieron esa vez, esa vez acordaron que la persona a la que le correspondía la tierra, en realidad podía ocupar la tierra, también se hizo una rogativa para eso, dando cuenta en fin a gegechen, por lo que iba a pasar y se hizo un gijatun en este... entonces ellos acordaron de que después de un gijatun el hombre podía ocupar durante dos temporadas el terreno, después ya venía el nuevo gijatun otra vez, cada dos años en ese tiempo...podía sembrar durante dos temporadas...

RM: y ese acuerdo todavía lo respeta...

JR: sí todavía...” (fragmento de entrevista al Sr. Raín, 15.02.03).

En el tiempo de este logko, las facultades jurídicas regían para diferentes tipos de problemáticas, no sólo se orientaban a su aplicación en relación con problemas provenientes desde el ámbito religioso, a diferencia de las posibilidades jurídicas que en la actualidad serían casi inexistentes para la autoridad del logko:

“VN: y a usted le toca resolver algunos problemas que se vayan presentando o ya no pasa eso...

JR: no pasa ya porque la gente busca por otro lado la solución de los problemas...

VN: se van a los juzgados?

JR: van al juzgado o a los carabineros, se van ahí y ...

VN: y que tipo de problemas resolvía su papá...

JR: en esos tiempo lo común que había era por el asunto de las líneas, porque en esos tiempos había bosque, los comuneros a veces hacían un descampe, le hacían un roce le llamamos nosotros, y cortan el bosque y después se quema, entonces armaban un roce y quemaban parte de lo que era del vecino, y después el vecino iba y hacía un cerco por donde había abarcado el fuego, no respetando la línea sino que se le iba a ya, eso era lo común en todas partes...

VN: corrían sus cercos...

JR: corrían sus cercos, claro, yo conversé con él, de cómo se hacían, como se reunían, como conversaban todos la comunidad, los vecinos, los familiares, todos como se reunían, ahí se reunían todos entonces él empezaba a preguntarle a uno de los mas a los vecinos a caso ellos sabían donde estaba la línea, entonces ya unos hablaban a favor de uno, otros a favor de otro, así que el por mayoría decía ya, si dos o tres personas decían

aquí está la línea y había uno que decía que estaba por allá, el que tenía la mayoría y el otro perdía, a veces eran más eran 5 o 6, y ellos recalcan que conocen la línea, entonces él preguntaba quien más conoce esta línea y así iban aportando la gente conocimiento, de esa forma conversaba él cuando llegaba en las noches empezaba a conversar...

RM: nunca le tocó por ejemplo problemas así como robo de ganado...

JR: sí también, pero muy pocas veces, ya llegaba a la justicia siempre, y a veces la gente, el afectado no aceptaba, no se daba no más, entonces ya iban a la justicia wigka, iban a carabineros, iban al juzgado, y así...igual después la persona, esas personas que daban su opinión por la línea, ellos ratificaban después por la justicia wigka..." (fragmento entrevista Sr. Rain, 15.02.03).

De acuerdo con estos antecedentes históricos, las facultades jurídicas de la autoridad socio política antes habría tenido injerencia en los múltiples planos de la vida mapuche, y de acuerdo con los factores de influencia no mapuche mencionado, dichas facultades se fueron restringiendo gradualmente a través de su "ilegalización" desde la jurisprudencia chilena, reafirmando además por medio de la negación de la propia gente mapuche. Sin embargo, la actualización de la aplicación del derecho mapuche en el caso de mal uso del gijatuwe de Malalwe, se presenta además de cohesionador de los planos social y religioso, como una manifestación de revitalización del acervo jurídico propiamente mapuche.

1.4. Aplicación del derecho mapuche a partir de una problemática religiosa

Como se ha mostrado a través de la exposición de los antecedentes recopilados, el caso del mal uso del gijatuwe de Malalwe, ilustra claramente la capacidad de revitalización que la sociedad y cultural mapuche puede desplegar en situaciones donde, externamente, se supone un estado de pérdida.

A diferencia del derecho positivo occidental, vigente en el estado de Chile, donde la regulación jurídica radica en un ente institucionalizado que opera en los diferentes ámbitos de la sociedad, el derecho mapuche, al menos en la versión actualizada que hemos podido conocer, operaría mediante una lógica contextualizada, es decir, el origen del problema debe ser acorde con la modalidad de resolución, lo que traducido a un problema de uso de propiedad colectiva religiosa se tradujo en la operancia de una solución desarrollada a través de dicho ámbito, adecuándose el procedimiento legal a las formas, dinámicas, instancias y autoridades con que dicho ámbito cuenta: rewe, gehpiñes y logko en su rol de complementación de lo religioso.

Este caso además nos ha permitido observar como el ejercicio jurídico ha servido como herramienta y estrategia de superación de la influencia de factores externos (religión, educación, políticas), que influyen en la disgregación de las dinámicas locales y cotidianas. De esta manera el resguardo de la vida religiosa a través del derecho propio muestra un camino de retorno a lo "propiamente mapuche" re estableciendo y fortaleciendo dicho sello identitario, ya no solo con una forma de apelación discursiva a "lo tradicional", sino también a través de un contenido coherente que sustenta y perpetúa dicha apuesta sociocultural.

Desde el punto de vista del **mapu kupal Azkunun** zugu, la vida cotidiana en el mundo mapuche no está exenta de la necesidad de "convivir" socialmente respetando y cumpliendo ciertas normas básicas. Para la vivencia de la vida espiritual el cumplimiento de la normatividad mapuche se hace particularmente importante, en tanto esta (la espiritualidad) requiere del ejercicio "perfecto" para alcanzar los objetivos que, a través de ella, se requieren. En este mismo sentido, "las normas" vendrían a "garantizar" la perfección en la vivencia espiritual, y de esta manera lograr el restablecimiento y/o la mantención del equilibrio natural del microcosmos, que en el caso particular de este caso estaría en dado en la pertenencia a una dualidad religiosa donde el rewe de Malalwe es una de las partes constitutivas.

2. Caso Gijatuwe Xuf Xuf

2.1. Contextualización

Este caso se caracteriza por ser un caso intracultural, en tanto quienes lo protagonizan son todos sujetos de origen mapuche. Dentro de ellos se distinguen la dueña del predio del gijatuwe –de acuerdo con la legislación chilena vigente -, que es de origen mapuche, sin embargo no se adscribe a sus prácticas religiosas, por lo que desconoce tanto la definición del espacio como sagrado y no participa del gijatun. Además se encuentra el ñizol logko del rewe de Xuf Xuf, que si bien ha intentado acercarse a conversar el problema con la dueña, sus intervenciones no han sido fructíferas. Por otra parte se encuentra uno de los werken del rewe, que proviene de uno de sus lof, que en la actualidad coincide con la figura legal de comunidad indígena Chureo Sandoval, esta persona se ha destacado por iniciar los reclamos de la situación del gijatuwe dentro y fuera del rewe. Es a través de los discursos, apreciaciones y posicionamiento de estos actores que se describirá el desarrollo y resultado de este conflicto.

El gijatuwe de Xuf Xuf se encuentra en el sector de Xuf Xuf, a su vez ubicado en Wentemapu, comuna de Padre Las Casas, Novena Región –de acuerdo con la distribución geopolítica de Chile-, y el desarrollo del conflicto deviene desde principios de la década del '90. En la actualidad este conflicto no se ha resuelto ni por medio de la aplicación del derecho propio mapuche, ni por medio de instancias no mapuche, tanto administrativas, como CONADI, ni a través de instancias judiciales chilenas.

2.2. Desarrollo del conflicto y contraposición de visiones

Esta situación de conflicto se origina posterior a la muerte del hijo del ñizol logko anterior al actual, quien además fue el esposo de quien en la actualidad reclama pertenencia exclusiva. El problema se gatilla por haber un antes y un después respecto de las posibilidades de uso de un espacio socio ecológico definido como lugar sagrado “gijatuwe” por la mayor parte de la gente del sector de origen mapuche. Si bien este conflicto se caracteriza por la constante contradicción entre las visiones de los diferentes actores, en el origen del problema las diferentes partes coinciden. El antes se caracterizó por una fluidez natural de realización periódica de los gijatunes en el sector de Xuf Xuf. Sin embargo luego de la muerte del esposo de la “propietaria”, ella impidió el ingreso y la realización de los gijatunes. La variación comienza a desarrollarse a partir de la propia definición del espacio socio ecológico que cada parte expone.

La Dueña.

Marcelina Cumilaf en la actualidad asume ser la propietaria legal por herencia del lugar en disputa. Ella parte de la convicción que este espacio no es un lugar sagrado, por el contrario asume que dicho lugar es una tierra productiva:

“Lo primero que nos dijo fue que ese lugar no era un rewe, decía que ella venía de Metrenco y que ahí no se usaba eso de los gijatunes que ella no entendía bien esas cosas. Decía que ese lugar era suyo por herencia, que primero había sido de su suegro, y que a su muerte paso a manos de su esposo quien también falleció y por eso ella lo había heredado” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Este lugar, en la actualidad, es una chacra maicera, la señora Marcelina explica que es lo único que tiene para dejarle a sus hijos, porque mediante su explotación ellos viven de la productividad que les otorga:

“Afirmaba que esa chacra “es lo único que tengo para dejarle a mis hijo, tengo cuatro hijos y eso es lo único que tenemos”, ella decía que esa herencia le correspondía y era para sus cuatro hijos, que ahora dos de sus hijos están casados y que uno de ellos va a construir su casa en ese predio y que la chacra se les va a hacer aun mas pequeña, que ahora apenas les alcanza para subsistir, y que después de la construcción de la casa va a ser peor, que esa chacra la han trabajado durante años porque es lo único que tienen.” (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

A partir de esta definición, la señora Cumilaf entiende que el problema es que desde que su marido murió sospechosamente en esa chacra ella no ha permitido la realización de los gijatunes porque afirma que luego de la realización de éstos la gente deja todo sucio el lugar y no encuentra que ahí realicen una práctica religiosa porque duda de la moralidad de la conducta de la gente en esos eventos, por lo que para ella el problema radica en que desde que no presta el predio la gente no ha dejado de acosarla:

“... dice que la gente hace eso solo como una costumbre y eso no los acerca a Dios, decía que antes que llegaran los españoles los mapuche buscaban a dios, pero que ahora era una costumbre de idolatría, asemejo estas ceremonias con la falsa idolatría de borregos que hacían en la época de Moisés, nos decía: “ojalá ustedes pudieran ver como termina la gente ahí todos borrachos, con peleas, las mujeres paliándose, quedan tirados ahí”. Ahora solo hacen una “farra” y dejan todo cochino el lugar, nos contaba que la ultima vez que hicieron un gijatun ahí dejaron todo sucio y que al otro día nadie fue capaz de ayudarla a limpiar, nos contó que esa vez su hijo mayor tenia cerca de 12 años y tuvo que mandar a sus hijos a limpiar siendo pequeños y eso había sido algo muy terrible para ella. Además contó que cuando su marido recién había muerto ella decidió cercar el predio para lo cual invirtió en alambre, pero dice que le cortaron el alambre en pedacitos que quedo inservible, que este suceso fue el ultimo que la termino por dejar aun mas triste, dice que quedo tan afectada que en ese momento se acercó a dios porque quería saber quien le había hecho todo ese “daño”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

De acuerdo con esto para ella los reclamos que algunas personas hacen para recuperar el lugar para ella no son más que caprichos:

“nos decía que el asunto del reclamo por ese predio lo estaban haciendo en la actualidad Sergio Melinao y un tal Sandoval, nos decía “ esos ni siquiera son de esta comunidad y andan haciendo reuniones sin decirle a nadie, ni al logko, hacen reuniones y hablan del predio y ni siquiera me avisan, eso es un capricho que tienen”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Respecto de la solución a este problema ella ve como absurdo una posibilidad de venta o permuta, e insiste que ella no va a dejar ese predio porque es legítimamente de ella y de su familia y por lo tanto ella no tiene que negociar nada por algo que le pertenece:

“Nos contó además que ella no estaba dispuesta ni a vender, ni a permutar ni a arrendar ese lugar, por que ella no entendía porque tenia que realizarse en ese lugar: “pero si todos los que hacen eso del gijatun tienen su tierra no entiendo porque tienen que hacerlo acá”. (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

Además planteó que no entendía la real relevancia de realizar el gijatun en ese lugar:

Nos contó que su suegro le contaba que antes el gijatun se hacia en diferentes lugares, que cuando ese predio estaba sembrado hacían el gijatun en otros predios, en una especie de rotación “es mentira

que tuviera que hacerse con exclusividad en este predio". (fragmento reconstrucción de entrevista realizada a la Sra. Marcelina Cumilaf, 13.03.03).

La visión que la señora Marcelina tiene respecto a este conflicto se hace evidente que la posibilidad de operancia del derecho mapuche radica en la necesidad que los sujetos que son parte de una misma situación de conflicto compartan una visión de mundo compartida en términos de definición y posición ante el mundo, lo que estaría dado y/o fundado, en este caso en la adscripción al mismo acervo religioso normativo, debido que al ser contradictorios los principios de vida de la señora Marcelina respecto de la demás gente del sector, esto queda de manifiesta no sólo en la divergencia respecto de la misma definición del espacio en conflicto y del problema, sino a demás el sentido de pertenencia de esta señora a las formaciones y dinámicas socio organizativas del sector representado por la relación de múltiples lof reunidos en el rewe de Xuf Xuf.

El ñizol logko.

El ñizol logko del rewe de Xuf Xuf es el señor Alberto Quidel. Según nos contó es hijo del anterior ñizol logko, por lo que de acuerdo con los lazos parentales de patrilinaje él es pariente directo (hermano) además de la persona que dejó de herencia ese lugar a la señora Cumilaf. A diferencia de ella, el señor Quidel si define como un lugar sagrado ese espacio, definiéndolo como el "gijatuwe de Xuf Xuf":

"cuando se le preguntó si en ese lugar se era un rewe y si hacían ahí los gijatunes él contesto "antes hacíamos gijatun acá, ya no hacemos hace 10 años, porque hubo un problema acá...el terreno donde estaba el gijatuwe quedó en manos de una viuda que se volvió evangélica y ya no quiere que se haga el gijatun en ese lugar, primero le arendamos el lugar y allí hicimos un gijatun, después no quiso ni arrendar entonces se hizo en otro lugar, ese fue el último gijatun, pero ya no es lo mismo" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

Posterior a la muerte de su padre él quedó como ñizol logko de este ayjarewe, y rol está dado por ser la autoridad del rewe:

"bueno acá estamos en un rewe, este lof y otros 42 comunidades pertenecen al él, y su autoridad tradicional es el ñizol logko" (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

En su calidad de ñizol logko él se acercó a conversar con la señora Marcelina para solucionar el problema y conseguir su permiso para realizar la ceremonia del gijatun, sin embargo ella no accedió:

"respecto de este problema de no poder usar el gijatuwe usted como ñizol qué es lo que ha hecho? AQ: bueno fui a hablar con buenas palabras a la señora del gijatuwe, que ella no quería devolver el terreno, no se va a hacer más gijatun si no se hace ahí, ya no se puede hacer nada porque esa señora es evangélica y no entiende razones. La religión evangélica está llegando muy fuerte a la comunidad, incluso han venido a mi casa a hablar, yo tengo claro lo que es, yo los escucho no más..." (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

A pesar de reconocer el valor del lugar, el ñizol ha depositado las esperanzas de recuperar el lugar en manos de las gestiones que algunas personas están haciendo en CONADI. Sin embargo cuando define el fondo del problema, no lo identifica necesariamente en la pérdida del gijatuwe sino más bien en el cambio conductual que ha venido expresando la gente en el último tiempo y que según él quedó de manifiesto en el último gijatun:

“el último gijatun fue hace dos años, pero no fue lo mismo porque la gente se portó mal. La gente tomaba mucho vino, y no me tomaban en cuenta, yo les permitía llevar vino como bajativo, pero ellos llegaron como con 400 litros de vino...el lugar se inundó. Todo esto fue un castigo de Chau Dios, se puso a llofer y las caretas se quedaban empantanadas, los caballos se asustaron, había tremendo barrial. La gente se fue y no termino el gijatun, arrancándose del agua, había muchos curados, el gijatun resultó muy mal la gente se burlaban de mí a mis espaldas y creen que uno no sabe, ellos creen que no, pero el logko sabe, el logko sueña...” (fragmento reconstrucción entrevista realizada al Sr. Quidel, 21.01.03).

La pasividad del logko respecto de la situación de conflicto se debe a dos motivos principales: la imposibilidad de dialogar a través de pautas mapuche con la señora Marcelina, y por otra parte como una forma de castigo de la autoridad del ayjarewe hacia su gente por las desviaciones conductuales que han manifestado en la celebración de la última ceremonia religiosa del gijatun. En este sentido él asume que si la señora viuda no acepta la normatividad y por lo tanto el derecho ni la religiosidad mapuche, el no puede aplicar sus facultades de autoridad mapuche, por lo que cualquier intento de negociación directa con ella sería infructuosa.

En el plano de la problemática al interior del rewe, se observa que si bien el ñizol resiente la pérdida del gijatuwe, por toda la fuerza religiosa y valor histórico que tiene, de todas formas hizo un intento de traslado del rewe, el que no resultó más bien por la disidencia de la gente. Desde este punto de vista el ñizol daría cuenta de un evidente estado de deterioro en las relaciones socio religiosas de dicho ayjarewe.

El Werken.

Don Sergio Melinao es werken del rewe de Xuf Xuf, a pesar de no pertenecer al lof del ñizol logko, éste lo reconoce como su werken. Él al igual que el ñizol logko coincide en definir el espacio en disputa como un lugar sagrado, el “gijatuwe de Xuf Xuf”.

“bueno el caso del gijatuwe como decía, es emblemático en el rewe de Xuf Xuf por su historia, por todo lo que se ha dado aquí, sobre todo por mantener la tierra las costumbres, las tradiciones del sector, en este caso el territorio Wenteché, tiene memoria, son 5 generaciones que se viene haciendo gijatun, es un gijatuwe muy antiguo entonces hay grandes experiencias en ese rewe...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Sin embargo difiere de la postura del logko respecto de la naturaleza del problema. De acuerdo con su visión el problema radicaría en la pérdida del lugar sagrado, y sería esta pérdida lo que gatillaría, según su parecer, la serie de otros problemas que aquejan a las comunidades afectadas, que serían todos los lof del rewe, y no sólo la comunidad del logko.

“hasta más o menos 10 años atrás que usábamos el gijatuwe, porque el ñizol logko, el era dueño del terreno, de la tierra, el año '83 empezó a repartirles a los hijos y uno de sus hijos que estaba en la Argentina en ese momento llegó a sí que le entregó ese predio del gijatuwe a él. Falleció el ñizol logko y ahí posteriormente se siguió haciendo gijatun porque el hijo no ponía ni un problema. Sucedió luego que el hijo del ñizol logko sufrió un accidente y murió trabajando su predio con maderas, hay un bajo y supuestamente se le soltó un tronco que le pasó encima lo aplastó y murió...”

MS: y él era casado con mapuche o con wigka:

SM: con mapuche, de Maquehue la señora Marcelina Cumilaf, entonces al momento de fallecer y al poco tiempo la viuda, no tengo claro si ya estaba en la religión evangélica o así se convirtió a la religión evangélica, empezó a prohibir que se hiciera gijatun, prohibió

porque dijo “mi marido murió por su tierra”, mezclando una serie de cosas entre la religión evangélica y la cultura propia, que le hicieron daño a su marido y por eso murió, hay toda una complejidad...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Los efectos de la pérdida del lugar sagrado se habrían manifestado por ejemplo en el mal resultado del último gijatun:

(1)“Sergio Melinao: bueno, lo último cuando hicimos el gijatun en otro predio uno que casi nos inundamos completamente en el bajo donde llofió torrencialmente todo el día sin parar, pero increíblemente llofió, y de ahí la gente no pudo ni comer ninguna cosa, el agua empezó a subir casi hubo un diluvio. Y ahí supimos a través de un pewma que recibió el ñizol logko que le dijeron que era muy mala que habían hecho gijatun ahí y fueron a ofender a los dueños del pitrantu...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

(2)“MS: cuándo corresponde hacer otro gijatun aquí? SM: el 2004. MS: y de aquí a allá debería estar esto solucionado...SM: claro ahí hay que ver que va a pasar ahora, lo que pide uno ya no resulta, antes no pu, aquí si había mucha lluvia y se pedía buen tiempo es porque buen tiempo entregaba” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

De tal forma, el mal resultado de la realización de un gijatun podría repercutir ya no sólo en el ámbito socio religioso, sino además en las expectativas económica productivas que la gente de ese ayjarewe deposita a través de sus prácticas religiosas.

A propósito de estas problemáticas, el werken se acercó a plantearlos tanto con el ñizol logko como con los demás logko del ayjarewe de Xuf Xuf, que es una unidad mayor donde el rewe que el dirige pertenece, sin embargo no obtuvo los resultados que él esperaba, que eran que dichas autoridades hicieran algo respecto de la pérdida del gijatuwe:

“MS: por el lado de las autoridades tradicionales, de la aplicación del derecho propio qué cosas han hecho, han ido a hablar los logkos?. SM: no, la gran mayoría de la gente está molesta con el logko, por el hecho de que él se ha hecho a un lado, no quiere enfrentar la situación. JQ: qué pensará el logko si no hay solución con respecto al tema?. SM: tiene una idea que dice ya si está así que le vamos a hacer, porque no buscamos otra parte, está rendido y por eso la gente está bastante molesta, según los comentarios lo van a visitar los evangélicos allá... JQ: y con los otros logkos de los otros lof los xaf kazi?. SM: si una vez fuimos, y dice hay que hacer empeño hay que recuperar el predio, pero dicen eso no más y no se meten, por eso la gente estamos bastante molestos. JQ: porque también entraría desequilibrio si este gijatuwe se pierde, no solamente para este gijatuwe sino para todos... SM: claro, si este es el gijatuwe uno de los más importantes que ha existido en la historia, ahora estamos en tremenda decadencia y da pena e impotencia todo eso...” (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

Posteriormente a estas instancias a las que acudió el werken, y al no encontrar posibilidades de solución al problema de la pérdida del gijatuwe desde sus autoridades ha acudido a la instancia de CONADI, con el fin de ver la posibilidad que a través de tal se comprara o permutara el gijatuwe a la dueña, sin embargo dichas tramitaciones han resultado infructuosas hasta la actualidad:

“JQ: qué piensan concretamente los otros lof sobre esto...SM: lo ideal es recuperar el gijatuwe, tiene puesta la esperanza en nosotros haber si la CONADI puede comprar la tierra pagarle a la dueña o a través de la permuta, pero ella no quiere ceder nada y se mantiene ahí no más ciegamente. JQ: se ha entablado alguna demanda...SM: demanda no hemos hecho en ningún juzgado, eso no , solamente la CONADI, y nosotros hemos

entregado argumentos sólidos totalmente irrefutables ante la CONADI... MS: y la CONADI habrá hecho algo efectivamente...SM: ha conversado un poco, ha venido a sondear opiniones. Otra cosa es que dicen que ellos no tienen los recursos para ese efecto para comprar un campo sagrado no solamente el caso de ustedes, entonces para el año 2003 ellos quieren gestionar un nuevo canal par poder comprar esos predios que están en conflicto, para poder comprar gijatuwes, eltun, cosas así..." (fragmento entrevista a Sergio Melinao, 30.12.02).

El señor Melinao como werken del rewe de Xuf Xuf, al considerar poco probable la eficacia de la aplicación del derecho propio mapuche ha acudido a una instancia no mapuche buscando una solución de recuperación de un espacio sagrado que considera y define pertenece a las comunidades del rewe y no a la dueña según la legislación chilena.

De acuerdo con esto él y el grupo de gente que piensa como él, habrían demandado la operancia del derecho mapuche ante sus autoridades, con el fin de recuperar una propiedad colectiva "el gijatuwe". Esta reivindicación se hace necesaria para ellos en tanto es un lugar histórico mapuche muy valioso desde el punto religioso, debido a que toda la historia que guarda potencia el newen o fuerza natural propia de dicho espacio, y su pérdida ya ha conllevado una serie de repercusiones tanto del debilitamiento de la vida socio religiosa y socio política del rewe, que hasta el momento no son medibles respecto del futuro.

2.3. El Rewe de Xuf Xuf

Como lo mencionaran tanto el ñizol logko como el werken en sus relatos, el ayjarewe de Xuf Xuf incorpora cerca de 42 comunidades, y varias de estas comunidades son parte de un lof, como su nombre lo indica esta unidad socio organizativa reuniría cerca de 9 lof, cada uno con un logko, siendo el señor Quidel su ñizol logko la autoridad de todo el ayjarewe. Su condición de ñizol logko le corresponde tanto por una línea de herencia familiar, en tanto su padre fue el anterior ñizol logko, además de encontrarse en su lof el gijatuwe que hoy se disputa.

A diferencia del caso del gijatuwe ocurrido en Malalwe, Bafkehmapu, en Xuf Xuf la vida religiosa y la socio política están en manos de la autoridad del logko, por lo que se desprende que dentro de sus roles y facultades se integrarían el resguardo del equilibrio en cada ámbito además de velar por la armonía de la interacción entre éstos.

Desde el punto de vista del ñizol logko, su función respecto de la vida y prácticas religiosas se remitiría a coordinar y llevar a cabo la organización realización de las ceremonias religiosas. De acuerdo con sus apreciaciones él daría mayor relevancia a la fuerza de las conductas sociales correctas más que al propio espacio donde tales se lleven a cabo, aludiendo los problemas del ayjarewe a las malas conductas de la gente.

Sin embargo, desde el punto de vista del werken sería lo contrario, es decir, que el cambio conductual de la gente del rewe sería producto, precisamente, de la pérdida de fuerza religiosa que ha provocado la pérdida del gijatuwe.

A partir de esta contradicción respecto de la determinación de la naturaleza de la problemática, los procedimientos desplegados por estas dos autoridades del rewe han seguido caminos distintos, uno a través de la pasividad, otro a través de un escape hacia una instancia no mapuche.

Si aplicáramos como modelo de aplicación de derecho mapuche el proceso desarrollado en el caso Bafkehche, nos daríamos cuenta que el siguiente paso que posibilitaría otra acción del derecho mapuche sería alguna emanada del conjunto de autoridades que componen el rewe, es decir el resto de logko que lo representa, sin embargo hasta la actualidad no ha pasado algo semejante.

En la actualidad este caso se encuentra sin resolución, ni desde el punto de vista de la aplicación del derecho mapuche, ni a través de la intervención de una instancia no mapuche.

2.4. El Ayarewe de Xuf Xuf

Como ya se mencionó, el rewe de Xuf Xuf pertenece a una unidad social y espiritual mayor correspondiente al ayarewe con el mismo nombre, que alberga la pertenencia de 9 rewe de los cuales Xuf Xuf es sólo uno. De acuerdo con la visión de un werken y de otro ñizol logko del ayarewe los sucesos que han acontecido en el rewe de Xuf Xuf son una respuesta de los newen del rewe que han sido pasados a llevar, no han sido escuchados, como lo afirma el werken:

“todo lo que ha pasado ahí la muerte en el gijatuwe, el diluvio en el último gijatun, las contradicciones sociales que mantienen disgregado a la gente y al ñizol, son producto del desequilibrio que se ha producido ahí, y lo más delicado es que este desequilibrio está afectando a todo el ayarewe...” (fragmento relato werken Xuf Xuf, junio, 2003).

De tal forma que no sólo la tranquilidad del rewe ha sido afectada con este problema, sino también ha repercutido en la unidad mayor donde este pertenece. Esto indica que el equilibrio natural de Xuf Xuf se asienta en la unidad del ayarewe y todas sus partes se conectan y afectan por las problemáticas particularizadas.

2.5. Normatividad / Individuo / Religiosidad

A través del acercamiento a las diferentes visiones que han dado vida este proceso de disputa por el gijatuwe de Xuf Xuf hemos llegado al punto de revisar el mismo rol que cumpliría en estas dinámicas la constitución y/o formación de los sujetos culturales en determinados contextos y en determinadas sociedades.

Como se mencionó, este caso se definió como de tipo intracultural por ser todos sus protagonistas de origen mapuche, y cuya identidad fue expuesta por los propios entrevistados, sin embargo qué significa ser mapuche en estos contextos de conflicto, o cómo se articula la presencia de diferentes formas de ser mapuche en un mismo contexto. La respuesta inicial al menos respecto de la segunda respuesta estaría dada por la misma expresión del conflicto en este contexto, o en otros términos, la inmanencia de la disputa por lo que la gente del ayarewe define por lugar sagrado y lo que “la dueña” define como chacra, viene a evidenciar que en algún momento y a través de alguna contradicción social estas diferencias se enfrentan cara a cara.

El hecho de que la señora Marcelina Cumilaf se identifique como mapuche, y sin embargo no se identifique con lo que gran parte de su sociedad entiende como la cultural y la tradición mapuche, da cuenta de un estado de pérdida cuyo comienzo deviene desde la propia etapa de contacto mapuche hispana, desde la cual se ha venido imponiendo arbitraria y sistemáticamente un sistema socio ético que ha impactado inclusive en el nivel de la propia constitución del “ser” mapuche, sumado esto a la voluntaria adscripción a formas religiosas no mapuche, resultan para el caso de la expresión del derecho, en la formación de sujetos mapuche, ya no personas dependientes de grupos sociales que dan el sentido a su ser individual, sino a personas que legitiman su pertenencia a la característica de ser mapuche como “individuos” autónomos del grupo.

De acuerdo con las categorías que nos ofrecen los juristas, la negación de la señora Cumilaf a la dependencia del grupo mapuche de Xuf Xuf impide la natural expresión del “derecho colectivo” aplicado a la “propiedad colectiva” del gijatuwe de Malalwe, que de acuerdo con la visión mapuche pertenecería al “sujeto colectivo” del ayarewe de Xuf Xuf.

Entonces, a partir de la experiencia de acercamiento a este caso se observaría como una condición de expresión del derecho mapuche, aplicado a una problemática del ámbito religioso, el hecho de que todos los actores que apelen a él coincidan y/o compartan el mismo acervo normativo ideal, en este caso indisolublemente vinculado con la ética religiosa mapuche originaria desde el tiempo pre hispánico hasta hoy, y además requiere que además dichas personas consientan los procedimientos de aplicación de dicho acervo mediante las acciones de sus autoridades.

3. Caso Klen Klen de Rüpükura

3.1. Contextualización

Este caso se ha definido como de tipo intercultural, en tanto los protagonistas de este conflicto son de diferentes origen sociocultural. Por una parte se encuentra un grupo de personas mapuche provenientes de diferentes lof y comunidades legales que coinciden en la necesidad de recuperar un espacio socio ecológico definido y valorado por ser sagrado, en este caso un saltillo de agua, por lo cual se ha cohesionado y han planificado y realizado una serie de acciones tendientes a lograr este objetivo. Por otra parte se encuentra la Forestal Mininco, que de acuerdo con la legislación chilena es el “propietario legítimo”, esta empresa ha definido como ilegales las acciones de la gente mapuche acusando una invasión a la propiedad privada, en tanto ellos definen ese mismo espacio como parte de un predio productivo.

Este conflicto se ha venido desarrollando aproximadamente hace dos años, en las inmediaciones del saltillo en disputa que es un sector colindante a Rüpükura, y en el mismo sector de Rüpükura, todo este sector es parte del territorio Wenteché, sin embargo cabe señalar que este sector está cerca o limítrofe a territorio Naüqche. De acuerdo con la distribución geopolítica chilena, este sector se ubicaría en la comuna de Nueva Imperial, cerca de la localidad de Chol Chol, Novena Región.

3.2. La disputa: recuperación de un territorio usurpado vs. invasión a la propiedad privada

La situación de conflicto

La necesidad de recuperación del saltillo “klen klen” se hizo conocida al interior de los grupos mapuche del sector cuando se inició un proceso de recuperación del espacio a través de la ocupación presencial en el lugar:

“en esta oportunidad don Pedro nos contó de la nueva situación que estaba aconteciendo en el sector, según nos dijo por esos días se había iniciado un proceso de recuperación de un saltillo que se había perdido hacía al menos 30 años, primero porque esa tierra pasó a ser propiedad de un Sr. Hidalgo, y en la actualidad dicha propiedad pasó a manos de la empresa Forestal Mininco. Este proceso de recuperación ha consistido en que un grupo de gente se ha ido a ocupar el lugar permanentemente, al parecer están haciendo turnos para cuidarlo y se están organizando en un grupo con varios jóvenes del sector. Don Pedro nos explicaba que él apoyaba ese movimiento porque encontraba que era legítimo recuperar un espacio que ancestralmente ha sido mapuche, y que el problema es que la ley wigka no reconoce esto y se apropia de estos lugares” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

Posteriormente también integraron al proceso la revitalización del uso religioso del lugar a través de la realización de una rogativa ya con apoyo de autoridades tradicionales, como un logko y una machi de Rüpükura:

“don Domingo nos contó que hace poco fueron a hacer una rogativa arriba en el saltillo para apoyar el proceso de recuperación del lugar, y para ello contaron con la participación de la machi Carolina, y nos contó que la rogativa había resultado muy bien, que era muy importante que la machi los acompañara en este proceso, porque eso fortalecía el fundamento cultural de todo lo que estaba pasando a pesar de que había gente que cuestionaba todo este proceso. Además nos explicó que la rogativa que fueron a hacer en esta oportunidad no tuvo el mismo significado que lo que se hacía antes, que esta vez lo que se requería era fortalecer la lucha que se estaba dando, que antes en ese lugar se iba a pedir por buenura, para que el tiempo favoreciera las cosechas y las producciones no se echaran a perder” (notas personales de campo, septiembre del 2000).

El impacto de este proceso repercutió tanto dentro del mundo mapuche del sector como ante la misma empresa. Dentro de las repercusiones internas una de las más emblemáticas fue la disgregación de la gente en diferentes grupos de acuerdo con su opción de adhesión o contraposición al proceso:

“de acuerdo con las versiones de la gente de Dewko ellos no están de acuerdo con que salgan voceros del grupo tradicional hablando que apoyan la toma del saltillo porque no todos están de acuerdo con la toma, y por eso el grupo tradicional se separó. Sin embargo don Domingo afirmaba que los de Dewko eran de derecha y que por eso no apoyaban este proceso, y que por eso se había dividido el grupo, pero además tenían problemas de antes incluso de plata” (notas personales de campo, agosto del 2000).

Por otra parte el impacto que este proceso provocó en la misma empresa forestal fue que acudieron a la desocupación del lugar a través de la fuerza pública:

“la forestal mandó desalojar con la policía el saltillo y varias personas mapuche fueron detenidos, en la última visita al lugar don Pedro nos contó que estaban preocupados porque no sabían que iba a pasar con las personas que estaban acusados, porque ellos no tienen la asesoría de ningún abogado, de hecho no los representa ninguno ante el proceso judicial, varios están citados a declarar y ellos afirman que no saben si asistir o no a la citación. La noticia de la toma del saltillo a repercutido incluso en la opinión pública local, ya que la noticia ha salido en la televisión, en diarios y en las radios de la región...” (notas personales de campo, octubre del 2000).

Estas repercusiones marcaron la etapa más emblemática del proceso emprendido por la gente del sector, posteriormente este mismo grupo inició una serie de tramitaciones ante una instancia externa, CONADI, con el fin de ver la posibilidad de comprar el lugar a la empresa, y así poder recuperar ese espacio mapuche, para ello contaron la colaboración de diferentes instituciones que prestaron asesoría:

“actualmente el grupo ecológico que organiza la recuperación cuenta con el respaldo interno de la asociación indígena del sector y con el grupo que lidera el logko Raín luego de la separación del grupo tradicional que ahora se ha organizado bajo la forma de Comité de Pequeño Agricultor. Por otra parte se han sumado instancias no mapuche que los están asesorando técnicamente para recopilar la información histórica del klen klen y para apoyarlos en las tramitaciones que están iniciando en CONADI con el fin de ver la posibilidad de compra del lugar, estos organismos asesores son OLCA (Observatorio Latinoamericano de Conflictos Ambientales), que está prestando apoyo en el proceso de tramitación, además de buscarles espacios de difusión pública del conflicto, paralelamente se encuentra PROMAP (Programa Mapuche de Salud, del Servicio de Salud Araucanía Sur), quienes los están ayudando a reunir la información necesaria del valor histórico y ecológico que ese lugar tiene, para fundamentar cualquier propuesta o trámite de recuperación. Además de esto está la presencia del CES (Centro de Estudios

Socioculturales de la UCT), equipo en el cual me incorporo, que trabaja hace varios años en el sector y acompaña a los diferentes grupos mapuche, no solo al de recuperación, en este caso ha contactado a OLCA como observatorio y además se colabora con la reconstrucción de la historia y valor sociocultural y ecológico del lugar...” (notas personales de campo, abril del 2001).

Sin embargo este proceso de tramitación no ha sido fructífero, ya que ni siquiera han recibido una respuesta formal de la posibilidad de un estudio riguroso del lugar, en la actualidad esta tramitación se encuentra detenida. Respecto del proceso de ocupación éste gradualmente se ha ido diluyendo, posterior a la desocupación del lugar la empresa ha dispuesto protección del lugar para prohibir el ingreso al espacio en disputa, desde entonces la ocupación se detuvo y en la actualidad no se cuenta con información clara respecto de la vitalidad de operancia del grupo que sustentaba este proceso.

3.3. Contraposición de visiones y estrategias de acción de las partes

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un lugar sagrado de gran valor religioso, histórico y médico. Religioso porque es un espacio que tiene un gran *newen* o fuerza, lo que potencia cualquier expectativa religiosa. Histórico, porque el valor religioso del lugar ha favorecido a muchas generaciones mapuche que han ocupado ese sector, por lo tanto es un potenciador de la historia local. Médico porque ese lugar, al tener un gran *newen* es productor de variadas y valiosas *baweh* o plantas medicinales que son el soporte de la medicina mapuche local:

“DR: ese salto antes era de los mapuche, antes no había fundo no había...yo me acuerdo que cuando yo era niño iba a cuidar animales para allá, íbamos a jugar con los cabros. Bueno en ese salto iban los viejos a hacer *gijatunes* en los días lluviosos eso se llama *buenanza*, cuando iba la primavera lluvioso la cosecha ahí iban a hacer rogativas para que dios les corte el agua, y por eso ocurrió que los viejos antes los escuchaban, y ese no era salto el nombre era *klen klen*, el nombre mapuche, pero ahí si que no se que significativo tiene *klen klen*, si era el nombre de algún pájaro o de un animalito que vive en el agua que es el dueño del salto, que vive ahí que es el dueño del agua... RM: decían que no era solamente eso porque ahí había *harto newen*, de ahí se sacaban *hartas* plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...” (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

De esta forma la pérdida del lugar se remonta a más de tres décadas:

VN: y eso sería la parte de la *buenura*... y eso usted nos contaba que esa propiedad paso a manos de un chileno y después paso a *Mininco*...DR: claro paso a un particular a *Hidalgo* y después murió el viejo y quedaron los herederos y esos vendieron, y compraron en *hijuelitas* se hicieron como mil hectáreas, y entonces eran como cinco herederos, primero tocaron de a 100, el viejo murió primero, después murió la señora, a esa señora le tocó 500 hectáreas de la viuda, después se murió la *viejita* y se repartieron nuevamente esas hectáreas y después ya lo vendieron ellos... (fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

Sin embargo para la forestal *Mininco* este espacio no es sagrado, sino más bien es una propiedad privada, legalmente adquirida a través de la compra, y es valorada como una tierra productiva apropiada para desarrollar la actividad económica de explotación forestal. La explotación forestal, particularmente la plantación de especies de pino y eucaliptos ha bordeado el *saltillo*, lo que ha provocado un claro deterioro de las especies que allí habitaban, este deterioro ha sido manifestado por la propia gente del lugar y por los equipos asesores:

“RM: decían que no era solamente eso porque ahí había harto newen, de ahí se sacaban hartas plantas medicinales y con la forestal se esta muriendo...DR: claro ese está terminando...RM: y el mismo salto debe estar corriendo con menos agua...VN: y eso les afecta para regadío...DR: si nosotros tenemos sacado canal aquí, ese pasa en la vega aquí, entra alla donde Marin, ahí dentra... VN: y eso está seco ahora en algunas épocas?. DR: si porque del estero sacamos canal.. RM: don Domingo usted tiene agua de poso cierto, pero como está el poso ahora, me imagino que tiene menos agua ahora o igual no mas... DR: igual pero está en mal estado, no esta tan clara...pero no seca...para regar huerta si que no como pasa canal por la vega...y aquí no hacen huerta solamente para consumo, si pone a regar seca el poso, aquí cuando estuvoahí hicimos ese poso, trabajamos como 8 años para hacer ese poso. “(fragmento entrevista a don Domingo Raín, 16.03.03)

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para la gente mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, es decir la pérdida de una propiedad mapuche, para la forestal el problema es la invasión y ocupación ilegal de su propiedad privada, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente, tipificado como un delito.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el problema inmediato de la ocupación y re-utilización mapuche del lugar. Sin embargo de acuerdo con la visión de algunas personas del sector, la empresa se ha ido acercando paulatinamente a la gente del sector, principalmente quienes no han apoyado el proceso de recuperación a través de la dádiva de presentes a comités de mujeres, como algunos kilos de lana mensual, además de incorporar a algunas personas en talleres de protección ecológica. Estas acciones se configurarían en una estrategia de aplacamiento indirecto de la motivación de apoyo a la recuperación del saltillo, además de potenciar la disgregación de los diferentes grupos locales.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado aquí se han expuesto la principal que fue la ocupación y re-utilización ceremonial del lugar, además de la tramitación ante CONADI.

Si bien en apariencia se pudiere suponer que el derecho mapuche no estaría presente, esto se refuta en tanto los antecedentes indican que el procedimiento desplegado por la gente mapuche es coherente con la lógica del derecho mapuche en tanto se han cumplido dos procesos cruciales: la tipificación del problema y la elección y planificación de una estrategia de solución ad hoc.

El problema ha sido determinado de acuerdo con el acervo normativo dinamizado desde la identificación de una problemática socio religiosa “la pérdida de un lugar sagrado de propiedad mapuche”. La estrategia de solución ha sido ad hoc en tanto es coherente con la tipificación y/o identificación del problema y le da vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “ a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche recurrencias a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, lo que los lleva a desplegar la estrategia de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de las lógicas mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

3.4. La contraposición de sistemas jurídicos

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente o cara a cara a través de un proceso de recuperación iniciado por gente mapuche. Esta dialéctica, sin embargo y una vez más, se ha caracterizado por la subordinación de la expresión cultural e históricamente diferenciada de la sociedad y cultura mapuche a través de la

demanda jurídica mapuche de recuperar propiedad pérdida. Dicha subordinación se ha expresado en la “criminalización” o “ilegalización” de su sola presencia, lo que indica que la sociedad y estado chileno aplacan de súbito cualquier expresión pronta a relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas.

A pesar de la monótona hegemonía que permanentemente ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural.

La funcionalidad organizacional orientada al fortalecimiento de lo tradicional, como son el caso de la asociación y grupo de pequeño agricultor en Rüpükura, muestran un nuevo indicio de la capacidad de ajuste que históricamente la sociedad y cultura mapuche ha venido reproduciendo. Sin embargo, constatamos al mismo tiempo, que las posibilidades de operancia absoluta del derecho mapuche se restringen a la resolución de problemáticas de corte intracultural, siempre que todos los involucrados compartan y consientan su operancia. Sin embargo los espacios de interacción intercultural no son posibles en tanto la expresión del derecho mapuche no tiene expectativas de expresión, ni siquiera en la etapa de definición del problema, por tanto es rápidamente absorbido por su constricción externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal.

III. Restablecimiento del equilibrio en el Waj Mapu el maremoto del año 1960 causas y consecuencias desde la perspectiva mapuche Bafkehche³⁹

1. Contextualización

Para la presente investigación, se ha hecho necesario dar cuenta del verdadero trasfondo de la diferencia que podemos encontrar, entre la cultura chilena, entendida como occidental, y la mapuche. Desde el punto de vista de las manifestaciones del derecho, un punto de partida posible es la búsqueda de hechos significativos en los cuales se reconozcan conflictos que permitan realizar una observación, para luego hacer dialogar estas posiciones. En este contexto se introduce el análisis de los efectos del terremoto y maremoto de 1960 en el territorio mapuche y que afecta particularmente al Fūta el mapu Bafkehche, particularmente a través del estudio del caso del sacrificio del niño José Luis Paineur ocurrido en junio de ese año.

El 21 y 22 de mayo del año 1960 ocurrió en Chile, el mayor movimiento telúrico que jamás se haya registrado, con una intensidad récord de XI a XII en Escala de Mercalli y 9,5 en Escala de Richter, el epicentro se localizó en los alrededores de la ciudad de Valdivia. Las consecuencias del terremoto y maremoto, según el informe del Subdirector del Instituto de Sismología de la Universidad de Chile Edgar Kausel, en su contexto general y particularmente en lo atinente al área de estudio del presente caso, describe este hecho en la siguiente forma:

“Más de 2000 personas murieron, 3000 resultaron heridas y 2 millones perdieron su hogar. Los ríos cambiaron su curso, nuevos lagos nacieron, las montañas se movieron. La geografía como nunca antes se había visto, se modificó marcadamente”.

“Las ciudades de Corral, Ancud, Queule y Puerto Saavedra resultaron destruidas, las olas se propagaron por todo el Océano pacífico derribando varios moais en la isla de Pascua y dejando gran devastación en Hawaii y Japón”.

³⁹ Estudio de caso realizado por Ronny Alejandro Leiva Salamanca en el marco de la Investigación Trapeleai Taiñ Kimün, Corporación Unión Araucana, 2002-2003

“Puerto Saavedra fue borrada de la faz de la tierra. Sus casas fueron arrastradas por el mar mas de dos kilómetros tierras adentro. Solo una casa resistió la embestida. Su población, a la sazón 2.500 habitantes, alcanzo a correr hacia tierras altas, alertada por la sirena de bomberos, que aulló incesantemente, huyendo de tres olas gigantes sucesivas que destruyeron todo a sus paso. Cincuenta de ellos sin embargo, perecieron en el lugar”.

Durante el maremoto, un niño fue sacrificado por una comunidad mapuche en las cercanías de Puerto Saavedra. Este suceso hasta el día de hoy se encuentran en la memoria de los habitantes de esa localidad y ha sido tema tanto para medios de difusión periodística, como para investigaciones de ciencias sociales. La presente investigación pretende comprender los hechos desde una visión émica, situando el análisis de los hechos desde la perspectiva del conocimiento mapuche, pero sin negarse a la posibilidad de avanzar en el dialogo y la búsqueda de un camino de comprensión reciproca entre ambas visiones, la mapuche y la wigka, entendida esta última como la de la sociedad y cultura chilena.

Desde el comienzo es necesario precisar una diferencia fundamental. En la sociedad y cultura mapuche una de las formas de transmitir el conocimiento es la generacional, esto es parte del mapuche kimün –conocimiento- “ (...) meli tuwün wixanentukeyiñ (cuatro son los orígenes del linaje de la persona) por parte del abuelo paterno “baku”, abuela paterna “kuku”, abuelo materno “chezki”, abuela materna “chuchu”, esos son nuestros orígenes, como esta nuestros meli folil tuwün ruka (de allí vienen las cuatro raíces de nuestra casa o esta es la raíz de lo que somos) así mismo están nuestros meli tuwün küpal, nuestros conocimientos que son de los abuelos (todo nuestro conocimiento que viene de las enseñanza de nuestros antepasados), ahí es donde están nuestros conocimientos” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

El proceso de transmisión del conocimiento, la formación de las nuevas generaciones y por tanto la percepción del mundo desde las formas propiamente mapuche, se altera con la llegada del wigka “Cuando ante, llego los wigka hubo muchos problemas, trajeron distintas cosas, distintos problemas, esos es lo que hicieron ellos con nuestros abuelos y por eso había pelea cuando nos vinieron a pegar y quitar nuestras cosas a nuestros descendientes, porque no sabían hablar castellano, entonces “estos indios son brutos” dijeron los wigka, pero ellos fueron los brutos, ellos fueron los que no sabían hablar nuestro idioma, porque nuestros antepasados tenían su sabiduría sabían como hacer sus cosas, como surgir...” (Logko Juan Caniulaf, entrevista 2003).

“Antes los mapuches no se manejaban solos así, estaban los newen, los puju, pero si se manejaban solos de los wigka, hoy día los wigka existen, las autoridades que nos han impuesto todos ellos, y ellos están ahí ante cualquier cosa ellos están presentes donde quiera que vaya uno a cualquier ciudad ellos están ahí.” (Machi Huaiquiman, entrevista 2003).

Los ancianos han ocupado desde siempre un lugar privilegiado en la sociedad mapuche, en cuanto a la transmisión del conocimiento, conocimiento que tiene un carácter inmemorial, trascendente y dinámico, sustentado en la idea de equilibrio cósmico, en este sentido el Logko Juan Caniulaf al señalar “esto hicieron con nuestros abuelos” en relación al desconocimiento del significado de este proceso de parte del wigka y al hecho de haber catalogado como “indios brutos”, a aquellos que en la cosmovisión propia tienen la “sabiduría”, da cuenta de la ruptura de un proceso de carácter inmemorial, el atentado al carácter trascendental de la idea de equilibrio que lo sustenta y, la tragedia que significo la llegada del wigka, enmarcada en la incomprensión e invasión al mundo mapuche, este factor es de suma importancia en cuanto la formación de la persona es el reflejo de cómo es que cada sociedad expresa su sentido. Asimismo el Machi Martin Huaiquiman da cuenta en sus palabras de esta invasión al territorio mapuche y la imposición de autoridades distintas de las propias.

Con la colonización y posterior conquista de parte de el mundo occidental en América el estilo de vida mapuche se tuvo que acomodar a una “naturaleza” que difería de la naturaleza del “universo” al que

estaba habituado, el mapuche para estar en armonía tuvo que someterse a las leyes wigka, del estado chileno, en ese sentido muchos mapuche tuvieron que decidir entre morir o vivir teniendo siempre presente que el equilibrio había sido perturbado.

Es en este contexto de desencuentro donde el hecho del sacrificio, ocurrido hace cuarenta años, tuvo y aun tiene diferentes causas, diferentes reacciones, diferentes interpretaciones, desde la sociedad y cultura mapuche y desde la sociedad y cultura wigka, e incluso al interior de estas mismas sociedades.

2. Descripción del conflicto

El caso en estudio plantea las contradicciones existentes en torno a las interpretaciones, acciones y reacciones frente a la celebración de un gijatun al interior de la sociedad mapuche en el que se sacrificó un niño mapuche y, la criminalización de este hecho de parte de la sociedad chilena, hechos que se enmarcan en las consecuencias del maremoto de 1960, que afectó, entre otros, a los mapuche y no mapuche de la comuna de Puerto Saavedra.

En el conflicto, se han reconocido desde esta investigación factores tanto intra como interculturales:

- En el polo intracultural existen varias versiones, un sector señala que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, este niño y la ceremonia realizada salvaron al mundo de un “mal mayor”, además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura mapuche. Otros plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche transgrediendo de esta manera las normas y principios fundacionales, aludiendo que de hecho el maremoto ocurrió de todas maneras y además siguió temblando por varios días. Y otros dicen que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos.
- En el polo intercultural, se manifiesta la prevalencia del derecho del Estado por sobre el derecho propio, lo que conlleva la criminalización del sacrificio, desde los paradigmas de la sociedad dominante. Desde la ley penal Chilena esta acción constituye un homicidio, en el que varias personas habrían estado involucradas y a las que en consecuencia se sometió a proceso y se juzgó con apego a tales leyes, como un acto criminal. La prensa de la época e incluso publicaciones posteriores se han referido al caso, catalogándolo de irracional y moralmente reprochable desde los mismos paradigmas de la sociedad dominante. Los hechos sin embargo han trascendido al procedimiento judicial y a las publicaciones de prensa y han dado lugar a investigaciones científicas que se introducen en la visión de la sociedad y cultura mapuche.

3. Las diversas visiones

Este apartado está dividido en dos partes, primero se presenta la visión mapuche a través de la inclusión y correspondiente análisis de citas de las palabras de autoridades y comuneros mapuche, sobre los hechos y sobre los fundamentos culturales que los sustentan. Segundo se expone la visión que tuvo y que tiene la sociedad chilena de los hechos por medio de citas de publicaciones en medios periódicos y en publicaciones científicas que se han referido a los hechos.

3.1. La visión mapuche

La visión mapuche frente al tema se encuentra dividida entre quienes plantean que se obró de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, los que plantean que el sacrificio se habría realizado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuches transgrediendo de esta manera las normas mapuche y los que plantean que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Sobre esto no podemos especular y menos tener certeza de que fue lo que ocurrió. Para efectos de la investigación daremos cuenta de las diferentes posiciones existentes, por cuanto ello permite una mayor

profundización en lo que a manifestaciones de la cultura mapuche respecta, y se hará finalmente un análisis desde la óptica de la aplicación del derecho propio.

3.1.1. Antecedentes previos

Previo a entrar en la exposición de las diferentes visiones existentes desde la perspectiva mapuche y, a fin de entender a cabalidad las referencias de los actores mapuche que las sustentan, aparece como necesario dar cuenta de algunos de los aspectos cosmovisionales que aparecen como sustentos de las mismas, toda vez que conceptos tales como la vida, el bien morir, el mal morir, la relación de equilibrio y las fuerzas existentes en el waj mapu y wajontu mapu –universo y territorio-, es para los mapuche parte de su visión cultural como sociedad diferenciada de la sociedad chilena.

La cultura mapuche considera la vida en la tierra o waj mapu como uno de tantos estados, existen varias dimensiones en las que la “vida” se expresa y esta presente, siendo de mayor importancia que estar vivo en el waj mapu el equilibrio entre estas dimensiones. Desde la visión mapuche la “muerte” puede incluso ser entendida como necesaria en relación a la necesidad de equilibrio universal. Esta idea de equilibrio no conlleva una visión fatalista de la vida y la muerte, en el sentido que no exista un apego a la propia vida o que la propia vida sea insignificante, muy por el contrario, el mantenimiento de la vida es de fundamental importancia en la mantención del equilibrio universal.

La visión de la vida desde la cosmovisión mapuche, está presente en todo el universo –waj mapu-, no es sólo el che –hombre- quien tiene vida, la tienen asimismo los elementos de la naturaleza y todos los seres del universo con los que el mapuche está en relación. En este contexto existe una forma natural en que a través de la aplicación del derecho propio se está en equilibrio cósmico. Es posible por tanto mantener el equilibrio, sin necesidad de que ocurran sucesos trágicos, como por ejemplo la muerte, esto a través de una disciplina de vida que tenga y mantenga el conocimiento, relativo a que es lo que se debe hacer para mantener el equilibrio universal y, una actuación de acuerdo a tal conocimiento. Sin embargo puede suceder que se deje de actuar en la forma debida y de esta manera se rompa el equilibrio y, una vez roto el equilibrio existe también la posibilidad de restablecerlo.

Autores mapuche como Chihuailaf y Sánchez se han referido al tema del Derecho Propio. Conducen en que el mapuche se considera un ser mas dentro de el universo y la naturaleza por tanto, y debido a que el tiene conciencia y eso le permite elegir, sus acciones deben estar siempre bajo el derecho propio o Az Mapu que es la forma de mantener el equilibrio. Por ejemplo puede ocurrir que un che o una colectividad se enferme ya sea física, mental o espiritualmente, si por error o por decisión propia va en contra del equilibrio de la naturaleza.

“ (...) si no se hace lo que hay que hacer, se hace lo que no se debe hacer, es decir si se hace algo en forma indebida se romperá el equilibrio cósmico en que vive el hombre y el Pueblo Mapuche. De esta misma forma, una vez que el equilibrio está roto, existen posibilidades de enmendar el error que llevó al rompimiento – ello también está dicho en el Az Mapu- a través del principio de la reciprocidad, uno de los valores fundamentales de la cultura mapuche. De ahí que el hacer justicia en la cosmovisión mapuche equivale entonces a restablecer el equilibrio cósmico” (Sánchez, 2001:29).

En el conocimiento mapuche se sustenta la idea de que la naturaleza no es pasiva, sino al contrario tiene conciencia, actúa y se comunica con los hombres, así solo el que tiene el conocimiento puede escuchar a la naturaleza y esta le entrega mensajes. Es tarea del che –hombre-, conocer su lenguaje. Frente a toda manifestación natural, tal como la lluvia, el viento, el canto de los pájaros, el estado de la luna, el frío o el calor existe una interpretación. La naturaleza y todos los newen están vivos y son activos, en este sentido son sujetos y no objetos.

“Existen genmapu, existen newen, y no solamente aquí sino en todas las dimensiones, en todo eso si hay saber, si alguien alcanza a interpretar lo que ahí se dice entonces tiene conocimiento. El que da las cosas, el que da el saber, se lo entrega de buena manera, entonces esa es la persona que tiene el kimün”. “ Por ejemplo el agua es newen que no esta solo, tiene fuerza, y se veía, la gente veía a esos newen como cordero, como oveja, como carnero, como animales esos son los newen que se manifiestan en la personas, que les esta entregando un mensaje que les esta diciendo algo.” (Hortencia Montiel Huenuman, entrevista 2003)

Los sueños (pewma) por ejemplo son mensajes que es necesario decodificar (solo si nuestro lenguaje es demasiado diferente) para poder entender, por tanto habrían che – personas- que desarrollan una mayor capacidad para decodificar los pewma – sueños -, como es el caso de las machi, genpiñ, puñeñelchefe –la que trae los niños al mundo- y otros, que adquieren su conocimiento a través de éstos.

“gran parte de las cosas que sabe las aprendió a través de los sueños, la revelación de los remedios, como se confirman las enfermedades que ella puede ver a través de los sueños, sueños anteriores a los hechos.” (Puñeñelchefe, Margarita Ñeiculeo, Reconstrucción entrevista, 2003).

“Yo tuve un sueño una vez,(...) una mujer de blanco (...) me dice te vengo a buscar este es el camino que vamos a seguir, me pasa la mano derecha y me lleva caminando al wenumapu(...). Allá arriba me esperaba un viejito, (...), hijo me dijo Elchen Günechen.(...) tienes que saber por eso te hemos mandado a buscar, tienes que conocer esas cosas, el remedio vas a conocer, y entonces yo vi muchos remedios que se movían en el aire, distintas clases de remedio, que me iban enseñando, y de repente desperté...”(Machi Martín Huaiquiman, entrevista 2003).

La naturaleza se pronuncia a través de diversos actos, ignorarlos sería un error, por cuanto no estaríamos considerando información importante para el equilibrio interior y el mantenimiento del bienestar individual y colectivo.

“Según nuestra experiencia el chaman cuenta con mas recursos simplemente por su concepción de salud y enfermedad. Recordemos que para él la salud es bien-estar y esto implica una suerte de armonía con todos los elementos de su campo perceptual (interiores y exteriores al sujeto) desde seres humanos que están o han estado, en situaciones de conflicto (coyunturas de energía o transferencia) acontecidos o por acontecer, relación con seres animados o inanimados de su entorno, etcétera. Sin olvidar la Madre Tierra, el sol, las estrellas, el agua del río, el canto de los pájaros, todos capaces de intervenir en un proceso de salud o enfermedad. En esta concepción, que podríamos denominar “ecológica” de la salud, la enfermedad es una ruptura de ese ecosistema que se podrá subsanar ritualmente.” (Phillips, 1994:165).

Cuando el equilibrio ha sido perturbado es posible restablecerlo, a través de la propia acción. Sin embargo si el desequilibrio causado esta fuera del alcance del che que lo padece o es de carácter colectivo, es necesario recurrir a un che que tenga un tipo de conocimiento que le permita comunicarse con los otros newen – fuerza espirituales presentes en el wajontu mapu -, para equilibrar el universo. En la sociedad mapuche existen los Kimünche que dedican su vida a velar por la mantención del equilibrio, como los Logko a nivel de la organización social, y los Genpiñ y las Machi en la relación con los otros newen, que además de ser autoridades, prestan su servicio dejando de hacer cosas para poder hacer otras que le sirvan a todos. En este sentido la machi cumpliría la “función primordial de ser la intermediaria entre los (dos) mundos y conducir las rogativas de las cuales la principal es el gijatun donde se le pide a dios que favorezca al pueblo” (Ríos y Vargas, 2001:17).

3.1.2. Visión mapuche acerca de las causas del maremoto

Si bien desde la perspectiva mapuche existen diversas interpretaciones del suceso del sacrificio del niño, todos coinciden en que el maremoto fue un castigo por el alejamiento de las propias pautas culturales existentes en la sociedad mapuche y, el rompimiento del equilibrio cósmico en el que debe vivir el che –hombre- en el wajontu mapu –universo o cosmos- .

“El wewpife, que es como el filósofo el historiador de la cultura mapuche, el habla de que estos terremotos y maremotos no son una casualidad (...), sino que es un castigo (...)” (Aillapan, entrevista, 2003).

El conocimiento mapuche hace alusión a los terremotos y maremotos como un castigo motivado. La colonización trajo consigo consecuencias descomunales en el equilibrio universal que estaba siendo velado por los mapuche, ocurrió que con el tiempo los mapuche fueron olvidando y perdiendo “la invocación correcta” y el idioma mapuzugun, alejándose de la cosmovisión y las practicas culturales propias; entonces se cayo en confusión.

Con el paso del tiempo, el arreduccionamiento, y el consecuente empobrecimiento, los mapuche mas jóvenes tuvieron que aprender otros conocimientos para sobrevivir en el mundo nuevo que se les estaba imponiendo, con el tiempo algunas cosas dejaron de ser importantes y otras comenzaron a serlo, los padres y abuelos ya no fueron capaces de enseñar lo “necesario” a los jóvenes, y su autoridad fue decayendo.

“... un weupife muy antiguo, dijo que nosotros estabamos a-wigkandonos, el dijo en su propio idioma “ñiewelayin ta iñ kume feyentun, re wigka wiyin ta tufa.....”, hemos olvidado y hemos perdido la invocación correcta ni siquiera (usamos ya) el nombre que tenia nuestro creador, tenia un nombre propio en mapuzugun, y eso lo hemos olvidado, nuestros hijos se están volviendo muy católicos, y eso es una perdida de nuestra cultura de nuestros gijatun, de nuestro jejipun o kamarikun, entonces debido a eso también vino el castigo, (...) Entonces la palabra misma esta diciendo que hubo un tiempo en que nuestra gente desobedeció.” (Aillapan, entrevista, 2003).

El sistema de pensamiento mapuche que en algún momento fue totalmente ecológico y coherente fue “contaminado” de este modo, cada vez se fue haciendo mas difícil recuperar el antiguo sistema de vida.

Desde la cultura mapuche se señala que el castigo no fue sólo para los mapuche sino también para los wigka “a los colonos asentaron mas y eliminaron territorio mapuche, que construyeron edificios hasta bancos, esa consecuencias también fueron” (Aillapan, entrevista 2003). El maremoto del año 1960 golpea con fuerza tanto al mundo mapuche como al no mapuche que habitaban el territorio ancestral Bafkehche.

Las interpretaciones y acciones a partir de estos hechos son diversas y dan cuenta de las profundas contradicciones en cuanto al posicionamiento del hombre en relación a la naturaleza que tienen estas dos sociedades, la mapuche y la wigka. Los mapuche vieron el maremoto como un profundo y trascendental llamado de atención, una señal que les exigía retomar las practicas ancestrales. Los no mapuche lo evaluaron en cuanto perdidas humanas y materiales y proyectaron los tiempos que tomaría la reconstrucción.

3.1.3. De lo que hicieron los mapuche durante el maremoto del año 1960

“Antes de que el Océano subiera con el cataclismo, yo vi a un caballo galopar furiosamente. Yo le advertí a la gente. Yo les advertí que danzaran, para hacer que los oradores rezaran he hicieran el gijatun para expulsar al demonio. Pero ellos no me

escucharon. Pero un mes mas tarde el terremoto llego y el cielo se cubrió. La gente se junto y me imploraron ayuda. Pero ya era tarde”. Genpiñ Manquián (Tierney, 2001:159)

“Primero, el océano se retiro atrás (retrocedió) varando los botes como juguetes, exponiendo millas del lecho marino y los desechos de siglos. Entonces, tras un silencio ominoso, el océano comenzó a ebulir como una caldera iracunda a medida que se adentraba en la tierra crujiendo y tragándose árboles, casas; caballo y gente todos los cuales volvieron la cabeza sobre los talones al despertar el maremoto.” (Patrick Tierney, 2001:106).

“ ¿Ahora que haremos?, no sabemos si seguiremos vivos, se esta moviendo la tierra. ¿Por qué no hacemos una reunión en conjunto y elegimos un terreno apropiado?. Entonces, fortaleciéndose, se unieron. Se prepararon y se reunieron con el fin de rogar, de pedir. (Logko)” (Araya; 1999: 272).

“El día del maremoto realizaron un KAMARIKUN. Cuando empezaron a participar las machis fue donde me incluyeron y me nombraron Machi, así en un día de gran angustia de desesperación y de pena (...) Me acuerdo que en aquel encuentro, pidieron las machis superiores que robaran niños, una mujer y un niño y a esas dos personas les sacrificaron la sangre. Además mataron un gato, lo mismo se hizo con el animal.” (Machi en Araya; 1999: 271).

Como se observa en los relatos anteriores el maremoto, no fue algo que haya tomado por sorpresa a los mapuche. muchas personas tuvieron sueños que les avisaron sobre esta posibilidad. De hecho estas personas trataron de evitar que esto sucediera comunicándole sus sueños a los que fuera necesario.

Es necesario a esta altura relevar el contexto cultural en ese momento, esto nos permitirá entregar una mayor definición a la línea del argumento, para así entender los motivos de las acciones y sus consecuencias dentro de la cosmovisión mapuche.

La invasión y colonización, como ya ha sido referido, causo profundas transformaciones en el sistema de vida mapuche y en el equilibrio universal que el mapuche tenia que velar. Este principio de equilibrio, lo podemos encontrar en muchos niveles y es parte importante en la forma que el mapuche tiene de observar el orden de la naturaleza, de sus paradigmas se podría decir. Según este mismo principio lo que habría estado ocurriendo de modo mas global era un desequilibrio del comportamiento del mapuche en relación a la naturaleza, es decir a los otros newen, por lo que el maremoto es una reprimenda de parte de los otros newen por su comportamiento, un llamado de atención para que el che pudiera reflexionar y evaluar su acciones, para restablecer el equilibrio, tanto en el wajontu mapu como en el waj mapu.

En ese contexto la realización de ceremonias y sacrificios de animales es algo que normalmente se realiza, el sacrificio de un che es un caso extremo. El sentido profundo de esto se plasma en las palabras escritas por Lorenzo Aillapan:

“Juana María Namunkura Millarayen igual
 “Konvn Lil”
 Cerro La Mesa, Lago Budi, Volcán Llaima, Mar Azul
 Konvn Lil es la conexión espiritual hacia el mundo
 Konvn Lil es el Puerto que al globo terráqueo
 Konvn Lil es el Cerro La Mesa mayor Templo
 Mapuche
 Konvn Lil es el sello y símbolo de JOSÉ LUIS PAINECUR,
 Jesucristo mapuche, vida y sacrificio mayo
 de 1960
 33 años de aniversario de 21 de mayo a mayo

de 1993.

Para mí, tú, pequeño José Luis, hermano, eres el mejor

Poeta que escribiste con tu sangre el poema mejor hilvanado e inmortalizaste Lago Budi, Cerro La Mesa, y dibujaste con tus pequeños dedos inocentes y con tus pies dejaste huellas imborrables para siempre, arenas, piedras y rocas son testigos claves de tu gran escrito.” (Aillapan, 1995:17).

Un sacrificio humano realizado bajo el ejercicio del mapuche kimün y del derecho propio es un hecho de carácter trascendental que marca el camino de el universo, en el sentido de restablecer el equilibrio, re pactando la relación reciproca entre los mapuche y los newen, entre el hombre y la naturaleza, relación que para el año 1960 se encontraba desestructurada.

En este sentido es que Ríos y Vargas no se equivocan al señalar que: “El significado del evento mencionado anteriormente tiene que ver con la renovación del mundo, una salvación tanto física como espiritual, ya que se comienza un nuevo ciclo que retoma las costumbres ancestrales que una vez permitieron la continuidad de la raza”. (Ríos y Vargas, 2001 :71).

Si se equivocan cuando hablan de “la continuidad de la raza” pues el mapuche en su reflexión lo que hace no solo es buscar el bienestar de los che, sino que el equilibrio o bien estar en el Waj Mapu y en el Wajontu Mapu, o sea, en el Universo y en el Territorio, siempre bajo la propia cosmovisión siendo uno de los puntos centrales el hecho de que la Madre Tierra (Ñuke Mapu) esta conformada por newen, sujetos tanto de deberes, así como de derechos, la mantención de el equilibrio además permitiría al che el bien estar, siendo este un estado de armonía entre el mundo externo y el interno.

Uno de los actores principales en el caso en estudio fue la machi Juana María Namuncura Coña, quien según la memoria de las comunidades mapuche y lo que se ha publicado en los medios escritos fue la que realizo la ceremonia en el Cerro Mesa, no podemos obtener hoy en día su versión, sin embargo se puede tener un acercamiento a la misma a través de sus palabras en las siguientes entrevistas:

“Mi abuela me contó que en los tiempos antiguos los mapuche fueron salvados de los terremotos y maremotos trepando a una montaña especial llamada Tren Tren (...). Cuando subió el mar, también subió la montaña. Esta creció y creció hasta que alcanzó el cielo, así que ninguno de los mapuche se ahogó” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

“Los cataclismos son penas por los pecados de la gente”. “Los sacrificios de animales pueden aliviar los terremotos y posponerlos si se ofrecen cada cuatro años. Pero ahora los pecados de la gente son demasiado grandes para pagarlos con sacrificios normales” Machi Juana Namuncura (Tierney, 1989).

En este sentido además cabe señalar que el sacrificio del niño José Luis Paineicur no habría sido el único realizado:

“Y es bien conocido que el sacrificio del pequeño fue hecho invocando a los pillanes. Y eso no fue solamente en el Cerro Mesa. Muchos sacrificios para los pillanes tomaron lugar durante los terremotos de 1960. La Machi Clara Huenchullán tuvo dos niños cuyas cabezas fueron cortadas y llevadas hacia el pillan.” Machi Claudina. (Tierney, 1989:156).

El Cerro Mesa aún existe y es visitado por la comunidad “el cerro la mesa era un Xeg xeg, conünlil que esta conectado con todos los otros cerros, las machi y los logko saben cuando un cerro es Xeg xeg por medio de los sueños, el Xeg xeg tiene como significado que tiene cuatro patitas y sube.” (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

Esto tiene un gran significado dentro de la cosmovisión mapuche, pues en este tipo de lugares se concentrarían energías, que formarían contextos espirituales especiales en los que a una Machi o Genpiñ le sería posible la realización de ciertas acciones en la comunicación con los otros newen. Patrick Tierney claramente da cuenta de esto:

“El espíritu de la machi Juana tenía asido todo el océano, el volcán y todas las montañas intermedias, con el Cerro Mesa, sosteniendo el océano con una mano y el Volcán Llaima con la otra (...) el Cerro Mesa se había convertido en el cuerpo de la machi Juana, y la machi Juana estaba plantada en la costa como un cerro (...) La machi Juana y la montaña eran inseparables, y ambas estaban unidas a el santificado José Luis Paineur.”(Tierney;1989:184).

Así se puede observar que en la memoria actual mapuche Bafkehche hay referencias al sacrificio, al contexto y al significado para el colectivo:

“El ser mapuche es una cosa que esta muy viva, todos en el fondo somos instrumentos y tenemos que reconstruir, pero eso viene de una responsabilidad de nosotros”. (José Miguel Malo, reconstrucción entrevista, 2003).

3.1.4. Las diferentes versiones mapuche

Existió Sacrificio y se obró de acuerdo con el derecho propio

Para quienes plantean que se obro de acuerdo a la cultura y cosmovisión mapuche, el sacrificio del niño existió y estuvo bien realizado. En este sentido se concluye desde esta perspectiva que el niño y la ceremonia realizada contribuyeron para salvar al mundo de un “mal mayor”, logrando así restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios mapuche de sus pautas culturales. Los mapuche habían dejado de hacer lo correcto y se había perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Si no hubiesen hecho ese sacrificio el océano pudo haber terminado con todo. Por causa de que hicieron ese sacrificio el mar se calmo”. (Tierney; 1989:106).

Las consecuencias del sacrificio fueron que se calmo el mar, no hubo mas maremoto, los mapuche, ante las fuerzas desatadas de la naturaleza se unieron, realizaron rogativas, esto es que retomaron sus practicas culturales. Se suma a lo anterior el surgimiento en este contexto de varias machi. En síntesis con el sacrificio se logro lo que se buscaba y esto además habría acarreado consecuencias benéficas para el fortalecimiento de la cultura de la sociedad mapuche.

Los que opinan esto relevan el hecho de que la realización de una sacrificio humano bajo estas circunstancias es una de las opciones, ciertamente una de las mas extremas.

Existió sacrificio pero se obró mal de acuerdo al derecho propio

Aquellos que plantean que se habría actuado mal de acuerdo a las pautas culturales mapuche, difieren de la perspectiva anterior en cuanto la ceremonia de sacrificio no fue realizada de forma totalmente correcta, por lo que se transgredieron las normas del derecho propio mapuche. Igualmente creen que era necesario restablecer el equilibrio que se había roto por el alejamiento de los propios

mapuche de sus pautas culturales, ya que con ello habían perdido la armonía cósmica en el wajontu mapu.

“Antes también se sacrificaba a los niños cuando llegaban los españoles, se les llamaba kaxakullen pero ahí lo hacían bien de buena manera, hacían un gran gijatun gijaymawun y ahí no tenían nada que ver los wigka ahí no estaban las autoridades wigka para que lleven presa a la gente, nosotros nos manejábamos solos en esos tiempos.” (Machi Martín Huaquiman, entrevista 2003).

Hay una sensación de que nuevamente el che actúa de manera equivocada, no siguiendo los principios que plantea el mapuche kimün, trayendo como consecuencia el rechazo de la propia gente al interior del territorio. Asimismo a nivel intercultural ocurre que la información acerca del sacrificio es filtrada desde la comunidad a la sociedad wigka, causando la criminalización y encarcelamiento de los involucrados. La ceremonia habría sido mal realizada, pues de lo contrario estas consecuencias no habrían existido.

La mala aplicación del derecho habría obedecido a que la comunidad, producto del mismo desequilibrio, se encontraba en una deficiente o nula relación con los newen existentes en el wajontu mapu, lo que lleva a una errada interpretación y manifestación del mapuche kimün.

Actualmente algunos repudian el acto, tachándolo como una maldad inspirada por malos espíritus, esto puede deberse al temor; en un principio a la fuerza de la machi y a la discriminación moral de parte de la sociedad no mapuche representada por la justicia chilena.

Esto se expresa en el texto de Jorge Araya (pag. 281) : “ Respecto al sacrificio, el no esta de acuerdo dice “es algo del diablo”. Esto es comprensible por dos razones: para el maremoto del 60, el era adolescente, quedo impactado por lo sucedido, el sacrificio humano. A esto hay que agregarle su pasado pentecostal, antes de hacerse machi. (Curivil, 1994:112).

No existió sacrificio

Un tercera posición es aquella que señala que no hubo sacrificio pues el niño se habría ahogado mientras buscaba leña, chochos. Para quienes sustentan esta opinión está igualmente claro que el maremoto fue un castigo producto del alejamiento de las pautas culturales propias, que frente a este evento catastrófico de la naturaleza se hicieron rogativas y sacrificios de animales tales como pollos y cerdos, pero no el de una vida humana.

“Es una gran mentira (...) No había tiempo después del terremoto para ir y conseguir danzarines desnudos. Y no hubo ningún sacrificio de ningún niño, ni lo uno ni lo otro. Ese niño desapareció recolectando leña (...) Dicen que sacrifique a ese niño en el Cerro Mesa (...) Y a causa de esas acusaciones de sacrificar tal niño, fui llevada a prisión por la policía”. (Machi Juana en Tierney 1989).

3.2. La visión de la sociedad chilena

De parte de la sociedad chilena desde el momento en que ocurrió este hecho hasta la fecha, surgieron diversas reacciones y opiniones. Considerando que el suceso conlleva en si fuerte connotación valórica, pues implica la vida de un ser humano, esto no llama mucho la atención; lo que si llama la atención es lo divergente de estas.

Se presentan desde la perspectiva de la visión de la sociedad chilena lo que se ha categorizado como tres niveles, el primero de ellos es la reacción del estado a través de la criminalización del conflicto

y aplicación de la ley penal, el segundo las publicaciones de prensa y finalmente los que se ha dicho desde las ciencias sociales.

3.2.1. La reacción del Estado = criminalización del hecho

La reacción inmediata del Estado una vez conocidos los hechos, es la aplicación de la ley penal, esto es que se judicializa el conflicto y se criminaliza el acto sin ninguna consideración al modo de vida, las acciones y reacciones de la sociedad mapuche lo que evidencia una incompatibilidad clara, entre cosmovisiones y, en este contexto, de sistemas de Justicia.

Existen antecedentes que señalan que se sometió a varias personas a proceso y se dictó finalmente sentencia absolutoria, sin embargo el expediente de este caso se perdió por lo que materialmente no se ha tenido acceso a él, ante esta realidad para efectos del estudio de este caso se ha recurrido a registros contenidos en anteriores investigaciones.

La denuncia se habría hecho por comuneros mapuche en Carabineros de Puerto Saavedra, siendo estos mismos quienes procedieron a la detención y traslado de los supuestos involucrados hasta la cárcel de Imperial, "Los "brujos" fueron detenidos por carabineros de Puerto Saavedra. Al ser trasladados a la ciudad de Nueva Imperial para ser juzgados, fueron casi linchados por la indignada población. Tres carabineros y seis soldados protegieron la vida de los hechiceros. Pero la ira popular logro vencer en parte la protección policial, y los golpeo hasta dejarlos inconscientes, con la cabeza y el cuerpo semi destrozados". (Araya; 1999: 279).

"El antropólogo de la Universidad de Chile, Alberto Medina, los encontró en el calabozo fuertemente atados; semiconscientes y gravemente heridos. No podían hablar". (Tierney, 2001).

En relación a la actitud de los detenidos ante la fuerza policial, Araya señala: "Ninguno de los sindicados como autores materiales del crimen trato siquiera de huir. Al oficial de carabineros respondieron con aire de orgullo... como si tuvieran conciencia de un deber cumplido." (Araya, 1998: 279, 280)

La investigación y el conocimiento de los hechos le correspondió al Tribunal de Imperial, "No hubo necesidad de mayores indagaciones. Los indígenas contaron detalles del horrible sacrificio sin demostrar el menor arrepentimiento. Al contrario, se mostraban muy naturales, conformes y hasta contentos". (Araya, 1998: 279, 280).

El Juez de acuerdo con la normativa legal penal vigente en la época sometió a proceso a la machi Juana Namuncura y a los que se sindicó como sus ayudantes por homicidio (artículo 391 del Código Penal), y se dedicó a proseguir con las investigaciones en cuyo contexto se ha señalado que:

"Cuando el juez de letras de Nueva Imperial se enfrento a la "machi" Juana María Namuncura Añen, y le pregunto porque no había sacrificado un animal en lugar de despresar a un niño, la mapuche respondió con tono golpeado -" Tu tienes que saber que para un gran mal se emplea un remedio muy grande, ¡ Animales era poca cosa!" (Tierney, 2001). "Según las declaraciones de la machi Juana al juez, esa medida extrema era la única alternativa, no solo para el pueblo mapuche, sino para toda la humanidad". (Ríos y Vargas, 2001:125).

"El juez Osses estableció que Rosa Paineur, madre de la víctima, dijo que la machi Juana fue la protagonista quien dio la orden para el cruel sacrificio, basado en una revelación de un sueño" (Tierney, 2001: 98-102).

Años después la machi Juana recordando esta experiencia y el trato vejatorio que le dieron “empezó a llorar” y relató “me colgaron cabeza abajo por días”, “me amarraron de mis tobillos y me colgaron como un cerdo, para hacerme confesar” (Tierney, 2001:193).

“El sumario de la corte del juicio de 1960 concluyo que el niño de 5 años José Luis Paineur, había sido arrojado al mar” (Tierney, 2001: 98-102).

Tierney señala que el antropólogo Alberto Medina, quien visitó a los detenidos relató que, “En primera instancia reconocieron que era cosa de ellos”, “Pero después lo negaron”, “Entonces contrataron abogados para los sacrificadores confesos, que los convencieron de retractarse de sus declaraciones”. “Juan Pañan y José Vargas, fueron juzgados por asesinar al nieto de 5 años de Vargas. Si bien inicialmente confesaron haber echado al niño al océano en orden a pacificar a los enojados dioses del agua, mas tarde se retractaron de su testimonio y fueron liberados después de solo 2 años”. (Tierney, 2001: 98-102).

Si bien el sumario según lo señala Tierney habría establecido que el niño había sido arrojado al mar, y las primeras indagaciones señalan que los detenidos confesaron su crimen, se señala que con posterioridad se retractaron de sus primeras declaraciones. Finalmente el juez dictaminó que los involucrados en estos hechos habían “actuado sin libre voluntad, impulsados por una **fuerza física irresistible, de usanza ancestral**”. “Esto se aplicó primero a un homicidio mapuche de motivación religiosa en la jurisprudencia chilena en 1953, cuando una corte chilena exoneró a una mujer mapuche de 27 años llamada Juana Catrilaf del asesinato de su abuela.” (Tierney, 2001: 98-102).

La fuerza física irresistible como eximente de responsabilidad penal está contemplada en el artículo 10 N° 9 del Código Penal Chileno que establece que “Están exentos de responsabilidad criminal: 9° El que obra violentado por una fuerza irresistible o impulsado por un miedo insuperable”.

3.2.2. Las publicaciones de prensa = manteniendo y reconstruyendo el estereotipo

En este apartado se toman como referencia tres medios de prensa escrita que se han referido a los hechos, el Diario Austral de Temuco, la Revista Vea de Santiago y el Diario El Mercurio también de Santiago. Desde un punto de vista territorial el primero de estos medios está geográficamente más cercano a los hechos, su cobertura alcanza a la IX y X Regiones, los otros dos están en la ciudad de Santiago y tienen circulación nacional. En cuanto a la variable temporal los dos primeros son del tiempo cercano a los hechos, sin embargo el último es un reportaje del año 2001 o sea de 40 años más tarde, lo que da cuenta de la prevalencia del cuestionamiento de prensa acerca de los hechos constitutivos del caso en estudio.

Diario Austral de Temuco:

La publicación se refiere al maremoto como “ un hecho que había causado pavor entre las tribus” agrega que frente al mismo para éstas “era necesario dejar satisfechos a los dioses que provocan estas calamidades”, contexto en que “la machi Luisa María Namuncura Añen, concibió la idea o seguramente solo aplicó el ceremonial clásico, y ordenó que se sacrificase un ser humano. Fue elegido como víctima el niño José Paineur Paineur, de 7 años. Varios indígenas llegaron hasta la ruca en que se encontraba el menor y solicitaron su entrega al encargado o pariente del niño Juan Paineur Painao, quien sin dificultades habría accedido a la petición de la hechicera”.

En relación a la forma en que se habría llevado a cabo el sacrificio señala: “El niño habría sido llevado al lugar en que se desarrollaba la ceremonia, 7 kilómetros al sur de Puerto Saavedra y lanzado al mar. Existe asimismo, otra versión en el sentido de que el niño habría sido muerto a puñaladas durante la ceremonia.” (El Diario Austral, Temuco, 21 de junio de 1960).

Días después del maremoto este mismo medio decide enviar una misión a investigar los hechos, respecto de esta misión investigativa periodística señala “Llevaban la misión precisa de observar los trastornos sociales, culturales y materiales que el fenómeno hubiera ocasionado en nuestras colectividades indígenas porque estaba en nuestro conocimiento que en circunstancias anormales como las que se habían presentado y dada la poca adaptación cultural aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la ultima centuria. Sabíamos que dichas colectividades pondrían en practica formas culturales de las que el grueso publico y tampoco las instituciones nacionales tienen conocimiento y era necesario observarlas al calor mismo de los acontecimientos”.

En el contexto de esta visita se da cuenta de que los investigadores “tuvieron información que se hallaban detenidos los presuntos autores de un presunto homicidio en la persona del niño José Quimen Pailacur” (El Diario Austral, Temuco, 29 de junio de 1960) .

Revista VEA:

“Los indígenas de Loncopulli, localidad cercana a puerta Saavedra, en la provincia de Cautín, sacrificaron a un niño de seis años de edad a sus dioses. El sacrificio ceremonial fue realizado el viernes 5 de junio por la “machi” de Puerto Saavedra, María Juana Namoncura y sus ayudantes Juan Piñan Huenchumán, Julio Paineur Cuminao y Juan José Paineur Paineo. El niño de 6 años, José Paineur Paineo fue arrastrado por esta familia de hechiceros a la orilla del mar, muerto a golpes y abierto en el canal, para arrancarle el corazón y demás vísceras, las que fueron arrojadas al mar para calmar la ira de los dioses y terminar con los terremotos y maremotos” (Revista VEA, Santiago, 30 de junio de 1960).

Diario El Mercurio:

“Hace 41 años y dos meses un niño de 5 años, clamaba a gritos que no lo mataran. Pero no quisieron escucharlo y lo mataron. Y lo lanzaron al mar. unos dicen entero. Otros que fue desmembrado poco a poco. De hecho, su cadáver nunca fue hallado”.

“Era el obscuro atardecer del, 22 de mayo de 1960. Horas antes, Chile se había puesto de luto por el peor maremoto y terremoto que recuerda su historia. La naturaleza había desatado su furia y la machi ordeno un sacrificio humano. Tenia que ser un niño. Según sus creencias, y presa del pánico, tal vez pensaron que esa era la única forma de calmar al océano que había hecho desaparecer Puerto Saavedra, Tolten y Queule, y cuyos efectos rebotaron con las olas varios metros en Japón” (Diario El Mercurio, Santiago, 15 de Agosto de 2001).

En relación a las publicaciones de prensa es necesario tener presente que los discursos contenidos en ellas van creando opinión respecto de los diversos temas tratados, particularmente cuando se habla de una cultura distinta y se la visualiza desde los propios parámetros se va inculcando en los lectores la idea de que esa es la verdad, esa es la realidad, toda vez que es algo ajeno y que no conocen, “la opinión publica es dependiente cognitivamente de las historias de carácter informativo periodístico, y es de esa fuente de donde hacen sus representaciones sociales, principalmente sobre los hechos en que no tienen contacto directo, construyéndose la identidad del otro a partir de los medios de comunicación” (Araya, 1998: 280).

Los discursos periodísticos contenidos en la publicaciones de la época y los que se han publicado con posterioridad apuntan, en el mismo sentido de la reacción del estado, a la criminalización del suceso, pero además éstos constituyen un relato de critica directa, utilizan un lenguaje crudo que lleva a impresiones equivocadas, pues omiten una profundización en el trasfondo cultural. En este contexto, se

describen y dan por ciertos hechos que no siempre lo son, así por ejemplo cuando se cataloga a los participantes como una “familia de hechiceros”. Se entregan y repiten como una realidad estereotipos que han sido construidos y mantenidos en la sociedad chilena como la referencia a “sus dioses”, o cuando se señala que la machi “aplicó el ceremonial clásico y ordenó que sacrificara un ser humano”, reconstruyendo y propagando un discurso periodístico que da cuenta de los hechos, pero descontextualizados de los patrones culturales en los que se insertan, distorsionan su contenido y relevan la supremacía cultural wigka sobre estos “bárbaros”, “gentes sin dios ni ley”, calificativos que viene desde la época hispánica, indicando que en el contexto del maremoto y “dada la **poca adaptación cultural** aflorarían muchas actitudes culturales latentes constreñidas por el manto social en que les a colocado en la última centuria”.

3.3. La visión desde las ciencias sociales = intentando comprender una sociedad y cultura diversa

En el aporte a la comprensión del caso en análisis desde la óptica de las Ciencias Sociales, se da cuenta de tres investigaciones que han tomado como temática principal el sacrificio de 1960.

Sacrificio e Identidad en el contexto del maremoto del año sesenta: reducción Collileufú, Puerto Saavedra. Jorge Araya Anabalón, Universidad de la Frontera, 1998.

Trabajo etnográfico en que apunta a una interpretación estructural/funcionalista de los hechos. Estructural porque se preocupa del trasfondo lógico cultural y funcionalista en tanto se remite a factores de efectividad frente a las contingencias sociales.

La interpretación se realiza por medio de la re-lectura de textos de prensa, testimonios entregados por personas involucradas y del mito de origen mapuche. La visión particular de esta investigación, permite encontrar de forma clara el sentido político, social y religioso del evento, como una reestructuración de las prácticas sociales que de algún modo se habrían visto en un estado de pérdida, por tanto se considera lo ceremonial como una instancia de reencuentro con las costumbres y tradiciones ancestrales, asimismo el sacrificio de un ser humano es interpretado como un hecho de suma trascendencia, por cuanto “tiene como función superar la situación crítica”.

Los avances teóricos de la investigación, plantean la necesidad de una posición sin prejuicios, frente a hechos que involucran la temática intercultural, criticando directamente a los artículos de prensa que se refirieron a el sacrificio, los que considera estereotipados y negativos.

Deconstrucción de un Caso de Ritual de sacrificio en la comuna de Collileufú, Puerto Saavedra (5 de Junio de 1960), Myriam Ríos y Viviana Vargas, Universidad de la Frontera, 2001.

Tesis que efectúa una re-lectura de los hechos comunicados tanto a través de medios periodísticos, contrastándolos con los hechos comunicados por los actores involucrados, realizando una deconstrucción de ambas perspectivas, a través de una contextualización atingente.

Una variable fundamental dentro de el enfoque metodológico de este estudio, es el reconocimiento de que los discursos emitidos por los actores y por los medios, corresponden a fenómenos simbólicos representando por tanto una expresión del mundo conceptual en el que viven los individuos, siendo esto un constructo intersubjetivo particular en cada cultura.

Esta investigación constituye un avance significativo en la comprensión de la cultura mapuche y de la vivencia de los hechos que ocurrieron durante el sacrificio. Poniendo en evidencia que en el caso en estudio, quien no se sumerge en el mundo conceptual del mapuche no esta considerando su acción sino al contrario esta imponiendo la propia interpretación de la acción. En este sentido, la narración de los hechos no debe ser entendida como una entidades aparte de quien la esta recibiendo y comunicando, sino, y muy al contrario, son los agentes los que le entregan la significancia a los discursos que se le

presentan. Una herramienta útil por excelencia para el tratamiento de la temática intercultural, el comunicador que no la considerase como tal estaría demostrando su desconocimiento.

El Altar Mas Alto, Patrick Tierney, 2001

Este libro fue realizado con la colaboración de Lorenzo Aillapan, según las palabras de este "Patrick Tierney (...) quería hacer la publicación de un libro desde el sacrificio humano mundial, no solo en Chile. Lo que producía, lo que pasaba con Jesucristo y la antigua cultura del Perú, del altiplano, hasta llegar al lago Budi, en Puerto Saavedra" (Aillapan en Ríos y Vargas, 2001).

La visión entregada por el antropólogo corresponde a una investigación de campo. Se detuvo en Chile para conocer a la gente que estuvo presente en el sacrificio, convivió con los habitantes del lago Budi, en un recorrido que se extendió por varios años, llegando a tener contacto con la machi Juana María Namuncura quien habría tenido un importante rol en la realización de la ceremonia de sacrificio.

Entrega una visión clara y profunda sobre fundamentos culturales y particularmente en lo que respecta a la ceremonia de sacrificio en el Cerro Mesa, aquel lector agudo podrá encontrar en este texto una riqueza simbólica impresionante.

Los tres textos anteriormente comentados además de ser un material de trabajo de gran consistencia para futuros estudios y para cualquier opiniones que se quisiera dar sobre la cultura mapuche, reflejan un alto grado de respeto y comprensión en la presentación de esta temática. Muestra del interés de profesionales que no se dejan llevar por primeras impresiones, frente a relatos de sucesos "macabros" sobre brujos, sacrificios y hechicería, y que se permiten conceder un grado de validez suficiente, y correspondiente, al conocimiento de aquellos que participan de esos mundos que distan de la realidad habitual en la que se desenvuelve cualquier persona común que ha nacido en la sociedad occidental.

4. Contraposiciones y contradicciones

La investigación de este caso ha pretendido dar cuenta, desde una visión intersubjetiva, de aplicación del derecho en un caso límite y excepcional, en cuyo contexto ocurrió la muerte de un niño mapuche. Con una mirada respetuosa desde la óptica actual y considerando también la visión no mapuche, pretende visualizar la posibilidad de que estas dos perspectivas dialoguen, hacia una visión que comprenda a ambas en el contexto histórico actual de relaciones interétnicas en que se encuentran.

Desde la perspectiva de la sociedad y cultura mapuche, hay coincidencia al señalar que el maremoto fue ocasionado por una ruptura del equilibrio en el wajontu mapu y waj mapu, provocada porque los che se habrían alejado de las pautas que de acuerdo con el conocimiento y derecho propio les permiten vivir en armonía con las fuerzas presentes en la naturaleza. Rompiéndose el equilibrio, principio fundamental presente en la cosmovisión mapuche, se habría perturbado la relación armónica tanto entre los hombres en el nivel individual, familiar, comunitario y colectivo como con el entorno natural en que se desenvuelve la vida.

Tipificado el problema en concordancia con el derecho propio, todas las visiones mapuche coinciden en que de acuerdo con este mismo derecho, debían realizarse acciones para restablecer el equilibrio perdido. Tales acciones debían ser o estar dadas en forma de comunicación con los newen, con el bafkeh mapu y con el sostenedor del equilibrio, quienes transmiten el conocimiento, rogativas que debían ser aplicadas por personas con conocimiento tal como las Machi, Genpiñ y Logko. En el contexto de la aplicación del derecho propio, todas las comunidades sin excepción efectuaron sus rogativas, una de estas rogativas se habría producido en el Cerro Mesa. Al respecto de este hecho se cuestiona primero si existió o no un sacrificio en ese lugar, entre los que plantean que este sacrificio existió se cuestiona a su vez la correcta interpretación y manifestación del derecho propio.

La visión desde la sociedad y cultura no mapuche, representada aquí por la reacción del estado, las publicaciones de prensa y las publicaciones científicas, visualizan el hecho desde sus propios paradigmas, criminalizándolo a través de la aplicación de las leyes penales vigentes al interior del Estado de Chile y publicando en prensa los hechos sin abordar la cosmovisión propia mapuche. Las investigaciones científicas por su parte intentan abrir un camino de comprensión hacia la sociedad y cultura mapuche acercándose al conocimiento de ésta y, adentrándose en las visiones particulares de las causas y consecuencias del maremoto como evento de la naturaleza en la cultura mapuche.

En este plano es de suma importancia relevar el rol que tienen las ciencias, esto es ampliar los márgenes de explicación a los fenómenos sociales y naturales, lo que, a través de la historia de la humanidad, le ha permitido a las ciencias sociales en general constituirse en un conocimiento emancipador y comprensivo de la diversidad en el contexto de las relaciones intersociales e interétnicas, aportando las visiones de las diversas culturas, en la perspectiva de propiciar un diálogo constructivo.

Cada sociedad tiene el derecho y el deber de alcanzar su bien estar en forma autónoma revisando sus propias pautas culturales, pero además en el contexto actual de interacción la colaboración recíproca es de suma importancia, todo esto basado en los principios de respeto, amor y comprensión.

Al respecto, las ciencias naturales hoy en día ya se cuestionan la posibilidad de dominio ilimitado del hombre sobre la naturaleza, ¿Qué ocurriría si la ciencia comenzara a considerar la posibilidad de relacionarse con la naturaleza como si esta fuera un sujeto y no meramente un objeto?, ¿Cuáles serían las consecuencias de una consideración como esta, principalmente hoy en día que las tendencias actuales nos hablan de relatividad e incertidumbre?. Creemos que la comunidad científica debería estar abierta a considerar este tipo de posibilidades, toda vez que son las nuevas preguntas y no las nuevas respuestas las que siempre han representado el avance en este ámbito.

En la actualidad es aún posible encontrar conflictos que inciden en el ámbito de la aplicación del derecho propio en el contexto de las relaciones interculturales e intraculturales mapuche, cientos de años de intercambio cultural no han sido en vano y es claro que tanto las manifestaciones como la aplicación del derecho propio mapuche, no tiene un carácter cerrado y se ven influenciadas por la cultura no mapuche en diversos ámbitos, incluido el derecho. Sin perjuicio de señalar que la influencia es mutua, ésta se ha dado en un contexto de dominación y prevalencia del derecho del estado.

Si bien el derecho y en definitiva la cosmovisión mapuche, siguen existiendo en la subjetividad y en la intersubjetividad de las personas mapuche que conviven en la sociedad chilena. Su existencia y manifestaciones en el momento actual están constreñidos por los patrones de una cultura diversa que reprime y criminaliza su expresión. No permitiendo, tanto de forma inconsciente como consciente, su libre manifestación, a través de los procesos históricos, sociales, culturales y políticos, ocurridos desde la irrupción en el territorio americano de las poblaciones europeas. Procesos que se reflejan en la desestructuración de el conocimiento y el estilo de vida que era cultivado por la gente que residía en estas tierras hasta ese entonces, lo que se observa, por ejemplo, en la escasa difusión y dominio de la lengua y el conocimiento originario en la población mapuche actual, principalmente entre los más jóvenes. No obstante el desmembramiento y pseudo desaparición en que se encuentra lo que algún día fue la nación mapuche, durante la investigación se ha podido constatar que aún se mantiene la particular e independiente forma del sistema de conocimiento, cosmovisión y derecho propio, y continúa siendo un sistema socio cultural diferenciado al interior del estado de Chile.

En el contexto del gijatun realizado durante el maremoto del año 1960, según lo indican la mayoría de las fuentes consultadas, se habría realizado el sacrificio de un niño. En el contexto de relación intercultural actual, en el que ocurren procesos de intercambio de información la que luego pasa a formar parte del acervo cognitivo de cada cultura, esto entendido como re elaboraciones de los hechos que se van asentando en referencia a los principios y valores que se encuentran desde siempre, es poco probable que en eventos similares se produzca nuevamente un hecho de tal naturaleza. Toda vez que el

respeto y reconocimiento del otro siempre a sido pilar fundamental de la cosmovisión mapuche, y siendo el derecho a la vida como colectivo y como individuos de suma relevancia, los principios y valores de la sociedad Chilena han sido un punto a considerar el momento de la toma de decisiones. Si bien este es un hecho que se observa en los individuos y la sociedad mapuche desde siempre, no cabe menos que esperar que trabajos como este lleven a la sociedad Chilena cuestionarse el porque su sistema normativo, de modo insospechado, tiende a reprimir la manifestación de un cultura diferente con la cual convive.

En el contexto de las relaciones interétnicas es de suma importancia el respeto frente a las formas en que se manifiesta y construye cada sistema de conocimiento. En la cosmovisión mapuche esto se realiza en la oralidad, punto importante pues implica una serie de acervos emocionales y cognitivos necesarios, y en manos de individuos preparados para esta tarea, personas elegidas que generalmente son los depositarios de características de linaje que les hacen especiales para esta tarea. Es probable que un acercamiento escrito al tema en estudio adolezca de una infinidad de carencias, entendidas como factores de interpretación, se ha intentado transmitir de forma holística y dinámica la lógica mapuche, efectuando referencias que le permita al lector ingresar en la particularidad de este pensamiento. Tomando en cuenta esto el presente trabajo no pretende mas que ser un avance y una herramienta para el sistema científico occidental en la comprensión y construcción de conocimiento, y no ostenta el sitio de mapuche kimün, en tanto este ultimo mas que un saber es un experienciar.

IV. La relación del che en el Wajontu Mapu.

1. Caso Logko Pichun y Norin en el Contexto de aplicación de la Reforma Procesal Penal en el territorio mapuche⁴⁰.

1.1. Contextualización

Este es un conflicto de carácter interétnico, las partes en el mismo están constituidas por el Estado de Chile a través de la Intendencia VIII Región y Gobernación de La Provincia de Malleco, las Empresas Forestales, en el caso específico el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta y, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin ambos empresarios forestales, el primero de ellos además ex Ministro de Agricultura, y el Pueblo Mapuche a través de dos de sus autoridades tradicionales.

Las raíces históricas del conflicto tienen como base principal “la disputa en torno a la propiedad de la tierra”, originada desde el primer contacto interétnico entre la Nación Mapuche y sus conquistadores (Ver Capitulo III). Es mediante la entrega a fines del siglo pasado de los llamados títulos de Merced y el traspaso a propietarios privados de la casi totalidad del antiguo territorio mapuche en la Araucanía, que las antiguas comunidades son arrinconadas en una ínfima parte de sus terrenos. Históricamente las comunidades han reclamado por la pérdida de su territorio, sin embargo los intentos de obtener una respuesta satisfactoria a sus demandas territoriales han sido infructuosos, generándose además de la pérdida del territorio el empobrecimiento económico y la degradación de los recursos naturales dentro del territorio que aún permanece en sus manos. A todo este proceso se agrega con la dictación del Decreto Ley N° 701, en el año 1974, bajo la dictadura de Pinochet, la instauración en Chile de una política estatal de fomento forestal, que ha permitido la instalación y crecimiento de este tipo de empresas en el territorio mapuche, en desmedro de los habitantes originarios allí asentados, ha venido a agudizar el conflicto.

Las comunidades acuden tanto a la justicia chilena (Tribunales), como a otras instancias administrativas entre ellas la CONADI a fin de encontrar un respuesta sus demandas por las tierras

⁴⁰ Estudio y seguimiento de caso realizado por María del Rosario Salamanca en el marco del Programa de Derechos Humanos del Instituto de Estudios Indígenas –PDI-, UFRO, 2002-2003.

usurpadas, intentan por otra parte negociar con las empresas Forestales y con los empresarios que colindan con sus terrenos, sin embargo habitualmente los Tribunales fallan en su contra, las negociaciones con la CONADI se entrampan en largos tramites administrativos, no dan respuesta a sus requerimientos y, las empresas se niegan a dialogar con ellos.

Después intentar diversos medios para obtener respuesta y luego de décadas de intentos fallidos, “las comunidades que consideran tierras ocupadas por las forestales como sus tierras ancestrales han decidido ocuparlas físicamente. Aunque estas ocupaciones podrían ser consideradas por ciertos Tribunales como ilegales, la FIDH considera que en muchos casos corresponden a ocupaciones legítimas. El gobierno debe asumir su responsabilidad respecto de este problema y buscar una solución justa y viable a la cuestión fundamental de los Títulos de las tierras en disputa”. Federación Internacional de Derechos Humanos –FIDH- , Informe, Misión Internacional de Investigación en Chile, “Pueblo Mapuche: Entre el Olvido y la Exclusión”, marzo 2003, pp.12.

Tanto el Gobierno de Chile como las empresas forestales, han privilegiado la represión y militarización en el territorio mapuche, se utilizan guardias armados para proteger plantaciones e instalaciones, los que no solo protegen sino utilizan medios de intimidación que agreden a los mapuche e incitan la violencia. En el nivel judicial es posible apreciar una criminalización del conflicto, “El estado Chileno bajo la administración del presidente Ricardo Lagos, ha intensificado una política represiva directa y criminal en contra de los mapuche y sus organizaciones. Las acciones de recuperación de tierras y sus demandas de derechos han tenido como respuesta numerosas acciones legales y denuncias por parte de las empresas forestales que mantienen hoy a muchos comuneros mapuche sometidos a procesos y condenados” (Informe FIDH pp.15, 16).

La aplicación de la Reforma Procesal Penal como plan Piloto en la IX Región de la Araucanía, visibiliza un problema nunca resuelto al interior de la sociedad chilena, porque uno de sus efectos esta constituido por una serie de casos en que integrantes de este Pueblo han sido investigados, formalizados, detenidos, allanados y, sujetos a medidas cautelares entre otras a prisión preventiva.

1.2. Descripción del conflicto

El conflicto aquí presentado se inserta en el contexto anteriormente expuesto, es uno de los tantos casos de mapuche involucrados en los que la Defensoría Penal Mapuche en la IX Región denomina “Imputados en el Marco del Conflicto Territorial”, calificativo que es también utilizado por los organismos de Derechos Humanos, la Fiscalía por su parte los sindicada como “terroristas”, mediante acusaciones que hacen aplicables la ley antiterrorista, calificativo que también utilizan las Forestales, la prensa y el Gobierno. Los propios afectados en cambio se reivindican como “presos políticos mapuche”.

En este caso concreto y según los contenidos del proceso penal llevado adelante los hechos se inician el 12 de diciembre de 2001, fecha en que se produce un incendio forestal de pino insigne, en el fundo Nanchahue, comuna de Traiguén. Presentada la denuncia de Carabineros, la primera hipótesis manejada por la Fiscalía y que parece guiar todo el procedimiento hasta hoy es que "se trataría de acciones coordinadas por elementos indígenas no identificados, toda vez que el predio en cuestión se encuentra inserto dentro del área de terrenos en conflicto mapuche". En base a este supuesto Fiscalía solicita ordenes de detención para los Logko cuyas comunidades se encuentran colindantes al lugar de los hechos, ellos son Pascual Pichun Collonao, Logko de Temulemu, y Aniceto Norin Catriman, Logko de Didaico. Ambos permanecen mas de un año en Prisión Preventiva en la cárcel de Traiguén.

1.3. El Procedimiento de acuerdo con la aplicación de la Reforma Procesal Penal

El procedimiento se inserta en la normativa establecida en la Ley 19.696 que establece el Código Procesal Penal, publicada en el Diario Oficial de 12 octubre de 2000, que de acuerdo con el artículo 484 entró en vigencia en la IX Región de la Araucanía el 16 de diciembre de 2000.

Las partes en este caso son los logko Aniceto Norin y Pascual Pichun en su calidad de imputados, querellados, acusados de los hechos; el propietario del Fundo Nanchahue Agustín Figueroa Elgueta, el propietario del Fundo San Gregorio Juan Julio Sagredo Marin, el Gobierno de Chile a través de sus órganos Intendencia VIII Región y Gobernación Provincia de Malleco, todos ellos querellantes y acusadores en estos autos.

Desde el primer momento y a petición de la Fiscalía, los Logko permanecen en Prisión Preventiva, la Defensa solicita en reiteradas oportunidades la sustitución de la Prisión Preventiva por alguna de las medidas cautelares del artículo 155 del Código de Procedimiento Penal. El Tribunal de Garantía acogiendo las argumentaciones de la Fiscalía, deniega las solicitudes. Se recurre ante la Corte de Apelaciones y la Corte Suprema, sin mejores resultados. A petición de la Fiscalía, las investigaciones que realiza permanecen en secreto, solicitado por la Defensoría el levantamiento, el Tribunal accede sólo parcialmente, excluyendo dos testigos que declaran en el Juicio Oral bajo estrictas medidas de seguridad y de quienes jamás se supo su identificación.

La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos: 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001. 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue. 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin. 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

Con fecha 31 de marzo, y 2 a 9 de abril de 2003 se realiza el Juicio Oral en lo Penal y oídas las presentaciones de las partes en Sentencia de 14 de abril de 2003 se concluye que considerando la prueba presentada ésta “no reúne los estándares probatoria necesarios en grado de calidad, certeza y suficiencia, para afectar la presunción constitucional y legal de inocencia que ampara a los acusados, circunstancia que permite a estos sentenciadores llegar perentoriamente a la convicción de que no fue probada la participación de autores materiales de los referidos Pichún., Troncoso y Norín, en los delitos que les fueron imputados, según el tenor literal de las acusaciones de que fueron objeto”. Se “absuelve” a todos los acusados de todas las acusaciones, se “Condena al Ministerio Público y a los acusadores particulares al pago de las costas de la causa”, y se “Rechaza, con costas las demandas civiles interpuestas”.

Con el fallo del Tribunal de Juicio Oral finalmente los Logko Pichun y Norin son puestos en libertad, sin embargo existe aquí un abierto atropello al principio de inocencia consagrado a nivel Constitucional, de los Pactos de Derechos Humanos ratificados por Chile y vigentes y a nivel legal, toda vez que ambos permanecieron mas de un año en Prisión Preventiva, por un delito en el que jamás hubo pruebas en su contra lo que fue alegado en todas las oportunidades procesales por la defensa, siendo desoídos por los Tribunales de Justicia. Por otra parte la existencia de investigaciones secretas y la presentación en juicio de testigos “sin rostro” es atentatorio con el debido proceso, toda vez que no es posible a la defensa controvertir pruebas.

En este momento la causa se encuentra sometida a revisión en la Corte Suprema de Justicia ante un recurso de Nulidad presentado por la Fiscalía.

1.4. Las versiones de los Logko y las organizaciones mapuche en torno al procedimiento

Las declaraciones de los Logko señalan que Pascual Pichún “el día de los hechos se encontraba en el Liceo Guacolda de Chol Chol en la licenciatura de uno de sus hijos”, existen en la causa antecedentes que respaldan esta versión, entre ellos carta de la Directora del Liceo en el que estudiaban sus hijos y donde asistió junto a su familia a la Licenciatura.

El Logko Aniceto Norin señala que: "El día 12 y 13 de diciembre del año 2001 estuve en la casa, trabajando en el programa PIDI, Plan de Desarrollo Indígena, allí sacamos ese trabajo, por tres meses y

hacen dos meses que estamos trabajando, somos 15 personas las que trabajamos (...), nos enteramos por las noticias que la casa se había quemado y dijimos entre nosotros, nos irán a culpar a nosotros de esto ya que nuestras comunidades están colindando (...) pasaron los días y de repente me citaron (...). Esta es parte de la declaración que realizó el imputado ante la Fiscalía de Traiguén de fecha el 15 de enero 2002.

Los propios imputados contextualizan sus detenciones en el ámbito de las recuperaciones territoriales y se autocalifican y reclaman para si mismos ser considerados como "presos políticos mapuche":

"Los presos políticos mapuche recluidos en la cárcel de Traiguén DENUNCIAMOS ante la opinión pública nacional e internacional: que nuestros encarcelamientos obedecen solo a una presión de empresarios privados (...) apoyados por la derecha política que tienen como objetivo crear temor y desanimo en nuestras familias y comunidades". "(...) al no reconocer nuestra calidad de presos políticos mapuche, mientras nos mantienen injustamente encarcelados, debemos compartir los espacios con delincuentes comunes, homicidas, traficantes o estafadores, puesto que no se nos dan las condiciones mínimas para contar con un lugar mas apropiado a nuestra condición". Parte del Comunicado Público, de fecha 6 de agosto de 2002, efectuado por Aniceto Norin, Pascual Pichún Paillalao, Rafael y Pascual Pichún Collonao, detenidos en la Cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

El movimiento social y político mapuche, a través de sus organizaciones, junto con visitar regularmente a los Logko, brinda apoyo a sus familias, comunidades y, realiza una serie de acciones que tienen como sustrato reclamar y hacer visible lo que consideran un atropello a sus derechos humanos, contexto en el que reivindican el mismo calificativo utilizado por los Logko "presos políticos mapuche", realizando una defensa retórica y política en este contexto, de ello dan cuenta los siguientes extractos de declaraciones realizadas por tales actores:

"los Tribunales de Justicia han sido influenciados por la presión de agricultores y empresarios forestales, que además forman parte del poder político. Este es el caso del Sr. Juan Agustín Figueroa, ex- ministro del primer gobierno de la Concertación y otros políticos de derecha que operan en la zona. Todos ellos han incidido, en diferentes formas, en las distintas etapas del proceso judicial, logrando influenciar las decisiones de los administradores de justicia" "la nueva Reforma Procesal Penal no viene a impartir justicia para los integrantes de la sociedad Mapuche, debido a que no considera la diversidad y desconoce las demandas históricas de una sociedad que es antecesora al Estado Chileno, como es el Pueblo Mapuche" Parte de la Declaración Publica de fecha 19 de julio de 2002 efectuada por la Asociación Bafkehche, representantes de la comunidad Quepuca Ralko del Alto Bío-Bío, Parlamento del Territorio Naüqche, Coordinadora por la Erradicación del Vertedero de Boyeco, Concejales Mapuche y familiares de los Logko detenidos en la cárcel de Traiguén. (<http://www/derechosindigenas.cl>).

"Miembros de comunidades mapuche en conflicto del sur del país, hombres y mujeres, ancianos y niños que ante las injusticias y los atropellos cometidos en contra de nuestro pueblo por parte del Estado y las empresas transnacionales forestales, hemos decidido luchar por nuestros derechos y levantar nuestra silenciada voz". "Nos dirigimos a ustedes, las máximas autoridades judiciales del país, para manifestarles nuestra preocupación por el "triste rol que están jugando en nuestros territorios los tribunales de justicia y sus recién estrenados fiscales en la persecución, hostigamiento y reclusión de cientos de hermanos mapuche que hoy luchan por recuperar en las regiones VIII y IX no solamente nuestros territorios ancestrales, sino que además la dignidad tantas veces pisoteada de nuestro pueblo". "la Reforma Procesal Penal implementada por el Estado no ha logrado

garantizar nuestros derechos constitucionales, sino que más bien los ha violado sistemáticamente, actuando los fiscales del Ministerio Público como verdaderos "cazadores de mapuches". "En ustedes cabe una parte importante de la responsabilidad de terminar con esta historia interminable de abusos y atropellos". Parte la Carta Abierta a La Corte Suprema de Justicia fechada en 07 de agosto de 2002, cuyos remitentes se autoidentifican como Firmado Comunidades En Conflicto de Traiguén, Comunidades En Conflicto De Collipulli, Asociación Mapuche Ñankuqueo De Lumaco, Coordinadora Mapuche Arauko-Malleko, Organización Mapuche Meli Wixan Mapu, Asociación Mapuche Lefraru, Comité De Apoyo a Los Presos Políticos Santiago. (<http://www/derechosindigenas>) y (<http://www10.brinkster.com/mapuche>).

"Frente a la situación de los Presos Políticos Mapuche, y dada las arbitrarias, injustas y prolongadas detenciones, se ha decidido llevar a cabo una serie de movilizaciones que tienen como objetivo exigir su inmediata libertad, así como denunciar la persecución política de que son objeto por parte del Estado y de los intereses del empresariado que se ven involucrados en las zonas de conflicto". Parte del Comunicado Público, de fecha 8 de agosto, efectuado por La Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Arauco Malleco.

1.5. El procedimiento del derecho propio mapuche, posibilidades de aplicación, contraposiciones y contradicciones

En este proceso de conflicto se ha manifestado claramente la dialéctica controversial de dos cosmovisiones que a su vez derivan en dos sistemas jurídicos que se contraponen directamente entre sí. Desde el momento de la tipificación del conflicto hay una visión contrapuesta que da cuenta por una parte de la particular visión de la sociedad mapuche en la que el hombre che es un habitante más del wajontu mapu, es una parte integrante de la naturaleza y de las fuerzas espirituales newen que existen en el territorio, entendido éste en sus múltiples dimensiones. Por la otra parte está la visión wigka o en este caso la no mapuche que comparten tanto el Estado como las Forestales y que visualiza al hombre como el dominador de la naturaleza, considera la tierra propiedad privada, no contiene un concepto de territorio y le otorga al titular del dominio la posibilidad de disponer arbitrariamente del mismo.

Desde el punto de vista histórico los mapuche habitantes del territorio en conflicto se sienten los habitantes originarios y por tanto con derechos ancestrales sobre el mismo. Por su parte las Forestales se sienten los legítimos dueños en tanto ostentan los títulos otorgados por el Estado de Chile sobre la tierra que ocupan.

La sociedad mapuche, tiene un derecho propio que se caracteriza por su capacidad de adecuarse a las diversas situaciones que podríamos categorizar como casuístico, situacional, predominantemente retórico, en tanto se va construyendo caso a caso, se adecua a la situación de conflicto, se establece a través de la oralidad en la que predomina la búsqueda de argumentos cuya fuerza de legitimidad y justicia los valide ante las partes; todo ello basado en principios fundacionales que derivan precisamente de la posición del hombre en el wajontu mapu.

Utilizando la dialéctica retórica propia de su sociedad, los mapuche a través de la historia han recurrido a las peticiones tanto verbales como escritas, haciendo presentaciones a diversos órganos del Estado tanto a través de la utilización de la legislación de protección de propiedad reclamando reivindicaciones y dando cuenta de las usurpaciones a los Tribunales de justicia; como ante órganos del ejecutivo tales como Intendencias y Gobernaciones, órganos de atención preferente a los indígenas y a los campesinos como el DASING, el INDAP, la CORA y más recientemente la CONADI, en ellos efectúan argumentaciones de fondo y de justicia basadas en su propia cosmovisión que legitiman desde esta perspectiva sus reivindicaciones, encontrándose cara a cara ante una visión del mundo que es distinta y que privilegia la existencia de documentos a su reclamación de habitantes originarios y el manejo

irrestringido de la propiedad privada a su reclamación del “buen” uso de los recursos naturales y el “respeto a los newen presentes en el territorio”.

La situación de pérdida de territorio se agrava con el uso que hacen del mismo las Empresas Forestales, uso que para la cosmovisión y forma de vida mapuche es atentatorio contra su propia supervivencia toda vez que la desertificación de los suelos ha traído consigo alteraciones en la flora y la fauna que impiden a las machi recolectar los baweh (remedios) propios de la medicina tradicional, se han secado vertientes que tenían su propio newen (espíritu o fuerza), ya no hay agua para beber, etc. es decir que todo el nicho ecológico se ha alterado e impide la realización de la forma de vida propia en contacto con la naturaleza que es propia de la sociedad mapuche, lo que consideran un etnocidio.

La primera estrategia para la defensa de su territorio y sus derechos territoriales llevada adelante por los mapuche y sus autoridades tradicionales, que inicialmente se inserta en el discurso y la retórica es constantemente desoída, los mapuche se dan cuenta que se encuentran en un contexto caracterizado por la subordinación de la expresión cultural propia, intentan entonces dar visibilidad al problema y llamar la atención mediante la ocupación de espacios territoriales que consideran legítima y originariamente mapuche y que está siendo invadido por las plantaciones Forestales incluso más allá de los espacios que según la ley wigka les pertenecen mediante la degradación de los suelos que ya alcanza a las comunidades.

La respuesta desde las forestales y el gobierno, ha sido una vez más la “criminalización” o “ilegalización” de la defensa de los derechos mapuche, ahora recurriendo a la aplicación de la Reforma Procesal Penal en la Araucanía, fórmula que no es nueva toda vez que históricamente la sociedad y estado chileno han aplacado cualquier expresión que pretenda relativizar el sistema hegemónico impuesto a las sociedades indígenas que habitan el territorio desde épocas prehispánicas, pero que en este caso particular reviste una singular relevancia toda vez que ha afectado a dos Logko validados al interior de sus comunidades y que finalmente son liberados luego de un año en la cárcel de Traiguén, año durante el que sin excepción tanto sus comunidades como las organizaciones del pueblo mapuche y sus abogados defensores afirmaron enfáticamente que jamás estuvieron en el lugar de los hechos y no existe ninguna clase de pruebas que los vincule a los mismos y que solo son perseguidos por su calidad de Logko, evidenciándose aquí una contradicción que solo persigue legitimar la criminalización de la defensa de derechos toda vez que el ordenamiento jurídico no da lugar a la categoría ancestral de la sociedad mapuche de tener sus autoridades tradicionales con lo que ellos significa sin embargo se pretende utilizarla para inculpar a dos personas por ostentar tal categoría..

A pesar de la histórica hegemonía que ejerce la sociedad estatal a través de diferentes ámbitos, de los cuales el jurídico es sólo uno, cabe destacar la relevancia del surgimiento de procesos de reivindicación cultural que dan vida a expresiones de revitalización de un conocimiento ocultado y que al mismo tiempo posibilitan la dinámica de estrategias de resignificación intracultural, entre ellos la derivación de la defensa de derechos, demandas y reivindicaciones del pueblo mapuche, éstas que en los primeros tiempos se hicieron por las autoridades tradicionales, paulatinamente fueron asumidas por las llamadas autoridades funcionales o sea aquellas que actúan mediante la normativa vigente en Chile como hoy en día los presidentes de comunidades constituidas según ley 19.253, tornan, regresan al derecho propio reasumiendo el Logko su rol tradicional.

El informe Pericial Antropológico de la Defensa de Pascual Pichun Paillalao en su numeral 8 señala que “es evidencia histórica y cultural el hecho de que a pesar de las agudas transformaciones que debieron sufrir sus sociedades, los indígenas, Mapuches en este caso, recrearon sus culturas a partir de sus antiguos elementos culturales que son adaptados a las nuevas circunstancias, lo mismo que elementos nuevos que son apropiados para la manutención de su distintividad cultural y étnica. De ahí la existencia actual de Machis, Logkos, Werkenes y otras autoridades tradicionales dentro del mundo Mapuche que deben cumplir por imperativo cultural con las demandas de sus propias comunidades aún a riesgo de su integridad y su libertad”. (Campos y Morales, 2002).

Respecto del rol del Logko en la sociedad mapuche ver Capítulo V, en relación al mismo tema el documento titulado DUNGUNPEN (DEFENSA), señala “ Todo Lof-che (comunidad) elige a su logko (jefe, representante, cabeza) cuidando que su elegido sea una persona digna de su cargo, que su capacidad intelectual le permita comprender con claridad las necesidades de su grupo para actuar con discernimiento frente a cualquier situación de su Lof”. “Todo Logko está plenamente consciente de su responsabilidad frente a su grupo. Si una comunidad se deja sin Logko es cortar la cabeza”. “Al encarcelar a los Logko se atenta contra la integridad de la comunidad. Al desautorizarlos sin mayor fundamento se juzga en leyes distintas en que ellos no están acostumbrados” “(...) el sistema jurídico chileno desde su aplicación en territorio Mapuche, ha venido invalidando a las autoridades tradicionales (...)”. (Manquepi, 2002).

El propio Pascual Pichun Logko de Temulemu, en una carta fechada el 22 de abril de 2003, a días de su liberación por el Tribunal del Juicio Oral de Angol, junto con efectuar un análisis de la situación de persecución de que fue objeto en virtud de las normas del Estado de Chile y exigir de éste una reparación por el grave error cometido, da cuenta del significado de su rol como autoridad tradicional, en los siguientes términos:

“Como logko mapuche, tengo el mandato de representar a mi gente, de hablar por ellos muchas veces y de guiarlos en los tiempos buenos y también cuando las cosas se ponen difíciles. Es mi labor como autoridad mapuche señor Lagos, una labor que asumo con orgullo y que imagino es parecida a la que usted tiene como autoridad de todos los wigka o chilenos”.

Respecto del costo que le ha significado el ejercicio del rol tradicional de Logko señala:

“Quince meses en la prisión, tres huelgas de hambre, el encarcelamiento de dos de mis hijos menores acusados también de "terroristas", el alejamiento obligado de mi familia, de mi trabajo en el campo y de mis peñi y lamgen en la comunidad, son los costos que tuve que pagar por ser un logko mapuche y haber decidido luchar con dignidad por los derechos de mi pueblo”.

En lo que se refiere al caso concreto por el que fue imputado en el contexto de la Reforma Procesal Penal expresa: “A nosotros nunca se nos encarceló por el incendio de la casa del señor Agustín Figueroa, como dijeron los fiscales. A nosotros se nos persiguió y se nos sigue persiguiendo en Chile por ser logko mapuche, por ser dirigentes de un movimiento, por ser luchadores sociales y por ser **el recuerdo vivo de una campaña de exterminio inconclusa en la historia de este país sin memoria**”.⁴¹

La autoridad tradicional reflexiona en torno al futuro de su Pueblo y advierte al mandatario del Estado de Chile: “Ya vendrán tiempos mejores para nuestro pueblo y estoy seguro que nuevas generaciones seguirán luchando a futuro por nuestro territorio y sus derechos. Cuando usted ni yo estemos en esta tierra, sepa usted que otros mapuches seguirán peleando por lo que nos pertenece en justo derecho y otros logkos asumirán el lugar que yo y tantos otros hermanos ocupamos hoy. Eso no debe usted olvidarlo nunca señor Presidente”.

La carta esta enviada desde Temuko, Territorio Mapuche, firmada por Pascual Pichun Paillalao, Logko Mapuche de La Comunidad Temulemu-Traiguén. Firman además en señal de apoyo las siguientes organizaciones indígenas: Coordinación de Organizaciones e Identidades Territoriales Mapuche, Identidad Territorial Bafkehche-Tirúa, Asociación Mapuche Ñankucho-Lumaco, Comunidades en Conflicto de Collipulli, Consejo de Werkenes del Lago Budi, Estudiantes Mapuche de Temuco, Agrupación de Profesionales Mapuche-Konapewman, Centro de Documentación Mapuche LIWEN, Coordinación de Comunidades en conflictos ambientales -IX Región, Corporación de Mujeres Aukin Ko

⁴¹ Las negrillas son nuestras.

Zomo, Asociación Gremial Ad-Mapu, Ayja Rewe de Xuf Xuf, Asociación Indígena para la Salud Makewe Pelale, Asociación Pikun Futa Willimapu de Valdivia, Kolectivo Lientur de Kontra-Información Mapuche, Consejo de Todas Las Tierras Aukiñ Wallmapu, Corporación Mapuche Xeg-Xeg. (<http://www.nodo50.org/kolectivolientur>).

1.6. Análisis

En este proceso de conflicto se contraponen directamente las partes (los protagonistas) a partir de la misma definición que tienen respecto del espacio socio ecológico en disputa. Desde la visión mapuche este espacio es un territorio ancestral que legítimamente les pertenece, desde la visión de los propietarios privados es parte de su patrimonio.

A partir de la contraposición de la definición del espacio se deriva por lo tanto la contradicción en la definición del problema, mientras para los mapuche el problema es la pérdida de un lugar que ancestralmente ha sido mapuche, para los propietarios el problema es un delito de “incendio terrorista”, asunto que es respaldado por el derecho nacional vigente y tipificado como delito. La acusación del Ministerio Público y la de los actores particulares imputa a los acusados su responsabilidad en los siguientes hechos:

- 1) Incendio Terrorista en casa habitación de propiedad de Juan Agustín Figueroa Elgueta, ocurrido el 12 de diciembre de 2001.
- 2) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Fundo Nanchahue.
- 3) Incendio Terrorista en Perjuicio del predio forestal San Gregorio de propiedad de Juan Julio Sagredo Marin.
- 4) Amenazas de Incendio Terrorista contra los dueños y administradores del Predio San Gregorio.

De acuerdo con estas contradicciones las estrategias de solución han sido también divergentes. Por una parte la empresa forestal ha criminalizado el proceso de recuperación, respaldándose en la legalidad nacional, lo que configuraría una estrategia formal u “oficial” ante el “problema inmediato”, se desconoce e invisibiliza el contexto histórico en el que la sociedad mapuche ha sido invadida y desprovista mediante la usurpación externa de lo que es su territorio ancestral y originario.

Desde el punto de vista de las estrategias mapuche que se han desplegado históricamente estrategias de defensa que han privilegiado la retórica en base a sus derechos anteriores a la ocupación. El derecho mapuche está presente, en tanto los antecedentes históricos indican que tales estrategias resultan coherentes con la lógica del derecho propio cumpliéndose los procesos cruciales en la tipificación del problema y la elección y planificación de estrategias de solución que se consideran adecuadas al caso. En un contexto de dominación, se recurre a la retórica que justifica las demandas y defensa de derechos ante la sociedad dominante, dando vida a una respuesta metódica desde el punto de vista de la lógica del derecho mapuche “a imposibilidad de solución a través de procedimientos mapuche se hace necesario recurrir a instancias externas”, lo que es coherente con el tipo de protagonistas que forman las partes del conflicto, que lleva a la sociedad mapuche a desplegar estrategias de adecuación o ajuste a la subordinación histórica de la lógica mapuche, en tanto para el estado de Chile la presencia de toda forma jurídica alternativa es “ilegal”.

El derecho procesal penal constituye la realización de una síntesis dialéctica entre el uso de la fuerza o el poder punitivo del Estado y las garantías fundamentales de las personas, que cada sociedad resuelve en su interior de acuerdo a sus propios patrones socioculturales y a las coordinadas históricas y sociopolíticas particulares que en ella se manifiestan, en el contexto del derecho procesal penal Chileno, no existe consideración alguna a la visión del derecho propio mapuche, el que está subordinado a la

lógica y paradigmas del estado dominante, de ello resulta que en los espacios de interacción conflictiva en el ámbito intercultural no es posible la expresión del derecho mapuche, presentándose una contradicción de fondo desde la etapa de definición del problema, que deriva en una posterior contradicción de procedimientos en que la visión propia es absorbida, constreñida y criminalizada desde la visión externa operada y fundamentada desde el sistema jurídico estatal dominante.

2. Los mapuche pewenche y la defensa de su territorio ancestral en el Bío Bío, el denominado caso Ralko

2.1. Contextualización

La Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles, desarrolla desde la década de los ochenta, un proyecto para la construcción de seis centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del río Bío Bío, el área geográfica en la que se ubica el proyecto constituye el territorio ancestral del pueblo mapuche Pewenche.

La Central Hidroeléctrica Pangué, Con una capacidad de generación de 450 megawatts, comenzó a construirse a fines de los 80, aprobada por el estado en el periodo previo a la dictación de la legislación ambiental e indígena y comenzó a funcionar a fines de 1996, el proceso estuvo marcado por la ausencia de consulta a las comunidades Pewenche y la falta de consideración a sus impactos ambientales.

La Represa, Ralko, cuyas obras se encuentran avanzadas en un 80 por ciento, cubriría un total de 3 mil 500 hectáreas, continúa adelante pese a no contar con la propiedad de la totalidad de las tierras a inundar y existiendo aún oposición de las familias Pewenche que allí viven, las que se niegan a dejar su territorio ancestral y ser relocalizadas.

La construcción de Ralko hasta la fecha se ha realizado en base a la autorización ambiental condicional otorgada por la Comisión Nacional del Medio Ambiente CONAMA en 1997, y a la aprobación por el Consejo Nacional de CONADI -a contar de 1999- de parte de las permutas de tierras indígenas requerida por la ley indígena.

Ralko ha contado con una fuerte oposición de los Pewenche, de las organizaciones mapuche y de organizaciones de defensa del medio ambiente y de los derechos humanos. La defensa de sus derechos llevada a cabo por los Pewenche ha sido fuertemente reprimidas por el aparataje estatal a través de sus fuerzas policiales y criminalizada a través de su tipificación como delitos.

La acción brutal y represiva de Carabineros en contra de la manifestación de un grupo de Pewenche de la comunidad de Quepuca Ralko, quienes el 5 de marzo de 2002 ocuparon el camino a las obras de Ralko exigiendo el cumplimiento por ellos suscrito en 1998 con la empresa relativo al mejoramiento de sus condiciones materiales de vida como compensación por los daños de la represa es un ejemplo de ello "En la tarde en vez de autoridades llegaron mas de 100 carabineros. Desde un helicóptero tiraban bombas con gente de carabineros y de Endesa. (...) Se detuvo a 50 Pewenche, (...). Sacaron a la gente de las casas, (...)". "Se dio mucho maltrato de carabineros incluida a Maria Curiao presidenta de la comunidad que está herida con tres balines. A lucía Reinao Huenchecao le pegaron con un palo y tiene roturas en la cabeza". "Al anciano Carlos Humberto Reinao que no participó, lo sacaron de su casa y tuvo que ir dejando solos a dos nietos de aproximadamente tres años de edad (...)". (FIDH, 2003:35).

Los Pewenche han entablado numerosas acciones ante los Tribunales de justicia, y han efectuado gestiones y audiencias con autoridades de Gobierno, incluida el 4 de Julio del 2002 una entrevista con el propio Presidente de la República, don Ricardo Lagos Escobar, en todas ellas reclaman y solicitan la protección a sus derechos sin encontrar acogida a sus peticiones. Ante la situación de denegación de justicia en el nivel interno, presentan una denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, reclamando de la violación por el estado de Chile de derechos consagrados

en la Convención Americana de Derechos Humanos. En respuesta a esta denuncia la CIDH solicita al gobierno chileno abstenerse de realizar acciones que modifiquen el "statu quo" en tanto no se adopte una decisión definitiva sobre el caso. En febrero de 2003 los mapuche Pewenche y el gobierno de Chile suscribieron las bases de un acuerdo para una solución amistosa del caso ante la CIDH.

Las implicancias sociales y culturales de la construcción de que estas represas sobre los mapuche Pewenche, ya están manifestándose y alteran significativamente la forma de vida y cosmovisión propia, entre estas cabe mencionar la desestructuración social del lof –comunidad ancestral- producto del desplazamiento de la población del área de la construcción de las represas, la división al interior de los mismos lof, el cambio en los patrones de subsistencia de las invernadas y veranadas propias de la sociedad Pewenche que se visualizan hoy como una realidad en el Alto Bío Bío.

La situación se complejiza toda vez que entretanto se negocian las bases del acuerdo entre los Pewenche y el Estado de Chile en la OEA, en base a las que se repone el reconocimiento Constitucional de los pueblos indígenas en Chile y el reconocimiento del Convenio 169, siendo ambos rechazados en el Congreso, es fallado un recurso de nulidad interpuesto en 1997 por los Pewenche que declara la Nulidad de Derecho Publico de Ralko.

En el movimiento mapuche por su parte ha ido tomando cuerpo la que se llama la Coordinación de Identidades Territoriales, con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, que en su conjunto decide incorporar como parte de su demanda y defensa de derechos colectivos como Pueblo Mapuche, la afectación del territorio Pewenche, retomando practicas culturales y societales propias que les permiten fortalecer la espiritualidad y dan un cambio cualitativo a la paulatina desestructuración social en el alto Bío Bío, realizando ceremoniales propios de carácter interno que vienen a fortalecer y revitalizar el antiguo Fütä el mapu Pewenche.

2. 2. Descripción del conflicto

Este caso se define como de carácter intercultural toda vez que las partes que en el intervienen son el Estado de Chile, la Empresa Nacional de Energía (ENDESA), empresa pública privatizada bajo el gobierno militar, hoy de capitales españoles y, el Pueblo Mapuche, en particular la identidad territorial Pewenche a través de las personas que habitan las comunidades de Quepuka Ralko y Ralko Lepoy que serán afectadas por la Central Ralko.

Los Hechos.

El Proyecto Hidroeléctrico Ralko inundaría una superficie de 3.467 hectáreas, de las cuales 638 hectáreas corresponden a tierras ancestralmente indígenas, con sus cementerios y sitios arqueológicos y ceremoniales. La inundación afecta directamente a unas 600 personas Mapuche –Pewenche, sus comunidades y su habitat histórico ancestral.

En el año 1995 la ENDESA acuerda con CONAMA, organismo estatal creado por la Ley 19.300 sobre Bases Generales del Medio Ambiente de 1994, un procedimiento especialmente diseñado y detallado en el "Acta General de Acuerdos para el Proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko", de 1º de Septiembre de 1995, someter el Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko a un procedimiento de evaluación de impacto ambiental a cargo de la misma CONAMA. A esa fecha no se encontraba vigente el Sistema de Evaluación de Impacto Ambiental (SEIA) que contempla la Ley de Medio Ambiente, el cual sólo entró a regir una vez que se publicó su reglamento, el 3 de abril de 1997.

El primer Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa fue rechazado por los 22 Servicios Públicos que participaron en su evaluación, y el Informe Técnico de Calificación del Proyecto del Comité Revisor de CONAMA, recomendó su rechazo debido a insuficiencias insubsanables del

Estudio presentado por la empresa, la CONADI -Corporación Nacional de Desarrollo Indígena- observa que la realización del Proyecto Ralko entrañaría la inevitable desestructuración de la cultura Pewenche y su extinción como pueblo antes de una década, impacto inaceptable y que no podría sino catalogarse de “etnocidio”.

Contrariando las conclusiones de los Informes de los Servicios Públicos, la entonces Directora Ejecutiva de CONAMA, Vivianne Blanlot, cediendo a las presiones del Ejecutivo permite a ENDESA presentar un Addendum. La CONADI emite un Segundo Informe afirmando que el Estado no podía comprometerse en el Proyecto Ralko, calificándolo de “ilegal”. El Director Nacional de la CONADI, Mauricio Huenchulaf, fue removido de su cargo por el entonces Presidente de la República, Eduardo Frei Ruiz-Tagle. La CONAMA pide a ENDESA un segundo Addendum, en esta ocasión la CONADI emite un Tercer informe que se pronunciándose negativamente sobre el proyecto lo califica esta vez de “sustantivamente insuficiente”.

El 6 de junio de 1997, desestimando los Informes de CONADI, la CONAMA aprueba el estudio de impacto ambiental del Proyecto Ralko, dictando la Resolución N° 10, que en su considerando tres y no pudiendo obviar la normativa vigente, condiciona la realización del Proyecto al cumplimiento de la Ley Indígena, vigente desde 1993, y señala textualmente: “La evaluación y aprobación de las permutas constituyen un proceso distinto y separado del de Evaluación de Impacto Ambiental”.

El 23 de Septiembre de 1997, conociendo un recurso de reconsideración presentado por Endesa, el Consejo Directivo de CONAMA, ratifica la resolución N° 10 y precisa que las permutas exigen la autorización de cada uno de los indígenas interesados. Resolución Exenta N° 23-97. Funcionarios de ENDESA se abocan a recorrer, uno por uno, los hogares de los propietarios indígenas cuyas tierras se contemplaba inundar, desplegando una fuerte campaña de amedrentamiento y desinformación, por una parte, y de incentivos y promesas, por otra, con el fin de obtener la aceptación de los indígenas para permutar sus tierras.

Los Pewenches denuncian a la CONADI la existencia de presiones por parte de ENDESA en las negociaciones por las permutas. El Director Nacional de la CONADI, Domingo Namuncura, dispone un exhaustivo estudio y seguimiento de las peticiones de permutas. Efectuado tal procedimiento la CONADI emite un Informe que concluye: 1) las solicitudes de permuta no se enmarcaban en la libre y espontánea voluntad de los Pehuenche; 2) la relocalización alteraría sustancialmente las condiciones de vida, cultura y medio ambiente de las personas y comunidades del sector; 3) las tasaciones de las tierras Pehuenche presentadas por ENDESA no contemplaban sus aptitudes y potencialidades; 4) y las permutas en general adolecían de insuficiencia material, por cuanto, generando el desarraigo de la comunidad, no garantizaban la equivalencia necesaria para compensar el valor agregado cultural.

Convocado el Consejo Nacional de la CONADI para los días 6 y 7 de agosto de 1998, a fin de resolver sobre las peticiones de permuta presentadas, diez días antes de la sesión el Presidente de la República Eduardo Frei Ruiz-Tagle, pidió la renuncia de dos consejeros nacionales, cuyo voto, según habían expresado públicamente, sería por rechazar las permutas, y un día antes de la misma sesión solicitó también la renuncia al Director Nacional de la CONADI, quien también había hecho pública su decisión de rechazar las permutas.

El Presidente de la República designa como nuevo Director Nacional de CONADI a Rodrigo González López, funcionario que provenía de la Secretaría General de la Presidencia, quien a diferencia de sus dos predecesores, no era indígena. El que de inmediatamente ordenó elaborar nuevos informes jurídico y técnicos, los que, a contrario de todos los anteriores, concluyeron que las permutas de las familias Pehuenche “aparecen como una alternativa ventajosa para los solicitantes”. Es así como a principios de 1999 se aprobaron las solicitudes de permutas, exclusivamente con los votos de los representantes de Gobierno, ya que los Consejeros Nacionales Indígenas se retiraron de las Sesiones del Consejo Nacional denunciando el fraude.

Con todo, la empresa ENDESA no logra obtener de todos los indígenas la “voluntad” para permutar, lo que le impide la ejecución completa de la obra y concretar la inundación del Territorio Pewenche.

El 18 de enero de 2000, haciendo uso de la Ley Eléctrica, el último Ministro de Economía del anterior Presidente Frei Ruiz Tagle, dictó el Decreto N° 31 que otorga concesión definitiva para establecer la Central Ralko. De acuerdo a dicha Ley la concesión definitiva otorga a la empresa concesionaria, el derecho a imponer, por el solo ministerio de la ley, servidumbres sobre las heredades, facultándola, luego de un procedimiento muy breve y sencillo, a ocupar las tierras que van a ser inundadas y obtener del Tribunal respectivo que lo ponga en posesión material de los terrenos, “no obstante cualquier reclamación del propietario y aún cuando éste no se hubiere conformado con la tasación”.

El 8 de marzo de 2002, en Resolución publicada en el Diario Oficial el 5 de Abril del 2002, nombró una “Comisión de Hombres Buenos” para practicar el avalúo de indemnizaciones por las servidumbres impuestas sobre las tierras indígenas no permutadas. Con ello el gobierno dio curso al procedimiento de la Ley Eléctrica pudiendo ENDESA tomar posesión material de las tierras indígenas no permutadas que requiere inundar para la Central Ralko, a pesar y en contra de la voluntad de sus legítimos propietarios indígenas, incluso con el auxilio de la fuerza pública.

Interpuestos los Recursos judiciales pertinentes contemplados en el ordenamiento jurídico chileno, los Pewenche no obtienen respuestas a sus reclamaciones, ya que tanto el Poder Ejecutivo como el Poder Judicial violan su deber de dar cumplimiento a la propia legislación del Estado chileno, así como su deber de dar protección a los indígenas afectados por el Proyecto Ralko. Durante todo este proceso de reclamaciones ante diversos órganos del estado los Pewenche ven como la construcción de la Central Ralko continua sin interrupciones. Las autoridades del Estado han dado luz verde a la empresa Endesa para seguir adelante, sin restricciones, con la construcción de la central Ralko, dejando a los Pewenche en la completa indefensión y desprotección judicial. Ante esta situación recurren a instancias internacionales presentando sus reclamaciones.

2.3. Etapas y procedimientos

2.3.1. La visión y el procedimiento mapuche

Para los mapuche en general y para los mapuche Pewenche en particular el territorio es parte de su visión cósmica, en él existen newen –fuerzas- que le dan vida:

“La tierra, el MAPU (...), en todas sus dimensiones y significaciones, convoca al pueblo Mapuche y nos otorga una identidad. Cuando los Mapuches explicamos nuestra existencia lo hacemos a través del vínculo con la tierra, (...) la que habitamos históricamente, vinculación que (...) constituye un valor, un proyecto de vida colectivo”.⁴²

En el wajontu Mapu hay una unión espiritual del che - hombre- y la naturaleza, en donde cada espacio tiene sus propios newen –fuerzas- y es necesario vivir en armonía cósmica con ellos:

“Los antiguos Pewenche dicen que el río Bío Bío tiene su propio espíritu, se llama “Punalka”. El es el “gen-ko” – dueño de las aguas -, y desde años que tenía su casa cerca de Lonquimay, en una cascada, en donde se bañaba, pero dicen que una noche bajó en una neblina por el río. Se le cayó su casa – me dijo una hermana cerca de Lonquimay-. Dicen que han visto a “Punalka” en Callaqui, le vieron los niños en el río. Dicen que las mujeres lo vieron convertido en una gran serpiente, se deslizaba río abajo en un “wiño” o chueca. En los sueños se dice que irá allá, se irá cerca del mar a renovar

⁴² Las citas textuales de los Mapuche Pewenche presentadas en este trabajo, cuando no se indique otra fuente, corresponden a extractos de la demanda presentada por mujeres Mapuche Pewenche ante la Comisión Inter Americana de Derechos humanos.

fuerzas y pasará por sobre las tierras y volverá a bajar desde la cordillera”. (Leonel Lienlaf, guión vídeo “Punalka”, Lulul Mawida, 1995).

“El volcán no es una cosa así no mas. Si ellos llenan el lago, el volcán se ha de enojar y se va a reventar, y no quedará nada. Se reventará el Volcán y de todo Rallo no quedará nada, ni sentirían. Hagan la justicia (pero) el Volcán (también) tiene su ley, tiene la ley mas grande. (...) el mapuche tiene que pensar muy bien. Con fuego lo pueden castigar, saldría el agua ceniza caliente, si se enoja Günechen. Aunque le amontonen la plata, el volcán no se calmará. Por eso nosotros nos fortaleceremos” (Enrique Correa Montre, en Morales, 1998:139).

Los Pewenche mantienen la memoria histórica en relación a su independencia como Nación Mapuche, tienen clara conciencia de su devenir histórico en el contexto de las relaciones tanto con la Corona Española como con el Estado de Chile, mantiene una cultura que esta asentada en sus bases espirituales que los diferencia de la sociedad wigka –no mapuche- y sustenta su defensa del territorio:

“Durante la colonia española, así como sucedió con todo el pueblo Mapuche, los Pehuenches mantuvimos la soberanía e independencia de nuestro territorio, y no fue hasta finales del siglo XIX, ya independizado Chile de España, cuando perdimos nuestra autonomía territorial y política. Aun así, las comunidades Mapuche-Pehuenches permanecemos en nuestras tierras ancestrales, conservando nuestra cosmovisión en comunión con los espíritus de nuestros antepasados que habitan los ríos y volcanes, y cultivando nuestra cultura de respeto por la tierra”.

“Los esfuerzos de asimilación propiciados por el Estado chileno fueron sólo esporádicos y no lograron asimilarnos. Continuamos habitando el territorio del Alto Bío-Bío, sin reconocimiento legal de nuestros títulos y sujetos a constantes presiones para que los abandonásemos. En el sector de Ralko, zona en que se proyecta el embalse hidroeléctrico que construye la empresa ENDESA, sólo en 1989, y después de un largo proceso y previa subdivisión de los terrenos, a los Pehuenches de las comunidades de Ralko Lepoy y Quepuca Ralko nos fueron reconocidos títulos individuales de dominio, en la zona de internada aledaña al río Bío-Bío, que es justamente la que sería inundada por el embalse”.

Es desde la particular visión de la sociedad Pewenche que haciendo uso de sus conocimientos culturales han tipificado el problema como “la invasión del espacio territorial originario por una sociedad que pretende imponer un modelo de vida y desarrollo que no considera para nada su visión particular del mundo y su vinculación con las fuerzas de la naturaleza”, en palabras de los mismos afectados:

“Primero vinieron por el oro, luego por las araucarias y ahora por la tierra y el agua” (Ana Treca en Morales, 1998:74)

“El ejercicio de nuestra cultura depende de nuestro hábitat, como también de nuestros espacios ceremoniales y cementerios, varios de los cuales quedarán bajo agua con la construcción del embalse”.

El estancamiento de las aguas del Bío Bío por la Central Ralko tiene para los Pewenche un significado atentatorio toda vez que según señalan “En nuestra visión del mundo, el espíritu de las aguas, el “Punalka” habita en las aguas corrientes y libres del río Bío Bío, las cuales tienen aspectos benéficos y positivos para las personas. Todo lo contrario que lo que sucede con las aguas estancadas, las cuales traen males y enfermedades”.

Un vez tipificado el problema, los Pewenche han buscado alternativas de solución que desde su visión del ejercicio del derecho son congruentes con la tipificación del problema y los principios establecidos en el wajontu mapu, en la espera de restablecer el equilibrio perdido y constantemente amenazado, se han dirigido en reiteradas oportunidades al estado de Chile tanto a través de la vía administrativa como judicial donde no han encontrado respuestas, en la misma lógica recurren a instancias internacionales.

“Hemos dado una larga lucha y contamos con el apoyo íntegro de nuestro pueblo mapuche y con la simpatía de la inmensa mayoría del pueblo chileno. Somos mujeres, de edad, una mayor de 80 años, pero defenderemos nuestras vidas, nuestra cultura, las tierras de nuestros antepasados”.

2.3.2. El procedimiento en sede jurisdiccional de acuerdo a las normas internas del Estado de Chile

Seis han sido las presentaciones de carácter judicial promovidas por los Pewenche ante los Tribunales de Justicia de Chile, una demanda de nulidad de derecho público en contra de la autorización ambiental del Proyecto Rallo y cinco Recursos de Protección, en conformidad al artículo 20 de la Constitución Política de la República de Chile. Todas y cada una de estas presentaciones judiciales, como se verá, han tenido nulo efecto en orden a amparar las peticiones plantadas por los Pewenche y sus abogados asesores.

Demanda de Nulidad de Derecho Público caratulada “Quintreman y otras con CONAMA y otra”, Rol N° 1854-97, 6° Juzgado Civil de Santiago.

La acción de nulidad de derecho público en contra de la CONAMA y la empresa ENDESA, se presenta el 3 de Junio del 1997, fundamentada en la infracción a los artículos 6 y 7 de la Constitución Política de la República de Chile, que consagran el principio de legalidad de acuerdo al que los órganos del Estado sólo pueden hacer lo que le está expresamente permitido por la ley y en la forma en que ella lo dispone.

La contravención se configura en el hecho que el procedimiento de evaluación del impacto ambiental de la Central Ralko fue pactado al margen de la ley, toda vez que se efectuó en base a un Procedimiento de SEIA no vigente en Chile, ya éste entró en vigencia el 3 de abril de 1997, fecha en que fue publicado en el Diario Oficial el Reglamento respectivo.

En esta causa se solicitó como medida precautoria la paralización del proyecto Ralko mientras no se resolviera el fondo de la controversia. El Juez de la causa, tras visita en terreno en el Alto Bío Bío y tras escuchar a las partes, el día 8 de septiembre de 1999, accedió a la solicitud de medidas precautorias y ordenó paralizar las obras mayores del Proyecto Hidroeléctrico.

La empresa ENDESA apeló de esa resolución ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando además que se dictara orden de no innovar para así suspender los efectos de la resolución que ordenaba la paralización de las obras. La Corte accedió a la orden de no innovar el día 1° de octubre de 1999, renovándose los trabajos de construcción de la Central. Finalmente, el día 12 de abril de 2000, la Corte de Apelaciones de Santiago, conociendo el fondo del recurso de apelación, revocó la medida precautoria dictada por el tribunal.

Una vez concluido el período probatorio de la causa, se solicitó por la parte demandante el 10 de mayo del 2001 que se dictara sentencia. La sentencia de primera instancia, dictada con fecha 15 de mayo de 2003 –más de cinco años después de la presentación de la demanda-, por el Juez Titular del Sexto Juzgado Civil de Santiago, Hadolff Gabriel Ascencio Molina, sostiene en su parte resolutive: “Se acoge, en todas sus partes, la demanda (...), declarándose en consecuencia que adolecen de nulidad de

derecho público los actos administrativos relativos a la presentación al sistema de evaluación de impacto ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko de la empresa Endesa, así como el procedimiento mismo de la evaluación de impacto ambiental del mencionado proyecto hidroeléctrico tramitado por CONAMA y todas las actuaciones administrativas realizadas por dicho servicio público en el marco del procedimiento administrativo ya referido, en especial se declara nula el Acta General de Acuerdos para el proceso de Evaluación de Impacto Ambiental del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko, suscrito entre las demandadas Endesa y CONAMA el 01 de septiembre de 1995, así como todas las actuaciones que del mismo se deriven.”, confirmando así la existencia de graves vicios en el proceso de aprobación gubernamental de esta central, tal como por años ha sido denunciado por los Pewenche, las organizaciones mapuche, ambientalista y de derechos humanos.

Entre los fundamentos de la sentencia se explicita claramente que “...la CONAMA carecía de facultades legales para acordar con la Endesa, como lo hizo en septiembre de 1995, el Acta General de Acuerdos, puesto que no se encontraba en vigencia la normativa legal que regula el sistema de evaluación de impacto ambiental y el Instructivo Presidencial, en el cual se refugia la CONAMA, se encontraba derogado desde que entró en vigencia la Ley 19.300, único texto legal que, a la fecha, establecía el marco de acción tanto para la CONAMA y demás órganos estatales como para los particulares.”

La tardanza en la tramitación de la causa, constituye es en sí misma un acto de denegación de justicia, que a pesar del fallo favorable, aleja en los hechos la posibilidad de una eficacia material y deriva en la violación de la obligación de dar protección judicial a los derechos contemplados en la Convención Inter Americana de Derechos Humanos de la que Chile es parte, la Constitución y las leyes.

Respecto de este fallo la Coordinación de Organizaciones e identidades territoriales Mapuche con referentes de identidades territoriales Naüqche, Wenteché, Wijiche, Bafkehche, como asimismo, organizaciones warriache, declara: “esta es una conformación más sobre el abuso y atropello cometido por la empresa Endesa y el gobierno, dejando en evidencia su absoluta ilegalidad”. Agrega que “están en juego los Derechos colectivos territoriales del Pueblo Mapuche y que no es una situación particular, más aún cuando la ilegalidad ha sido cometido por el Gobierno en un acto de Derecho público”. Efectúa por otra parte una vinculación entre las Obras Ralko y Presos Políticos Mapuche señalando que “inconcebible que es la persecución judicial y policial que han debido enfrentar diversos dirigentes Mapuche quienes levantaron su voz para frenar las ahora ilegales obras Ralko, entre ellos, Víctor Ancalaf, Preso Mapuche en la cárcel de Concepción, para quien se exige su inmediata libertad”, y agregan que “El Gobierno debería terminar con su persecución política por lo que debería dejar sin efecto la Ley antiterrorista, ya que quienes han actuado contra Ley es el propio gobierno y no los dirigentes Mapuche”.

Recursos de protección interpuestos en contra de Resolución N° 10, de CONAMA que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko

A raíz del Decreto N° 10 que aprobó el Estudio de Impacto Ambiental (EIA) presentado por ENDESA y que calificó favorablemente el Proyecto Hidroeléctrico Ralko, los Pewenche presentaron, junto con otros mapuches y organizaciones indígenas, dos Recursos de Protección los días 19 y 24 de junio de 1997, para que se declarase la ilegalidad y la arbitrariedad de la resolución ambiental y se la dejara sin efecto, por cuanto ella constituía una violación a las garantías constitucionales de igualdad ante la ley, libertad de culto, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación, a la no discriminación arbitraria en el trato que deben dar el Estado y sus organismos en materia económica, y a la propiedad en sus diversas especies sobre toda clase de bienes corporales e incorporeales.

Ambos recursos fueron rechazados por sentencia de la Corte de Apelaciones de Santiago, de fecha 3 de diciembre de 1997, por existir un proceso ya incoado en el Sexto Juzgado Civil de Santiago por nulidad de derecho público, encontrándose la causa ya radicada en ese tribunal, según sentenció la Corte, y en sede jurisdiccional apropiada por la naturaleza del asunto, la que requería de un juicio de lato conocimiento.

Recursos de Protección contra el Decreto N° 31 del Ministerio de Economía, Fomento Y Reconstrucción que otorgó Concesión Eléctrica Definitiva a ENDESA para su Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko

El Ministerio de Economía, mediante Decreto N° 31 publicado el 16 de marzo de 2000, y dando lugar a una solicitud presentada por ENDESA, otorgó concesión eléctrica definitiva a la empresa para la ejecución de su Proyecto Hidroeléctrico Ralko, de conformidad al D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos ó Ley Eléctrica. De acuerdo a esta normativa, esta concesión eléctrica definitiva le permite al concesionario, por el solo ministerio de la ley, constituir servidumbres de inundación sobre las tierras ancestrales de la Comunidad Mapuche-Pehuenche y sobre los predios de sus miembros.

Contra este decreto se presentaron dos recursos de protección, uno fundado en la Ley Indígena, ingreso Corte N° 1440 y otro fundado en el Código de Aguas, por no tener Endesa plenamente regularizado sus derechos de aguas para la construcción de la central hidroeléctrica, Ingreso Corte N° 1441. Los recursos fueron ingresados el día 31 de marzo de 2000 y, recién el 21 de noviembre del 2001, casi un año y ocho meses desde la primera presentación, la Corte de Apelaciones de Santiago dictó sentencia rechazando formalmente los recursos correspondientes, pero acogiendo la argumentación jurídica del recurso fundado en la infracción a la Ley Indígena pues obligaba al concesionario y a los agentes del Estado a respetar el conjunto de las normas que regulan la construcción de la central Ralko “de manera tal, que el no cumplimiento de cualquiera de los aspectos referidos, deja abiertos los recursos administrativos y judiciales pertinentes”.

Recurso de Protección contra Resolución del Ministerio de Economía que designó Comisión de Hombres Buenos en conformidad a Ley Eléctrica para Avaluar las tierras indígenas no permutadas

El Ministerio de Economía, por Resolución Ministerial Exenta No. 21, publicada en el Diario Oficial el 5 de abril del 2002, a solicitud de ENDESA designó una “Comisión de Hombres Buenos” para efectuar los avalúos de las tierras afectas a las servidumbres que contempla el D.F.L. 1 sobre Servicios Eléctricos. Entre las tierras a ser evaluadas se encuentran predios de propiedad de mapuche Pewenche que no han aceptado las permutas.

El día 20 de abril del 2002, se presentó un recurso de protección ante la Corte de Apelaciones de Santiago, solicitando que se dejara sin efecto dicha Resolución Ministerial No. 21, en atención a que dicha Resolución constituía una perturbación y amenaza a las garantías constitucionales a la integridad física y síquica, a la igualdad ante la ley, a vivir en un medio ambiente libre de contaminación y a la propiedad, todas estas garantías consagrados en los numerales 1, 2, 8 y 24 del artículo 19 de la Constitución, respectivamente y contravenía lo resuelto por esa misma Corte en la sentencia dictada a raíz del recurso de protección presentado en contra del Decreto No. 31 de concesión eléctrica definitiva.

Sin embargo, y a pesar que la Resolución Ministerial recurrida violaba tanto la Ley Indígena como la Resolución No. 10 que aprobó ambientalmente el Proyecto Ralko, y constituye una amenaza directa e inminente al derecho de propiedad de los denunciantes sobre sus tierras indígenas, la Primera Sala de la Corte incurriendo en una flagrante denegación de justicia, se negó a conocer el fondo del asunto, declarándolo inadmisibile por extemporáneo, señalando en su resolución que el plazo para recurrir de protección es de quince días corridos contados desde la ejecución del acto que dio motivo a la amenaza, perturbación o privación del derecho que se estima vulnerado y; agregando que del contexto del libelo, se desprende que el acto que motiva el recurso, es la Resolución Ministerial Exenta N° 21 de 08 de Marzo, publicada en el Diario Oficial el 05 de Abril último, consistente en la designación de una Comisión de Hombres Buenos para practicar el avalúo de servidumbres, cuyo antecedente directo es el Decreto N° 31 del año 2000 del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción, publicado en el Diario Oficial el 16 de Marzo de ese mismo año, por el que otorgó la concesión definitiva a Endesa para la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralko, de todo lo cual se desprende que las recurrentes tomaron conocimiento del

acto contra el cual se recurre con mucha antelación a la interposición del mismo, razón por la cual este recurso no puede ser acogido a tramitación, por extemporáneo.

El 27 de Abril del 2002 se impugnó esta resolución judicial por medio de un recurso de reposición, que es el único que admite la ley en estos casos, pero fue rechazado sin fundamentos. Frente a ello se recurrió de queja jurisdiccional ante la Corte Suprema en contra de los Ministro de la Primera Sala de la Corte de Apelaciones de Santiago. La Tercera Sala de la Corte Suprema declara inadmisibile el recurso de queja por extemporáneo, considerando que la resolución impugnada se había limitado a mantener, sin modificar, aquella anterior de 23 de abril último, que declaró inadmisibile el recurso de protección., de tal forma que la resolución efectivamente impugnada había sido la primera, pero como esta última había sido notificada con más de cinco días hábiles antes de la interposición del recurso de queja, el mismo habría sido deducido fuera de plazo. Sobre esta resolución se presentó, con fecha 4 de junio, recurso de reposición y en subsidio aclaración y el jueves 13 de junio de 2002 la Corte Suprema dictó resolución “no ha lugar” a la solicitud.

En síntesis la resolución se mantuvo a pesar de todos los medios de impugnación intentados, constituyéndose una evidente y manifiesta denegación de justicia, toda vez que declaró extemporáneo un recurso interpuesto dentro del plazo legal, declinando conocer el fondo del recurso de protección, el cual tenía por objeto obtener el amparo y protección judicial de los derechos fundamentales de los mapuche Pewenche.

2.3.3. El procedimientos en el ámbito Internacional de defensa de los derechos humanos

Los Pewenche finalmente han recurrido a la Comisión Inter Americana de Derechos Humanos de acuerdo con el artículo 44 de la Convención Inter Americana de derechos Humanos o “Pacto de San José de Costa Rica”. Chile es parte de la Convención, a partir del depósito del instrumento de ratificación el 21 Agosto de 1990, en la que reconoce, además, competencia a la Corte Interamericana de Derechos Humanos.

Denuncia ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos en contra del Estado de Chile

Cinco mujeres Mapuche Pewenche Mercedes Julia Huentea Beroiza, Rosario Huentea Beroiza, Nicolasa Quintreman Calpán, Berta Quintreman Calpan y Aurelia Marihuan Mora, miembros de la Comunidad Indígena Ralko Lepoy, del Alto Bío Bío, denuncian al Estado de Chile por incumplimiento y graves violaciones a la Convención Inter Americana de Derechos Humanos y, solicitan medidas cautelares, con carácter de urgente, a fin de evitar daños irreparables a sus personas y derechos consagrados en la Convención, específicamente los derechos reconocidos en el artículo 4, Derecho a la Vida en relación a los artículos 5 y 12, sobre Derecho a la Integridad Personal y Libertad de Conciencia y de Religión, artículo 8, Derecho al Justo Proceso ó Garantías Procesales en relación al artículo 25 Derecho a la Protección Judicial, y artículo 21, Derecho a la Propiedad Privada, cometidos con ocasión del desarrollo del Proyecto Central Hidroeléctrica Ralko que lleva adelante la Empresa Nacional de Electricidad S.A., la que amenaza con inundar las tierras indígenas en las que actualmente viven y que ocupaban sus antepasados desde tiempos ancestrales.

Las denunciantes se identifican a si mismas como “Mapuche-Pehuenche del sector Alto Bío Bío, VIII Región, Chile, pueblo indígena que habita estas tierras desde tiempos precolombinos, conservando manifestaciones étnicas y culturales propias”. Se señalan a si mismas además como “el último bastión de legítima resistencia de nuestra comunidad y pueblo pehuenche y hoy sufrimos la amenaza cierta de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales y con ello consumir la destrucción de nuestra comunidad, de nuestro sistema de vida que heredamos de nuestros antepasados, de nuestra cultura, de nuestras manifestaciones religiosas e incluso de nuestra propia lengua, el mapuzugun, que conservamos en plenitud”.

Tipificando el problema actual y concreto señalan “En esta hora nos encontramos bajo el peligro inminente de ser expulsadas de nuestras tierras ancestrales, las cuales serían inundadas por el embalse del Proyecto Central Hidroeléctrico Ralko, que actualmente desarrolla la empresa eléctrica transnacional Endesa”.

La demanda se interpone contra el Estado Chileno, en atención a que éste, “con grave infracción a sus obligaciones internacionales y sus deberes legales para con los indígenas y sus tierras, alterando grave y sustancialmente textos legales expresos, resoluciones administrativas obligatorias para los agentes del Estado y los particulares, contradiciendo el contenido de sus propias afirmaciones, incluso formalmente hechas ante autoridades judiciales, sometiendo, en definitiva, a los intereses de la empresa Endesa, ha venido violando nuestros derechos reconocidos por la Convención Americana en términos de afectar nuestras vidas y existencia como miembros de una comunidad indígena con identidad étnica y cultural propia”. Agregan que “El Estado chileno con completo desprecio de la normativa jurídica que lo obliga, le ha procurado a la mencionada empresa Endesa medios, de apariencia jurídica, con el objetivo de materializar la construcción **en tierra indígena** de la central hidroeléctrica Ralko que amenaza en forma inminente nuestra expulsión forzada de nuestras tierras”.

En relación a las motivaciones que las llevan a recurrir a esta instancia internacional señalan que esta acción “es nuestro último recurso de esperanza pues nos sentimos acosadas, sometidas a una presión y asedio permanente, con autoridades que privilegian el llamado “desarrollo económico” por sobre nuestros derechos fundamentales, pisoteados desde siglos. Hemos agotado todos los medios internos para exigir justicia y amparo a nuestros derechos, tanto ante los órganos de la administración como ante los Tribunales de Justicia, pero al parecer las empresas transnacionales tienen fueros especiales a los que se subordinan la legalidad interna y los derechos humanos”.

Fundamental tal esperanza en “la justicia de nuestra causa y lucha”, y en “la solidez de nuestros derechos”, a lo que agregan “la confianza que nos merece el sistema interamericano de protección a los derechos humanos”.

En relación al proyecto hidroeléctrico Ralko, señalan que éste inicialmente y “según el Estudio de Impacto Ambiental presentado por la empresa Endesa, afectaba a 98 predios indígenas, con una extensión total de 638 hectáreas. Y la población total radicada en ellos se estimaba en 600 personas”. Respecto de esta situación inicial agregan “Actualmente, un total de 68 de los propietarios pehuenches, cediendo a las presiones de ENDESA, ya han entregado sus tierras y han sido reasentados por la empresa en predios de veranada (fundo El Barco) cerca del límite fronterizo con Argentina, o en predios agrícolas cercanos a la localidad de Santa Bárbara (fundos El Huachi, Santa Laura y El Redil), adquiridos para el efecto por la misma empresa”. Respecto de su situación personal señalan, “Nosotras, hemos resistido la presión de la empresa y del gobierno, pero esa presión nos ha afectado gravemente en nuestra salud física y psíquica. Ahora, tras años de resistir, nos encontramos frente al peligro inminente de ser desalojados por la fuerza de nuestras tierras ancestrales y de ver como nuestras tierras serán destruidas por el embalse de la Central Ralko”.

Las peticiones formuladas a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos requieren que se recomiende al estado de Chile:

- a) restituir en plenitud al pueblo mapuche pehuenche sus derechos sobre las tierras indígenas del Alto Bío Bío, respetando sus valores y prácticas religiosas, espirituales, culturales y sociales, reconociéndoseles el derecho a decidir sus propias prioridades;
- b) concluir la aprobación parlamentaria para la ratificación del Convenio 169 de 1989 sobre pueblos indígenas de la Organización Internacional del Trabajo (OIT);
- c) adecuar toda su legislación interna en relación a los pueblos indígenas a la normativa internacional, sea universal o regional, que regulan esta materia.

- d) reparar los daños inflingidos, incluyendo restauración del medio ambiente dañado, compensación por daños materiales y morales, y satisfacción en la forma de disculpas públicas. Y el evento que fracasen o se agoten los procedimientos previstos ante la Comisión, se someta el caso a la decisión de la Corte Interamericana de Derechos Humanos, a fin que de este alto tribunal, declare que el Estado de Chile ha violado los derechos reclamados y disponga que se garantice a los mapuche pehuenche afectados la plenitud de goce de esos derechos, así como la reparación e indemnización íntegra de los daños patrimoniales y extrapatrimoniales causados con la vulneración de los mismos.

Con ocasión de la notificación al Gobierno de Chile de la denuncia de las familias mapuche pehuenche, el Secretario Ejecutivo de la CIDH solicitó al Gobierno “se abstenga de realizar cualquier acción que modifique el statu quo del asunto, hasta tanto los órganos del sistema interamericano de derechos humanos hayan adoptados una decisión definitiva”. Comunicándole posteriormente que, en virtud del statu quo, “el Estado debe abstenerse de cualquier acción que puede ampliar o agravar la controversia y tener un efecto perjudicial en la eficacia de cualquier decisión que eventualmente adopte la Comisión. Lo anterior, es sin perjuicio de que se alcance un acuerdo satisfactorio a los intereses de las partes, fundado en el respeto de los derechos humanos establecidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos y otros instrumentos aplicables”.

Las partes iniciaron con fecha 6 de febrero un diálogo exploratorio tendiente a formalizar un acuerdo, el 26 del mismo mes, en audiencia especial convocada al efecto se logra el establecimiento de una serie de puntos que constituyen las Bases de Acuerdo entre el Estado de Chile y las familias mapuche Pewenche peticionarias, que permite iniciar el camino para una Propuesta de Solución Amistosa. En sus consideraciones iniciales se reconoce el carácter emblemático que ha tenido el Caso Ralko, tanto para las comunidades indígenas como para la sociedad chilena, y se manifiesta el interés en alcanzar un acuerdo basado en el respeto íntegro de la Ley Indígena, del Estado de Derecho y los derechos humanos reconocidos en la Convención Americana sobre Derechos Humanos.

El Preacuerdo contempla medidas de perfeccionamiento en tres niveles:

1. Medidas de perfeccionamiento de la institucionalidad jurídica protectora de los derechos de los Pueblos Indígenas y sus comunidades. Considerándose aquí el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas existentes en Chile, y la ratificación del Convenio 169 de la OIT.
2. Medidas tendientes a fortalecer la identidad territorial y cultural mapuche pehuenche, y mecanismos de participación en su propio desarrollo. En este nivel se considera la Creación de una comuna en el sector del Alto Bío Bío. Acordar mecanismos que permitan solucionar los problemas de tierras que afectan a las comunidades indígenas del sector del Alto Bío Bío, el fortalecimiento de la participación indígena en el Área de Desarrollo Indígena del Alto Bío Bío, y acordar mecanismos que aseguren la participación de las comunidades indígenas en la administración de la Reserva Forestal Ralko.
3. Medidas tendientes al desarrollo y preservación ambiental del sector del Alto Bío Bío. En este nivel se considera acordar mecanismos que aseguren que las comunidades indígenas sean informadas, escuchadas y consideradas en el seguimiento y control de las obligaciones ambientales del proyecto Central Hidroeléctrica Ralko y el fortalecimiento del desarrollo económico del sector del Alto Bío Bío entre ellos acordar mecanismos que faciliten y mejoren el aprovechamiento turístico de los embalses del Alto Bío Bío en beneficio de la comunidades indígenas y, acordar mecanismos vinculantes para todos los órganos del Estado que aseguren la no instalación de futuros megaproyectos, particularmente hidroeléctricos, en tierras indígenas del Alto Bío Bío.

En particular se refieren a acordar, dentro de un plazo breve y urgente, medidas respecto de las causas judiciales que afectan a dirigentes indígenas que han sido procesados por acciones relacionadas

con la construcción de la Central Ralko y las Medidas para satisfacer las demandas particulares de las familias mapuche Pewenche afectadas. Finalmente se declara que el acuerdo es un todo único donde cada uno de sus puntos tiene el mismo valor, y establecen un cronograma de trabajo para su cumplimiento.

2.4. Contraposiciones y contradicciones

El Proyecto Ralko, dada su envergadura afecta gran parte del territorio ancestral mapuche, su dimensión en cuanto al impacto sobre el hábitat incide en la forma de vida y cultura de una sociedad con sus propia cosmovisión afectando no solo los derechos y libertades de las personas y comunidades indígenas cuyas tierras serían inundadas sino al pueblo mapuche en su conjunto, en este sentido pone en evidencia los distintos posicionamiento del hombre en tanto integrante de una sociedad diversa, visibilizando una contradicción vital en cuanto al concepto de desarrollo y da cuenta de con meridiana claridad de un problema subyacente en la sociedad chilena que es la discriminación, el asimilacionismo y el desconocimiento de la diversidad, trayendo así aparejados costos sociales que no afectan solo al pueblo mapuche sino a todos y cada uno de los integrantes de un estado en los hechos multicultural y multiétnico, que se niega a reconocerlo sosteniendo anquilosados y añejos conceptos de unidad nacional, que no ha sido capaz de modificar y supera a costa de la supervivencia de un pueblo que se niega a desaparecer y que por el contrario da cuenta de tales contradicciones:

“Para nosotras, la vida, la espiritualidad y la cultura no son dimensiones separadas de la relación con la tierra, sino que están esencialmente unidas en nuestra cosmovisión de respeto a la naturaleza y de comunión con los espíritus de los antepasados que habitan en los volcanes, ríos, quebradas y bosques del Alto Bío Bío”

“En la cultura occidental el derecho a la tierra se liga con el derecho a la propiedad, al dominio sobre un inmueble. En nuestra cultura si bien la tierra no es apropiable nosotras incluso tenemos el título de dominio que da el estado de Chile sobre las tierras que se nos quiere despojar y, peor aún, expulsar”.

“(…) la privación de nuestras tierras, más aun de manera compulsiva, como se pretende, constituye una agresión a nuestra identidad como pueblo, a nuestra dignidad como personas, y a nuestras creencias y cultura indígena”.

2.5. Análisis

En este contexto se pone en evidencia la necesidad de que el estado de Chile de cumplimiento a su propia legislación indígena y ambiental que lo obliga a proteger los derechos allí reconocidos a los pueblos indígenas que lo integran.

Como alternativa posible a la introducción de los paradigmas propios de la sociedad mapuche Pewenche el Estado de Chile debe reconocer constitucionalmente su diversidad y la calidad de habitantes originarios de los mapuche Pewenche y ratificar el Convenio 169 de la OIT, estando además obligado a ello en base a los compromisos suscritos los que de no cumplirse traerán aparejadas las sanciones del ordenamiento jurídico internacional de los derechos humanos que son parte integrante de su propia Constitución Política.

Los mapuche Pewenche, así como los demás integrantes del pueblo mapuche en Chile, han sido víctimas de una larga historia de atropellos desconocimiento y asimilación sin embargo su derecho propio aún subsumido en instancias de dominación aún persiste y se manifiesta en diferentes niveles, existiendo hoy en día una clara tendencia hacia su revitalización incluso en instancias ajenas que están siendo apropiadas para plantear sus propias visiones, de ello da cuenta la argumentación propia que se

introduce en la demanda ante la Comisión Internacional de Derechos Humanos cuyos extractos se han presentado en este análisis de caso.

Es necesario crear las condiciones que posibiliten que los mapuche Pewenche estén directamente involucrados y puedan ser partícipes reales en proyectos de desarrollo económico que afectan sus vidas y sobrevivencia como sociedades diferenciadas al interior del Estado.