

La resistencia mapuche-williche, 1930-1985.

Zur Erlangung des Grades des Doktors der Philosophie am Fachbereich Geschichts- und
Kulturwissenschaften der Freien Universität Berlin im März 2019.

Vorgelegt von

Alejandro Javier Cárcamo Mansilla

aus Osorno, Chile

1. Gutachter:

Univ.-Prof. Dr. Stefan Rinke,

Freie Universität Berlin

ZI Lateinamerika Institut

2. Gutachter:

apl. Prof. Dr. Nikolaus Böttcher,

Freie Universität Berlin

ZI Lateinamerika Institut

Tag der Disputation: 09.07.2019

Índice

Agradecimientos	5
Introducción	6
La resistencia mapuche-williche	8
La nueva historia desde lo mapuche.....	17
Una metodología de lectura a contrapelo	22
I Capítulo: Características de la subalternidad y la resistencia mapuche-williche en el siglo XX.	27
Resumen	27
La violencia cultural como marco de la resistencia mapuche-williche.....	27
El problema de la tierra.	34
Autonomía y organización.....	55
Rescate cultural: formas de entender la cultura mapuche-williche y su promoción en el Fütawillimapu entre 1930-1973.....	67
Celebración de acuerdos: el Tratado de Las Canoas y su persistencia.....	77
Conclusiones del capítulo.....	79
II Capítulo: Discursos de resistencia: la dirigencia mapuche-williche	81
Resumen	81
Los Memoriales (y los apo ülmen).....	82
I. Del memorial de 1894 a 1932: la base discursiva de la demanda mapuche-williche.	82
II. El memorial de 1936.....	101
III. Del memorial de 1937 a 1973.....	112
Resistencia y subalternidad: el discurso de la dirigencia mapuche-williche.....	131
Conclusiones del capítulo.....	138
III Capítulo: La reorganización mapuche-williche, 1979-1985: tácticas y estrategias de resistencia	140
Resumen	140
Entre la revitalización cultural y la política.....	140
I. La reorganización a través de la cultura: de la Asociación Cultural Folklórica Huilliche (ACUFOLHUI) a Monko Küsuobkien. 1979-1983.....	140
II. La reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu. 1983.....	161
III. El mal de Canillo: la lucha por el tema de las contribuciones. 1984-1985.....	174
IV. Se doblega la mano de la dictadura: explosión de la resistencia mapuche-williche y la Junta General de Caciques del Fütawillimapu. 1984-1985.....	182

V. La reconquista de la confianza: fortalecimiento de la autonomía e influencia mapuche-williche en la lucha mapuche y en la lucha chilena por la recuperación de la democracia.	200
Los memoriales de 1983, 1984 y 1985.....	204
Pérdida de autonomía en la organización mapuche-williche: La lucha contra la dictadura y los partidos políticos.....	209
Conclusiones del capítulo.....	216
Conclusiones	218
Fuentes y bibliografía	228
Resumen.	249
Abstract.	249
Zusammenfassung.	250

Agradecimientos

Al Profesor Stefan Rinke por haberme apoyado en este camino. A los profesores Patrick Puigmal, Pedro Canales y James Park por confiar en mí.

A Carolina Carillanca, quien me orientó en los archivos con el único interés de potenciar la historia mapuche. A Ramón Munzón, quien me permitió trabajar en su proyecto Fondart n° 222987 y tener acceso a las entrevistas. No hay que olvidarse de Javier Aguas Deumacán, otro que siempre ha estado apoyando a los preocupados de la historia mapuche en el Fütawillimapu.

A Cecilia.

A mis padres, a mis hermanos.

¡A la familia grande!

A mis amigos, principalmente a todos los que me apoyaron de alguna u otra manera con la investigación.

A las comunidades mapuche. Espero que este granito de arena contribuya en la reconstrucción que están haciendo de su historia.

Introducción

En 1983, los dirigentes mapuche-williche se reunieron y reorganizaron la llamada Junta General de Caciques del Fütawillimapu. Ya desde 1979 grupos de base habían buscado concretar esta idea. La intención era recuperar lo que ellos entendían del cómo debían organizarse para resistir al estado chileno y retomar una lucha por lo que consideraban lo justo. Motivaban sus reivindicaciones en el tratado firmado con la corona española en el Parlamento General de Las Canoas de 1793, que los reconocía frente al otro como pueblo, los Títulos de Comisario entregados por el estado chileno en la primera mitad del siglo XIX, títulos que reconocían una porción importante del territorio del Fütawillimapu como legalmente propios, además, afirmaban que la Junta General de Caciques era el único representante de los mapuche-williche, reunida por primera vez en 1936 pero justificando su creación en el mismo momento en que pierden su independencia y comienzan su resistencia al firmar el Tratado de 1793.

¿Qué entienden por resistencia los mapuche-williche? ¿cómo fue que resistieron? ¿cuáles eran las relaciones de poder dentro de esta sociedad colonizada que los llevó a levantar este discurso de resistencia? ¿por qué estos grupos de base volvieron a levantar la Junta General de Caciques? Según esta investigación, es imposible entender el impulso que los llevo a reorganizarse entre 1979-1985 solo explicando la coyuntura del período, ni menos entender el discurso de resistencia mapuche-williche en este período, su lucha por lo justo, sin tomar en cuenta lo realizado por ellos (no solo por la dirigencia, sino también por los grupos de base o comunidades) durante el siglo XX, principalmente desde la década de 1930, en la que logran articular un discurso común en todo el territorio.

A su vez, ¿lograron sus objetivos entre 1930-1985?, para resolver esto debemos plantearnos las siguientes preguntas: ¿cuál era el grado de autonomía que poseían las comunidades mapuche-williche y sus dirigentes para elaborar un discurso frente a la sociedad chilena? ¿lograron intervenir en relaciones (desiguales) entre su sociedad y la chilena? ¿cuáles eran las relaciones existentes entre los dirigentes mapuche-williche así como entre comunidades y cómo logró permear en la sociedad mapuche-williche un discurso unitario sobre el cómo resistir?

Esta investigación demuestra que los mapuche-williche poseían una autonomía que les permitió reproducir su propio mundo y que éste no estuvo sumido ni alejado del mundo que lo catalogó como indígena y que los relegó a una condición de subalternidad.

En las siguientes páginas, primero, se explica qué se entiende en esta investigación como resistencia mapuche-williche y se realiza una periodización de esta para hacer comprensible las divisiones temporales de este trabajo. Luego, se darán a entender los conceptos claves que son percibidos como necesarios para entender la resistencia mapuche-williche desde dentro y aplicados al período 1930-1985.

En una segunda parte de esta introducción, se analizará la nueva historia desde el mapuche, principalmente auspiciada por la Comunidad de Historia Mapuche y diferentes investigadores del Fütawillimapu. Veremos cómo han tratado la resistencia mapuche a través de nuevas categorías de análisis y un fuerte compromiso con el pueblo mapuche sin idealizaciones, pero también abordaremos el problema del enfoque de la mayoría de estos trabajos, más preocupados de analizar y criticar los mecanismos con los que la sociedad chilena conquistó y mantiene colonizado al pueblo mapuche que en cómo los mapuche crean estrategias y tácticas de resistencia. Creemos que este enfoque, a pesar de sus increíbles aportes, se aleja de la intención de realizar una historia desde lo mapuche, principalmente porque las ciencias sociales que se han dedicado a investigar a los excluidos de las sociedades han preferido observar principalmente cómo es que fueron y son marginados. Tomando el nombre desde los Estudios Subalterno, pero no exclusivo de estos, se propone, para superar el problema de enfoque, una metodología de lectura a contrapelo.

Creemos que la originalidad de este trabajo no sólo está en investigar un período de la historia mapuche en un espacio, el Fütawillimapu, poco estudiado, sino que, a lo que apuesta también esta investigación es a los conceptos y métodos con los que fue puesto en clara la resistencia mapuche-williche.

El cuerpo de esta investigación está dividido en tres capítulos. El primero busca abordar las características de la resistencia y subalternidad mapuche-williche en el siglo XX, particularmente entre 1930-1973, utilizando como fuente principal documentos de prensa. El segundo capítulo interpreta el discurso de resistencia elaborado por la dirigencia mapuche-williche, utilizando como fuente principal los llamados memoriales, documentos elaborados en congresos realizados por estos mismos y dirigidos a la presidencia chilena. En el tercero, que abarca los años 1979-1985, se describen las tácticas y estrategias tanto de la dirigencia tradicional, de dirigentes de base y de las comunidades mapuche-williche que llevaron a la reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu y al logro de objetivos poco probables en un país bajo la dictadura cívico-militar dirigida por Pinochet, utilizando entrevistas

realizadas a autoridades tradicionales y dirigentes mapuche-williche, memoriales de la época y la revista de difusión mapuche-williche de la época, Mari Mari Peñi.

Con la revisión de las fuentes, se ha detectado un continuum de búsqueda de diálogo por parte de la dirigencia mapuche-williche, fuertes luchas por mantener el territorio por parte de las comunidades y una política de oídos sordos de parte del estado chileno, sin importar qué color político lo dirija. Estas tres variantes crearon diversas posiciones y conflictos al interior del mundo mapuche-williche que interpretaban de manera diferente el propio discurso de unidad con el que presentaban sus reivindicaciones a la sociedad chilena, llevando a cada grupo a plantear diferentes modos de actuar para el logro de sus objetivos. Entender este período histórico con la diversidad de visiones existentes dentro del mundo mapuche-williche nos permite explicar la actual división dentro de las dirigencias mapuche-williche entre quienes apuestan por la autonomía a través de la participación en el estado chileno o quienes apuestan a la autonomía desde una construcción desde las comunidades, ambas posiciones enarbolando cada vez con más fuerza la idea de una nación mapuche. A las comunidades que se debaten por las acciones a seguir para su mejor bienestar y autonomía va esta investigación.

La resistencia mapuche-williche

La resistencia mapuche-williche es la persistencia de una cultura subalternizada que juega con las relaciones de poder en contra, vale decir, una cultura colonizada que busca no ser acallada. Estudiar la historia de la resistencia mapuche-williche desde esta perspectiva obliga a pensar en una que busca en la voz de esos excluidos explicar esa historia. Es por esto que esta investigación no quiere ver cómo fueron excluidos, sino cómo los mapuche-williche lograron persistir desde su cultura. La idea es introducirse en las relaciones de poder y el ejercicio de poder por parte de los mapuche-williche a pesar de su condición de pueblo colonizado.

El gran problema de una historia así es precisamente lo difícil de conocer las intenciones de estos al no tener fuentes directas. Existen muchos trabajos sobre la dirigencia mapuche¹, pero no existen trabajos que analicen la relación entre las bases mapuche-williche y sus dirigentes. Los dos trabajos que existen sobre los memoriales mapuche-williche nos hablan de las intenciones de los dirigentes mapuche-williche, no así de las bases². Pero, en los discursos

¹ Ver principalmente los trabajos de Foerster en la Bibliografía.

² Alcamán, Eugenio: Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936). Osorno 2010 y Foerster, Rolf y Vergara, Jorge: Hasta cuando el mundo sea... Los caciques huilliches en el siglo XX. En: Álvarez, Pilar y Forno, Amilcar: Fütawillimapu. Osorno 2001, pp. 29-65.

de dirigentes y en las temáticas tratadas sobre el mundo mapuche-williche en el diario local, existe una repetición de problemas levantados por las comunidades mapuche-williche (y tomado por los caciques y dirigentes, que les dan voz a estos problemas). Estos problemas eran los mismos que levantaron las comunidades mapuche-williche durante 1979-1985, y fueron estas las que alzaron a nuevos dirigentes y reorganizaron la tradicional forma de representación mapuche-williche, la Junta de Caciques. No se puede entender los cambios y continuidades en el mundo mapuche-williche, principalmente en la dirigencia, así como sus aporías y normalidades, sin hacer un análisis interpretativo del actuar de las bases de esta sociedad.

Este trabajo busca ser una aproximación a estas bases, ya que sería imposible entender la resistencia mapuche-williche solo tomando en cuenta las acciones y discursos de los dirigentes. Detrás de ellos existió un grupo humano que decidió según su propia voluntad qué hacer frente a los problemas que tan bien nos han dejado detallados los dirigentes mapuche-williche.

Ahora bien, la resistencia mapuche-williche no es la resistencia de 500 años ni tampoco puede ser encasillada dentro de las divisiones que, por ejemplo, se hacen de la historia chilena. La historia mapuche-williche tiene sus particularidades muy marcadas. No existe un período colonial español ni el período republicano chileno se inicia en el territorio del Fütawillimapu con la firma de la declaración de independencia, menos con el primer cabildo en Santiago de 1810. Tal como nos han demostrado Soto³ y Vergara⁴, después de la llegada de los europeos al territorio, fueron expulsados en el füta malón⁵ de 1598-1604⁶, iniciando un período de independencia⁷ en la que prácticamente el contacto era nulo con los españoles⁸. Recién en 1750, se reanudaron las relaciones entre hispano-criollos y mapuche-williche, las que destruyeron la

³ Soto, Javier: La Destrucción de Osorno. Rebelión mapuche-huilliche en el Chauracahuin, 1598-1604, sur de Chile. Osorno 2015.

⁴ Vergara, Jorge. La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-williche (1750-1881). Iquique 2005

⁵ Gran malón o gran insurrección.

⁶ Chilwe, la isla de Chiloé, aunque parte del Fütawillimapu, es una excepción ya que nunca se libró de los europeos. Esta particularidad no es menor y será tratada a lo largo de los capítulos de este trabajo.

⁷ Soto, Javier: La Rebelión Indígena del Chauracahuin de 1598-1604 que destruyó Osorno, un estudio territorial que derriba el paradigma temporal Conquista-Colonia en el estudio de la Historia Colonial de Chile. En: VV.AA, Fill Kimún. Osorno 2013, pp. 37-54.

⁸ Alcamán, Eugenio: Los mapuche-huilliche del Fütawillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792). En: Revista de Historia Indígena, núm. 2 (1997) y Urbina, Ximena: La Frontera de arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginarios de sus bores geográficos, 1600-1800. Valparaíso 2009.

independencia mapuche-williche en el Tratado de Las Canoas en 1793⁹, iniciándose lo que se ha llamado la resistencia mapuche-williche¹⁰.

Para entender la resistencia mapuche-williche, hemos decidido periodizarla en base a los trabajos de historia realizados sobre el mundo mapuche-williche.

El primer período de la resistencia mapuche-williche fue uno de adaptación y resistencia. Hemos dividido este período en dos. El primero, 1793-1881, se caracterizó por ser el momento en que los mapuche-williche sufrieron la colonización de su territorio, se instalaron los derechos de propiedad, incluido el indígena (Títulos de Comisario)¹¹, el estado chileno mantuvo instituciones coloniales indigenistas¹², se buscó "blanquear" racialmente el territorio a través de la llegada de alemanes¹³, se instalaron misiones católicas y escuelas misionales¹⁴, pueblos y haciendas¹⁵. En todo este parte del primer período, los mapuche-williche comenzaron

⁹ Para los mapuche-williche, este tratado fue realizado por ambas partes como gesto de relación entre iguales y no como el reconocimiento de un sometimiento o sumisión a los hispano-criollos. La percepción de los tratados con españoles y chilenos como relaciones entre iguales por parte de los mapuche es una constante y será tratada con mayor profundidad en el segundo capítulo de este trabajo.

¹⁰ Para conocer más sobre el período anterior a la firma del tratado, tanto en el mundo mapuche en general como en el caso particular mapuche-williche, ver: Zavala, José: Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia. Santiago 2008; Obregón, Jimena, José Zavala: Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche. En: Memoria Americana 17 (2009), pp. 7-31; Goicovich, Francis: En Torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. En: Historia 36 (2003), pp. 159-178; Obregón, Jimena: Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile. Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII. En: Cultura y Representaciones Sociales vol. 2, n°4 (2008), pp. 72-93; Obregón, Jimena: Aproximación crítica al pensamiento dicotómico "indios amigos" versus "indios enemigos" bajo el gobierno del Marqués de Baides, Chile, 1639-1646. En: Revista CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad 15 (2008), pp. 25-30; Contreras, Carlos: Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana. Siglo XVI y XIX. En: Ñukemapu Förlaget Working Paper Series 27 (2007), pp. 1-193; Saavedra, José: 1712. El sentido de lo indio en el Chiloé colonia. Tesis para optar al grado de magister en Estudios Latinoamericanos. Santiago 2015; Poblete, María: Mapuche-huilliche e hispano-criollos en Valdivia. Cartas de petición y procesos de articulación en el período colonial tardío. En: Revista CUHSO 15 (2008), pp. 49-60.

¹¹ Junta General de Caciques del Fütawillimapu: Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche-Williche. Santiago 2010.

¹² Vergara, Jorge. La herencia colonial del Leviatán.

¹³ Hasta hace poco, la historia de la región era contada sin tomar en consideración al indígena e iniciaba esta historia siempre en la colonización alemana, representados como traedores de progreso y civilización, ver los trabajos de Guarda citados en la Bibliografía y Blancpain, Jean-Pierre: Los alemanes en Chile: 1816-1945. Santiago 1987. Para conocer críticas actuales a esta concepción de ver la historia de la colonización alemana, ver: Matus, Roberto: Construcción de la élite de Puerto Varas. La tierra como estatus, la germanidad como proyecto social (s. XIX-s. XX). Seminario para optar al título de profesor en enseñanza media mención historia y geografía, Universidad de Los Lagos. Osorno 2011 y Cea, Miguel: Sangre en la Tierra: una mirada crítica a la usurpación de tierras y propiedad huilliche en el sur de Chile (siglo XIX-siglo XX). Saarbrücken 2014; Gallardo, Eduardo: Modernización ganadera en el sur de Chile: Osorno y sus contactos chileno-alemanes en perspectiva transnacional, 1917-1939. Tesis Doctoral, Freie Universität Berlin. Berlin 2017.

¹⁴ Poblete, María: Prácticas educativas misionales franciscanas, creación de escuelas en territorio mapuche y significación de la educación entre los mapuche huilliche del siglo XVIII y XIX. En: Revista Espacio Regional, vol. 2, núm. 6 (2009).

¹⁵ Molina, Raúl, y Correa, Martín: Las tierras huilliches de San Juan de la Costa. Santiago 1998; Vergara, Jorge, Aldo Mascareño y Rolf Foerster: La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia. Santiago 1996; Molina, Raúl, y Correa, Martín: Territorios huilliches de Chiloé. Santiago 1996

a asimilar su nueva situación de pueblo colonizado y fue a este período al que miraron los mapuche-williche para levantar sus demandas¹⁶. La ocupación definitiva de La Araucanía (1881-83)¹⁷ inició la segunda parte de este primer período caracterizado por la intervención estatal. 1881 a 1936 fueron años en extremo violentos en el territorio¹⁸ y caracterizados por los problemas por la propiedad austral¹⁹. La pérdida sistemática de territorio y las luchas en contra de hacendados, misioneros y la administración estatal local, dan la aparición de las demandas mapuche-williche y la unidad entre los apo ülmen (dirigentes tradicionales), manifestada en la aparición de memoriales. 1935-36 abrió un nuevo período de la resistencia mapuche-williche, ya que fue el momento en que los dirigentes tradicionales representantes de prácticamente todo el territorio presentaron un memorial²⁰ en conjunto que, en síntesis, proponía la autonomía en el territorio de los mapuche-williche²¹.

El segundo período (1936-1985) de la resistencia mapuche-williche es el menos estudiado y está caracterizado por la fuerte influencia de los apo ülmen²² y la creación de los memoriales entre 1936-1973, este es el período de confección de las demandas mapuche-williche, las que fueron fuertemente defendidas por las comunidades mapuche-williche. El golpe de estado de 1973 provocó, en un principio, un fuerte revés al logro de los objetivos mapuche-williche, pero, entre 1979-1985, gracias a grupos de base nacidos de las comunidades, lograron reorganizar la llamada Junta de Caciques. Estos años también ven la aparición de

¹⁶ Ver también: Vezub, Julio, Víctor Mazzalay: Análisis de redes de parentesco y alianzas entre caciques mapuches y tehuelches en la Patagonia septentrional (siglo XIX). En: REDES Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales 27 (2016), pp. 81-99

¹⁷ Bengoa, José: Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX. Santiago 2000; Pinto, Jorge: De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. Santiago; Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil: ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago 2006.

¹⁸ Ocurrieron sucesivas matanzas en el territorio dirigidas, principalmente, por los descendientes de colonos alemanes, gracias al apoyo de policías personales y la policía oficial en el territorio que, a fin de cuentas, era pagada por la élite de la zona. El problema siempre fue el mismo: la propiedad de la tierra. Para conocer una de las matanzas sucedidas ver Comunidad Indígena Forrahue y Colipán, Bernardo: Forrahue. Matanza de 1912. Osorno 2002.

¹⁹ Jorge Muñoz, Raúl Núñez: Amotinados, abigeos y usurpadores. Una mirada regional acerca de las formas de violencia en Osorno (1821-1931). Osorno 2007.

²⁰ Alcamán, Eugenio: Memoriales mapuche-williches, pp. 154-166.

²¹ Otros trabajos para entender este período, en el caso mapuche: Huinca, Herson: Los Mapuche del Jardín de Aclimatación de París en 1883. En: Ta ñijke xipa rakizuameluwün, pp. 89-117; Pinto, Jorge: El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 1900-1960. En: Universum 27 (2012), pp. 167-189; Ancan, José: De küme mollfüñche a "civilizados a medias": liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en La Araucanía fronteriza (1883-1930). En: Polis vol. 13, n° 38 (2014), 19-44; Vergara, Jorge, Héctor Mellado: La violencia política estatal contra el Pueblo-Nación Mapuche durante la conquista tardía de La Araucanía y el proceso de radicación (Chile, 1850-1929). En Diálogo Andino 55 (2018), pp. 5-17. En el caso mapuche-williche: Berger, Luis: La matanza de colonos nacionales de Loncoche. Lucha social por el dominio de la propiedad de la tierra al interior del sistema de colonización en el sur de Chile (1910). En: Revista Austral de Ciencias Sociales 27 (2014), pp. 71-102.

²² A diferencia de La Araucanía, donde dirigentes no tradicionales liderarán gran parte de los procesos de resistencia llevados a cabo por estos mapuche.

dirigentes que buscaron institucionalizar en el estado chileno el reconocimiento de las demandas mapuche-williche.²³

En un tercer y actual período, la discusión interna entre autonomía total o inmiscuirse en el estado chileno no solo causó problemas en las relaciones de poder internas mapuche-williche, sino que también en los de La Araucanía. Entre 1985 a 1992 los dirigentes mapuche comenzaron a entrar en las discusiones sobre la transición democrática y su participación en el estado chileno como mapuche, no como chilenos. La Ley Indígena, 1993, fue la que marcó la pauta hasta la actualidad (2019). A pesar de los logros conseguidos por la Ley Indígena, las comunidades y nuevos dirigentes (tradicionales y de base) continuaron levantando las demandas creadas por ellos entre 1936-1985. La discusión actual se centra entre diferentes percepciones de autonomías: entre una autonomía reconocida por el estado y la autonomía total. Desde 1985 en adelante comenzaron dos vertientes desde lo mapuche-williche a aflorar, una más integracionista, que se vinculó a instituciones (como partidos políticos) de la sociedad chilena, pero desde o como mapuche, y otra autonomista, más partidaria de sus instituciones tradicionales y crítica de los dirigentes mapuche apoyados por los partidos políticos chilenos y CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Chile). Ambas visiones afloraron fuertemente a principios de la década de 1990' pero rompieron definitivamente a principios del siglo XXI con los sucesos de la llamada matanza de Rucamañío y la vuelta de las tomas de terrenos mapuche-williche.²⁴

²³ Carillanca, Carolina: Prensa y población huilliche: Construcción de la "otredad" a través del discurso del diario La Prensa de Osorno, 1930-1973. Osorno 2010; Carillanca, Carolina: ¡Aprender a vivir siendo otro! Construcción histórica de los pueblos huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX). Osorno 2011; Foerster, Rolf y Vergara, Jorge: Hasta cuando el mundo sea...; Barrera, José, Maite Hernando, Fernanda Rojas: Antecedentes históricos sobre el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli, provincia de Valdivia, Centro-sur de Chile. In: Bosque 37, 3 (2016), pp. 473-484. Para el caso mapuche en general o centrado en La Araucanía: Ruiz, Carlos: Autonomismo mapuche (1907-1992). Renuenos de un tronco antiguo. En: Revista de Historia Social y de las Mentalidades XI, 1 (2007), pp. 35-65; Redondo, Jesús: Conflictos campesinos e indígenas en el sur de Chile (la provincia de Cautín, 1967-1973). En: Historia Crítica 63, 1 (2017), pp. 159-170; Redondo, Jesús: Las tomas de fundos en la provincia de Cautín, 1967-1973. En: Cuadernos de Historia 42 (2015), pp. 153-178; Cárcamo, Oviedo: Movimiento Campesino Revolucionario y Consejos Comunales Campesinos de base. Una experiencia de Poder Popular en Chile. In: Desacatos 52 (2016), pp. 94-111; Alvarado, Claudio. "¿Que pueden temer los winka si los mapuche nos unimos?" Raza, clase y lucha sindical mapuche. Santiago, 1925-1980. En: Revista CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad 27 (2017), pp. 121-151; Suazo, Cristian: "¡Nadie nos trancará el paso!" Contribuciones a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en las provincias de Cautín y Malleco (1967-1973). Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Concepción 2016; Lenton, Diana: De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena. En: Revista de Estudios sobre Genocidio año 9, vol. 13 (2018), pp. 47-61; Caniuqueo, Sergio: La dictadura y el pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. En: Revista de Historia Social y de las Mentalidades 17 (2013), pp. 87-130; Foerster, Rolf, Sonia Montecinos. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). Santiago 1988; Canales, Pedro: Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: la división de la Comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985. En: Tiempo Histórico 5 (2012), pp. 129-144.

²⁴ Sobre las discusiones actuales en torno a la autonomía, ver Tricot, Tito: Autonomía. El movimiento Mapuche de Resistencia. Santiago 2013. Sobre la matanza de Rucamañío, ver Queupúan, Prosperina y Guerrero, Verónica:

Tanto la importancia de entender el período de creación y síntesis del discurso actual de resistencia mapuche-williche entre 1936-1973, como el proceso de reorganización y aparición de una nueva dirigencia no tradicional entre los años 1979-1985, no solo fueron tratados en este trabajo por ser temas poco estudiados, sino por su importancia en los procesos actuales que viven las comunidades mapuche-williche, las que buscaron en estos años tanto las bases de sus reivindicaciones particulares como las de pueblo²⁵. Éste que hemos llamado el segundo período de la resistencia mapuche-williche marcó, en sus dos etapas, las experiencias sobre las acciones a realizar como tácticas y estrategias de resistencia mapuche-williche, así como también los discursos de resistencia y las formas de entender la idea de autonomía por parte de esta sociedad y sus dirigentes. De esta manera, esta investigación realizó un análisis interpretativo de los años 1936-1973 en los primeros dos capítulos, enfocándonos en el primero en las acciones llevadas a cabo por las comunidades y dando a entender las bases de la resistencia mapuche-williche y, en el segundo capítulo, entender el discurso de los dirigentes tradicionales mapuche-williche y sus memoriales, para luego meterse de lleno en el tercer capítulo a lo sucedido entre los años 1979-1985 y observar tanto las similitudes como diferencias entre comuneros de base y

Sucesos violentos por reivindicaciones de territoriales culturales en comunidades mapuche de San Juan de La Costa: El caso Rukamañio, Seminario para optar al Título de Asistente Social. Osorno 2006. Para el caso mapuche centrado principalmente en La Araucanía, ver: Caniuqueo, Sergio: El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación. En: *SudHistoria* 4 (2012), pp. 1-11; Espinoza, Claudio: Ley del borde costero y cuestión étnica en Chile: Del discurso a la práctica política. En: *Universum* 31 (2016), pp. 123-139; Espinoza, Claudio: Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche. En: *Cuadernos de Antropología Social* 45 (2017), pp. 21-36; Donoso, Javiera: Violencia política en Chile entre el pueblo mapuche y el gobierno del presidente Ricardo Lagos. En: *Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad* 8 (2013), pp. 63-93; Nahuelpán, Héctor, Jaime Antimil: Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX. En: *HistoReLo Revista de Historia regional y Local* vol. 11, n° 21 (2019), pp. 211-248; Boccara, Guillaume: Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. En: *Cuadernos de Antropología Social* 20 (2004), pp. 113-129; Vergara, Jorge, Rolf Foerster, Hans Gundermann: Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004). En: *Polis* vol. 3, n° 4 (2004), pp. 1-15; Richards, Patricia: Of Indians and Terrorist: How the State And Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. En: *Journal Latin American Studies* 42 (2010), pp. 59-90; Martínez, Christian, Patricia Rodríguez: Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organization Ad Mapu, in Chile. En: *Journal Latin American Studies* 48 (2015), pp. 591-618; Martínez, Christian: Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). En: *Estudios Sociológicos* 27, n° 80 (2009), pp. 595-618. Para el caso mapuche-williche en particular: Reyes, Alexandra: Mapuche Communities and the Politics of Resistance. The Case of Pilmaiquen – Chile. En: *Ñuke Mapuförlaget. Working Papers Series* 42 (2018), pp. 1-55; Pilquimán, Marisela: El turismo comunitario como estrategia de supervivencia. Resistencia y reivindicación cultural indígena de comunidades mapuche en la Región de Los Ríos (Chile). En: *Estudios y Perspectivas en Turismo* 25 (2016), pp. 439-459.

²⁵ Al ser este un trabajo etnohistórico que aborda la resistencia como fenómeno cultural, se hace necesario la revisión de ésta en una larga duración. Más adelante, en los aspectos metodológicos de esta investigación, abordaremos esto de mejor forma.

dirigentes que los llevaron a recuperar lo sucedido hasta 1973 y aplicarlo y adecuarlo a su período histórico a través de diferentes tácticas y estrategias de resistencia²⁶.

Para poder explicar ambas coyunturas desde el interior de la sociedad mapuche-williche, buscando en lo posible no caer en interpretaciones que achacan solo a la relación con el estado chileno los aciertos y reveses de esta sociedad indígena, hemos ideado dos conceptos claves, subalternización y dispositivo subalterno.

Subalternización se entiende por Salomón, al analizarlo como proceso vivido por los ranqueles entre 1870 y 1970, como “el proceso mediante el cual ciertas políticas promovidas por el estado-nación argentino tendieron a lograr que los grupos indígenas pasaron a convertirse en sectores subordinados”²⁷. Aquí entenderemos por subalternización no como el proceso en que un grupo social se vuelve subalterno o solo a las políticas estatales que buscan deslegitimar e invisibilizar a los grupos que buscan subordinar, sino como el proceso en el que grupos que comenzaron a ser subordinados usan ingeniosamente los códigos del grupo que buscó o se declaró dominante, vale decir, entendida no como el proceso en que acciones y discursos buscan hacer subalterno al sujeto, sino que como un proceso histórico en el que los grupos subalternos activamente se apropiaron de los discursos de los grupos que intentaron ser dominantes y los utilizaron a su favor, transformándolos para continuar resistiendo e incluso lograr destruir esa misma subalternidad. De esta manera, tal como lo demuestran los mapuche-williche, los subalternos crearon su propio discurso construido desde la subalternidad en contra de los grupos dominadores. Desde este concepto se plantea que la dominación de un grupo nunca es total, ya que siempre se encuentra en permanente cuestionamiento de los grupos subalternos que se adaptan a este mismo intento dominador para continuar resistiendo y desde esta resistencia destrozando esa dominación; el subalterno está tanto fuera como dentro de esa misma dominación, en este caso, las comunidades mapuche-williche en la sociedad chilena. A la vez, desde este concepto de subalternización, se plantea la idea de que el subalterno siempre se encuentra en constante transformación y que es autónoma frente a los intentos de poder a los que éste se adapta. Es desde esta autonomía que el subalterno construye discursos, acciones y espacios

²⁶ Cuando hablamos de tácticas de resistencia, nos referimos a las acciones llevadas a cabo para el logro de objetivos considerados estratégicos por la sociedad. Aunque en el primer capítulo veremos con más detalle esto, ya podemos adelantar que la estrategia de resistencia buscaba, por un lado, la persistencia como cultura y, por otro, una autonomía territorial.

²⁷ Salomón, Claudia: Procesos de subalternización de la población indígena en Argentina: los *ranqueles* en La Pampa, 1870-1970. En: Revista de Indias, vol. LXXI, núm. 252 (2011), p. 547.

propios, así como los discursos con los que interactúa ingeniosamente con los grupos que intentan ser dominantes.²⁸

Este concepto nos permite explicar la constante persistencia de la resistencia mapuche-williche, pero no así reconocerla dentro de la sociedad mapuche-williche como fenómeno cultural. Teniendo en cuenta que los grupos considerados subalternos son autónomos y poseen sus propias formas culturales para enfrentar sus desafíos, intentamos explicar lo que sucede al interior de la sociedad mapuche-williche con el concepto de dispositivo subalterno.

Un dispositivo es, como concepto foucaultiano, un espacio particular en donde, a través de ciertas prácticas y discursos, se normaliza o disciplina una sociedad²⁹. Al cambiar el enfoque y colocarlo en los subalternizados antes que en los mecanismos de control sobre ellos, podemos ver que la resistencia es un fenómeno que busca contrarrestar desde la propia cultura del achacado por los dispositivos disciplinarios observados por Foucault y sus seguidores a estos mismos dispositivos disciplinarios, no sólo haciendo que estos dispositivos nunca puedan lograr una hegemonía total³⁰, sino que incluso estos mapuche-williche crean su propio dispositivo subalterno desde su sociedad y con el que entienden su sociedad.

De esta manera, podemos explicar cómo, en el Fütawillimapu colonizado, la sociedad mapuche-williche, a pesar de ser considerada subalterna, autónomamente mantuvo y creó

²⁸ Las lecturas para la creación de este concepto están vinculados a los Estudios Subalternos: Guha, Ranahit; Benerjee, Ishita; Spivak, Gayatri; Chakrabarty, Dipesh. Para conocer sobre los estudios subalternos desde la perspectiva Latinoamericana, ver Mallon, Florencia; Beverley, John; Rodríguez, Ileana; Moraña, Mabel; Rabasa, José. Todos los textos utilizados de estos autores en la Bibliografía.

Sobre excelentes aportes sobre el pensamiento construido por los estudios subalternos, ver: Rodríguez, Raúl (comp.): La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo. San Pedro de Atacama-Providencia 2011. También, Asenci, Manuel: La subalternidad borrosa. Un aporte más al debate en torno a los subalternos. En: Spivak, Gayatri: ¿Pueden hablar los subalternos? Barcelona 2009, pp. 9-39.

Otros trabajos importantes para esta investigación y su concepción teórica: Scott, James: Los dominados y el arte de la resistencia. México 2010; Van Young, Eric: La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821. México 2006.

El Grupo Modernidad/Colonialidad propone ideas teóricas también interesantes, pero la preocupación de estos, descolonización del poder/saber/ser, creemos, se centra en demasía en una figura de Latinoamérica como bloque de diversidad, pero bloque en sí del lado B del sistema-mundo. A pesar de sus propuestas adánicas de buscar en el subalterno y lo indígena, su pensamiento no pasa del enunciado. Ver Rivera Cusicanqui, Silvia: Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires 2010 y Inclán, Daniel: Contra la ventriloquía: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica. En: CUHSO: Cultura-Hombre-Sociedad, vol. 26 (2016), pp. 61-80.

²⁹ Deleuze, Gilles: ¿Qué es un dispositivo?. En: Varios autores: Michel Foucault, filósofo. Barcelona 1990, pp. 155-163; Deleuze, Gilles: Foucault. Barcelona 1987; Agamben, Giorgio: ¿Qué es un dispositivo?. En: Sociológica, año 26, núm. 73, pp. 249-264; García, Luis: ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. En: A Parte Rei. Revista de Filosofía, núm. 74, pp. 1-8; Moro, Óscar: ¿Qué es un dispositivo?. En: Empiría. Revista de Metodología de Ciencias Sociales, núm. 6 (2003), pp. 29-46; Jäger, Siegfried: Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En: Ruth Wodak y Michael Meyer (ed.): Métodos de análisis crítico del discurso. Barcelona 2001, pp. 61-100.

³⁰ Cuestión que ya ha sido demostrado por las ciencias sociales como imposible, ver William, Raymond: Teoría Cultural. En: Marxismo y Literatura. Barcelona 1980.

acciones y discursos³¹ que puso en la boca de sus dirigentes. Poder explicar cómo las relaciones de poder internas de la sociedad mapuche-williche crean un dispositivo subalterno que contrarresta tanto los intentos por hacer desaparecer la cultura mapuche³² como por transformar la propia para persistir fue el reto de esta investigación.

Para contextualizar de mejor manera los retos de este trabajo, es necesario conocer las nuevas perspectivas historiográficas nacidas desde la propia realidad mapuche, así como qué

³¹ Debemos tener en consideración que los discursos públicos de resistencia mapuche, en general, y mapuche-williche, en particular, desde la historia, han sido poco estudiados, no así desde la crítica literaria. Para el caso mapuche son aportes importantes a esta investigación Carrasco, Hugo: El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez. En: *Estudios Filológicos*, núm. 37 (2002), pp. 185-197; Carrasco, Hugo: El discurso público mapuche: complejo textual polisistémico producido para la prensa. En: *Comunicación y Medios*, núm. 13(2002), pp. 61-74; Carrasco, Hugo: El discurso público mapuche: comunicación intercultural mediatizado. En: *Estudios Filológicos*, núm. 40 (2005), pp. 49-64; Carrasco, Hugo: Discursos y metadiscursos mapuche. En: *Estudios Filológicos*, núm. 43 (2008), pp. 39-53; García, Mabel: El discurso poético mapuche y su vinculación con los "temas de resistencia cultural". En: *Revista chilena de literatura*, núm. 68 (2006), pp. 169-197; Fernández, Hanz: Testimonios indígenas conosureños: ¿convivencias excluyentes?. En: *Kamchatka* 6 (2015), pp. 393-406; Golluscio, Lucía: La obra testimonial de Pascual Coña: Arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas. En: *CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad* 26 (2016), pp. 37-60; García, Mabel: La experiencia de la hibridez en la literatura indoamericana actual. El proyecto mapuche. En: *Cuadernos de Cordicom* 2 (2016), pp. 73-94; García, Mabel: Literatura y arte mapuche actual. Imaginarios y fronteras discursivas en el tiempo del weichan. En: Mabel, García, Francesco Maniglio: *Los territorios discursivos de América Latina. Interculturalidad, Comunicación e Identidad*. Quito 2017, pp. 264-283; Zelada, Sara, James Park: Análisis crítico de la ley *lafkenche* (n° 20.249). El complejo contexto ideológico, jurídico, administrativo y social que dificulta su aplicación. En: *Universum* 28 (2013), pp. 47-72; García, Mabel: Comunicación intercultural y arte mapuche actual. En: *Alpha* 28 (2009), pp. 29-44; Moraga, Fernanda: A propósito de la "diferencia". Poesía de mujeres mapuche. En: *Revista Chilena de Literatura* 74 (2009), pp. 225-239. Para el caso mapuche-williche, ver Park, James: Discursos y poética mapuche-huilliche actual: cambio generacional y diferencia territorial. En: *Alpha*, núm. 24 (2007), pp. 139-162; Alvarez, Pilar y Barraza, Eduardo: El discurso de la extrañeza en la poesía mapuche huilliche. En: *Alpha*, núm. 32 (2011), pp. 95-110; Vergara, Nelson, Eduardo Barraza: Desde el borde de unas aguas fronterizas: para una lectura de Desde el fogón de una casa de putas williche de Graciela Huinao. En: *Nueva Revista del Pacífico* 66 (2017), pp. 196-208.

³² Sobre este constante intento por el estado chileno y su sociedad de subalternizar y hacer desaparecer la cultura mapuche, ver Antileo Enrique, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío, Herson Huinca, Claudio Alvarado, Jaime Antimil, Ezequiel Catepillán, Héctor Nahuelpán, Fernando Pairicán, Jimena Pichinao, Juan Porma, José Quidel, Alina Rodenkirchen, Cristián Vargas, Ana Vásquez: *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco 2015. Sobre lo decolonial o (post)colonial vinculado al mundo mapuche: Rinke, Stefan, Monika Contreras, Lasse Hölck: *Appropriation and Resistance Mechanisms in (Post-) Colonial Constellations of Actors. The Latin American Frontiers in the 18th and 19th Century*. En: *SFB-Governance Working Paper Series* 30 (2012), pp. 1-24; Cabrera, José: Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche. En: *Revista Izquierdas* 26 (2016), pp. 169-191; Salinas, Maximiliano: El secuestro de las historias indígenas: itinerario y limitaciones del tiempo lineal en Chile. En: *Tabula Rasa* 22 (2015), pp. 209-226; Maldonado, Claudio, Carlos del Valle: Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: re-escribiendo la interculturalidad. En: *Chungará* 48 (2016), pp. 319-329; Ochoa, Gloria, Carolina Maillard, Kapris Tabito, Francisca Marticorena: Colonialidad de género y políticas públicas. En: *Revista Chilena de Antropología*. 38 (2018), pp. 384-397; Pozo, Gabriel: ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche. En: *Polis, Revista Latinoamericana* vol. 13, n° 38 (2014), pp. 205-223; Antileo, Enrique: *Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche*. En: Oliva, Elena, Lucía Stecher, Claudia Zapata: *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires 2013, pp. 125-154; Calbucura, Jorge: La descolonización del saber y el ser mapuche: un caso de estudio al celebrarse el bicentenario de la construcción de la República de Chile. En: *Polis* vol. 12, n° 25 (2013), pp. 405-427; Canales, Pedro: Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. En: *Universum* 29 (2014), pp. 49-64.

se entiende por resistencia por esta historia desde el mapuche. Además, para lograr el reto y hacer efectivo el estudio de la resistencia que proponemos, será necesario una metodología de lectura a contrapelo.

La nueva historia desde lo mapuche

La historia mapuche en el Gulumapu³³, principalmente su relación con el estado chileno³⁴, ha experimentado en el último tiempo una fuerte renovación, principalmente por el aporte hecho por historiadores mapuche que veían en la historia contada por los llamados Estudios Fronterizos una fuerte invisibilización de ellos mismos y en los estudios indigenistas, principalmente de antropólogos, aunque notaban buenas intenciones, consideraron que seguía faltando la visión desde lo mapuche.

Cada una de estas historias dio una mirada a los aspectos que tenían que ver con la resistencia mapuche. Los Estudios Fronterizos, observando el período colonial chileno con su concepto de frontera, vieron cómo esta se diluía y permitía entrar al progreso en territorio mapuche casi sin oposición, debido a las relaciones comerciales que permitían períodos de paz amplios³⁵. La crítica desde la antropología fue dura con estos estudios que dejaban fuera al indígena. Boccara³⁶, Pavez³⁷ y el arqueólogo Dillehay³⁸ desarrollaron trabajos que llegaban a conclusiones diametralmente distintas a los de los Estudios Fronterizos, ya que observaron al mapuche como una sociedad que se declaró vencedora e independiente en el período colonial chileno, no como una cultura inferior, vieron la resistencia como expresión de una sociedad que

³³ Territorio mapuche actualmente bajo la jurisdicción del estado chileno. Sobre trabajos relevantes para esta investigación del Puelmapu (bajo jurisdicción argentina), ver Vezub, Julio: Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de Las Manzanas”. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881). Buenos Aires 2009; Delrio, Walter: Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. Buenos Aires 2005.

³⁴ Samaniego, Augusto y Ruiz, Carlos: Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (De Ibáñez a Pinochet). Madrid 2007 y Canales, Pedro: Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010. Santiago 2010.

³⁵ Villalobos, Sergio, Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz Méndez, Carlos Bascuñan: Relaciones Fronterizas en La Araucanía. Santiago 1982; Villalobos, Sergio: Vida Fronteriza en La Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco. Santiago 1995. Ver también: Contreras, Mónica: Seguridad Fronteriza en la Frontera de Chile y el Gulumapu: El Estado, los che y la violencia. 1760-1885. Tesis Doctoral, Freie Universität Berlin. Berlín 2013, pp. 7-18.

³⁶ Boccara, Guillaume: Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial. Santiago 2009, pp. 21-22 y 205-212.

³⁷ Pavez, Jorge: Cartas Mapuche: Siglo XIX. Santiago 2008, pp. 15-33

³⁸ Dillehay, Tom: Monumentos, imperios y resistencia. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales. Santiago 2011, p. 31.

había mantenido a raya a los hispano-criollos chilenos, además, observaron el racismo con que la sociedad chilena, colonial y republicana, miraba a los mapuche.

Bengoa y Pinto no siguieron el camino trazado por Villalobos y los Estudios Fronterizos y comenzaron otro de mayor democratización de la historia de Chile, intentando trazar la historia de los mapuche o de las regiones chilenas con el afán de mostrar la historia oculta de un país que había escrito una elitista y centralista. La idea de una historia fronteriza de Chile cayó bajo la crítica de "R. Foerster, J. I. Vergara, G. Boccara, A. Menard"³⁹. Estos autores hablaron sobre el mapuche y solidarizaron con el mapuche, pero la ruptura vino cuando los que hablaron y escribieron fueron los que antes eran los observados, comenzando a explicar su propia resistencia.

El libro *¡...Escucha, winka...!*⁴⁰ nos comenzó a mostrar una historia en la que ya no se buscó incluir a la gente de la que no se ha hablado en la historia nacional, por el contrario, ellos hablaron desde sí mismos como mapuche, vale decir, una historia desde los mapuche. Boccara⁴¹, en su análisis del libro, nos muestra que esta historia no cae en las formas de producción de historia que Pavez⁴² le criticó a Villalobos y los Estudios Fronterizos. La historia desde lo mapuche es, primero, anti-esencialista, o sea, no existe un sujeto mapuche universal y a-histórico. Lo que queda claro es que son las relaciones de poder a lo largo de la historia las que configuran tanto a la historia como a las mismas relaciones de poder, además de que nos muestran una sociedad mapuche heterogénea, vale decir, que nunca existió una sociedad mapuche pura, ni un mapuche puro con una cultura inmóvil. Otra característica de esta historia es el de estar en contra de las historias nacionales chilenas y argentinas las que los han relegado a un plano inferior, a miembros de sus "comunidades imaginarias"; son estas historias las que los violentan con fuerza junta a las sociedades que representan, por lo que son el obvio enemigo de esta historia desde lo mapuche. Una tercera característica es que esta historia mapuche se encuentra inserta en la lucha de liberación mapuche, vale decir, no teme mostrar su carácter político, su visión política de futuro. Queda una característica más, es una historia que busca, como principio, ser una historia descolonizada, utilizando conceptos como etnocidio y diáspora

³⁹ Pavez, Jorge: Colonialismo chileno, censura fronteriza y ortogramas reaccionarios. Respuesta a Sergio Villalobos Rivera. En: Cuadernos de Historia, núm. 36 (2012), p.132.

⁴⁰ Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil: *¡...Escucha, winka...!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago 2006.

⁴¹ Boccara, Guillaume: "La "Historia Nacional Mapuche" como ruptura anticolonial. A propósito de *¡...Escucha, winka...!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro". En: Historia, núm. 46 (2013), pp. 223-239.

⁴² Pavez, Jorge: Colonialismo chileno, pp. 119-136.

mapuche, relacionando la cultura y la violencia, vale decir, observando las relaciones de poder que atraviesan la historia mapuche.

Los primeros dos libros de la Comunidad de Historia Mapuche, *Ta ñ Fije Xipa Rakizuameluwün*⁴³ y *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*⁴⁴, potencia y perfecciona las características del libro *¡...Escucha, winka...!*, principalmente en lo que respecta a descolonización y autodeterminación mapuche. La misma propuesta editorial de la Comunidad de Historia Mapuche⁴⁵ desde ya se presenta autónoma y los libros en sí mismos son una propuesta descolonizadora tanto política como socialmente. Son la demostración de las intenciones de un grupo de mapuche que escriben historia tomando como piso las luchas por la autonomía que lleva a cabo la heterogeneidad del mundo mapuche. Los libros y la propuesta de la Comunidad de Historia Mapuche es una emancipación intelectual en contra de ese hablar por el otro, ocupando ellos el espacio del que dicta el discurso y no solo para hablar con ellos mismos, sino que para discutir su posición frente al resto que quiere hablar por ellos.⁴⁶

Cada una de estas historias representa su tiempo. Los Estudios Fronterizos nacen en la dictadura cívico-militar chilena dirigida por Pinochet⁴⁷, las propuestas de los indigenistas dan

⁴³ Nahuelpán, Héctor, Herson Huinca, Pablo Marimán, Luis Cárcamo, Maribel Mora, José Quidil, Enrique Antileo, Felipe Curivil, Susana Huenul, José Millalén, Margarita Calfio, Jimena Pichinao, Elías Paillán, Andrés Cuyul: *Ta ñ Fije Xipa Rakizuameluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche. Temuco 2013.

⁴⁴ VV.AA.: *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew*. Ver también el dossier central Historias Mapuche: Perspectivas para (Re)Pensar la Autodeterminación. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, vol. 17 (2013).

⁴⁵ Los libros de la Comunidad son autogestionados.

⁴⁶ Canales, Pedro: *Historiografía mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente*. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez. En: *Revista Izquierdas* 24 (2015), pp. 229-245; Canales, Pedro, Jessabel Guaman, Ana Rubio: *La historiografía mapuche entre tensiones y luchas*. Debates, imágenes y colonialismo en el Chile Reciente. En: *Lenguas y Literaturas Indoamericanas* 18 (2016), pp. 13-32; Samaniego, Mesías, Carlos Ruíz: *Lipschutz: Indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche*. En: *Justicia* 31 (2017), pp. 11-30; San Juan, Samuel: *Nación Mapuche. Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía*. En: *Revista CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad* 27 (2017), pp. 3-22; Nahuelpán, Héctor: *Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria*. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2013), pp. 11-33; Villalobos-Ruminott, Sergio: *Activismo mapuche y posdictadura chilena: el potencial afectivo del conflicto*. En: *Cuadernos de Literatura* 11, 22 (2007), pp. 108-122; Boccara, Guillaume: *La “historia nacional mapuche” como ruptura anticolonial a propósito de ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. En: *Historia* 46 (2013), pp. 223-239; Pavez, Jorge: *Colonialismo chileno, censura fronteriza y ortogramas reaccionarios. Respuesta a Sergio Villalobos Rivera*. En: *Cuadernos de Historia* 36 (2012), pp. 119-136; Zapata, Claudia: *Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara*. En: *Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas* año 8, n° 9 (2007), pp. 169-180; Martínez, Christian: *Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX*. En: Gonzales, Miguel, Areceli Burguete, Pablo Ortiz: *La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito-Copenhague-México-San Cristóbal de Las Casas 2010; Pavez, Jorge: *Cartas y parlamentos: apuntes sobre historia y política de los textos mapuches*. En: *Cuadernos de Historia* 25 (2006), pp. 7-44.

⁴⁷ Boccara, Guillaume: *Los vencedores*, p. 205.

cabida al mundo indígena en un período de transición democrática⁴⁸, mientras que la historia desde el mapuche nace de la radicalización del movimiento mapuche por la autonomía y la autodeterminación como pueblo⁴⁹.

También desde el Fütawillimapu, varios historiadores han comenzado a observar la independencia mapuche-williche, los mecanismos de control utilizados por el estado chileno para su colonización y la resistencia mapuche-williche⁵⁰.

A pesar de que los nuevos historiadores mapuche ya han producido bastante en términos académicos, se mantienen al margen y los pocos que han desarrollado críticas a sus trabajos no observan los problemas que el mismo grupo (tanto los de la Comunidad de Historia Mapuche como los del Fütawillimapu) se cuestiona de sí mismos: problemas con crear una teoría que permita abordar la realidad mapuche y lograr, desde la propia cosmovisión mapuche, desarrollar los conceptos para observarse a sí mismos desde la academia y contribuir a la resistencia que llevan a cabo las comunidades, combatiendo su invisibilización y criminalización⁵¹.

Desde el punto de vista de la literatura especializada, casi no existen aportes historiográficos directos referidos al tema de la subalternidad y la resistencia del mapuche-williche. Solo es posible encontrar apreciaciones aisladas que, eso sí, reconocen la existencia del fenómeno, aunque no lo desarrollan⁵². La mayoría de los trabajos observan los mecanismos de

⁴⁸ Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas: Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago 2009.

⁴⁹ Una visión interesante de este último período en Höhl, Johanna: "Wir sind keine Chilenen, wir sind Mapuche". Die Mapuche im Spannungsfeld zwischen Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, 1973-1997. En: *Historicana* 36, 2015.

⁵⁰ Principalmente en los trabajos de Carillanca (ver en la Bibliografía).

⁵¹ Sobre criminalización contra los mapuche, Mella, Eduardo: Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile. Santiago 2007.

⁵² No solo en historia, sino en otras ciencias humanas. Ver: Díaz, María: Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche: memorias en torno a la condición de detenido desaparecido (Tesis para obtener el grado académico de licenciada en antropología). Santiago 2016; Tereucán, Julio, Claudio Briceño, José Gálvez: Equivalencia y valor en procesos de reciprocidad e intercambio entre los mapuche. En: *Convergencia Revista de Ciencias Sociales* 72 (2016), pp. 199-220; Zapata, Claudia, Anita Rojas: Formación de intelectuales mapuche en Chile: el caso del Programa de Becas de la Fundación Ford. En: *Andamio* 33, Vol. 14 (2017), pp. 325-345; Pereira, Andrés: Imágenes mapuche de pueblos como dispositivo de pensamiento crítico. En: *Alpha* 44 (2017), pp. 51-65; Duquesnoy, Michel: Imaginario huilliche chilote. Reflexiones desde la acción y reacción de la Federación Huilliche de Chiloé. En: *Chungara* 44, n° 4 (2012), pp. 747-761; Araneda, Andrea, Manuel Baeza: Imaginarios sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile. En: *Cultura y representaciones sociales* 12, n°3 (2017), pp. 7-29; Schiaffini, Hernán: La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en el Río Negro y Chubut (Arg.). En: *Avá* 28 (2016), pp. 159-181; Perucci, Cristián: La desunión como principio de unidad mapuche. En: *Chungara* 48, n° 4 (2016), pp. 731-734; Turra, Omar, Desiderio Catriquir, Mario Valdés: La identidad negada: historia y subalternización cultural desde testimonios escolares mapuche. En: *Cadernos de Pesquisa* 47, n° 163 (2017), pp. 342-356; Duquesnoy, Michel: La tragedia de la utopía de los Mapuche de Chile: reivindicaciones territoriales en los tiempos del neoliberalismo aplicado. En: *Revista paz y conflicto* 5 (2012), pp. 20-43; Schiaffini, Hernán: Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual. En: *Cuicuilco* 59 (2014), pp. 145-170; Barbut, Michael: "Qui sont les terroristes?" Lutte de classement autour de la radicalité mapuche. En: *Lien social*

control a los cuales resistió el pueblo mapuche, pero no así cómo la sociedad mapuche creó sus propios mecanismos de resistencia que en esta investigación hemos denominado dispositivo subalterno. Los trabajos de los nuevos historiadores nos permiten entender el porqué de la exclusión de los mapuche dentro de la sociedad chilena, pero no completamente sobre su persistencia como sociedad mapuche. Critican los ejercicios de poder pero no le dan la misma importancia a observar los propios dispositivos con los que pueden comenzar a tejer su propia autonomía.

Si solo analizamos la normalización impuesta por la sociedad chilena a la mapuche, solo veremos mecanismos de control y no podríamos ver más que signos de resistencia, pero no la resistencia en sí. Revertir esta situación equivale a ver el proceso desde dentro de la sociedad mapuche-williche. Ver el tejido de las relaciones de poder y sus posturas tanto frente a ellos mismos y otros grupos mapuche como frente a la sociedad que los mantiene colonizados. Lo importante es ver el ejercicio de poder que realizaron los mapuche a pesar de haber sido relegados a una condición marginal, de subalterno.

Es necesario ver cómo los mapuche-williche problematizaron su propia realidad de pueblo colonizado y las soluciones a las que transformaron en discursos y acción, proceso al cual llamamos resistencia.

Fuera de esta nueva historia desde lo mapuche, la historia indígena en Chile versa sobre la relación estado chileno (republicano o colonial) con los pueblos indígenas, subalternizando su historia a la historia de Chile. Esa subalternidad de la historia indígena, en este caso particular mapuche-williche, es lo que complica describir su propia historia ya que los documentos para la construcción de ésta nos hablan desde la voz del estado y la de los dirigentes indígenas que buscan dialogar con esta supra-institución. Es necesaria una metodología que nos aleje de las

et Politiques 68 (2012), pp. 79-100; Nahuelpán, Héctor: Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafquenmapu (territorio costero) en Mehuín. En: Izquierdas 30 (2016), pp. 89-123; Dillehay, Tom: Reflections on Araucanian/Mapuche Resilience, Independence, and Ethnomorphosis in Colonial (And Present-Day) Chile. En: Chungara 48 (2016), pp. 691-702; Samaniego, Mario, Gertrudis Payás: Traducción y Hegemonía: los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana. En: Atenea 516 (2017), pp. 33-48; Foerster, Rolf, José Isla: Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pacto en las relaciones mapuche-wingka a la luz de la obra de Tom Dillehay. En: Chungara 48 (2016), pp. 707-711; Richards, Patricia: The Contradictions of Inclusion: Mapuche Woman and Michel Bachelet. En: Politics & Gender 8 (2012), pp. 261-267; Foerster, Rolf, André Menard: Futatrokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka. En: Atenea 499 (2009), pp. 33-59; González, Marcelo: Sistema laku mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco. En: Revista Antropologías del Sur año 5, n° 10 (2018), pp. 55-70; Radovich, Juan: Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena. En: Runa 34 (2013), pp. 13-29; Warren, Sarah: A Nation Divided: Building the Cross-Border Mapuche Nation in Chile and Argentina. En: Journal Latin American Studies 45 (2013), pp. 235-264.

voces del estado, una metodología a contrapelo que invierta la prosa contrainsurgente⁵³ y se aproxime a las culturas subalternizadas.

Una metodología de lectura a contrapelo

El problema metodológico de esta investigación tiene que ver con el cómo abordar fuentes que, como sabemos, son un ejercicio de poder que emanan de quienes pueden transformarlos en un discurso, ya sea el estado chileno o los dirigentes mapuche-williche, por lo que quedan fuera quienes no han dejado registro más que a través de indicios que pueden ser observados en los discursos de poder⁵⁴. Para el análisis de indicios y poder descubrir lo que pasa entre los subalternos de la sociedad mapuche-williche, hemos utilizado una metodología de lectura a contra pelo⁵⁵. Con esta metodología, se hace necesario el uso de la hermenéutica⁵⁶ y el análisis crítico del discurso para la revisión e interpretación de los indicios encontrados en las fuentes que nos permitan alejarnos de las voces dominantes en estos discursos y acercarnos al de las comunidades mapuche-williche subalternizadas y su resistencia. Y ya que este es un trabajo que busca estudiar la resistencia mapuche-williche, no podemos solo observar sus coyunturas; esta es un estudio de historia cultural que necesita de una visión a largo plazo⁵⁷.

El análisis de los discursos⁵⁸, junto con el estudio de las prácticas, tanto en los memoriales mapuche-williche⁵⁹ así como en la prensa, se realizó buscando un examen desde el

⁵³ Guha, Ranahit: Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona 2002, pp. 43-93.

⁵⁴ Sobre el problema del archivo, el registro en archivos y una crítica de este ver: Derrida, Jacques: Mal de Archivo. Una impresión freudiana. Madrid 1997; del archivo y su discurso: Foucault, Michel: La arqueología del saber. Buenos Aires 2002.

⁵⁵ Que no solo es una propuesta de los estudios subalternos, sino de una serie de autores, ver Gilly, Adolfo: Historia a contrapelo. Una constelación. México 2006.

⁵⁶ Gadamer, Hans-Georg: Verdad y Método II. Salamanca 2006, pp. 363-373; Ricoeur, Paul: Freud. Una interpretación de la cultura. México 1970, pp. 7-52; Eco, Umberto: Obra Abierta. Buenos Aires 1992, pp. 32-47; Popper, Karl: Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico. Barcelona 1983, pp. 23-54; Vattimo, Gianni: Más allá de la interpretación. Barcelona 1995, pp. 37-52.

⁵⁷ Las principales fuentes utilizadas en este trabajo fueron: entrevistas a dirigentes mapuche-williche de los años 1979-1985; los memoriales escritos de 1894 a 1985; recopilación de noticias del diario La Prensa de Osorno que tienen relación con el mundo mapuche-williche de entre 1930-1973; la revista mapuche-williche Mari Mari Peñi aparecida entre los años 1983-1985; la Revista Ñutram (1985-1992) de la asociación mapuche Ad Mapu.

⁵⁸ Cuando hablamos de análisis del discurso en este trabajo, seguimos lo planteado como aspectos teórico-metodológico de la crítica del discurso y análisis de dispositivos de Jäger (Jäger, Siegfried: Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos. En: Ruth Wodak y Michael Meyer (ed.): Métodos de análisis crítico del discurso. Barcelona 2001, pp. 61-100) y los planteamientos metodológicos expuestos por Orlandi, Eni: Análisis de Discurso. Principios y procedimientos. Santiago 2012.

⁵⁹ Los memoriales, construidos entre fines del siglo XIX y el siglo XX, son básicamente entendidos como discursos públicos nacidos desde la subalternidad, pero discursos que se comunican con el otro, en este caso la sociedad chilena, por tanto, desde ya es necesario advertir que este discurso público, aunque construido en autonomía, no quiere decir que no se encuentre atravesada por las relaciones de poder que tejen a los grupos sociales que conviven

dispositivo subalterno de resistencia que plantearon los mapuche-williche durante el siglo XX, por lo menos entre 1930-1973, y que fue recuperado por los mapuche-williche entre 1979-1985. Es aquí donde cobra relevancia la idea de “adaptación en resistencia”⁶⁰. Para abordar estos supuestos que buscan repensar la historia general del campesinado y sus rebeliones, pero que son aplicables al contexto mapuche-williche de 1930-1985, Stern propone cuatro sugerencias metodológicas:

- 1º: “el análisis explícito de patrones preexistentes de *adaptación en resistencia* es un prerrequisito esencial para cualquier teoría o explicación adecuada de las rebeliones campesinas”⁶¹.
- 2º: “el método para estudiar la rebelión campesina debe incorporar explícitamente en el análisis, marcos de referencia de larga duración”⁶².
- 3º: “las rebeliones campesinas deben tratar la conciencia campesina como una cuestión problemática en vez de predecible deben dar especial atención a la “historia cultural” del área estudiada y descartar nociones sobre el inherente localismo y carácter defensivo de los campesinos”⁶³.
- 4º: “un análisis que no incluya la dimensión étnica debe ser justificada en vez de ser tomado como punto de partida”⁶⁴.

Teniendo en consideración estas cuatro sugerencias metodológicas, eso sí, no sólo podemos abordar la historia del campesinado, sino que de otros grupos sociales que han sido transformados en campesinos según los términos de occidente, como algunos pueblos colonizados por los estados latinoamericanos, e incluso, principalmente con el concepto de “adaptación en resistencia”, pueden ser analizados procesos vividos por grupos subalternos de la sociedad latinoamericana⁶⁵. Bajo estos supuestos metodológicos podemos entender lo vivido

en el Fütawillimapu. Además, estos discursos, en su mayoría, son creados por dirigentes o representantes de la sociedad mapuche-williche, por tanto, tienen sus propios subalternos sin voz, a la vez que tanto como públicos mantienen otras palabras ocultas, o simplemente olvidadas o no tomadas en cuenta, ejemplo serán los mapuche-williche que comienzan su emigración a las ciudades, transformándose en una diáspora y en base de lo mapurbano y las mujeres. Es necesario un análisis exhaustivo de la complejidad que guardan estos textos que muestran la subalternización, discursos de resistencia que guardan su propio contexto histórico de las relaciones de poder que se manifiestan en los espacios tanto de los mapuche subalternos así como del espacio público de la sociedad chilena.

⁶⁰ Stern, Steve: Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina. En: Stern, Steve (comp.): Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX. Lima 1990, pp. 13-41

⁶¹ *Ibíd.*, p. 33.

⁶² *Ibíd.*, p. 35.

⁶³ *Ibíd.*, p. 38.

⁶⁴ *Ibíd.*, p. 40.

⁶⁵ Siempre hay que tener presente que no podemos imponer concepciones occidentales a grupos sociales que poseen otras cosmovisiones, por ejemplo, no podemos imponer la concepción occidental de campesinos a los mapuche del siglo XVIII, ni menos pensar que el mapuche del siglo XX y XXI debe ser considerado como si fuera su esencia “ser campesino”, cuando hay personajes que mantienen sus diferencias culturales en el terreno de lo urbano de la sociedad chilena. Estas cuatro sugerencias metodológicas permiten acercarnos desde otro punto de vista hacia los grupos no sólo rurales de la población y mirar desde adentro sus propias acciones como grupo social con poder, a pesar de existir un grupo que intenta invisibilizarlos.

por la sociedad mapuche-williche durante el siglo XX a través de la revisión de las fuentes bajo una lectura a contrapelo.

La misma revisión de archivos y entrevistas nos permitió reconocer y distinguir el contexto en donde se desarrollaron los discursos, es decir, las prácticas de resistencia de los mapuche del Fütawillimapu dentro del espacio público de la sociedad chilena en un contexto de subalternidad. Esta investigación no sólo se interesó en los discursos públicos elaborados por los mapuche-williche, sino que éstos están contextualizados con el análisis de las prácticas de resistencia. El análisis del dispositivo fue primordial para el desarrollo de este trabajo.

Se procuró observar y relacionar los discursos con las prácticas realizados por los mapuche-williche como formas de resistencia y búsqueda de articular un discurso regional común dentro del Fütawillimapu⁶⁶, así como a una práctica común de recuperación territorial. Esto nos permitió revisar la forma en que se adaptan-apropian del espacio público chileno. La visualización del mapuche en el espacio chileno, así como los usos de los códigos de éstos por parte de los mapuche-williche, sus discursos de resistencia, contextualizadas en las prácticas de resistencia, durante el siglo XX, permitió el análisis de la subalternización en las comunidades mapuche-williche reconociendo su autonomía a pesar de las limitaciones impuestas sobre su territorio colonizado, el Fütawillimapu, durante el período de 1930-1985.

Al escribir una investigación sobre historia mapuche-williche, quizá el lector rápidamente la encasillará como una historia de lo indígena, por tanto, tocará temas cercanos a la antropología y la etnohistoria, complicándose con problemas como los vistos por Abu-Lughod en la antropología cultural: "la existencia de una distinción fundamental entre el yo y el otro"⁶⁷, esta autora argumenta que "la "cultura" opera en el discurso antropológico para validar las separaciones que inevitablemente conlleva una jerarquía"⁶⁸, lo que ocasiona serios problemas a un trabajo que plantea su innovación en intentar una lectura a contrapelo. Estos serios problemas metodológicos pueden ser resueltos a través de la aplicación de los estudios subalternos en la historia indígena, pero no se resuelven con sólo decir que se realizará una lectura a contrapelo, sino que es necesario entender qué lectura de qué a contrapelo. Este trabajo realizó tanto una lectura a contrapelo de los textos que hablaron de lo mapuche desde la

⁶⁶ Es necesario tener en consideración la idea de "hegemonía comunal" diseñada por Mallon, Florencia: Campesino y Nación: La construcción de México y Perú poscoloniales. México 2003. Este concepto se refiere al logro de los grupos dominados por crear un discurso común desde su propio contexto local.

⁶⁷ Abu-Lughod, Lila: Escribir contra la cultura. En: Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 9, n° 19 (2012), p. 129.

⁶⁸ *Ibíd.*

sociedad chilena y de las fuentes mapuche que hablaron de sí mismos, vale decir, una lectura imparcial de los textos pero que no quita el carácter de este trabajo dirigido hacia la construcción de una historia mapuche desde lo mapuche. Este problema de quién habla y sobre qué y cómo habla es de los más serios cuando se escribe sobre lo indígena, muchas veces solucionado con decir que las historias indígenas son la "otra historia", dejándola fuera o sin servicio a estas historias subalternas en la historia universal, en la historia de la relación entre estados nacionales o en la historia social que trata sobre clases. La historia indígena queda fuera de las historias del progreso o de la lucha de clases y solo vinculada a una lucha contra los estados en una especie de frente menor. Cualquier historia latinoamericana debe comprender las complejidades de las relaciones entre estos estados y las sociedades indígenas para percibir la dificultad expuesto por Abu-Lughod, y divisar que estos graves problemas teórico-metodológicos de representación y jerarquización son parte de los problemas socio-políticos de Latinoamérica.

Para entender el papel de los indígenas en su historia es necesario (re)conocer la voz mapuche a través de lo que ellos mismos dicen de su historia. Esto puede parecer obvio, pero la historia sobre lo mapuche es, en su mayoría, historia desde el punto de vista no-mapuche que habla sobre lo mapuche, particularmente desde la visión del estado chileno, sea republicano o colonial, reproduciendo o criticando esta visión y sobre qué hacer con el "problema" o "cuestión" mapuche.

Como hemos visto anteriormente, la nueva historia desde el mapuche se ha preocupado principalmente de los mecanismos de exclusión que han afectado a los mapuche más que del excluido. El paradigma indicial de Ginzburg⁶⁹ nos permite más preocuparnos de los excluidos sin historia de una sociedad y superar el problema que genera la filosofía de Foucault y su manera de hacer historia que han seguido gran parte de los nuevos estudios sobre lo mapuche. Buscar los indicios de la resistencia de la sociedad mapuche-williche preocupándose más de esa misma sociedad que de los métodos que la llevaron a ser una sociedad excluida, subalterna, nos posibilita dar el giro y comenzar a pensar los métodos de resistencia de esa sociedad y ver cómo opera un dispositivo subalterno creado por ella. La metodología de lectura a contrapelo averigua cómo una sociedad resiste⁷⁰.

⁶⁹ Ginzburg, Carlo: Mitos, emblemas, indicios. Barcelona 1999, pp. 138-175

⁷⁰ Ver Ginzburg, Carlo. El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio. Buenos Aires 2014.

Entonces, resistencia no será entendida como la reacción en contra de la acción de un tercero, sino que las acciones autónomas que realizaron los mapuche-williche para conseguir sus propios intereses a pesar de ser un pueblo colonizado. Esa condición de pueblo colonizado es la que obliga a hablar de una resistencia. Tampoco tiene que ver con entender al grupo resistente como cerrado ni menos como un grupo solo defensivo. La idea de subalternización plantea estas cuestiones, obligando a mirar a la sociedad mapuche-williche como una unidad independiente a pesar de su evidente subalternidad desde la sociedad que conquistó y administró sus territorios como sociedad dominante, la chilena.

El primer capítulo buscará ver la resistencia mapuche-williche durante el siglo XX, principalmente entre 1930-1973, observando las acciones llevadas a cabo por las comunidades⁷¹. El segundo capítulo está dedicado a observar los memoriales y las propuestas mapuche-williche nacidas de la subalternidad y presentadas por sus dirigentes, es decir, los discursos de resistencia mapuche-williche del mismo período anterior. En el tercer capítulo nos concentraremos exclusivamente en estudiar la reorganización mapuche-williche de entre los años 1979-1985, período que vio renacer a la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, la realización de varios congresos de caciques que representaban a los mapuche de Valdivia a Chiloé y, por lo que las fuentes nos permiten decir, un período en donde la reorganización mapuche-williche adquiere gran autonomía, tanto de sus pares mapuche de La Araucanía como del estado chileno, y logra hacer valer, en plena dictadura, sus intereses como pueblo.

⁷¹ En la revisión de fuentes, hemos observado que estas acciones van dirigidas a resolver los siguientes problemas: violencia en contra de ellos en el territorio mapuche-williche; la propiedad de la tierra y la administración del territorio; organización y autonomía de las comunidades mapuche-williche sobre el territorio controlado por ellos; rescate cultural; el respeto de los acuerdos firmados entre mapuche-williche y el estado chileno. Cada uno de estos temas será abordado en subcapítulos.

I Capítulo: Características de la subalternidad y la resistencia mapuche-williche en el siglo XX.

Resumen

Este capítulo aborda las características de la resistencia y subalternidad mapuche-williche en el siglo XX, principalmente entre 1930-1973, observando las acciones llevadas a cabo por las comunidades, utilizando como fuente principal documentos de prensa, especialmente el diario La Prensa (Osorno, Chile).

En la revisión de fuentes, hemos observado que estas acciones no fueron espontáneas e iban dirigidas a resolver problemas específicos que enfrentaban las comunidades mapuche-williche en el período de estudio: violencia en contra de ellos en el territorio mapuche-williche; la propiedad de la tierra y la administración del territorio; organización y autonomía de las comunidades mapuche-williche; rescate de la propia cultura; respeto de los acuerdos firmados y ratificados entre la sociedad mapuche-williche y el estado chileno. Cada uno de estos problemas fue abordado en subcapítulos.

A lo largo de este capítulo, se observa una continua búsqueda de las comunidades por levantar dirigentes y organizaciones tradicionales que medien en los conflictos, extrema autonomía en la toma de decisiones de las comunidades, fuertes localismos y una intensa lucha por la posesión de la tierra, todo esto frente a un trato de subalterno por parte de la sociedad chilena en el Fütawillimapu e intentos de integración, tanto fóbicas como forzosas⁷², hacia la sociedad mapuche-williche.

La violencia cultural como marco de la resistencia mapuche-williche.

El 13 de febrero del 2013, el Diario Austral de Osorno presentó la siguiente noticia:

El municipio de San Juan de La Costa a través de su Oficina de Asuntos Mapuche Huilliche presentó la mañana de ayer una querrela criminal contra cinco personas, las cuales se identificaron como trabajadores de la Forestal Anchile, por el delito de daños agravados y amenazas en contra de la familia Pinol Llaitul, luego que el dos de febrero

⁷² Por integración fóbica, me refiero a los intentos de incluir a la sociedad mapuche-williche en la chilena a través del desprecio y destrucción de la cultura mapuche, por forzosa, a la integración en la sociedad chilena de los mapuche-williche a través de instituciones disciplinarias.

destruyeran la vivienda de madera en la que vivían hace 27 años, ubicado en el sector Kimey, a 38 kilómetros de Osorno.⁷³

La imagen que se nos podría venir a la mente, pensando en este acontecimiento, es muy probable que nos haga recordar hechos traumáticos para las sociedades amerindias. Para la mapuche-williche lo fueron la matanza de Forrahue⁷⁴ o la matanza de Rukamañio entre otros más que se encuentran ocultos para el mundo entre las comunidades williche, y sobreviviendo en la memoria de quienes vivieron hechos terribles que la oralidad hace susurrar con rabia, a veces con miedo. El hecho descrito por el diario no discrepa de otros que en la actualidad enfrentan a grandes proyectos de inversión, al estado argentino y al estado chileno contra estas comunidades. Esta es la continuación de una historia larga de conflictos que nos hace pensar que “siempre ha sido así”, pero, ¿cómo llegamos a naturalizar la quema de casas y cementerios, matanzas, la negación del otro como tal, sentir fobia y desprecio por lo “indio”, al punto de identificarlo como “chileno” o “argentino”, pero siempre como inferior?, ¿cómo fue que con la excusa del progreso se asedió comunidades hasta quitarles prácticamente todo el territorio y a considerar como flojos a quienes se les dejó lo peor de la tierra para labrar, a quienes se les considera como obsoletas sus formas de organización social?, ¿por qué dominaba la pregunta “qué hacer con” en vez de “quiénes son y qué piensan los mapuche”?, por otra parte, ¿cómo resistieron todo esto; cómo es que lograron sobrevivir y adaptarse para seguir resistiendo aquellos que fueron sometidos a la invisibilización, al no reconocimiento como cultura, como pueblo; qué fue que les permitió no ser asimilados y continuar sin olvidarse de sí mismos? Ver cómo se naturalizó la violencia nos permite entender las bases de estas preguntas y su utilidad.

En este subcapítulo veremos manifestaciones de violencia simbólica o hegemónica, vale decir, prácticas normalizadas colectivamente en un contexto de relaciones de poder asimétricas en las que se instalan roles sociales, status, etc., que reproducen de manera encubierta un ejercicio de poder simbólico o hegemónico, ejercicio de poder que demuestra que un grupo es tratado como subalterno, naturalizando esa condición a través de las relaciones de poder sustentadas en la misma violencia que generaron. Eso sí, no debemos olvidar que siempre donde

⁷³ “Municipio de La Costa presenta querrela por daños contra familia”, Diario Austral de Osorno, 19 de febrero de 2013, p. s/n.

⁷⁴ Comunidad Indígena Forrahue y Colipán: La matanza de Forrahue. La llamada matanza de Forrahue (sector ubicado a unos 15 km. al oeste de la ciudad de Osorno, Chile) fue un hecho ocurrido en octubre de 1912, en donde la policía, junto a Atanasio Burgos, quien reclamaba las tierras de la comunidad como propias, dieron muerte a 15 de los integrantes de la comunidad, la que resistió el desalojo por parte del estado chileno y el latifundista.

existen relaciones de poder existe resistencia, haciendo de la hegemonía algo que nunca es total.⁷⁵

No debe sorprendernos el tono de las fuentes utilizadas, el racismo fue la base de las relaciones establecidas desde la sociedad chilena a la sociedad mapuche-williche⁷⁶.

Durante el siglo XX, existieron hechos de violencia extremas en el antiguo territorio mapuche-williche en donde el ensañamiento brutal entre personas, principalmente contra indígenas y sus enseres, no fue una práctica extraña. Es más, cada relato de estos hechos realizado por el diario La Prensa de Osorno nos advierte de lo normalizada que estaba la violencia, principalmente en lo que es la actual comuna de San Juan de La Costa⁷⁷. La violencia física en contra o entre mapuche publicada en el diario, poseía diversos tipos de demostraciones, pero los motivos parecen ser dos: el racismo y la propiedad de la tierra. Durante el siglo XX, estos dos motivos configuraron relaciones jerárquicas tanto dentro de las comunidades como entre las comunidades y la sociedad chilena.

En la lógica de normalizar relaciones jerárquicas dentro de la sociedad mapuche-williche, tenemos el ejemplo del asesinato del apo ülmen Juan Maricán por comuneros que vivían en su jurisdicción cacical, ocurrido en 1956 y justificado por los comuneros por deberse a las reiteradas amenazas del dirigente por quererlos echar de las tierras que ocupaban⁷⁸. La dirigencia mapuche-williche del siglo XX, tal como lo veremos en los capítulos posteriores, ambicionaba dejar de ser la dirigencia indígena sin poder de mando analizada por Clastres⁷⁹ a una a ser obedecida como autoridades con poder sobre el actuar de las comunidades y sus territorios, además de que esta dirigencia actuó muchas veces como representante de los

⁷⁵ Ver en la introducción de este trabajo el apartado "La resistencia mapuche-williche".

⁷⁶ Los trabajos de Nahuelpán tratan sobre la vivencia del racismo chileno por parte de los mapuche. Como ejemplo, ver: Nahuelpán, Héctor: "Nos explotaron como animales y ahora quieren que no nos levantemos". Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche. En: VV.AA: Violencias coloniales, pp. 271-300.

⁷⁷ Como ejemplos, ver: "14 habitaciones indígenas fueron quemadas", La Prensa, Osorno, 19 de agosto de 1930, p.5; "2 indígenas detenidos por delito de homicidio", La Prensa, Osorno, 19 de febrero de 1952, p. 6; "Matan a un campesino indio y a su yegua le arrancaron los ojos", La Prensa, Osorno, 26 de septiembre de 1962, p. 1; "Ronda Policial. A balazos asesinaron a campesino en Cofalmo", La Prensa, 3 de enero de 1969, p. 6; "Campesino fue asesinado con arma blanca en zona de San Juan de la Costa", La Prensa, 3 de enero de 1971, p. 7.

⁷⁸ "Padre e hijo mataron al cacique de Puninque Juan Marican Millan", La Prensa, Osorno, 22 de febrero de 1956, p. 6. No está demás decir lo siguiente para investigaciones futuras: todas las entrevistas realizadas a apo ülmen y ocupadas en ésta investigación dan cuenta que ellos entienden la jurisdicción y control territorial como una responsabilidad en la que ellos son jueces y administradores del territorio, mientras que los comuneros entienden a los apo ülmen sólo como representantes y mediadores de las comunidades.

⁷⁹ Clastres, Pierre: La sociedad contra el Estado. Caracas, 1978.

mapuche-williche frente a las autoridades chilenas sin el consentimiento de las comunidades, ocasionando conflictos internos o una separación entre la dirigencia y las comunidades.⁸⁰

Al clima de violencia normalizada que viven las comunidades mapuche-williche, se debe sumar el completo abandono del antiguo territorio mapuche-williche por parte del estado chileno. Esto permitió que las comunidades mapuche-williche, hasta la década del 1970 por lo menos, vivieran en una relativa autonomía política, desarrollando al interior de sus comunidades una vida mapuche adaptada a las relaciones de poder que les imponía su particular siglo XX⁸¹. El aislamiento mantuvo la independencia de las familias mapuche-williche y la nula intervención de autoridades estatales en los asuntos de las comunidades⁸². Eso sí, este mismo aislamiento favoreció también tanto a los atropellos cometidos por latifundistas acompañados de la fuerza policial como a la aparición de epidemias y desnutrición.⁸³

El estado chileno no existió dentro de las comunidades, pero fuera de ellas poco a poco se instaló con una misión civilizadora. Las cuestiones públicas dentro de las comunidades mapuche-williche las desarrollaban las mismas (como escuelas, caminos, etc.), pero el empobrecimiento de la sociedad mapuche debido a su aislamiento y pérdida de las mejores tierras de labranza no permitió que las comunidades tuvieran la capacidad de defender su autonomía. El estado chileno, por su parte, justificó el “atraso” de la sociedad mapuche-williche en la perpetuación de una cultura mapuche que consideraba obsoleta y destinada a desaparecer, por lo que se dio a la misión de integrar a la chilenidad a la sociedad mapuche-williche a través

⁸⁰ Sobre la relación entre las comunidades, los dirigentes mapuche-williche y el estado chileno, ver el subcapítulo “Autonomía y organización”.

⁸¹ Eso sí, se debe tomar en consideración la dramática pérdida del idioma mapuche-williche y el legado de las escuelas misionales en territorio mapuche-williche. No está demás decir que, en los diversos trabajos de campo realizados para esta investigación, se constató el uso de la minga o vuelta de mano como una relación laboral en las comunidades, así como el trafkintu (trueque, principalmente de semillas) como una de las relaciones comerciales, el refloreCIMIENTO de la religiosidad mapuche-williche, el mantenimiento de la medicina tradicional, economía del don, cultura de la cortesía e independencia de las familias.

⁸² “60 y tantos años atrás digamos, completamente distinto, había mucho más de bosque nativo aquí, no había nada de exótico en ese tiempo [se refiere a las plantaciones actuales de eucaliptos y pino en el territorio], y por otro lado, éste era un rincón que pertenecía a la comuna de Osorno, un lugar completamente aislado, abandonado, digamos, de la autoridad política en ese tiempo, por lo tanto, tuvimos...la gente vivía, por decirlo, con una cierta autonomía acá, digamos, porque su vida la desarrollaba en sí mismo, digamos, sin intervención de la autoridad política, sin ninguna índole, entonces cada uno vivía su mundo, por decirlo de alguna manera, entonces, tremendamente complicado era el asunto, aislados porque no habían caminos, en este tiempo el barro no se podía andar po, porque el clima era otro también, muy distinto, en marzo comenzaba ya a llover y en este tiempo un inmenso barrial aquí, digamos, el único medio de transporte era el caballo con el que se podía mover en este tiempo, en la época de verano eran la carretas, digamos, con los que se iba a la ciudad a moler el trigo para la harina para el invierno, y después el único medio era el caballo, entonces, ese es un poco la situación”, Apo ülmen Arturo Cumiaio, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁸³ “En triste condición de miseria y abandono viven pobladores de San Juan de La Costa”, La Prensa, Osorno, 2 de junio de 1950; “Miseria, hambre y enfermedades diezman a la población de San Juan de la Costa”, La Prensa, 5 de septiembre de 1966, p. 9.

de la extirpación de las costumbres de los indígenas para así, según la lógica de la sociedad chilena, sacar de la marginalidad y transformar en mano de obra productiva a los mapuche-williche⁸⁴. Estos discursos buscaron más disciplinar al indígena que aportar a algo que permitiera un “desarrollo” o “progreso” de las comunidades y estaban más preocupados de un combate entre civilización versus una barbarie campesina⁸⁵. La mayor capacidad de ejercer poder a través del estado de la sociedad chilena permitió que ésta se posicionara sobre la mapuche-williche y pudiera realizar su obra civilizatoria, ocasionando la casi extinción del idioma y la invisibilización de la cultura mapuche en el Fütawillimapu, pero manteniendo en la marginalidad a los mapuche-williche. La voz de las comunidades mapuche pasó a no tener poder enunciativo en los debates sobre la integración de su antiguo territorio en la economía y administración estatal chilena.⁸⁶

En la década de 1960', con la Alianza para el Progreso, y bajo la administración de los misioneros católicos, llegaron apoyos a las comunidades mapuche-williche para su integración a la economía regional chilena, pero no será hasta el golpe de estado de 1973 y los Programas de Empleo Mínimos promovidos por la dictadura que las comunidades mapuche-williche se vieron totalmente invadidos, vale decir, recién después de 1973 la autonomía familiar de las comunidades mapuche-williche se enfrentó a autoridades estatales que tenían el poder de decidir sobre sus destinos sin que ellos tuvieran otra opción⁸⁷. Más adelante se explicará cómo,

⁸⁴ "San Juan de la Costa. Adelantos y necesidades. -Sus servicios públicos, Escuelas y Caminos. -El Juzgado de Subdelegación. - La misión Capuchina", La Prensa, Osorno, 11 de enero de 1933, p. 3; "San Juan de La Costa. - Problemas de navegación, educacional, carabineros, caminos y puentes deben ser considerado por las autoridades para su pronta solución", La Prensa, Osorno, 22 de mayo de 1941, p. 2. "Precarias condiciones de vida del indígena en San Juan de La Costa estudian", La Prensa, Osorno, 29 de enero de 1959, p. 6. "Problemas Indígenas", La Prensa, Osorno, 14 de mayo de 1959, p. 3. "El Drama de San Juan de la Costa", La Prensa, 6 de septiembre de 1966, p. 3.

⁸⁵ "Una angustiada citación está viviendo cada día el indígena, que es la principal víctima del analfabetismo en Chile, y que los obliga a llevar un medio de vida totalmente atrasado, y lo que es peor con pocas posibilidades de incorporarse a los crecientes progresos de las ciudades.

Hasta el momento no se ha puesto en práctica un plan integral con el objeto de educar a la gran población indígena de San Juan de La Costa. Esta población necesita atención preferente de las esferas públicas de los organismos encargados de difundir conocimientos sobre agricultura, sobre normas de higiene, reglas de conducta, de aseo, en una palabra enseñarles a vivir como seres humanos y como vive el hombre medio de nuestros días", "Numerosos problemas afectan al sector San Juan de La Costa", La Prensa, Osorno, 6 de mayo de 1958, p.4.

⁸⁶ Como ejemplos destacados de estos debates, ver: "Es necesario aumentar el personal del Retén de San Juan de La Costa", La Prensa, Osorno, 9 de mayo de 1958, p. 6; "'VETAGRO" finalizó en mesa redonda estudio de los problemas de San Juan de La Costa", La Prensa, Osorno, 24 de mayo de 1961, p. 5; "Éxodo juvenil en la zona de San Juan de la Costa", La Prensa, 27 de agosto de 1969, p. 6.

⁸⁷ "un poco antes, a fines de la década de los 60 comienza a llegar acá el programa la Alianza para el Progreso una cosa que yo recuerdo que se llamaba, y eso fue la iglesia católica a generar algunos pequeños proyectos, y ahí comienza a llegar también el pino, como búsqueda de alternativa de desarrollo para la comunidad, entonces a través de ese programa se entregaban plantas y lo recompensaban con un quintal de harina, un tarro de aceite, recuerdo yo, y de eso estaba a cargo la iglesia católica, y eso duro vario tiempo, estuvo la década del 60, 70 todavía y parte del 80, hasta ahí se terminó, cuando llegó el municipio acá se fue terminando eso, porque, en la década del 70...75, se crea el Plan de Empleo Mínimo, entonces la gente ingreso ahí, y ahí fue quedando de lado el programa

hasta por lo menos principios de la década de 1970', las comunidades se inmiscuyeron en la política chilena pero siempre estableciendo una frontera entre la comunidad mapuche-williche y el estado.

La violencia física y la búsqueda de integración forzosa, desde la sociedad y el estado chileno, se pueden explicar entendiendo a que ésta operaba bajo una lógica racista y colonial (lo indígena al servicio de lo occidental), pero su normalización sólo se puede advertir si tomamos en consideración la violencia simbólica o la búsqueda de hegemonía cultural de un grupo sobre otro. Partamos de que el ejercicio de poder era asimétrico, favoreciendo a la sociedad chilena, por tanto, esta tenía mayor capacidad de ejercer violencia, así, puede establecer qué es lo normal y quitar autoridad enunciativa a la sociedad mapuche-williche, por lo que, cuando hablamos de normalidad y violencia simbólica o hegemónica nos estamos refiriendo a procesos que se llevan a cabo al interior de la sociedad chilena y que afectan íntimamente a la sociedad mapuche-williche. Esa normalización de la violencia es la que mantuvo en una condición de subalternos a las comunidades mapuche-williche tanto como no le permitió influir en la sociedad chilena sin tener que negociar su entrada en la misma. En el siglo XX, los mapuche, por tanto, se vieron proscritos de su humanidad al interior de la sociedad chilena.

En el año 1936 ocurren dos sucesos con los que podemos ejemplificar lo dicho anteriormente. Ese año, en Chiloé, se instaló una empresa de extracción de oro en territorio indígena. A la prensa no le interesó que la empresa se instalara en territorio mapuche, sino, como una anécdota, relató el intercambio de oro por mercancías realizado por los mapuche-williche de la zona. Tanto para la prensa como para quienes realizaron el estudio técnico, la región se encuentra deshabitada, a pesar de las comunidades que vivían en la zona y extraían el oro. La noticia no oculta el evidente robo que realizó, en nombre del progreso, la empresa, pero el mapuche de Chiloé no interesaba, interesaba el oro⁸⁸. El segundo suceso, contado también como una anécdota, esconde violencia contra la cultura mapuche-williche. En octubre, es desenterrado un cementerio indígena en el patio de una fábrica de cerveza de Osorno, repartiéndose los huesos entre los obreros como amuletos, cementerio que era de conocimiento de los colonos dueños del terreno, los que relataron que allí, antiguamente, las familias mapuche

de los curas, los curas también se dedicaron a reparar los caminos, de repente a construir algunas sedes sociales, a través de ese programa, pero después cuando llega el PEM, toda la gente se enrolo al PEM, porque no había otra alternativa, no había otra forma de hacer llegar los recursos a la familia", Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁸⁸ "Indios chilotes canjeaban tarritos con oro recogido en Cucao por prendas y comestibles", La Prensa, Osorno, 17 de agosto de 1936, p. 7.

iban a ver a sus muertos⁸⁹. No solo los mapuche no eran tratados como iguales por la sociedad chilena, simplemente no existían.

Entre las décadas de 1930' a 1970' los graves problemas de salud⁹⁰, vivienda⁹¹ y propiedad de la tierra⁹² fueron vistos como endémicos de la población mapuche-williche. El problema fue siempre vinculado a la poca integración de los mapuche-williche a la chilenidad, es decir, el problema fue la cultura mapuche-williche o, peor aún, que los que habitaban esas tierras eran mapuche.

La institución a la que se encargó solucionar el “problema mapuche”, el problema de no ser chilenos sino “otros”, fue la escuela.

En la educación formal que entregaba el estado para las comunidades mapuche-williche, las escuelas eran mayoritariamente privadas. Los terrenos para su construcción fueron cedidos por los caciques o construidas en las misiones. Gran parte de la educación de los jóvenes se desarrollaba al interior de las comunidades. Quienes eran enviados a las escuelas eran unos pocos y casi siempre escogidos dentro del seno de una familia que podía mantener un niño estudiando. Estos estudiantes mapuche-williche se veían obligados a no hablar su idioma y, con el paso del tiempo y la mayor escolarización de la población, llevó a la casi total desaparición del idioma mapuche-williche.⁹³

⁸⁹ "Existió hace sesenta años un Cementerio Indígena en terrenos ocupados ahora por Fábrica de Cecinas", La Prensa, Osorno, 14 de octubre de 1936, p. 7

⁹⁰ "San Juan de La Costa registra el más alto índice de mortalidad del país", La Prensa, Osorno, 7 de enero de 1950, p.8; "Pésimas condiciones de vida de los indígenas han contribuido a la epidemia de tifus exantemática", La Prensa, Osorno, 21 de enero de 1950, p. 8; "Alarmante es el estado de desnutrición en los niños de San Juan de La Costa", La Prensa, Osorno, 21 de enero de 1963, p. 10.

⁹¹ Como ejemplo, en donde se relatan incluso anteriores análisis hechos sobre el problema de la vivienda en la región, ver: "Problema habitacional indígena inspeccionará hoy el intendente", La Prensa, 19 de marzo de 1963; "Se empiezan a planificar soluciones a los problemas de comunidades indígenas", La Prensa, 30 de marzo de 1963.

⁹² "En propio terreno buscan solución a problemas indígenas de La Costa", La Prensa, 28 de enero de 1963; "Plan de desarrollo para la zona de San Juan de la Costa", La Prensa, 22 de abril de 1966, p. 6; "Hay seria escasez de alimentos en la costa", La Prensa, 9 de agosto de 1968, p. 7.

⁹³ El Apo Ülmen Arturo Cumiao, recordando su niñez en la década de 1950' y su suerte de ir a la escuela, relata: "bueno, acá, porque anteriormente acá, la mayor parte de la población es mapuche-williche, digamos, y lo sigue siendo, pero en aquel entonces, si bien el único colegio era el de la misión, y otros en algunos sectores muy aislados, muy distantes, entonces la mayor parte de la población, de los niños y la población de jóvenes se desarrollaba al interior de la familia, porque tu eso, en el pasado era como la norma establecida dentro de la sociedad mapuche, digamos, si nunca tuvieron un establecimiento educacional donde formar a los hijos porque estaba la familia, digamos, el seno de la familia donde se transmitía el conocimiento digamos, entonces, yo alcancé algo, ser parte de ese tipo de formación, digamos, pero eso es en la medida en que nosotros fuimos incursionando en la escuela fue desapareciendo también ese tipo de formación y se fue perdiendo el conocimiento también, aparte de perder lo que fue...lo peor que sufrimos fue la pérdida de la lengua, porque al ir a la escuela, tuvimos que aprender allá, la enseñanza era en castellano, entonces obligatoriamente teníamos que dejar nuestra propia lengua para poder aprender lo que en la escuela enseñaban, la lengua castellana, entonces a mucho nos costó inmensamente adaptar esa lengua y poder entenderla, entonces, sufrieron duros castigos también, digamos. De repente uno lo ve que, de alguna manera, era tortura, a pesar de que, ahora me doy cuenta, era un colegio de religiosos, las profesoras eran

Para finalizar, debemos advertir que el reaccionar violentamente está naturalizada en los grupos dominantes más que en los mapuche-williche, vale decir, lo normal fue responder o actuar con violencia por parte de los latifundistas y autoridades chilenas en el territorio, en una forma por alcanzar una paz social. Para los mapuche-williche, en la práctica, la paz social del estado chileno equivalía a una guerra social en donde, cuando ellos actuaban a favor de sus intereses y en contra de los grupos dominantes, la represión violenta se estableció como norma. Así, las relaciones de poder y el quién puede o no hablar dentro de la sociedad como voz autorizada, en el Fütawillimapu del siglo XX, estuvo marcado por quién podía ejercitar de forma más efectiva un poder representado tanto en una violencia física como simbólica. Eso sí, sí sólo nos quedamos en el análisis de la violencia y vemos su ejercicio simbólico o cómo esta violencia permite la construcción de una hegemonía, aparte de que ese análisis quita autonomía a los subalternos, solo veremos una práctica constante de poder en la que unos, sujetos o instituciones de la historia, son los actores que pueden ejercitar la violencia y otros servir como objetos de esta. En cambio, si vemos la violencia como contexto al que se ve sumido un grupo social subalternizado, entonces podremos comenzar a entender tanto discursos y acciones de los grupos subalternos no como supuestos cómplices, inconscientes o no, de una hegemonía, sino como escenario en el cual ese grupo subalterno pone a prueba su capacidad de ejercer poder, resistir. Una violencia racista, colonial y clasista fue el escenario donde se desarrolló la resistencia mapuche-williche del siglo XX.

El problema de la tierra.

El problema de la propiedad de la tierra es un asunto crónico en el Fütawillimapu. En 1910, en Loncoche, existió un hecho de violencia que desencadenó una intervención estatal mayor en la zona, dando inicio al proceso de legislación sobre la propiedad particular austral. En principio, las noticias locales hablaron de una sublevación de colonos⁹⁴. Los informes alertaron a los grupos dominantes locales y avivaron su temor a que estos hechos pudieran repercutir en otros lugares. Se enviaron fuerzas policiales de refuerzo con urgencia, pero al poco

monjas, pero eran tan crueles para castigar que un día la policía hará eso en comparación de lo que hacían con los alumnos por poder aprender el castellano, porque la materia que entregaban se nos hacía difícil poder entender, se nos antepone la lengua propia nuestra y ahí venía el castigo, entonces, un sufrimiento muy duro por parte de quienes pudimos ir a la escuela y eso nos llevó a perder gran parte de los valores y principios de la cultura propia y tener que insertarlo en la sociedad nacional, y eso conlleva a un proceso de transculturación y asimilación hacia la sociedad dominante, digamos, entonces ese es el proceso que me tocó vivir", apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁹⁴ "En Loncoche", El Liberal (Osorno), 22 de febrero de 1910, p. s/n.

tiempo la sublevación se manifestó como un enfrentamiento entre carabineros y colonos⁹⁵. Una comisión parlamentaria se trasladó desde Santiago hasta Loncoche⁹⁶. La comisión se compuso de tres diputados, los que solo dieron cuenta de la negligencia del juez que ordenó el desalojo y legitimó el actuar desmedido de carabineros. Al aclararse los hechos, la comisión dio cuenta de que los colonos, reunidos en número de quinientos, se encontraban en el predio del cual se les intentaba desalojar, carabineros cargó sobre los colonos, dispersándolos y persiguiéndolos fuera del fundo en disputa. Los colonos reclamaban la posesión del predio argumentando que ellos habían vivido en esa zona mucho antes de que Irrazabal tuviera la posesión legal del fundo. La comisión llegó a la conclusión de que se debía legislar sobre la propiedad austral de la zona, deslindando los terrenos que pertenecerían al fisco y a los particulares acaudalados y colonos; nada se habló sobre la propiedad indígena⁹⁷. El hecho fue aprovechado por el estado y grandes hacendados para legalizar los despojos cometidos tanto a comunidades indígenas como a colonos pobres.

Los particulares de la zona crearon sociedades, como la Sociedad Agrícola y Ganadera de Osorno (SAGO), para defender sus intereses frente a lo que consideraban un atentado en contra de su propiedad⁹⁸. Aun así, existieron algunos mapuche-williche que ocupaban terrenos que no estaban poseídos por particulares en el papel y que poseían medios para el financiamiento del trámite, los que se acogieron, como colonos chilenos, a la ley de propiedad austral, otorgándoseles títulos sobre los terrenos ocupados⁹⁹. El resto de mapuche-williche nunca pudo validar los Títulos de Comisario¹⁰⁰. Quienes si legalizaron títulos de este tipo fueron los particulares que, sobre estos papeles que ahora poseían, continuaron el despojo e instalaron sus haciendas¹⁰¹.

⁹⁵ “Sucesos de Loncoche”, *El Liberal* (Osorno), 23 de febrero de 1910, p. s/n.

⁹⁶ “Comisión Parlamentaria”, *El Liberal* (Osorno), 26 de febrero de 1910, p. s/n.

⁹⁷ “Sucesos de Loncoche”, *El Liberal* (Osorno), 3 de marzo de 1910, p. s/n.

⁹⁸ Millanguir nos relata de la siguiente manera lo sucedido: “En general, la ley de propiedad austral “blanqueó” los títulos de tierras obtenidos fraudulentamente y las ocupaciones de hecho realizadas por latifundistas sobre tierras indígenas y aquellas consideradas fiscales... reconociendo a estos últimos las posesiones producto de despojos. Tampoco se pronunciaba sobre los mapuche no radicados (que en la provincia de Valdivia y Osorno eran miles) y las tierras que aún mantenían como herencia de sus antepasados. Si existía en esta ley alguna posibilidad de hacer valer los títulos de comisarios, ésta se dificultó debido a lo engorroso de los trámites y el alto costo económico que significaba. Otra dificultad consistía en la forma de petición de los títulos. Esta debía realizarse teniendo posesión material de las tierras. Así, la ley de Propiedad Austral solo sirvió para consolidar el latifundio”, Millanguir: Panguipulli, 215.

⁹⁹ Almonacid, Fabián: Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno 1925. En *Boletín*, n° 6, 2002: 90-91.

¹⁰⁰ Títulos de propiedad entregados a mapuche-williche por parte del estado chileno entre 1820 y 1850 en base al Tratado de las Canoas de 1793.

¹⁰¹ Los trabajos de Cea, Molina, Correa, Vergara y Foerster nos esclarecen esta situación. Ver en la Bibliografía. En todos estos trabajos se habla de la forma en que hicieron suyo los Títulos de Comisario los hacendados de la

En enero de 1929, podemos ver indicios de que los mapuche-williche comenzaron un proceso de recuperación de tierras. Debemos advertir que el diario La Prensa, en esta época, culpa de “usurpadores” tanto a los mapuche-williche que se mantienen en sus terrenos ancestrales reclamados por un particular como a los mapuche que, habiendo sido despojados, toman y reclaman terrenos como propios. A este movimiento en Santiago lo llamaron la “profesión de indígena”, “una forma de despojo audaz amparado por la complicación de las leyes, por la falta de constitución de la propiedad austral”¹⁰².

En 1930, el gobierno decreta que los “inquilinos” no tienen derecho a un título sobre la tierra en la que viven. Aquí es necesario leer a contrapelo y entender que, cuando se refieren a inquilinos, hablan sobre los antiguos o tradicionales ocupantes de esas tierras que no poseían un título sobre la tierra que ocupaban, pero que si lo poseía un particular ajeno a la comunidad. El estado chileno, además, proclamó que combatiró y combatirá los “alzamientos de inquilinos”, que no son más que la defensa del terreno por parte de las familias afectadas por estos despojos legales¹⁰³. Por lo que las tomas de terreno protagonizadas por mapuche-williche fueron tratadas como alzamientos de inquilinos¹⁰⁴.

Las comunidades mapuche-williche, en un clima violento, comenzaron a cercar y defender terrenos que muchas veces ya no le pertenecían legalmente a pesar de poseer un Título de Comisario. Otras comunidades, desplazadas o buscando recuperar lo despojado, entraron a las propiedades perdidas y las ocuparon, “tomaron terrenos”. La violencia llevó a enfrentamientos con víctimas fatales y el estado chileno no dejó de ver el “problema mapuche” como un problema de seguridad pública, de paz social¹⁰⁵.

Las autoridades locales, con apoyo de las centrales, dirigieron todos sus esfuerzos en reprimir a las comunidades en búsqueda de establecer una paz social en la que se respete la ley del estado chileno, o sea, el reparto de tierras en la zona entre el estado y los grupos dominantes. De esta forma, entre 1930 y 1933, carabineros se encargó de expulsar a los “usurpadores” y

zona: se hacían dueños de una parte del derecho de la propiedad comunitaria a través del engaño o cobro de préstamos a comuneros, luego, en una notaría, de forma ilegal, inscribían todo el terreno de la comunidad a su nombre y, con este papel, inscribían el terreno como legalmente propio en la oficina de bienes raíces chileno, lugar donde se encontraban los títulos legalmente reconocidos por el estado chileno y a los que se les cobraba el impuesto por su propiedad. A veces, se blanqueaba la propiedad a través de la venta del título a otros latifundistas. Al final, se pedía el desalojo de la comunidad indígena.

¹⁰² "La profesión de indígena", La Prensa, 3 de enero de 1929, p. 3.

¹⁰³ "Ni la ley de propiedad austral ni el gobierno", La Prensa, 15 de abril de 1930, p. 7.

¹⁰⁴ "Se impone la adopción de medidas enérgicas para cortar los continuos intentos de usurpación de tierras", La Prensa, 17 de abril de 1930, p. 7.

¹⁰⁵ "El problema de la propiedad", La Prensa, 20 de mayo de 1930, p. 10; "Comentarios de César. Usurpaciones", La Prensa, 19 de junio de 1930, p. 3.

encarcelar a los “agitadores”. A pesar de estos tres años de campañas en contra de las tomas de terrenos y de quienes vivían en propiedades de grandes hacendados y reclamaban derechos de propiedad, las comunidades establecieron como una práctica de resistencia la ocupación del terreno y su defensa, y el mito del agitador externo se instaló en la sociedad chilena en el Fütawillimapu.¹⁰⁶

Por su parte, entre 1930 y 1934, los grupos dominantes en el Fütawillimapu se encontraban preocupados por promover una aplicación rápida de las leyes de propiedad austral que les permitiera constituirse como el grupo con las mayores extensiones en las mejores tierras de la zona. Abusaron de todo tipo de vacíos en la ley y sensibilizaron a sus pares sobre la importancia de estas leyes, manteniendo siempre informado a su público sobre los plazos y los reclamos que miembros de este grupo hacían al estado chileno para resolver acorde a sus intereses el problema de la propiedad austral en Chile¹⁰⁷. Básicamente, se organizaron para defender y perpetuar el control sobre las tierras.

A pesar de las leyes de propiedad austral, en 1936 los problemas por la tierra persistían, principalmente los que tenían que ver con la tierra indígena. Fueron enviados organismos técnicos para ayudar a delimitar terrenos mientras los diputados discutían la entrega de terrenos fiscales como propiedad individual a campesinos e indígenas y proclamaban la posible expropiación de fundos en donde existieran problemas sociales.¹⁰⁸

Las reformas a la ley de propiedad austral consistieron en la entrega de títulos individuales a jefes de familia que se encontraban ocupando tierras fiscales¹⁰⁹, pero sobre los terrenos en disputa entre comuneros y particulares, la norma fue la siguiente:

A objeto de informar a nuestros lectores de la verdadera posición de los hechos y de la forma como se iniciaron, damos a continuación una síntesis de las actuaciones judiciales: Por escritura pública de 3 de noviembre de 1892, Bernardino Canquil adquirió de don Francisco Javier Cañas un retazo de terreno con deslindes especiales, inscrita bajo el N° 450 de 23 de diciembre del mismo año. Por escritura de adjudicación N° 82 de 15 de

¹⁰⁶ "Carabineros hará hoy un lanzamiento de usurpadores de tierras", La Prensa, 22 de junio de 1930, p. 15; "Continúan los lanzamientos de usurpadores de tierras", La Prensa, 27 de junio de 1930, p. 5; "La usurpación de tierras en Rupanco", La Prensa, 20 de octubre de 1931, p. 5; "Enérgicamente se reprimirá todo ataque a la propiedad ajena", La Prensa, 8 de septiembre de 1932, p. 3; "Un nuevo caso de usurpación de tierras", La Prensa, 23 de abril de 1933, p. 5; "Se procederá enérgicamente contra los usurpadores de tierras", La Prensa, 26 de abril de 1933, p. 3.

¹⁰⁷ "Constitución de la propiedad austral", La Prensa, 25 de febrero de 1930, p. 7; "Propiedad austral", La Prensa, 18 de marzo de 1930, p. 4; "La simple ocupación antes de 1928 da derecho a título gratuito de Propiedad", La Prensa, 27 de julio de 1934, p. 6.

¹⁰⁸ "Agrimensor vendría a solucionar problemas relacionados con terrenos de los indígenas", La Prensa, 10 de julio de 1936, p. 2; "La Cámara aprobó proyecto sobre radicación de ocupantes de tierras en la zona austral", La Prensa, 12 de julio de 1936, p. 5.

¹⁰⁹ "Reformas a la Ley de Propiedad Austral", La Prensa, 23 de agosto de 1938, p. 3.

noviembre de 1935, fue adjudicado este terreno por el Juzgado de Letras servido por el Juez don Remigio Maturana, a don Federico Schopf, según acta de remate de 30 de octubre 1935, en ejecución seguida por el Fisco contra Bernardino Canquil.

Por decreto N° 2261 de 19 de octubre de 1939, fue reconocido la validez del Título de los terrenos mencionados a favor de la Sucesión de don Federico Schopf y por el mismo decreto el Ministerio no dio lugar al reconocimiento de validez de títulos presentado por Bernardino Canquil.¹¹⁰

De esta manera, y a pesar de las prohibiciones existentes sobre la venta o cobro de impuestos a tierras indígenas, los hacendados legalizaban en el papel lo que por hecho era ocupado por las comunidades y no permitían dar tregua a la violencia estatal en contra de los mapuche-williche. La sucesión o comunidad de los Canquil, desde este período, iniciará una larga lucha por recuperar las tierras que su Título de Comisario les otorga.

En abril de 1938, uno de los nuevos propietarios de la tierra en San Juan de La Costa fue asaltado por la familia de otro propietario particular. El motivo fue venganza por viejos pleitos por tierras. Lo golpearon y apuñalaron en la espalda y el cuello en reiteradas ocasiones¹¹¹. Cerca de la ciudad de La Unión, en julio de ese mismo año, por no poder establecer los deslindes de tierras, uno de estos nuevos propietarios baleó en su casa a otro propietario y su esposa, muriendo el primero¹¹². La violencia por la tierra continuó en el territorio y no solo afectó a los indígenas.

En 1941, el estado chileno creó una Comisión de Asuntos Indígenas en la que se reunieron las agrupaciones mapuche de La Araucanía con miembros importantes del ministerio de tierra y colonización chileno. Las diferencias entre las agrupaciones con el estado, así como las diferencias entre agrupaciones, hicieron de esta comisión que buscaba redactar una ley indígena un fracaso.¹¹³

Mientras tanto, en 1942, los choques entre carabineros y comunidades continuaban. En Aleucapi (Leucapi en el diario La Prensa), mapuche fueron acusados de abigeato y golpeados por carabineros y civiles del fundo del sector y sus “chozas” quemadas, cuestión que es denunciada por la Central de Trabajadores de Chile. Según el parte de carabineros, ellos actuaron según lo establecido por la ley y la quema de las casas de los mapuche fue ordenada

¹¹⁰ "Desarrollo judicial que han tenido escrituras del terreno de San Juan", La Prensa, 7 de enero de 1941, p. 7.

¹¹¹ "Hecho de sangre en S. Juan de La Costa", La Prensa, 19 de abril de 1938, p. 7.

¹¹² "Vieja discordia por tierras terminó el domingo con un cobarde homicidio", La Prensa, 26 de julio de 1938, p. 6.

¹¹³ "Termino sus labores la Comisión de Asuntos Indígenas: presento informe de gran interés"; La Prensa, 15 de septiembre de 1941, p. 8; "No tendrían una genuina representación los araucanos en Comisión de asuntos indígenas", La Prensa, 20 de septiembre de 1941, p. 7.

por el dueño del fundo, quien dijo que estas estaban dentro de su propiedad. Es interesante como carabineros aceptó esta práctica del dueño del fundo como normal y no solo la apoyó, sino que además la ejecutó. El trato inhumano hacia los mapuche-williche solo nos revela una división racista y clasista de la sociedad en el Fütawillimapu del siglo XX en la que los mapuche no tienen derecho a ser tratados como iguales. Estos hechos generaron la protesta de grupos de organizaciones de trabajadores ubicadas en la ciudad de Osorno, pero los mapuche afectados quedaron simplemente en la intemperie.¹¹⁴

En septiembre de 1942, José del Carmen Loncochino y Juan Antonio Huisca, reconocidos dirigentes mapuche-williche, afectados ahora por un posible despojo de las tierras de sus familias, piden amparo a la intendencia de Osorno y la detención de los desalojos, en los que carabineros y mapuche-williche se enfrentaban sin ningún otro pretexto que salvaguardar la propiedad de los particulares de la zona. El intendente de la provincia de Osorno les observa que estos desalojos ocurren según el arbitraje de la justicia chilena, entendiendo esta última como neutral en estos casos.¹¹⁵

En 1952, el desamparo a la que habían llegado las comunidades mapuche-williche y la poca neutralidad con la que actuaba la justicia chilena en el Fütawillimapu, permitió los siguientes sucesos:

En la mañana de ayer se entrevistó con el Intendente de la provincia el Cacique de la Reducción de Quilacahuín, de la Subdelegación de San Juan de La Costa, José Tránsito Neguipán Colipay, con el objeto de pedir amparo ante los desmanes que han cometido algunas personas en las casas de varios indígenas que habitan en ese sector.

El Cacique mencionado dio cuenta a la primera autoridad que hace aproximadamente un mes, personas que no han sido individualizadas asaltaron varias casas de algunos indígenas, las que después de ser saqueadas fueron incendiadas, quedando el grupo de mapuches afectado en la más completa de las miserias.¹¹⁶

La motivación principal de estos robos y asaltos por grupos desconocidos en contra de mapuche buscaba desplazar a los indígenas y despojarlos de sus tierras, además de que la vulnerabilidad de las comunidades nos demuestra que no existía una especie de control estatal de la violencia en la zona. Lejos de ser solo víctimas, el clima de violencia por la tierra no quedó sin respuestas por parte de los mapuche-williche, los que al año siguiente tomaron un fundo

¹¹⁴ "No hubo atropello a los indígenas dice el informe de Carabineros al Intendente", La Prensa, 13 de septiembre de 1942, p. 10.

¹¹⁵ "Pidieron garantías a la Intendencia ante un posible despojo de terrenos", La Prensa, 23 de septiembre de 1942, p. 8.

¹¹⁶ "Se ordenó la investigación de asalto y robo a las propiedades de los indígenas perpetrado en Reducción Quilacahuín", La Prensa, 8 de febrero de 1952, p. 7.

avalándose en los Títulos de Comisario. Para las autoridades chilenas, esto se debía a agitadores profesionales vinculados a movimientos de izquierda y se ordenó su captura para restablecer la paz social que, como vemos, y principalmente en San Juan de La Costa, era una guerra social por la posesión de la tierra.¹¹⁷

Todo esto nos habla de que los latifundistas de la región se sentían con el derecho de mandar por sobre todo el Fütawillimapu sin aceptar el establecimiento de límites más que los autoimpuestos. Estos particulares se sentían con la fuerza de enfrentarse incluso al estado chileno. En 1945, en Ranco, fueron recibidos a balazos operadores técnicos del estado enviados a solucionar problemas de deslindes tanto con las comunidades mapuche como entre latifundistas. Se descubrió que peones habían sido enviados por latifundistas de la zona a detener a los técnicos.¹¹⁸

Mientras tanto, en 1950, el estado chileno buscó solucionar en parte el problema entregando tierras fiscales a comunidades mapuche como a campesinos, incluso expropiando fundos que habían caído en el desuso¹¹⁹. El optimismo del estado fue tal que, respondiendo a un memorial de la Dirección General de la Central de Trabajadores de Chile de Osorno, con la expropiación de cuatro fundos y la próxima expropiación de otros, proclamó en 1951 el fin del problema social con la radicación de los ocupantes¹²⁰. El estado chileno, en 1953, buscó el control total sobre la población en el antiguo Fütawillimapu, paró los actos ilegales de los grupos dominantes, paralizó las cobranzas judiciales sobre las tierras indígenas y comenzó a dialogar también con los mapuche-williche, los que le solicitaron un tribunal de indios que solucionara sus problemas con los particulares, a lo que el estado no accedió. El estado chileno

¹¹⁷ "La Unión. Por la Acción de agitadores profesionales se apropiaron de terrenos el fundo San Juan", La Prensa, 5 de junio de 1953, p. 8.

¹¹⁸ "Jefe de la Oficina de Tierras fue recibido a balas en Ranco", La Prensa, 14 de febrero de 1945, p. 7.

¹¹⁹ "Fundo de Traiguén que denominan "Pellahuen" deberá ser expropiado", La Prensa, 26 de septiembre 1950, p. 5; "Oficina de Tierras parcelará fundo Dollinco o Ponce cerca de Casma", La Prensa, 13 de enero de 1950, p. 7.

¹²⁰ "La CTCH de nuestra ciudad presentó hace algún tiempo un memorial al Presidente de la República solicitando la expropiación de algunos fundos de esta zona, declarándolos de utilidad pública. En respuesta a ese memorándum la Dirección General de Tierras ofició a Osorno informando de las diversas expropiaciones practicadas en las provincias de Cautín y Valdivia.

En cuanto a la labor desarrollada por el Ministerio de Tierras en la provincia de Osorno, el citado oficio expresa. "En la jurisdicción de Osorno se ha expropiado los fundos "Llancacura", "Corrales", Santa Elvira y "Ponce" y se encuentran en estudio los fundos "La Isla", "San Carlos", "Esperanza", "Yerbas Buenas" y "San Juan", todos con el fin de radicar a sus ocupantes.

"En la jurisdicción de la Oficina de Tierras de Osorno no existen problemas de carácter social".

"Se deduce de estos antecedentes que tanto el Ministerio como la Dirección General de Tierras y Colonización han estado preocupados de la situación de los ocupantes de los diversos fundos mencionados", "No existen problemas de carácter social en la jurisdicción de la oficina de tierras de la provincia", La Prensa, 29 de marzo de 1971, p. 3.

intentaba ser la única voz dentro del Fütawillimapu, y a una parte de la dirigencia mapuche-williche le interesaba que el estado chileno sirviese como árbitro.¹²¹

A pesar de esto, entre los años 1955 y 1961, ocurren los conflictos en los que las comunidades se mostraron más dispuestas a defender sus tierras. En Mantilhue (Río Bueno), pero principalmente la comunidad de Catrihuala (Río Negro), mostraron una conflictividad y tenacidad en sus acciones de resistencia con las que obtuvieron éxitos importantes. Tal como nos sugiere lo sucedido en estos años en Mantilhue, Catrihuala y Huitrapulli (San Juan de La Costa), los conflictos con particulares y el poco “amparo” de las comunidades por parte de instituciones chilenas elevó los grados de violencia.

En esta segunda mitad de la década de 1950, al tiempo que el estado chileno aumentaba su capacidad de ejercer poder en el territorio, los despojos a comunidades también acrecentaron su frecuencia. En Pucopío, en febrero de 1955, fue enviado un fuerte contingente de carabineros a desalojar de sus tierras a las familias mapuche-williche de la comunidad Jaramillo Imilmaqui del sector que ocupaban legalmente desde 1834, la que pasaba, por decreto gubernamental, a manos de Sergio Marchant, a pesar de las críticas de caciques, numerosas asociaciones indígenas y de obreros¹²² e incluso siendo presentado el caso a la cámara de diputados chilenos¹²³. En junio de 1956, los de Lafquenmapu piden amparo a la cúpula más alta del poder ejecutivo chileno, ya que varias de sus familias fueron desalojadas el mismo día de enviado el telegrama¹²⁴. Nuevamente en Pucopío, los mapuche-williche piden amparo ya que serían desalojados de las posesiones que aún ocupaban¹²⁵. No basta una interpretación muy fina para entender que el estado chileno, a través de su justicia, decretaba desalojos en contra de comunidades entendiendo como normal que fuesen los particulares los dueños de los terrenos por ser estos quienes podían pagar títulos de propiedad, legitimando una estructura social en la que los mapuche quedaban solo como subalternos.

Por otra parte, tenemos el caso de intento de desalojo de las comunidades de Catrihuala y Cameros. A comienzos de 1958, sin tener aún los antecedentes claros, el juez de Río Negro envió a la fuerza pública para desalojar a cien familias de la comunidad Catrihuala. El 3 de

¹²¹ "Ordenan paralización de cobranzas judiciales contra los indígenas propietarios de hijuelas", La Prensa, 7 de enero 1953, p. 4; "Solicitaron la creación de un juzgado de indios", La Prensa, 6 de febrero de 1953, p. 9.

¹²² "41 carabineros desalojarán a 100 familias indígenas de Pucopío", La Prensa, 7 de febrero de 1955, p. 3; "Se cumplió decreto de lanzamiento de más de 150 personas de Pucopío", La Prensa, 12 de febrero de 1955, p. 1.

¹²³ "Diputado José Oyarce investigará despojos de tierras indígenas", La Prensa, 4 de marzo de 1955, p. 8.

¹²⁴ "Indígenas piden amparo ante una orden de despojo", La Prensa, 21 de junio de 1956, p. 5.

¹²⁵ "Residentes en San Juan de La Costa solicitan amparo", La Prensa, 16 de julio de 1959, p. 5.

febrero, gracias a la intervención de un senador, la orden de desalojo quedó suspendida y los ministerios de tierras e interior buscaban entender qué pasaba en Catrihuala.¹²⁶

Según los antecedentes que tenemos, todo habría comenzado porque el dueño de un aserradero en Huellehue (sector que limita con Catrihuala, en actual Comuna de Río Negro) entabló un “juicio del trabajo” o juicio laboral en contra de las comunidades Catrihuala y Camero, ya que los comuneros impedían el acceso a sus tierras y a los alerzales a los trabajadores del aserradero, juicio que, como lo entendía el juez de Río Negro, podía llevar al desalojo de las familias mapuche. Las comunidades, conociendo otras sentencias entre particulares y mapuche, siempre desfavorables a ellos, se prepararon a resistir el desalojo¹²⁷. El 11 de febrero, el diario La Prensa informaba de la paralización de los trabajos madereros,

Se ha agravado en forma peligrosa para la tranquilidad pública, la situación creada en el Departamento de Río Negro, en el fundo Comunidad Hacienda Cameros.

Según lo afirmado por el Administrador de la Hacienda, señor Antonio Solano, a los funcionarios que han ido a investigar los hechos, las labores madereras y otras en las Haciendas han debido paralizarse con grave daño para los 80 obreros y sus familias que allí trabajan, debido a que grupos indígenas armados de la Comunidad Catrihuala impiden las actividades de trabajo, argumentando que las tierras son de su propiedad, en circunstancias que la Comunidad Hacienda Cameros posee títulos debidamente reconocidos.

Funcionarios que hicieron una visita inspectiva a la Hacienda Cameros, comprobaron que no existe problema alguno entre los trabajadores y la Hacienda, sino que se trata de pretendidos derechos de la Comunidad indígena Catrihuala, litigio éste que dura dos años y que conoce el Ministerio de Tierras.

Los indígenas han atacado últimamente a los obreros de la Hacienda, amenazándolos con armas. Por su parte, los indígenas, por intermedio del tesorero de la Comunidad señor Paulino Melillanca, han declarado que estaban dispuestos a impedir la continuación del trabajo en la Hacienda, porque ellos están “en sus tierras”.

Según nuestras informaciones, el ambiente de beligerancia que existe en ese lugar se hace cada vez más peligroso, sobre todo, al comprobarse que los indígenas poseen armas y que se encuentran en ambiente de verdadera exaltación.¹²⁸

Los conflictos habrían empezado en diciembre de 1957, cuando 15 miembros de la comunidad de Catrihuala, luego de años de litigios judiciales, tomaron parte de los terrenos de la hacienda Camero, argumentando que, a pesar de ahora no tener un título legal sobre esas tierras, les correspondían por ser herencia de sus padres. Esto llevó a la paralización de las

¹²⁶ "Se aceptó ayer la suspensión orden de desalojo de Catrihuala", La Prensa, 4 de febrero de 1958, p. 1.

¹²⁷ "Incidentes en Comunidades indígenas de Río Negro", La Prensa, 9 de febrero de 1958, p. 7.

¹²⁸ "Ambiente de peligrosa beligerancia con indígenas en Hacienda Cameros", La Prensa, 11 de febrero 1958, p. 6.

faenas madereras y la expulsión de los obreros por parte de la comunidad Catrihuala¹²⁹. Las investigaciones y muestras de apoyo a uno u otro lado comenzaron a preocupar a las autoridades centrales¹³⁰. Mientras que el conflicto tomaba a su primera víctima luego de un enfrentamiento entre mapuche-williche de Cameros y un empleado de la hacienda Cameros¹³¹.

Los problemas entre obreros y patrones también comenzaron a aflorar. En abril de 1960, 17 obreros fueron despedidos sin justificación y los patrones esperaron a que estos aceptaran sin más esta noticia. Los obreros decidieron no salir del fundo y tampoco aceptar el despido. El conflicto con los patrones llevó a la intervención del estado que, durante todo abril, negoció el despido de los obreros, hasta que a comienzos de mayo los funcionarios de la inspección del trabajo de Río Negro y los patrones del fundo Huellehue reincorporaron a los obreros. Para esas fechas, en el sector no existía ningún sindicato oficial y solo el apoyo mutuo entre los obreros permitió que estos no fueran despedidos y echados de las casas que ocupaban.¹³²

En 1960, nuevamente fue pedida la fuerza pública para desalojar a la comunidad de Catrihuala, a nombre del abogado de la hacienda, Dawes Crossley, pero esta vez el intendente de la provincia derivó la petición al ministerio del interior y el cacique de la comunidad se trasladó rápidamente a la misma intendencia a solicitar amparo. Detrás de todo este conflicto ahora estaba la lucha no solo por los recursos madereros, principalmente alerce, sino que también de yacimientos carboníferos.¹³³

Finalmente, ese mismo año de 1960, el aserradero y el fundo Huellehue reciben la contraofensiva mapuche-williche: las 16 familias más afectadas por la demanda de los representados por Crossley toman el fundo acusando de que ellos fueron expulsado a la fuerza de esos lugares, lo cual era cierto, y que estos territorios les pertenecían a sus padres y ancestros. El cacique de la comunidad se trasladó a la intendencia de Osorno a parlamentar, solicitándole que no utilice la fuerza pública a través de un nuevo reclamo de amparo. Tanto el intendente como miembros de la élite local solicitaron la intervención de las autoridades centrales chilenas. La comunidad de Catrihuala contaba con el apoyo de otras comunidades mapuche-williche y una intervención de carabineros habría generado una escalada de violencia mayor. Al final,

¹²⁹ "Paralización total de faenas ha decretado la Comunidad "Camero"", La Prensa, 13 de febrero de 1958, p. 5.

¹³⁰ "Informe enviado al Ministerio del Interior sobre el litigio de comunidades Camero - Catrihuala", La Prensa, 13 de febrero de 1958, p. 5; "Defensa de los ocupantes de "Cordillera de Río Blanco" asume diputado Sergio Sepúlveda", La Prensa, 15 de mayo de 1958, p. 7.

¹³¹ "En riña de indígenas perdió la vida empleado campesino", La Prensa, 27 de mayo de 1958, p. 6.

¹³² "Solucionado el conflicto en el fundo "Hueyelhue"", La Prensa, 6 de mayo de 1960, p. 5.

¹³³ "Para desalojar a indígenas de Huellehue piden fuerza pública", La Prensa, 25 de septiembre de 1960, p. 8.

quedaba todo en un tensionado status quo en el que la comunidad podía beneficiarse de los terrenos y ganar tiempo para defenderse.¹³⁴

Por otra parte, la expropiación de fundos y la entrega de tierras fiscales, sumado a la demarcación de los deslindes, tomaba mayor fuerza. El estado chileno comenzaba a ejercer la soberanía sobre el territorio y enviaba equipos técnicos a solucionar los problemas por la propiedad de la tierra, cuestión que las comunidades miraban con buenos ojos¹³⁵. En 1956, para solucionar litigios de tierras, en los fundos fiscales de Ponce y Dollinco fueron entregados por el estado chileno títulos provisorios a antiguos ocupantes¹³⁶, así como en el fundo Santa Elvira¹³⁷.

En Mantilhue (Río Bueno, a orillas del lago Puyehue), las comunidades mapuche-williche y campesinos protestaron por la demora en la entrega de los títulos de propiedad prometidos por el estado chileno, por lo que fue enviada una comisión a solucionar estos problemas y detener a quienes buscaban vender a los grandes hacendados de la zona los terrenos antes de ser entregados los títulos¹³⁸. El problema de los funcionarios fue tanto con dueños de extensiones considerables de terrenos como con las comunidades que aparecían como ocupantes ilegales de estos terrenos¹³⁹. Al fin, en 1957, comenzaron los trabajos de parcelación en el fundo Mantilhue, en donde los ocupantes, la mayoría familias mapuche-williche, mantenían a raya a los hacendados y sus peones. Este control territorial establecido por los proclamados como próximos colonos del fundo Mantilhue buscó hacer inválido cualquier reclamación de ocupación de suelos de los hacendados y que los funcionarios estatales pudieran entregar los títulos a las familias del sector¹⁴⁰. El problema fue que, al finalizar su trabajo de

¹³⁴ "Dieciséis familias han tomado posesión del fundo Huellelhue", La Prensa, 2 de noviembre de 1960, p. 6; "Cacique de Indios se entrevistará con el Intendente", La Prensa, 17 de noviembre de 1960, p. 3; "Piden la intervención del Ministro de estado; resolver problema tierras", La Prensa, 18 de noviembre de 1960, p. 7.

¹³⁵ "Nuevo caciques indígena pide a la intendencia regreso de topógrafo", La Prensa, 11 de febrero de 1956, p. 7.

¹³⁶ "Radicación de 30 familias en fundo "Ponce" preocupa a Oficina Tierras", La Prensa, 7 de noviembre de 1956, p. 1.

¹³⁷ "Se buscará pronta obtención de dominio en el fundo Santa Elvira", La Prensa, 20 de diciembre de 1956, p. 8; "Intendente pide a Ministerio de Tierras títulos para ocupantes de predios fiscales de "Santa Elvira"", La Prensa, 21 de diciembre de 1956, p. 5.

¹³⁸ "Los colonos de Mantilhue exponen problemas a la oficina de tierras", La Prensa, 21 de abril de 1955, p. s/n; "Estudian problemas de tierras en la región de "Mantilhue"", La Prensa, 6 de enero de 1956, p. 5.

¹³⁹ "Topógrafo del Ministerio de Tierras fue agredido en el fundo Mantilhue", La Prensa, 17 de abril de 1957, p. 6.

¹⁴⁰ "Comisión ejecutará trabajos de parcelación en fundo "Mantilhue"", 5 de octubre de 1957, p. 5; "Comisión especial estudiará en el terreno mismo situación de parceleros de "Mantilhue"", La Prensa, 8 de noviembre de 1957, p. 7; "Avanzados están trabajos mensura fundo Mantilhue", La Prensa, 10 de diciembre de 1957, p. 5; "En marzo terminan trabajos mensura fundo "Mantilhue"", La Prensa, 24 de febrero de 1958, p. 5; "Inspeccionaron los trabajos de mensura en fundo Mantilhue", La Prensa, 22 de marzo de 1958, p. 7; "Trabajos de mensura terminaron en el fundo fiscal "Mantilhue"", La Prensa, 8 de abril de 1958, p. 5.

mensura, algunas familias del sector quedaron como ocupantes ilegales de los predios y fueron desalojados, además que hacendados quedaron con la posibilidad de reclamar parte del predio fiscal. A mediados de 1958, varias familias ocuparon los terrenos del fundo de nuevo, debiendo nuevamente trasladarse al sector los funcionarios del ministerio de tierra y colonización¹⁴¹. Los ocupantes fueron desalojados. El 14 de noviembre de 1958, uno de los ocupantes desalojados fue a la ciudad de Osorno por el funcionario encargado de la parcelación del fundo Mantilhue, y quien había pedido su desalojó, y en pleno centro de la ciudad intentó apuñalarlo¹⁴². Ese mismo mes, en Mantilhue, familias mapuche-williche y de campesinos volvieron a ocupar parte del fundo¹⁴³ mientras que los funcionarios pedían ser resguardados por temor a mayores represalias¹⁴⁴. A finales del año 1958, los ocupantes desalojados anteriormente obtuvieron títulos sobre las tierras que ocupaban y se transformaron en pobladores del fundo Mantilhue. El ministro de tierra y colonización, al ser preguntado sobre por qué ahora eran entregados estos títulos y antes no, respondió que “se debería exclusivamente a la negligencia de determinados funcionarios”¹⁴⁵. Al final, gracias a la resistencia de las familias de mapuche-williche y campesinos, obtuvieron títulos de propiedad.

Las comunidades continuaron defendiendo sus tierras. En 1957, en Choroy (Choroy-Traiguen), fundo Los Vados, miembros de su comunidad fueron detenidos por defenderse a los desalojos. Las autoridades locales los detuvieron y enviaron a Temuco, desde donde estos envían mensajes al ministerio del interior, quienes, luego de investigar el caso, dan cuenta de que los mapuche-williche se encontraban en el sector como ocupantes sin un título válido y quienes se pretendían dueños de los terrenos, apoyados por las autoridades locales, poseían títulos fraudulentos, por lo que el ministerio solicitó un informe sobre los hechos a la intendencia de Osorno¹⁴⁶. En 1958, en un confuso incidente por tierras, mueren dos personas¹⁴⁷. Mientras tanto, los caciques buscaban parar el cobro de contribuciones, considerada una de las principales causas de pérdida de tierras de los mapuche-williche¹⁴⁸.

¹⁴¹ "Tratan de resolver un nuevo conflicto social en Mantilhue", La Prensa, 15 de junio de 1958, p. 5.

¹⁴² "Asaltaron a técnico de Ministerio de Tierras", La Prensa, 15 de noviembre de 1958, p. 7.

¹⁴³ "Ocupan tierras en forma ilegal", La Prensa, 19 de noviembre de 1958, p. 6.

¹⁴⁴ "Medidas de seguridad solicita el jefe de la Oficina de Tierras", La Prensa, 20 de noviembre de 1958, p. 5.

¹⁴⁵ "Solucionan problema de Fundo Mantilhue", La Prensa, 7 de diciembre de 1958, p. 8.

¹⁴⁶ "Sobre litigio de Tierras en "Los Vados" se pidió un informe al intendente", La Prensa, 9 de abril de 1957, p. 5.

¹⁴⁷ "Dos muertos y cuatro heridos en Batalla campal ocurrida ayer en Pucatrihue", 22 de febrero de 1958, p. 1.

¹⁴⁸ "Cacique de estado mayor de Rahue pide exención de contribuciones de varias propiedades de indígenas", La Prensa, 21 de marzo de 1959, p. 5.

En 1957, la intendencia de Osorno buscó intervenir en un conflicto entre latifundistas que también afectaba a comunidades en los fundos Pulamemo y Huitrapulli, nuevamente en San Juan de La Costa. En Huitrapulli, por años, las comunidades y los latifundistas llevaban conflictos de tierras en las que los enfrentamientos violentos eran característicos. Uno de los hacendados, buscando eliminar a sus rivales y desalojar a los mapuche-williche de los fundos Pulamemo y Huitrapulli a través de la justicia chilena, fue detenido en sus intenciones por la intendencia, quien no permitió el uso de la fuerza pública para sus fines, ya que esto también perjudicaba a otros hacendados de la zona¹⁴⁹. Por esta acción, el ministerio del interior ordenó que el intendente no interviniera en el conflicto¹⁵⁰. Pronto los latifundistas pedían al estado chileno la detención de otros latifundistas en acusaciones mutuas de usurpación de tierras en las que las comunidades quedaban en medio de un conflicto del cual ya hace años se estaban defendiendo¹⁵¹. Por otra parte, las mismas familias de las comunidades mantenían conflictos por los deslindes de las tierras que ocupaban avalándose en los Títulos de Comisario que ya no eran reconocidos como legales por el estado chileno¹⁵².

La extraña solución a este conflicto, o por lo menos el retorno de una relativa calma a los habitantes de esas tierras, llegó a través de un homicidio ocurrido en 1959, en el que Juan Catrilef asesinó a Max Enzel Meyer luego de que éste intentó, junto a carabineros, desalojarlo de sus tierras.¹⁵³

El conflicto por tierras en el fundo Panguimapu, Huitrapulli, se había agudizado luego de que Enzel pidiera la fuerza pública para desalojar a los mapuche-williche del lugar,

el secretario abogado de la Intendencia, señor Follert, en su informe agrega:

“Habiéndose esta Intendencia cerciorado por los informes emitidos que el señor Max Enzel tenía presentados sus títulos para reconocimiento por el Fisco, que estaba en posesión de una parte del fundo Panguimapu, etc., dictó la siguiente resolución: Vistos los antecedentes, acompañado de la circulas N° 45 de 25 de marzo de 1933, ruego a Carabineros se sirva notificar a los ocupantes a que se refiere la presentación de los informes indicados, que deben desalojar de inmediato la propiedad ocupada, bajo apercibimiento de ser lanzados con el auxilio de la fuerza pública si así no lo hicieran dentro del tercer día de notificados. Carabineros procederá a ejercitar vigilancia especial sobre el predio indicado, tomando todas las medidas necesarias para evitar nuevas

¹⁴⁹ "Intendencia no autoriza desalojo de los ocupantes Fundo Pulamemo", La Prensa, 2 de marzo de 1957, p. 5.

¹⁵⁰ "El Intendente no debe intervenir en disputa del fundo Huitrapulli", La Prensa, 13 de marzo de 1957, p. 6.

¹⁵¹ "Dueño del fundo Pulamemo pide al intendente detención del sr. Follert", La Prensa, 29 de marzo de 1957, p. 5.

¹⁵² "Nuevo litigio de tierras ha causado dos heridos graves", La Prensa, 23 de abril de 1959, p. 6; "Ingreso a la cárcel el autor de disparos en litigio de tierras", La Prensa, 24 de abril, p. 6.

¹⁵³ Para conocer sobre Juan "Gallito" Catrilef y los hechos que terminaron con la muerte de Max Enzel Mayer, ver: <https://www.youtube.com/watch?v=VYJuoFapMfE&t=81s>, visto por última vez el 13 de marzo de 2018.

invasiones, debiendo dar cuenta de inmediato a esta Intendencia y al Juzgado del Crimen de turno correspondiente”.

Devuelven Orden

Carabineros devolvió esta orden a la Intendencia, informando no haber podido cumplirla por habersele negado a los ocupantes en cada ocasión en que fueron buscados, lo que hacía presumir que intencionalmente eludían la presencia de Carabineros. Sin embargo, en la misma fecha que fue enviado el oficio de la Intendencia, la Prefectura dió cuenta que fue muerto a tiro por el indígena Juan Segundo Catrilef el agricultor Max Enzel Mayer.¹⁵⁴

Podemos deducir de la nota anterior que los mapuche-williche sabían cómo actuar frente a los desalojos ocultándose de la presencia de carabineros. Enzel Mayer habría continuado buscando a los mapuche-williche para “castigarlos” cuando este se encontró con Catrilef, quien lo mató de un disparo.¹⁵⁵

Lo interesante de todo esto es que, con la muerte de Enzel Mayer, el estado chileno estableció pronto los deslindes de las tierras en disputa y reconoció a los mapuche-williche parte de la propiedad en el fundo Huitrapulli así como la existencia de pretensiones de diferentes particulares sobre el fundo¹⁵⁶.

La preocupación estatal por los problemas de propiedad de tierras, en el año 1959, se focalizó en San Juan de La Costa, por lo que se envió, incluso durante el año 1960, equipos técnicos a buscar soluciones en terreno¹⁵⁷. La mayoría de estas soluciones iban dirigidas a entregar títulos de propiedad a las comunidades mapuche-williche. Ese mismo año, el senador Julio Von Mühlenbrock, junto a descendientes de colonos alemanes y campesinos chilenos ocupantes de terrenos, exigió al ejecutivo la expropiación de fundos en la zona del lago Llanquihue y Río Negro, así como poner término a litigios de tierras en otras parte del antiguo

¹⁵⁴ "Intendencia había ordenado el desalojo de los indígenas del Fundo "Panguimapu"", La Prensa, 15 de febrero de 1959, p. 8.

¹⁵⁵ "Abogado Moyano tomará la defensa de Juan Catrilef", La Prensa, 15 de febrero de 1959, p. 8; "Antiguo litigio de tierras culminó con la trágica muerte de agricultor", La Prensa, 15 de febrero de 1959, p. 8.

¹⁵⁶ "La Oficina de Tierra establece derechos en el fundo Huitrapulli", La Prensa, 19 de febrero de 1959, p. 6; "Ministerio de Tierras pondrá término al antiguo litigio que existe en el fundo Huitrapulli", La Prensa, 11 de marzo de 1959, p. 5.

¹⁵⁷ "Especial preocupación de todos los problemas de San Juan de La Costa pide el Ministro de Tierras", La Prensa, 25 de junio de 1959, p. 5; "Encaran solución de problemas de tierras en zona de La Costa", La Prensa, 8 de septiembre de 1959, p. 5; "Comisión de topógrafos vienen a resolver problemas de tierras", La Prensa, 7 de enero de 1960, p. 4; "Vasta labor realizará en San Juan de La Costa comisión de topógrafos", La Prensa, 9 de enero de 1960, p. 6; "Mañana se dirige a San Juan de La Costa comisión de topógrafos", La Prensa, 12 de enero de 1960, p. 5; "Se pone en marcha solución al problema de radicación indígena", La Prensa, 18 de enero de 1960, p. 5; "Tres o 4 años demorará solución de problemas de San Juan de La Costa", La Prensa, 21 de enero de 1960, p. 4; "Títulos entregaran a habitantes sector de San Juan de La Costa", La Prensa, 26 de febrero de 1960, p. 6; "Interrumpidos quedaron trabajos mensura en San Juan de LA costa", La Prensa, 4 de marzo de 1960, p. 6; "Solucionan grave problema de tierras en San Juan de La Costa", La Prensa, 5 de marzo de 1960, p. 5; "Mensuran predios para señalar sus límites y otorgar títulos", La Prensa, 12 de septiembre de 1960, p. 9.

territorio del Fütawillimapu tanto como la creación de crédito para el fomento de la industria en la región¹⁵⁸. En 1961, el estado chileno entregó viviendas y títulos de propiedad a ocupantes de predios fiscales en diferentes partes del país buscando solucionar el problema de la tierra¹⁵⁹. Uno de los predios en los que más destacó las intenciones del estado por solucionar estos problemas fue el Fundo Ponce, hoy Colonia Ponce, en la que antiguos ocupantes del lugar y otros trasladados a Ponce recibieron predios¹⁶⁰. Como vemos, el estado actuó desde el ejecutivo hasta sus propios límites, vale decir, sobre los terrenos fiscales, y mantuvo en manos de la justicia chileno los litigios en los que los latifundistas y las comunidades mapuche-williche poseían derechos sobre un mismo predio.

Es por esto que, a pesar de las buenas intenciones, los conflictos por la tierra continuaron, ya que la justicia chilena respetaba el papel legal y estos estaban viciados. En 1964, en Hualaihue, ocurría lo siguiente,

Es de público conocimiento en la zona, que el fundo “Hualaihué” de una extensión de 1.574 hectáreas, con título, que la Ley de Propiedad Austral absorbiera en su articulado, en sus propios vacíos; mantiene en la actualidad, un conflicto, entre una docena de familias pobladoras, establecidas desde muchos años como hijos de comuneros y un par de acaudalados intermediarios foráneos, que pretenden asentar derechos a cualquier precio, valiéndose de interpósitas personas, contratadas, ex profeso, que ofician de capataces, según sea la tarea encomendada a cumplir, por parte de sus mandantes.¹⁶¹

Esta constante lucha entre la legalidad de los papeles y lo real del problema social generado, obligaba a las comunidades a actuar siempre desconfiando del aparataje estatal y mantener un conflicto permanente con los latifundistas. Las comunidades vivían en un constante estrés que incluso provocaba violencia entre comuneros¹⁶².

Por otra parte, las pocas tierras legales que poseían las comunidades del Fütawillimapu, principalmente las rodeadas por latifundios en el valle central y en la zona lacustre del Fütawillimapu, comenzaron a ser excesivamente divididas entre los familiares que, sumados a la extrema pobreza en la que vivían, se transformaban en verdaderos guetos repartidos por los campos entre tierras de latifundistas que se encontraban sin producción. La situación de las

¹⁵⁸ "Solución a problemas de tierras pidió senado", La Prensa, 11 de junio de 1961, p. 6.

¹⁵⁹ "Problema de la tierra y la vivienda en rápida solución", La Prensa, 6 de julio de 1961, p. 1.

¹⁶⁰ "Resolverán litigios de los parceleros del fundo “Ponce”", La Prensa, 7 de enero de 1960, p. 5; "En 33 parcelas esta dividido el Fundo Ponce ubicado en Río Negro", La Prensa, 20 de enero de 1960, p. 6; "Se da solución a grave problema de tierras", La Prensa, 31 de marzo de 1961.

¹⁶¹ "Sin solución el problema de tierras en Hualaihue", La Prensa, 18 de abril de 1964, p. 11.

¹⁶² "Dos heridos menos graves en riña por litigio de tierras", La Prensa, 1 de octubre de 1968, p. 6.

tierras indígenas era crítica y las autoridades estatales lo sabían y no veían otra solución más que la revisión de papeles viciados.¹⁶³

Podemos preguntarnos qué tan efectivo es estudiar los títulos legales para entender la historia de estos problemas de tierra, cuando, al final, es la capacidad de ejercer mayor violencia, mayor capacidad de ejercer poder, la que decidió quien poseía la tierra en el Fütawillimapu. Este apartado nos deja algunas preguntas pendientes: ¿es el estado y la sociedad que representa la que entrega la capacidad de ejercer poder sobre los mapuche-williche a los latifundistas? Los factores culturales, entendidos como una naturalización de cuestiones de etnicidad, género y clase parecieran ser las que nos podrían entregar respuestas a esta pregunta, pero ¿qué tanta “legalidad” al ejercicio de la violencia entregan factores culturales?, vale decir, el entrecruzamiento de estos factores para buscar explicar la naturalización histórica de la colonialidad del poder en el Fütawillimapu puede ser que nos entregue una visión miope del proceso histórico que estamos revisando, ya que olvidamos que las culturas subalternas existen y no permiten la hegemonía total de una colonialidad del poder. Al final, pareciera ser que la capacidad de poder ejercer mayor violencia que otro grupo es la que nos permite entender este proceso constante de asfixia en contra de las tierras ocupadas por mapuche-williche y la respuesta más simple pareciera ser la correcta: el aparataje estatal y los latifundistas, en base a una mayor capacidad de ejercer la violencia, dejaron sin voz a los mapuche, dejando a la cultura y sociedad mapuche-williche en un plano secundario en todos sus aspectos, es decir, en palabras simples, el ejercicio de la violencia sobre ellos los dejaba como personas de segunda clase al servicio de otras personas de primera clase; la colonialidad del poder y su naturalización solo son aspectos ideológicos con los que operaban para normalizar su status y capacidad de ejercer violencia.

La reforma agraria continuó la misma senda por la que venía actuando el estado chileno en el territorio para solucionar los problemas de tierras, pero aparecieron con fuerza los mapuche-williche que habían quedado sin tierras que, junto a campesinos, radicalizaron este proceso. Estos grupos sociales vieron en esta ley una oportunidad para mejorar sus condiciones de pobreza extrema a través de un proceso que consideraban justo: la expropiación de tierras a quienes tenían más. Por supuesto, desde el momento en que se comenzó a discutir la aplicación

¹⁶³ "Excesiva división de tierras en comunidades indígenas", La Prensa, 21 de marzo de 1963, p. 6; "Problema indígena de San Juan de La Costa preocupa a ministro de tierras", La Prensa, 8 de julio de 1968, p. 7; "Dominio de la tierra: problema insoluble en San Juan de la Costa", La Prensa, 16 de marzo de 1970, p. 8; "En San Juan de la Costa: Dominio de la tierra, problema candente", La Prensa, 18 de octubre 1970, p. 1; "El 5 de enero llegará una comisión: Fijarán límites de comunidades indígenas en San Juan de La Costa", La Prensa, 31 de diciembre de 1971, p. 7.

de la reforma agraria, esta recibió las negativas de las sociedades de agricultores que agrupaban a los latifundistas¹⁶⁴. En 1964, vemos las primeras entregas de la Corporación de la Reforma Agraria (CORA) a familias mapuche-williche¹⁶⁵. Con la llegada de la Unidad Popular, la CORA aumentó sus funciones y comenzó a recibir críticas por cometer despojos a indígenas desde el diario La Prensa, diario que entre los años 1970-1973 fue opositor al gobierno de Salvador Allende.¹⁶⁶

Uno de los casos emblemáticos que ilustra la dificultad que tuvieron los organismos estatales para aplicar la reforma agraria en la región fue el caso de la hacienda Trinidad.

El Asentamiento Trinidad, constituido por los trabajadores de la hacienda Trinidad, había logrado con apoyo de la CORA expropiar este enorme fundo. El problema era que los deslindes de la hacienda mantenían conflictos con las comunidades Aucapán, Naipán y Jaramillo por un total de dos mil hectáreas, las que ahora pertenecían en el papel a los asentados y a la CORA. Por este asunto, en 1970, las críticas desde los opositores al gobierno no se hicieron esperar y la CORA propuso ceder estas dos mil hectáreas a las comunidades, agregando que “las legislaciones dictadas desde 1870 fueron las que privaron de la propiedad a estas comunidades reclamantes”¹⁶⁷. La CORA tenía claro que

Fueron leyes dictadas por otros gobiernos las que reconocieron el dominio de estas tierras en disputa a personas ajenas a las comunidades que ni siquiera vivieron en ellas, a quienes muchas veces les fue otorgada la fuerza pública para que lanzaran a los indígenas, produciéndose en muchos casos hechos de sangre que significaron pérdidas de valiosas vidas¹⁶⁸

Las comunidades de Naipán y Aucapán reclamaron sus derechos según lo establecido por los Títulos de Comisario y tomaron el fundo Pucopio, manteniendo sus demandas sobre la hacienda Trinidad¹⁶⁹.

Todas las comunidades afectadas se encontraban en el sector de Huitrapulli¹⁷⁰ y habían mantenido una larga tradición de defensa de la tierra. Intentando evitar el conflicto con estas comunidades, el gobierno les ofreció

Un plan de reforestación en el sector de Huitrapulli, la creación de una planta de celulosa, la habilitación de un puerto en la Barra del Río Bueno y la instalación de un Asentamiento,

¹⁶⁴ “Problemas del agro no son simples cuestiones de dominio de tierras”, La Prensa, 16 de enero de 1962, p. 1.

¹⁶⁵ “Otras 54 familias indígenas recibirán parcelas de “CORA””, La Prensa, 28 de abril de 1964, p. 6.

¹⁶⁶ “Nueva actitud de despojo de la “CORA””, La Prensa, 28 de febrero de 1970, p. 1.

¹⁶⁷ “CORA cederá dos mil hectáreas a los indígenas”, La Prensa, 26 de febrero de 1970, p. 1.

¹⁶⁸ “CORA cederá dos mil hectáreas a los indígenas”, La Prensa, 26 de febrero de 1970, p. 1.

¹⁶⁹ “Sostienen indígenas de Naipán y Aucapán que CORA los persigue”, La Prensa, 26 de febrero de 1970, p. 1.

¹⁷⁰ Recordemos los sucesos posteriores a la muerte de Enze Mayer de parte de Catrilef.

son los proyectos propuestos por el Gobierno para ir a la solución definitiva del problema económico y social que afrontan las comunidades indígenas integradas por las sucesiones Jaramillo, Aucapán y Naipán.¹⁷¹

Mientras que los asentados en Trinidad apoyaban la gestión de la CORA y entendían el origen de los problemas de ellos con las comunidades,

los campesinos del Asentamiento Trinidad no hemos iniciado el despojo de nuestros hermanos campesinos de las Comunidades indígenas, sino que los problemas limítrofes que con ellos puedan existir han sido la herencia triste que nos dejaron nuestros antiguos patrones, junto con explotar la madera también nos explotaron a nosotros.¹⁷²

A pesar de todo esto, el conflicto persistía ya que las comunidades no aceptaban las soluciones de la CORA, organismo que buscaba dejar mejor parado a sus asentados y mantenían el discurso de la legalidad de los papeles, vale decir, ahora era la CORA quien defendía los límites establecidos por el antiguo dueño de la hacienda, Germán Mollenhauer, quien, según la comunidad, jamás vivió en el predio, en cambio, ellos si vivían aún en esas dos mil hectáreas¹⁷³. Este problema fue generado por los intentos de los antiguos patrones de los asentados por robar tierras indígenas que en los Títulos de Comisario pertenecían a las comunidades mapuche-williche, y al reconocimiento de por lo menos estos títulos fue a lo que apuntaron las comunidades, afirmando los mapuche-williche que estaban dispuestos al conflicto con la CORA y los asentados tal como antes estuvieron dispuestos a enfrentar a los patrones¹⁷⁴. Debido a esto, la CORA y las comunidades buscaron el arbitraje para resolver el problema¹⁷⁵. La insistencia de la CORA en sus soluciones y la persistencia de las demandas de la comunidad Imilmaqui Jaramillo rompió las posibilidades de diálogo¹⁷⁶.

Los conflictos entre el patrón y la comunidad pasaron a un conflicto entre obreros con los comuneros, en donde las bases eran las mismas, el título de comisario de la comunidad, ya no legal ante la justicia chilena, contra títulos del tiempo de las leyes de propiedad austral, legalizadas por el estado chileno, ahora en propiedad de la CORA y el asentamiento de los trabajadores del fundo Trinidad. Lo increíble de la negativa indígena es que, a pesar de ofrecerles mejores terrenos en otros lugares, prefirieron luchar hasta el final a pesar de tener todo en contra. Ante la negativa indígena, los asentados pidieron el desalojo de las comunidades

¹⁷¹ "Señaló Intendente Lausen: Gobierno busca solución integral al programa del sector de Huitrapulli", La Prensa, 26 de febrero de 1970, p. 1.

¹⁷² "Declaración entregaron asentados de Trinidad", La Prensa, 26 de febrero de 1970, p. 6.

¹⁷³ "No hay solución definitiva en problema de Huitrapulli", La Prensa, 28 de febrero de 1970, p. 7.

¹⁷⁴ "Buscan solución a problema de deslindes de Huitrapulli", La Prensa, 5 de marzo de 1970, p. 6.

¹⁷⁵ "Someterían al arbitraje conflicto en Huitrapulli", La Prensa, 6 de marzo de 1970, p. 7.

¹⁷⁶ "Indígenas rechazaron arbitraje en el conflicto de Huitrapulli", La Prensa, 7 de marzo de 1970, p. 7.

mapuche-williche¹⁷⁷, por lo que la tensión se trasladó al sector de Pucopío en donde se encontraban las comunidades con el predio tomado.

Mientras tanto, la opinión pública reclamaba conocer más sobre el tema y el establecimiento de un arbitraje¹⁷⁸. La presión obligó a que se acepte el arbitraje del ministerio de tierras, la CORA y la oficina de Asuntos Indígenas¹⁷⁹. Mientras el arbitraje llegara a una sentencia, las comunidades podían seguir explotando los alerzales ubicados en las dos mil hectáreas y debían entregar los terrenos tomados. El conflicto se mostraba como uno de tipo económico y en el que la CORA buscaba imponerse como el único organismo del estado que podía dar solución a los conflictos de tierras. Los acuerdos fueron cumplidos por ambas partes y se solucionaron problemas que aparecían en el camino¹⁸⁰, pero, mientras la mesa arbitral buscaba una solución, ocurrió un enfrentamiento entre asentados y comuneros dejando 3 muertos¹⁸¹. Los nombres de muertos y heridos de ambos bandos nos dejan entrever que el conflicto fue entre mapuche que reclamaban la posesión de sus tierras y mapuche sin títulos de tierras pero que ahora con la reforma agraria podían recuperar algunas para sus familias. La CORA había generado, en defensa de la institucionalidad por sobre las personas y en su insistencia de ser reconocido como la institución encargada de decidir sobre los problemas de tierras de campesinos y mapuche, un enfrentamiento entre familiares por unos alerzales. A pesar de estos trágicos hechos, ambas partes afirmaban su compromiso con el arbitraje¹⁸².

El arbitraje estableció los siguientes puntos,

¹⁷⁷ "Asentados de Trinidad piden desalojo de los indígenas", La Prensa, 8 de marzo de 1970, p. 7.

¹⁷⁸ "Inserción. De Asentamiento Trinidad", La Prensa, 9 de marzo de 1970, p. 8; "Diputado Jauregui pide solución al problema de Indígenas en Pucopio", La Prensa, 9 de marzo de 1970, p. 8.

¹⁷⁹ "En vías de solucionarse conflicto de Huitrapulli", La Prensa, 12 de marzo de 1970, p. 9; "Anoche quedo solucionado conflicto de Huitrapulli", La Prensa, 13 de marzo de 1970, p. 6.

¹⁸⁰ "Los indígenas abandonarán mañana zona controvertida en el fundo Huitrapulli", La Prensa, 14 de marzo de 1970, p. 7; "Huitrapulli: hoy debe cumplirse el convenio", La Prensa, 15 de marzo de 1970, p. 9; "En Huitrapulli: indígenas entregaron terrenos ocupados", La Prensa, 16 de marzo de 1970, p. 8; "Caso de Huitrapulli: Se suscita nuevamente conflicto en Pucopio", La Prensa, 25 de marzo de 1970, p. 6; "Caso Huitrapulli: Suscrito nuevo convenio en conflicto de Pucopio", La Prensa, 29 de marzo de 1970, p. 6; "Constituyeron tribunal arbitral en conflicto Huitrapulli - Trinidad", La Prensa, 24 de abril 1970, p. 7; "Hoy realizan comparendo en conflicto de Pucopio", La Prensa, 25 de septiembre 1970, p. 7; "Señalo abogado Sergio Toloza: El asentamiento espera confiado fallo arbitral", La Prensa, 14 de octubre de 1970, p. 1.

¹⁸¹ "Se agudiza conflicto de Pucopio: 2 muertos y 5 heridos en enfrentamiento entre indígenas y asentados", La Prensa, 18 de octubre 1970, p. 1; "La intendencia lamenta trágicos sucesos de San Juan de La Costa", La Prensa, 19 de octubre 1970, p. 1; "Catorce implicados en incidentes de Pucopio", La Prensa, 19 de octubre 1970, p. 1; "Una víctima inocente del trágico episodio", La Prensa, 20 de octubre 1970, p. 1; "Sepultaron a víctimas de sucesos de Pucopio", La Prensa, 21 de octubre 1970, p. 1; "Nueva víctima en conflicto de Pucopio", La Prensa, 28 de octubre 1970, p. 7.

¹⁸² Señalo jefe de los indígenas: "Esperamos confiados el fallo del árbitro", La Prensa, 21 de octubre 1970, p. 1; "Llamado a la serenidad formuló el abogado de la comunidad", La Prensa, 21 de octubre 1970, p. 1; "Esta semana habrá fallo arbitral en conflicto de Pucopio", La Prensa, 26 de octubre 1970, p. 8; "Hoy se conocerá el fallo en conflicto del fundo Pucopio", La Prensa, 28 de octubre 1970, p. 7.

1.- Declárese que pertenece a la Corporación de la Reforma Agraria el dominio de los terrenos disputados que se individualizan en el considerando 3º, letra d, sobre los cuales no asiste a los indígenas de la Comunidad Jaramillo–Imilmaqui derechos que se puedan hacer valer legalmente.

2.- Reconócese que la posesión material de tales terrenos, que mantiene actualmente la Corporación de Reforma Agraria a través de los miembros del Asentamiento Trinidad, ha sido ejercida con anterioridad por los miembros de la Comunidad Jaramillo–Imilmaqui.

3.- Requiérase al director zonal de la XII Zona de la Corporación de la Reforma Agraria para que de cumplimiento al compromiso contraído al suscribirse el acta del presente arbitraje, en orden a incorporar a la mayor brevedad a todos los miembros de la Comunidad Jaramillo–Imilmaqui en el o los asentamientos que determine.¹⁸³

Unir comunidad y asentamiento en la CORA permitió a ambas partes gozar de los mismos beneficios económicos y, de paso, contar con un nexo que les entregó un apoyo técnico adecuado y el aval del estado chileno en temas crediticios. El arbitraje se transformaba en la solución a los problemas entre comunidades subalternas que, por primera vez desde la conquista del Fütawillimapu, podían decidir cómo hacer producir sus tierras con mayor tranquilidad. Por otra parte, y principalmente a la comunidad Jaramillo, se le reconocieron gran parte de las tierras correspondientes a sus Títulos de Comisario¹⁸⁴. Entre 1971 a 1973, fueron solucionados los problemas entre deslindes, títulos de propiedad y restitución de tierras indígenas en esta parte del Fütawillimapu¹⁸⁵.

Pero ¿qué pasaba con los mapuche-williche que no tenían un Título de Comisario para reclamar la devolución de tierras?, en esas circunstancias es cuando había mayor unidad entre organizaciones mapuche, campesinas y obreras y los problemas internos pasaban por discrepancias entre dirigentes y bases¹⁸⁶. La acción de resistencia más frecuente era la toma de terrenos que se instaló como una práctica de resistencia común. El diálogo y los discursos pasaban a segundo plano, aunque todas las acciones eran respaldadas por los dirigentes y las bases en la ley de reforma agraria y en la idea de que quienes trabajan los medios de producción deben administrarlos, apareciendo una dirigencia más combativa a la que las bases apoyaban, ya que conseguían a través de estas formas de resistir sus objetivos. Todo esto nos hace suponer que existió un movimiento de toma de terrenos del que el gobierno de la Unidad Popular o los

¹⁸³ "Nuevas alternativas de solución plantea fallo sobre conflicto Pucopio", La Prensa, 29 de octubre 1970, p. 7.

¹⁸⁴ "Comunidad indígena poseerá terrenos hasta el mar: Avenimiento definitivo en conflicto de Pucopio", La Prensa, 3 de enero de 1971, p. 7; "Señalo subsecretario de tierras: Se cumple restitución de tierras a indígenas", La Prensa, 15 de marzo de 1971, p. 9; "En solemne ceremonia: entregaron terrenos de Pucopio, Trinidad y La Barra a los indígenas", La Prensa, 8 de mayo de 1971, p. 7.

¹⁸⁵ "Expropiarán predios para dar ubicación a asentados de Trinidad", La Prensa, 18 de enero de 1971, p. 7; "Subsecretarios de tierra entregó títulos en Rahue", La Prensa, 1 de marzo de 1973, p. 9.

¹⁸⁶ "Ocupantes indígenas de predio se comprometieron devolverlo una vez libertado su cacique", La Prensa, 10 de mayo de 1971, p. 9.

partidos de izquierda no fueron responsables, sino que lo fueron las comunidades indígenas y campesinas apoyadas por los obreros¹⁸⁷.

Los conflictos internos de la Unidad Popular influían en el trato que les daban a las tomas. Si estas tomas eran realizadas por los grupos subalternos de la sociedad en el Fütawillimapu, incluyendo en ellas a las comunidades mapuche-williche, las autoridades chilenas buscaban el diálogo con los movilizados evitando el conflicto, pero si un partido de izquierda radical se veía involucrado en una toma de terrenos, como el Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR), las autoridades locales actuaron rápidamente en contra de la toma y los militantes de estos partidos, como ocurrió en el fundo Las Rocas en 1972¹⁸⁸. Es interesante que, en todas estas discusiones, la voz de los hacendados, a diferencia de años anteriores, haya pasado a segundo plano y que incluso a la hora de tomar decisiones sobre los predios esta voz ni siquiera fue tomada en cuenta.

A pesar de lo ocurrido en el fundo Las Rocas, donde se intentó aplicar la ley de seguridad del estado, las tomas de terrenos por parte de mapuche-williche continuaron hasta antes del golpe de estado del 11 de septiembre de 1973¹⁸⁹. En estas últimas tomas, se retomó el discurso de los mapuche-williche basado en los Títulos de Comisario y fueron incluidos los mapuche sin tierras, vale decir, las tomas eran netamente dirigidas por comunidades mapuche. Con el

¹⁸⁷ "Dos mil hectáreas de propiedad del "SAG": Pobladores se tomaron predio en Bahía Mansa", La Prensa, 26 de junio de 1971, p. 1; "Obreros entregaron el fundo "Forrahue"", La Prensa, 28 de julio de 1971, p. 7; "Ahora le toca al Estado: Indígenas expropiaron terrenos fiscales", La Prensa, 3 de julio de 1972, p. 7. En 1971, el diario La Prensa, buscando difamar a los campesinos, publicó la siguiente noticia: "Oscar Delgado Delgado, de cuarenta y tres años, quien posee un predio de 45 hectáreas en Pupanquemo, situado a 40 kilómetros de esta ciudad.

Alrededor de las ocho y media de la mañana se hicieron presente en su domicilio, cinco individuos que a viva fuerza se apoderaron de un barril que contiene cuatrocientos litros de chicha. Después de ingerir algunos "botellones", los autores de este hecho se tomaron la propiedad, y obligaron al alarmado campesino a desalojar la vivienda.

El magistrado del Segundo Juzgado del Crimen dictó una amplia orden para investigar estos sucesos. Pese a esta determinación el afectado se mostraba ayer muy preocupado, por cuanto al término de la "ocupación" no quedará ni rastros de la espumante chicha que guardaba celosamente para celebrar "la parada" de las próximas Fiestas Patrias.", "Original "toma" en Pupanquemo", La Prensa, 28 de julio de 1971, p. 7, pese a lo curioso del hecho y de que evidentemente el diario buscaba con esto deslegitimar a los campesinos sin tierras, este incidente refleja tres cuestiones: 1. los campesinos se tomaron el predio, vale decir, no fueron enviados o influidos por terceros; 2. Sienten como un derecho adquirido el derecho a la ocupación; 3. La toma se transformó en una práctica de resistencia exitosa.

¹⁸⁸ "Continúan expropiaciones privadas. Indígenas se tomaron fundo "Las Rocas"", La Prensa, 4 de julio de 1972, p. 8; "La justicia dispuso desalojo de ocupantes del fundo "Las Rocas"", La Prensa, 5 de julio de 1972, p. 6; "Juez del Crimen ordeno desalojo del fundo "Las Rocas"", La Prensa, 7 de julio de 1972, p. 6; "Espectacular "Operación Comando" detenidos ultras en "Las Rocas"", La Prensa, 14 de julio de 1972, p. 1; "Ley de seguridad interior del estado por sucesos en el fundo "Las Rocas"", La Prensa, 15 de julio de 1972, p. 1; "Envían antecedentes sobre desalojo del fundo "Las Rocas"", La Prensa, 18 de julio de 1972, p. 7.

¹⁸⁹ "Aumenta tensión en Tegualda: Cortaron agua y luz en fundo Panguemapu", La Prensa, 20 de febrero de 1973, p. 1; "Intendente Ramos a sitio conflictivo: Hoy podría surgir arreglo en conflicto de Fundo Panguemapu", La Prensa, 20 de febrero de 1973, p. 12; "Pudieron expropiar fundo Panguimapu", La Prensa, 27 de febrero de 1973, p. 5; "Indígenas volvieron a Tomarse un fundo", La Prensa, 26 de agosto de 1973, p. 8.

golpe militar, se inició la contrarreforma y la persecución de los acusados de ser marxistas, categoría que, para la dictadura, aplicaba también a los dirigentes de base que apoyaban sus acciones en la ley de reforma agraria y los Títulos de Comisario.

Autonomía y organización.

El tema de la organización no puede separarse del tema de la tierra. Cuando la tierra pasó a ser tratada como territorio, no visto solo como recurso, y la organización buscó defender ese territorio, es cuando decimos que los mapuche-williche buscaron ejercer autonomía.

Como veíamos en el apartado anterior, los años 1930 a 1973 fueron años agitados, no tanto por la situación nacional chilena, sino por la propia situación interna de la región. Para mantener sus intereses como grupo, principalmente para mantener sus terrenos o recuperar otros, los mapuche-williche se organizaron desde las comunidades, levantaron dirigentes de base y, a la vez, mantuvieron como representantes a sus dirigentes tradicionales.

En las siguientes páginas, veremos el rol que juegan las comunidades en levantar dirigentes y cómo utilizan a los caciques. Esta utilidad de los caciques va de la mano con un discurso que buscó ser tradicional y que, en la práctica, permitió a los caciques ser representantes (en el sentido de voceros permanentes) de las comunidades. La defensa comunitaria al vivir tranquilos en sus tierras y la recuperación de otros espacios perdidos pareciera ser el motivo principal de la organización de las comunidades y, a su vez, esas mismas organizaciones buscaron la no intervención de las autoridades chilenas dentro de las decisiones políticas de las mismas comunidades, pero sí solicitaron apoyo para solucionar problemas sociales de los mapuche-williche. Bajo esta idea de mantener una autonomía política y de solicitar apoyo al estado chileno para solucionar sus problemas se fue dando la relación entre dirigentes de base y apo ülmen.

La década de '1930 se encontró con un Fütawillimapu muy activo, en donde dirigentes de base y apo ülmen estaban convencidos de articular una organización autonómica mapuche-williche, expulsar a las élites locales y misioneros de sus tierras y solicitar al estado chileno apoyo en estas reivindicaciones en base al Tratado de Las Canoas. Mientras en el mundo sufrían el impacto de la crisis de 1929, los mapuche-williche se encontraban preocupados en recuperar su autonomía dentro de los territorios que aún conservaban y crearon el Estado Mapuche de Quilacahuín, desde este Estado, los dirigentes promovieron también la regeneración mapuche,

entendida como la prohibición de la venta de alcohol y la promoción de la cultura y deportes mapuche-williche, además de contactarse entre dirigentes por todo el Fütawillimapu. Con la experiencia de los de Quilacahuín y reunidos todos los dirigentes, crearon la Federación de Indios del Futahuillimapu, organización en la que los caciques mantuvieron su autoridad tradicional como representantes de la sociedad mapuche-williche, aunque, a fines de la década de los treinta, fueron los dirigentes de base los que desarrollaron las actividades por unificar a estos cacicados. A fines de la década del treinta, las organizaciones de la Araucanía llegaron al territorio.

En 1932, la preocupación de la opinión pública en el Fütawillimapu eran las pretensiones de los caciques por crear un estado propio que decidiera los destinos de la sociedad mapuche-williche¹⁹⁰, mientras, en la ciudad de Osorno, se creaba la Sociedad de Indígenas Lautaro, la que, “bajo la presidencia del titular y con la asistencia de algunos caciques y la totalidad del cuerpo directivo”¹⁹¹ iniciaba actividades. Es interesante destacar el hecho de que una organización de mapuche reunidos en la ciudad de Osorno, antes que crear una dirigencia nueva, buscó la legitimidad a través de los caciques para demostrarse como una organización de mapuche que respetaban y avalaban su propia organización social.

También es interesante el hecho de que quienes manejaban la opinión pública miraran con espanto a las organizaciones mapuche-williche y las consideraron como contrarias a la paz social. Sus temores no se hicieron esperar, ya que a fines de agosto de 1932 los organizados en el Estado Mapuche de Quilacahuín toman la misión religiosa del mismo lugar y expulsan a los curas¹⁹². Era la primera acción de las comunidades y sus caciques bajo esta idea de recuperar la autonomía y el territorio, tanto como una aberración para quienes los consideraban “indios” a los que hacer buenos cristianos.

No podían entender cómo, siendo indios, llegaron a expulsar a los curas y su explicación fue que los mapuche-williche estaban influidos por comunistas. La gobernación de Osorno tomó prisioneros y comenzó una investigación para esclarecer “las actividades comunistas de un grupo de indígenas de Quilacahuín, que se presentaron al Padre Misionero de esa localidad, exigiéndole la entrega de la iglesia, de la escuela, tierras, animales, productos, etc.”¹⁹³. Según

¹⁹⁰ “¿Se está ante una República indígena?”, La Prensa, 11 de enero de 1932, p. 5.

¹⁹¹ “Sociedad de indígenas “Lautaro””, La Prensa, 29 de enero de 1932, p. 5.

¹⁹² “Un grupo de indios constituidos en estado pretendió adueñarse de la misión de Quilacahuín”, La Prensa, 31 de agosto de 1932, p. 5.

¹⁹³ “El Estado Mapuche del Indio”, La Prensa, 1 de septiembre de 1932, p. 5.

las declaraciones de José Ávila, habitante de Quilacahuín, este habría sido invitado a actividades comunistas por Juan Antonio Llafquén.

Llafquén declara al tenor de los graves cargos de Ávila, en cuanto a actividades comunistas que en su casa se reúnen los indios mapuches para defender su Ley del indio mapuche de tiempos inmemoriales, de 1793, del juramento de los españoles con los indios.

Con respecto al cargo que le hace Ávila de que ha pretendido quitarle la Iglesia al Rvdo. Padre Francisco Solano, dice que él no ha tenido participación en este asunto y que son cosas del cacique José Santos Conapil, quien ha hecho el arreglo de las tierras como Cacique del Estado Mapuche del Indio.¹⁹⁴

Como podemos ver, el Tratado de Las Canoas fue reivindicado por Llafquén al tiempo de explicar que las acciones llevadas a cabo por ellos no tienen nada que ver con personas externas a las comunidades. Por otra parte, Llafquén admite que es el cacique de Quilacahuín quien se encuentra organizando tanto el Estado Mapuche de Quilacahuín como la repartición de las tierras recuperadas a la misión. En una extensa carta, llena de intenciones por restablecer las relaciones de poder en Quilacahuín, de argumentos en donde los curas eran presentados como superiores al indio solo por ser y de búsqueda de ser reconocido como autoridad simplemente porque el mundo es así, el obispo de Osorno condenó el Estado Mapuche de Quilacahuín utilizando el mismo Tratado de Las Canoas, replicando que serían devueltas las tierras solo cuando los mapuche dejen de hablar su idioma y abandonen su religión y se vuelvan buenos cristianos. El obispo, además, validaba ser dueño de las tierras de la misión a través de los mismos Títulos de Comisario, argumentando que fue el comisario de naciones el que les entregó a ellos el título sobre las tierras¹⁹⁵. A pesar de que los mapuche, no solo en 1932 sino que durante todo el siglo XX, argumentaron en base al Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisario nunca se les tomó en cuenta, cuando el obispo de Osorno utilizó estos argumentos fue ratificado por el gobernador y envió una circular para restablecer el orden y el respeto a la misión, buscando controlar las reuniones mapuche-williche y prohibirlas en Quilacahuín y, evadiendo las palabras de Llafquén, detener agitadores comunistas.¹⁹⁶

A pesar de la presión de la gobernación de Osorno, los mapuche-williche comenzaron a organizarse en diferentes localidades y siguieron el ejemplo de Quilacahuín, vale decir, levantaron dirigentes desde las bases que se comunicaron con otros territorios, respetaron a los apo ülmen y comenzaron tanto a practicar la autonomía en sus territorios, buscando que nadie

¹⁹⁴ "El Estado Mapuche del Indio", La Prensa, 1 de septiembre de 1932, p. 5.

¹⁹⁵ "Las pretensiones del cacique de Quilacahuín", La Prensa, 29 de septiembre de 1932, p. 3.

¹⁹⁶ "Se hará respetar las leyes a los indios de Quilacahuín", La Prensa, 1 de marzo de 1933, p.3.

intervenga en ellos y defendiéndolos de los despojos, como a levantar exigencias hacia el estado chileno. El discurso de los de Quilacahuín también era común entre los mapuche-williche y abarcaba más allá de la costa de la provincia de Osorno. Poco a poco la organización llevó a asambleas que reunían a 500 dirigentes y estas asambleas a presentar propuestas en documentos llamados memoriales. En 1935 la organización de los mapuche-williche había llegado a tal que reunió a todos los caciques y dirigentes en Quilacahuín, los que en tres días de discusión crearon un borrador de propuestas que se transformó en el memorial de 1936, y lo mismo sucedió en 1937, creando la Federación de Indios de Futawillimapu, la que incluso buscó promover la cultura y el deporte mapuche-williche y el respeto por los caciques, siendo esta federación dirigida principalmente por dirigentes de base, los que a su vez estaban representados por José del Carmen Loncochino.¹⁹⁷

A finales de la década, las organizaciones mapuche-williche gestionaron nexos con las de La Araucanía. De estas reuniones, los responsables fueron mayoritariamente los mapuche-williche del norte de la provincia de Valdivia, los que mantenían mayores nexos con los de Temuco. De estas asambleas, se puede observar una mayor intención por parte de los de La Araucanía por liderar un movimiento mapuche, además de permear al Fütawillimapu con ideas de hacer respetar la cultura mapuche manteniendo ritos. Estas reuniones entre dirigentes, eso sí, dejaban fuera a los caciques del Fütawillimapu, cuestión que permite entender por qué las comunidades mapuche-williche no se interesaron en apoyar a estas organizaciones, debido a lo arraigado del respeto a los caciques, al territorio y al Tratado. Las comunidades mapuche-williche eran fuertemente localistas y sus dirigentes muchas veces se alejaban de ellas en pro de crear una fuerza dirigente.¹⁹⁸

En la década del '1940, se estrechan los lazos entre dirigentes mapuche del norte y el sur en el Gulumapu o Chile, dando paso a que la Federación mapuche-williche se incorpore, poco a poco, al Frente Único Araucano. Estas asambleas mapuche, generaron la aparición en el Fütawillimapu tanto de una dirigencia alejada de las comunidades pero que buscaba

¹⁹⁷ "Asamblea de Indígenas", La Prensa, 20 de octubre de 1934, p. 5; "Federación de aspirantes a colonos se fundó en San Juan de la Costa", La Prensa, 24 de octubre de 1934, p. 5; "Purranque. Triunfal recibimiento y grandes manifestaciones se hicieron en Tegalda al cacique de Futa Huilli Mapu", La Prensa, 13 de agosto de 1936, p. 9; "Parlamento de Indios que se efectuará en diciembre próximo tiende a provocar mayor bienestar para la raza aborigen", La Prensa, 11 de noviembre de 1936, p. 6; "Finalizó ayer el parlamento de indios celebrado en Rahue", La Prensa, 2 de enero de 1937, p. 7.

¹⁹⁸ "Cunco.- Con todo éxito se inauguro congreso mapuche el dmgo.", La Prensa, 23 de enero de 1939, p. 6; "En Congreso General de la raza indígena, a efectuarse en Temuco se abordará problemas que están pendientes", La Prensa, 21 de febrero de 1939, p. 6; "Cerca de la estación de Metrenco tendrá lugar gran concentración de Araucanos", La Prensa, 7 de abril de 1939, p. 6; "Fed. Mapuche Futahuillimapu y caciques desfilarán ante S.E", La Prensa, 30 de noviembre de 1939, p. 8.

representarlas como la infiltración de partidos políticos chilenos. Eso sí, esta infiltración no fue más que la llegada de delegados locales a los congresos mapuche. Esta década vio el nacimiento de la propuesta de dirigentes mapuche de inmiscuirse en la política chilena desde estos partidos, haciendo de ellos una utilización instrumental a través de alianzas estratégicas. Fueron mayoritariamente partidos de izquierda los que se acercaron a los dirigentes mapuche.

La mayoría de las noticias recopiladas en la década del '40 sobre las organizaciones mapuche-williche nos hablan de las actividades de dirigentes, mientras que de las comunidades tenemos pocos indicios directos. Eso sí, tenemos dos noticias de 1941 poco conectadas entre sí en donde mapuche-williche se enfrentaron a la policía en Curaco (San Juan de La Costa) y Chadmo (Chiloé) y en ambos casos las comunidades buscaron defenderse de lo que consideraban atropellos y en las que no hubo participación de dirigentes ni caciques.

El primer día de 1941, un pelotón de carabineros se dirigió hacia el fundo Curaco que había sido tomando por la comunidad de los Canquil. La comunidad defendió la toma y murió en el enfrentamiento un carabinero y dos mapuche y quedaron varios heridos graves por ambos bandos¹⁹⁹. El diario La Prensa, entre demostraciones de admiración al carabinero muerto levantado como héroe y desprecio a los indígenas, nos describe las declaraciones de Guillermo Fester, administrador del fundo Curaco de la familia Schopf, quien relató que piensa que eran agitadores campesinos los que llevaron a que por tercera vez la comunidad de los Canquil intentara tomar el predio. El mismo diario admite el “incansable conflicto de tierras de indígenas”²⁰⁰ en la zona como culpable de los hechos, en donde 90 hectáreas eran reclamadas por la comunidad, la que, sin dirigencia ni caciques más que los cabezas de familia, constantemente buscaba una manera de tomar y hacer producir esas tierras. Luego de los sucesos de 1941, fueron apresados los hombres de la comunidad.

Destaca la declaración de una de las esposas de uno de los mapuche asesinados: “Mis antepasados creían que al tirarle agua caliente con ceniza a los gendarmes de Trizano, estos huían y yo quise hacer lo mismo. Eso es todo”²⁰¹. De esta declaración podemos entender que los carabineros eran considerados enemigos de los mapuche, tratados aún como “gendarmes de

¹⁹⁹ "Sangrientos sucesos ocurrieron el miércoles en Fundo Curaco, Subdelegación S. Juan de la Costa", La Prensa, 3 de enero de 1941, p. 2.; "Mañana sería reconstituida escena de Curaco", La Prensa, 4 de enero de 1941, p. s/n; "En la mañana de hoy sería reconstituida la luctuosa escena acaecida en Fundo "Curaco"", La Prensa, 5 de enero de 1941, p. s/n; "Solemnes fueron ayer los funerales del carabinero Pedro Ojeda Álvarez", La Prensa, 5 de enero de 1941, p. s/n; "Ayer se reconstituyó escena de los hechos luctuosos ocurridos en el fundo "Curaco"", La Prensa, 6 de enero de 1941, p. s/n.

²⁰⁰ "En menos de cinco minutos fueron consumados los hechos de San Juan", La Prensa, 7 de enero de 1941, p. 7.

²⁰¹ "En menos de cinco minutos fueron consumados los hechos de San Juan", La Prensa, 7 de enero de 1941, p. 7.

Trizano”. Los gendarmes dirigidos por Trizano, entre fines del siglo XIX y principios del siglo XX, fueron el primer grupo especial para perseguir a bandidos en los campos de las “colonias chilenas” y participaron en operaciones que buscaron establecer el orden en estas colonias rurales, orden que incluía el desplazamiento de indígenas de sus tierras para ser ocupadas por los colonos dueños en el papel de tierras indígenas. Este cuerpo de gendarmes de las colonias era financiado principalmente por los mismos colonos²⁰². No es de extrañar, entonces, que la señora haya escuchado historias de cómo combatir a los enemigos de los mapuche.

Mientras tanto, ese mismo año, los dirigentes del Fütawillimapu se preparaban a unificar sus esfuerzos con los de más al norte para crear el Frente Único Araucano²⁰³. Estos dirigentes mapuche-williche perdieron su autonomía y quedaron bajo la dirección de Andrés Chihualaf Huenulef y Manuel Aburto Panguilef, dirigentes de La Araucanía que estaban preocupados en la defensa de las tierras legales que mantenían los mapuche, por influir en la política chilena y por mantener las costumbres mapuche²⁰⁴. Por su parte, los apo ülmen del Fütawillimapu siguieron preocupados en buscar soluciones a demandas locales tanto de forma autónoma como a través del apoyo de las autoridades locales chilenas, a las que seguían viendo como aliados e iguales²⁰⁵.

Los indicios que tenemos nos permiten observar que, a principios de la década de 1940, las comunidades se encontraban abandonadas por los dirigentes, que los dirigentes no-tradicionales comenzaron a concentrarse en las ciudades y a transformarse en delegados de las agrupaciones de La Araucanía, mientras los apo ülmen mantenían actividades autónomas en las que intentaban dar soluciones inmediatas a temas puntuales que afectaban a las comunidades, pero sin las comunidades.

A fines de 1941, ocurre en Chadmo, Chiloé, un hecho que nos corrobora lo anteriormente expuesto y, además, nos hace pensar que las comunidades se encontraban en conflicto con el estado chileno tanto como el estado chileno con las comunidades. No existía

²⁰² Jorge Lara: Trizano: El Buffalo Bill chileno. Precursor del Cuerpo de Carabineros de Chile. Santiago, 1936. En el sur de Chile, particularmente en el antiguo territorio mapuche, existe un grupo paramilitar anti-mapuche que lleva el nombre de Comando Trizano, ver: “Presentan denuncia para investigar supuestos grupos paramilitares”, El Mercurio - Emol, Santiago, 19 de Marzo de 2002; “Aparece vocero del “Comando Trizano” y amenaza con “hacer volar” a dirigentes y lonkos indígenas”, El Diario Austral de La Araucanía, 30 de julio de 2009; “Investigación por Comando Trizano pasa de la fiscalía militar a Ministerio Público”, Radio Bío-Bío, 24 de marzo de 2011. En: <http://rbb.cl/1mc>.

²⁰³ "Congreso General de Araucanos se celebrará en Temuco pronto", La Prensa, 19 de abril de 1941, p. 6.

²⁰⁴ "Fed. Araucana de Temuco da a conocer acuerdos al Presidente", La Prensa, 20 de mayo de 1941, p. 6.

²⁰⁵ "Río Bueno.- Cacique Pascual Nancacura donó terreno para un camino vecinal", La Prensa, 28 de julio de 1941, p. 2; "El cacique Nellipán visitó ayer al señor Intendente de la provincia; una entrevista", La Prensa, 7 de noviembre de 1941, p. 7.

un nexo entre comunidades y estado, lo que ocasionaba enfrentamientos entre mapuche-williche y carabineros, ya que el estado chileno buscaba por medio de la violencia mantener su paz social.

En noviembre, dos carabineros fueron a cumplir una sentencia en que a un miembro de la comunidad de Chadmo se le embargarían los bienes. Según el diario, al mando de un cacique llamado Azocar, varios mapuche atacaron a los carabineros, quedando heridos de bala un carabinero y dos mapuche de la comunidad. Los mapuche desarmaron a los carabineros y los dejaron amarados en la montaña. Al tener noticias de lo sucedido, carabineros de Quellón (al sur de Chiloé) se trasladaron en barco al lugar a buscar a sus compañeros, los que fueron entregados por los mapuche. Al dialogar la comunidad con los carabineros, decidieron trasladarse todos juntos hasta Quellón para presentar la demanda de los mapuche, pero desde Castro (capital de Chiloé) había sido enviado a Quellón un vapor con un fuerte contingente de carabineros armados con ametralladoras. Fueron detenidos 40 mapuche y trasladados a Castro, mientras el tal Azocar continuaba prófugo. Los detenidos fueron procesados por la fiscalía militar para que les sea aplicado “el máximo de las sanciones a los culpables para evitar futuros desmanes. Asimismo, se sabe que se hará una presentación ante el Ministro de Tierras para que intervenga a favor de un buen entendimiento, ya que muchos incidentes que se vienen produciendo tienen su origen en diferencias sobre tierras”²⁰⁶. La “sublevación indígena” de Chadmo había sido sofocada, pero sabiendo las autoridades chilotas que los problemas ocasionados por los abusos y despojo de tierras en contra de mapuche podían ocasionar otro movimiento parecido. Hasta 1973, no sabemos de otra intervención parecida de carabineros en Chiloé.

Mientras tanto, la unificación de los dirigentes de La Araucanía y el Fütawillimapu daba paso a alianzas con partidos políticos del centro y de la izquierda chilena. Desde mediados de la década de 1940 existió un vínculo cada vez mayor entre las dirigencias locales de estos partidos y los dirigentes mapuche, pero, a pesar de las intenciones de los dirigentes, esto no se tradujo a que estos dirigentes pudieran influir en la política nacional chilena. Eso sí, lograron preocupar a los dirigentes locales de los partidos políticos sobre los problemas de tierras de los mapuche y sensibilizarlos sobre los títulos de propiedad no respetados por las élites regionales. La federación mapuche parecía ser un movimiento de dirigentes mapuche con títulos de

²⁰⁶ "Quellón. Indígenas de Chadmo se sublevaron y desarmaron y apalearon a 2 carabineros del Retén de Queilén", La Prensa, 23 de noviembre de 1941, p. 2.

propiedad no reconocidos sobre la tierra²⁰⁷. Por su parte, los caciques recuperaron el protagonismo y reunieron a las comunidades en torno a la discusión sobre la posesión de tierras no solo en base a los títulos indígenas que podrían ser reconocidos por el estado chileno, sino que principalmente en base a la administración de un territorio, el Fütawillimapu²⁰⁸. En estas asambleas, las comunidades y los dirigentes no tradicionales comenzaban a alejarse, mientras los caciques reconquistaban el respeto perdido y las comunidades se organizaban desde la base para solucionar problemas que tuvieran que ver con la posesión sobre la tierra.

En la década de 1950, las comunidades crearon cooperativas financiadas por el estado chileno. Mientras el estado chileno buscaba incorporar a la producción nacional las tierras indígenas, los mapuche-williche buscaban medios para obtener títulos de propiedad para los mapuche sin tierra y ayudas económicas para poder trabajar sus tierras. Un dato interesante en todo esto es que, entre los dirigentes de base de las comunidades que se encontraba creando cooperativas, se repite el nombre del dirigente de los años 1930, José del Carmen Loncochino. Así, y muy probablemente bajo la influencia de este dirigente, creció una dirigencia de base que buscó tanto mantener y mejorar la producción de tierras de las comunidades como encontrar maneras para entregar títulos de propiedad a familias mapuche-williche sin tierras, mientras otra dirigencia se preocupó de mantener los contactos con los de La Araucanía, pero perdía el ejercer la representación de las comunidades mapuche-williche. Como resultado, en la década de 1950 existió un afloramiento y fortalecimiento de organizaciones de base de todo tipo, vale decir, desde deportivas y culturales hasta campesinas y mapuche-williche.²⁰⁹

El fortalecimiento de la organización de base fue en paralelo con una mayor actividad de los caciques. Durante toda la década de 1950, los caciques buscaron recuperar su unidad en todo el Fütawillimapu creando consejos de caciques debido a la presión de las bases para que ellos cumplieran con el rol de representar a la sociedad mapuche-williche²¹⁰. La actividad de

²⁰⁷ "Una concentración indígena hubo en región de Lago Ranco", La Prensa, 18 de febrero de 1945, p. 7.

²⁰⁸ "Congreso de indios huilliches tendrá lugar entre el 15 y el 20 de este mes en Rahue; asistirán numerosos caciques", La Prensa, 10 de febrero de 1946, p. 10; "Los indígenas de Mantilhue son contrarios al comunismo, declara el Cacique José Angel Antillanca", La Prensa, 5 de mayo de 1948, p. 8.

²⁰⁹ "Millares de hectáreas de suelos vírgenes podrían entregarse a la producción al formar Cooperativas Agrícolas Indígenas", La Prensa, 23 de abril de 1952, p. 8; "Detenidamente se estudio ayer la formación Cooperativas Indígenas", La Prensa, 3 de junio de 1952, p. 1; "Congreso de Mapuches y Campesinos", La Prensa, 20 de octubre de 1953, p. 7; "San Juan de la Costa. Reorganizan el Club de Chueca "Unión Arauco"", La Prensa, 29 de octubre de 1953, p. 10; "Se fundo sociedad de socorros mutuos integrada por araucanos", La Prensa, 6 de noviembre de 1953, p. 5; "Indígenas de San Juan de La Costa formaron filial de cooperación", La Prensa, 6 de enero de 1954, p. 5; "Activa participación de Osorno en la concentración extraordinaria de indígenas efectuada en Temuco el 10", La Prensa, 14 de julio de 1954, p. 10.

²¹⁰ "Más de 200 mapuches y araucanos asistieron a la concentración efectuada ayer en nuestra ciudad", La Prensa, 9 de septiembre de 1950, p. 9; "Una junta general celebrarán el día 2 de febrero los indígenas de Osorno", La Prensa, 1 de febrero de 1953, p. 7; "Junta General de Caciques habrá hoy en Misión Rahue", La Prensa, 2 de

los caciques también avivó una mayor antipatía por parte de los no-mapuche que habitaban tierras que antiguamente pertenecían a las comunidades, además de que estos caciques intentaban ejercer poder sobre las comunidades, generando el asesinato de uno de ellos en 1956²¹¹.

A fines de la década de 1950, existen indicios de unidad entre dirigentes de base mapuche y campesinos, todos sin tierras o con reivindicaciones de devolución de tierras. En esta época, los caciques y dirigentes de base, muy activos, se volcaron a solucionar problemas más locales que, aunque concentrados estos en San Juan de La Costa, abarcaban gran parte del territorio mapuche-williche, mientras que los dirigentes de organizaciones que atañen a los indígenas en Chile se ocuparon de problemas generales o nacionales, vale decir, promover leyes desde el estado chileno para los indígenas, por lo que estos buscaron alianzas con organizaciones chilenas, principalmente partidos políticos de izquierda. El año 1959 es particularmente activo de parte de todos los dirigentes tradicionales y no tradicionales quienes se torcieron a retomar un diálogo con las autoridades del estado chileno, tanto locales como centrales, y a reunirse en torno a los caciques de San Juan de La Costa²¹².

La década de 1960 comenzó y se desarrolló para los dirigentes mapuche-williche en torno a dos alianzas. Por una parte, los caciques y autoridades chilenas que se preocuparon más de temas locales. Por otro lado, los dirigentes de base y partidos políticos de izquierda, que promovieron el discurso mapuche-williche, principalmente el relacionado a la restauración del territorio a las comunidades mapuche, para sensibilizar a la opinión pública chilena y proponer políticas de estado al respecto sin dejar de crear organizaciones que aglutinarán a las familia mapuche-williche, principalmente de San Juan de La Costa²¹³. De estas alianzas las

febrero de 1953, p. 7; "Reducción de San Juan de La Costa eligió nuevo Consejo de Caciques", La Prensa, 25 de enero de 1958, p. 6

²¹¹ "Fue asesinado uno de los caciques de San Juan de La Costa", La Prensa, 1 de febrero de 1956, p. 6; "Bernardino Conapil se llama el sucesor del Cacique Juan Maricán", La Prensa, 5 de febrero de 1956, p. 8.

²¹² "Parlamento araucano en San Juan de La Costa", La Prensa, 11 de enero de 1959, p. 8; "Parlamento de mapuches con autoridades hubo en San Juan de La Costa", La Prensa, 12 de enero de 1959, p. 7; "Concentración de indígenas habrá en Lafquenmapu", La Prensa, 20 de febrero de 1959, p. 5; "Caciques piden celebración de un parlamento", La Prensa, 21 de febrero de 1959, p. 6; "Partido comunista participará en una reunión indígena", La Prensa, 21 de febrero de 1959, p. 6; "En la Cámara expusieron acuerdo del Congreso de Indígenas de Osorno", La Prensa, 7 de mayo de 1959, p. 3; "Reunión de Indígenas habrá en fecha próxima en la Provincia", La Prensa, 24 de julio de 1959, p. 5; "Cacique de la costa va a Santiago", 25 de agosto de 1959, p. 6; "Reunión de mapuches habrá en la localidad de Quilén", La Prensa, 29 de noviembre de 1959, p. 10.

²¹³ "Aborígenes de San Juan de La Costa solicitaron un juzgado de indios", La Prensa, 30 de marzo de 1960, p. 9; "Congreso Provincial Indígena se inicia hoy en esta ciudad", La Prensa, 26 de noviembre de 1960, p. 6; "Acuerdo a favor de los indígenas", La Prensa, 20 de diciembre de 1960, p. 3; "En San Juan de La Costa se constituye nuevo comité pequeños agricultores", La Prensa, 14 de enero de 1961, p. 1; "Se constituyó la Cooperativa de Campesinos San Juan de La Costa", La Prensa, 10 de agosto de 1962, p. 6; "Se pide solución a problemas de tierras en San Juan de La Costa", La Prensa, 23 de agosto de 1962, p. 6; "Problema de tierras planteará Comunidad Indígena

comunidades se beneficiaron y no dejaron de apoyar a ambas dirigencias. En esta década, volvió a haber una fuerte unidad de todos los caciques del Fütawillimapu, los que lograron convocar o atraer a otras organizaciones y presentar sus intereses (de ellos y sus representados), logrando, a pesar de las diferencias de las dirigencias y por presión de las comunidades, una dinámica organización dirigida, o por lo menos representada, por los caciques. En las asambleas, tenía un peso importante la orgánica de los caciques, llamado ahora el “estado mayor” de los caciques²¹⁴.

El estado chileno, por su parte, continuó su política de cooperativas, las que también eran aprovechadas por las comunidades, principalmente por transformarse estas en un apoyo técnico para ellas. Los mapuche-williche con títulos de propiedad no tenían problemas en utilizar modelos “occidentales” o “capitalistas” para hacer producir sus tierras siempre y cuando estas no intervinieran en su autonomía o en cuestionar la propiedad de su territorio²¹⁵.

Aunque las mujeres tenían una prohibición tácita de ser representantes de la sociedad mapuche-williche, en 1968 apareció una organización netamente de mujeres con la misión de ayudar a su sociedad, sin caciques ni dirigentes no tradicionales²¹⁶.

A finales de la década de 1960, apareció una nueva dirigencia más subversiva o combativa que no se adscribía públicamente como mapuche y era seguida por bases de mapuche y chilenos pobres sin tierras y que hacía de la acción directa y la toma de terrenos su práctica y apoyaba su discurso en nada más que las leyes de reforma agraria promulgadas por el estado

Maicolpué”, La Prensa, 22 de mayo de 1968, p. 7; “Vecinos de Mantilhue expusieron sus problemas a las autoridades”, La Prensa, 8 de octubre de 1968, p. 9.

²¹⁴ “Parlamento indígena se efectuará el sábado en San Juan de La Costa”, La Prensa, 14 de enero de 1960, p. 5; “Hoy se celebra el Parlamento de Caciques en San Juan de La Costa”, La Prensa, 16 de enero de 1960, p. 5; “Hoy se celebra en San Juan de La Costa un parlamento indígena”, La Prensa, 17 de enero de 1960, p. 8; “Mañana se inicia en Osorno la Asamblea de Caciques del Sur”, La Prensa, 30 de marzo de 1961, p. 8; “Hoy se inician las sesiones de la Asamblea de Caciques del Sur”, La Prensa, 31 de marzo de 1961, p. 6; “Comicio de indígenas habrá hoy en Osorno”, La Prensa, 2 de abril de 1961, p. 8; “Caciques del Sur solicitaron al gobierno se respeten las tierras de las “Comunidades Indígenas””, La Prensa, 11 de junio de 1961, p. 11; “El Quinto Congreso de Paz de Huilliches puso término ayer a sus deliberaciones”, La Prensa, 2 de julio de 1962, p. 1; “El pueblo huilliche demostró en su larga historia ser enemigo decidido de las tiranías o dictaduras”, La Prensa, 3 de julio de 1962, p. 6; “Jefe del reducto aborígen de San Juan de La Costa pide fuerza pública para imponer orden a macetones”, La Prensa, 20 de enero de 1963, p. 8; “En amplia reunión aborígenes analizarán todos sus problemas”, La Prensa, 3 de abril de 1963, p. 8; “Todo listo para la Asamblea de Paz de Caciques Huilliches”, La Prensa, 11 de abril 1963, p. 7; “Al gobierno darán a conocer los problemas de indios huilliches”, La Prensa, 5 de noviembre de 1963, p. 8; “Huilliches se reunirán para tratar problemas de tierras”, La Prensa, 21 de abril de 1964, p. 8; “Estado Mayor de Indios Huilliches se nombró para territorio Futawillimapu”, La Prensa, 1 de julio de 1964, p.7; “Asamblea anual de caciques se iniciará el día 14”, La Prensa, 10 de noviembre de 1964, p. 6; “Problemas de sus tierras abordarán indios huilliches”, La Prensa, 9 de octubre de 1968, p. 6.

²¹⁵ “2 nuevas cooperativas organizarían en sectores de Bahía Mansa y Pucomo”, La Prensa, 5 de mayo de 1967, p. 8; “Inauguraron asentamiento campesino de Callipulli”, La Prensa, 6 de enero de 1968, p. 9; “Ministro de Tierras estuvo en Osorno: Impulsarán la organización de cooperativas en la costa”, La Prensa, 6 de agosto de 1968, p. 7.

²¹⁶ “Beneficio tendrá hoy agrupación femenina de San Juan de La Costa”, La Prensa, 27 de julio de 1968, p. 6.

chileno. Se debe destacar que existió un evidente cambio en el dispositivo subalterno mapuche-williche en el que aparecieron organizados mapuche sin tierras que impulsaron nuevas formas de lucha en las que no se buscaba un nexo o diálogo con las autoridades chilenas, sino que se exigía a través de la acción un terreno que nombrarían comunitario en asociación con otros chilenos pobres. Como veremos en el capítulo tres, algunas comunidades mapuche-williche miraron con cierta desconfianza estas prácticas a pesar de que ellas las venían desarrollando desde hace años y esto se explica porque estas nuevas dirigencias negaban la organización mapuche en pro de desarrollar una organización que se veía así mismo como liberadora y primaria. Una toma de terrenos en Puaucho ocurrida en 1969 ejemplifica esto²¹⁷.

Ahora bien, la aparición de esta nueva dirigencia mapuche-williche, declarada como poseedora de prácticas revolucionarias, permite entender un fenómeno particular sucedido entre 1970-1973: puede ser que la reforma agraria no haya dado grandes beneficios a los mapuche-williche en el momento de su aplicación, principalmente a los que buscaban recuperar tierras o, lisa y llanamente, a los sin tierras, pero lo que sí ocurrió fue una fuerte organización de los mapuche-williche desde las bases. Entre el 1970-1973, la dirigencia de base fue fuertemente apoyada por las comunidades, y jóvenes dirigentes comenzaron a pensar nuevas formas de organización y acción, en la que los caciques quedaban fuera. Esta nueva dirigencia, más joven y revolucionaria, se pensaba de izquierda y no necesariamente estaba inscrita en partidos políticos o movimientos de izquierda, como el Movimiento de Izquierda Revolucionaria, pero si eran simpatizantes de ellos y estaban convencidos en “acelerar” y defender los “derechos ganados” en los gobiernos de Eduardo Frei Montalva y Salvador Allende. Eran dirigentes ad hoc a sus tiempos y pensaban en términos militares defender y expandir derechos sobre las tierras que justificaban a través de, principalmente, la ley de reforma agraria.²¹⁸

Todo este clima generó la paranoia de los grupos dominantes en la zona, los que se advirtieron descolocados por las nuevas formas de protesta nacidos en un sector de la sociedad mapuche-williche, junto a otros campesinos y obreros, y dirigidos por quienes, a diferencia de

²¹⁷ “Una mujer, líder de la “operación”. Carabineros desalojó a los invasores de un fundo en la costa”, La Prensa, 19 de febrero de 1969, p. 7; “2 mujeres y 19 hombres permanecen detenidos por asalto al fundo Puaucho”, La Prensa, 21 de febrero de 1969, p. 7; “Desalojaron a las 60 familias que habían invadido un terreno”, La Prensa, 22 de febrero de 1969, p. 11; “No habrá querrela contra los asaltantes del fundo Puaucho” La Prensa, 23 de febrero de 1969, p. 9; “Amenazan a los inquilinos del fundo “Puaucho””, La Prensa, 24 de febrero de 1969, p. 9; “Patrulla de carabineros resguarda fundo Puaucho”, La Prensa, 26 de febrero de 1969, p. 7.

²¹⁸ “La CORA quiere despojarnos de nuestras tierras”, afirman los indígenas de Pucopío”, La Prensa, 25 de febrero de 1970, p. 1; “257 indígenas de Huitrapulli mantiene actitud desafiante en defensa de sus derechos”, La Prensa, 25 de febrero de 1970, p. 1; “Trabajadores agrícolas se apoderaron del fundo Michaicahuín, San Pablo”, La Prensa, 9 de marzo de 1970, p. 1; “Indígenas sin tierras realizan rotativa en tomas de fundos”, La Prensa, 9 de agosto de 1973, p. 8.

la anterior dirigencia, no buscaban el diálogo con ellos para solucionar problemas ni permisos para desarrollar sus reuniones²¹⁹. Además, las autoridades chilenas locales eran otras y ya no se repetían los apellidos de los antiguos colonos chileno-alemanes entre ellas. Los grupos dominantes sentían que perdían sus privilegios. El cambio o la lucha dentro de las relaciones de poder, representado en las tomas y dirigentes más radicales, y la no aceptación de prácticas de poder comunes de los grupos dominantes como la utilización de la justicia chilena a su favor y el “dejar hacer” de los despojos a mapuche, provocó acusaciones de la existencia de guerrillas de mapuche y trabajadores chilenos en su contra. No podían entender que a esos que siempre habían dominado buscaban ahora deshacerse de ellos.²²⁰

Mientras tanto, en las comunidades mapuche-williche, gracias a una fuerte organización, se seguían reproduciendo tanto las formas de organización tradicionales como las no tradicionales y estas dialogaban con los nuevos dirigentes sociales²²¹. Esto llevó a conflictos entre familias mapuche-williche que defendían sus Títulos de Comisario y el respeto de estos títulos con familias mapuche y chilenas unidas en cooperativas que poseían ahora los títulos de sus antiguos patrones²²², pero esto último no fue lo común en todo el Fütawillimapu²²³. Pareciera ser que lo común fue un constante diálogo entre los dirigentes de diferentes organizaciones de base, ya sean mapuche o chilenas, hasta el golpe de estado de 1973. El golpe y la reacción de grupos dominantes que promovían la caída de la Unidad Popular ocasionó la persecución, tortura, muerte y desaparición de muchos de estos dirigentes. Como veremos en los siguientes capítulos, los dirigentes que lograron sobrevivir al golpe, ocultos en las comunidades, entregaron a la siguiente generación sus formas de entender la organización para defender su autonomía y su territorio. Luego del golpe de estado, las familias mapuche-williche

²¹⁹ Las siguientes noticias y crónicas corresponden a intento de las autoridades locales chilenas y organismos técnicos del gobierno de la Unidad Popular por acercarse a los mapuche-williche: “Pidieron expropiar fundo Panguimapu”, La Prensa, 27 de febrero de 1973, p. 5; “Asamblea indígena se realizará en Curaco”, La Prensa, 11 de marzo de 1973, p. 7; “Mapuche defienden el dominio legal de sus tierras”, La Prensa, 13 de marzo de 1973, p. 7; “Indígenas lucharán por el reconocimiento de la propiedad de sus tierras”, La Prensa, 16 de marzo de 1973, p. 7.

²²⁰ “Bahía Mansa, otro foco guerrillero”, La Prensa, 11 de julio de 1970, p. 1; “Afirman las autoridades: no hay guerrilleros en la zona de la costa”, La Prensa, 12 de julio de 1970, p. 9; “Ultras instigan levantamientos de indígenas en San Juan de La Costa”, La Prensa, 6 de octubre de 1972, p. 8;

²²¹ “Nuevo Cacique tiene pueblo indígena del sector de Río Blanco”, La Prensa, 9 de febrero de 1970, p. 11; “Pugna surge entre los indígenas de Pucopío. Los “viejos” no aceptan creación de cooperativa”, La Prensa, 28 de agosto de 1971, p. 6; “Sepultados restos de Anselmo Epuyao: ceremonia ritual en funerales de cacique”, La Prensa, 2 de julio de 1972, p. 6; “El Partido Mapuche”, La Prensa, 2 de octubre de 1972, p. 7; “Mapuches piden se les reconozca los títulos comisarios de 1827”, La Prensa, 25 de diciembre de 1972, p. 6; “Indígenas desocuparon ex fábrica de fideos”, La Prensa, 24 de febrero de 1973, p. 10

²²² Recordemos el caso entre la Comunidad Imilmaqui-Jaramillo y Cooperativa del Fundo Trinidad visto en el apartado anterior.

²²³ ““La CORA quiere despojarnos de nuestras tierras””, afirman los indígenas de Pucopío”, La Prensa, 25 de febrero de 1970, p. 1;

sin tierra ni antiguos títulos de propiedad, considerando que el movimiento mapuche de la década de 1980 no los consideró en lo más mínimo, quedaron relegados a la marginalidad.

Rescate cultural: formas de entender la cultura mapuche-williche y su promoción en el Fütawillimapu entre 1930-1973.

Una de las grandes características de la resistencia mapuche-williche tanto en la década de 1980' como en la actualidad es promover el respeto a sus tradiciones y mantener viva su cultura. Esto no fue una preocupación central para las comunidades mapuche-williche entre las décadas de 1930 a 1970 ya que estas continuaban practicando cuestiones que consideraban norma en su sociedad, como los ngillatun o las celebraciones del año nuevo en el solsticio de invierno. Eso sí, comenzando estas décadas, aparecieron grupos de mapuche que combatían las costumbres de sus paisanos a favor de una vida cristiana y propuestas estatales por crear escuelas para chilenizar a los mapuche. A finales de este período, apoyados por curas misioneros, grupos de comuneros promovieron el folklor de la sociedad mapuche-williche y autoridades estatales estudiaban la posibilidad de la enseñanza de la lengua y la cultura mapuche en las escuelas instaladas en el territorio. Para los mapuches, los encuentros de reunión como las mingas, los ngillatun, entre otros, eran espacios en donde las comunidades se reunían, compartían experiencias y reafirmaban apoyos, no sólo espacios en donde se manifestaba la religiosidad o el trabajo festivo.

La preocupación por formas culturales propias de los mapuche o su utilización por parte de grupos de la sociedad chilena estuvo marcada, en un primer momento, por tomar para sí una supuesta superioridad o inferioridad racial. En una segunda etapa, esta preocupación buscó entender a una supuesta cultura primitiva o precapitalista en extinción.

En 1935, la Unión Araucana, agrupación promovida y controlada por la iglesia católica en los antiguos territorios mapuche, en su reunión anual realizada en San José de la Mariquina junto a los más altos cargos de esta iglesia en Chile, declaraban lo siguiente:

6° A raíz de una hermosa conferencia del Presidente General, don Floriano Antilef sobre la Cuestión Social se acordó trabajar con todos los medios posibles, para realizar dentro de la raza araucana los altos ideales y preceptos de los Sumos Pontífices acerca de la solución de la llamada Cuestión Social y para impedir que el flagelo del Comunismo se extienda dentro de la raza araucana.

7° A consecuencia de otra conferencia dictada por el R. Padre Sebastián se acordó de nuevo hacer dentro de la raza araucana la mayor protagonista contra el enemigo más

acérrimo de los araucanos, que es el abuso de las bebidas alcohólicas. Un socio de la Unión Araucana debe predicar con el ejemplo contra el alcoholismo. Y evitar así la corrupción moral y espiritual entre la juventud araucana en el futuro.

8° Se recomienda de una manera especial de trabajo y el ahorro entre los araucanos y se ponen como ejemplo a varios jóvenes indígenas educados en los colegios misionales, que hoy día trabajan con maquinarias modernas en sus campos, cosechan centenares de sacos de trigo y tienen sus ahorros en los Bancos. El joven Rogelio Millahueque dictó sobre esta particular una hermosa conferencia por la cual fue muy felicitado.

(...)

11° Se acordó llamar respetuosamente la atención del R.P. Juan como Director de Educación del Vicariato, para que instruya a los profesores de las escuelas misionales con el fin de que eduquen a sus alumnos en los preceptos severos de Dios y la Iglesia, denles una sólida educación moral y les hagan ver que no deben asistir a los “Guillatunes” paganos ni hacerse “Machitucar” por ser cristianos. Por tanto, el Directorio de esta Institución acordó combatir la idea pagana del “Guillatun” y el “Machitún” o su reforma como fiesta tradicional entre la raza araucana.²²⁴

Prácticas culturales consideradas como propias de la cultura mapuche fueron catalogados por la iglesia y sus seguidores mapuche como creencias equívocas. Distinguimos en el discurso de la Unión Araucana las intenciones de regeneración del pueblo mapuche en ideales morales cristianos del período, guiadas por el anticomunismo de Pío XI que, en la práctica, consistía en crear organizaciones dentro de los grupos desfavorecidos de las sociedades. Una de estas organizaciones era la Unión Araucana. Esta organización, considerada por la iglesia católica como parte de un grupo desfavorecido de la sociedad chilena, promovía dentro de la sociedad mapuche la ideología cristiana, el abandono de las propias costumbres mapuche, principalmente las costumbres religiosas, consideradas “ideas paganas”, el abandono de costumbres siempre vinculadas con la marginalidad, como el alcoholismo, el ingreso de los mapuche a la modernidad y el respeto a la autoridad eclesiástica. Como nos advierte el fragmento del comunicado de la Unión Araucana, en la excusa de la organización por la defensa de las tierras la iglesia católica sembró su propia visión del mundo en los mapuche y los mapuches de la Unión entendieron el rescate cultural de los suyos bajo esa visión.

La Unión Araucana incentivó la destrucción de lo que entendemos como cultura mapuche para la integración de estos a la cultura occidental, y esta Unión tendrá representantes mapuche-williche que adherirán a ese comunicado. Por otra parte, existieron grupos chilenos de extrema derecha que, en la década de 1930, hicieron su propia interpretación de la cultura mapuche.

²²⁴ "Combatiré el "machitun" y "guillatun" como ideas paganas la Unión Araucana", La Prensa, 7 de febrero de 1935, p. 6.

El movimiento nazi²²⁵ en el Fütawillimapu llamó machitunes a sus reuniones²²⁶. Este movimiento promovió la noción de que la “raza mapuche” debe ser considerada base de su ideal de “raza chilena superior”, interpretando a la cultura mapuche como raza de guerreros de ideales patrióticos que debía defenderse, por lo que consideraban un problema el que los supuestos ideales de esta “raza en peligro de extinción” quedaran en el olvido²²⁷. La mezcla de la “raza araucana” con la “raza hispana” y la supuesta superioridad de la “raza germana” de los colonos alemanes en el Fütawillimapu, transformó a los nazis locales en promotores de un nacionalismo chileno que se justificaba en un supuesto rescate cultural del patriotismo indígena (los mapuche como primeros defensores de Chile) y de ideales eurocentristas supuestamente superiores.²²⁸

Ahora bien, las diferentes interpretaciones hechas por movimientos chilenos, que poseían en sus filas mapuche, al leerlas a contrapelo, nos dan la señal de que prácticas culturales mapuche-williche eran aún parte de las comunidades. Algunos indicios nos permiten entender que la celebración de ngillatun o guillatunes buscaban, en primera instancia, reunir a las comunidades más que un rescate cultural de tradiciones perdidas²²⁹.

En 1938, Juan de Dios Cheuquián Raigán solicitó permiso a las autoridades chilenas de la provincia de Chiloé para efectuar un ngillatun que reuniera a los mapuche-williche de Chadmo y Compu en la Isla Grande de Los Payos²³⁰.

En 1939, en Riachuelo, a unos pocos kilómetros de Osorno, se reunieron los mapuche en un ngillatun organizado por la Federación de Mapuches Fütawillimapu, en la que no solo se realizaron ceremonias religiosas mapuche, sino que también charlas sobre organización y se presentaron las conclusiones de un congreso mapuche-williche recién realizado por los apo

²²⁵ Ver Gallardo, Eduardo: Presencia del movimiento nacional-socialista chileno en las elecciones parlamentarias de 1937 en Osorno: su campaña política en las páginas de la prensa local. En *Espacio Regional, Revista de Estudios Sociales*, volumen 2, n° 9, 2012. pp. 73-100.

²²⁶ "Gran Machitún", La Prensa, 27 de febrero de 1937, sin página.

²²⁷ "Defensa de la Raza", La Prensa, 8 de febrero de 1938, p. 3. Son los supuestos ideales de esta raza los que defendieron y promovieron un respeto hacia la cultura mapuche, pero esto no quiere decir que hayan sido defendidas las reivindicaciones mapuche, mucho menos fueron consideradas las exigencias mapuche por la devolución de tierras. Ese respeto va de la mano con integrar forzosamente al indígena en la propia sociedad bajo un ideal propio de cómo deben ser los indígenas, cuestión que es transversal en los movimientos políticos chilenos que consideraron lo que luego se llamó el "problema mapuche".

²²⁸ El nacionalismo chileno tiene sus bases en esta interpretación de ser supuestos descendientes de guerreros godos y mapuche. Ver Palacios, Nicolás: Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos. Santiago: 1918[1904] y los tomos de Historia de Chile de Francisco Encina, fuertemente influidos por esta corriente nacionalista.

²²⁹ Sobre la creación de tradiciones, ver Hall, Stuart: "Notas sobre la deconstrucción de "lo popular"". En Samuel, Ralph: Historia popular y teoría socialista. Barcelona: 1984, sin páginas.

²³⁰ "Guillatun" tendrán indígenas de Isla Grande de Prov. de Chiloé", La Prensa, 18 de noviembre de 1938, p. 7.

ülmen del territorio del Fütawillimapu, conclusiones que fueron enviadas en un memorial al presidente chileno Pedro Aguirre Cerda²³¹.

Ese mismo año de 1939, tenemos noticias de otro ngillatun realizado junto a un trawun o asamblea de caciques. En los terrenos de los cuncos, en la costa de la provincia de Osorno, no sólo se reunieron las comunidades y sus caciques, sino que también fueron invitados a participar autoridades y dirigentes de partidos políticos de izquierda chilenos, además de mapuche organizados en Santiago. En el ngillatun se oró por la mujer mapuche y luego se realizó un torneo de palín o chueca, deporte colectivo practicado por los mapuche. La asamblea trató sobre los problemas de la “raza araucana” y se dejó claro que ellos organizarían su propia defensa y que los partidos de izquierda apoyaban esta autoorganización²³².

Estos diferentes episodios nos revelan un Fütawillimapu en los que las manifestaciones de su cultura en la década de 1930 estaban lejos de desaparecer y eran utilizadas como herramientas para hacer política y reunir a la sociedad. Pero esto no impidió que el nacionalismo chileno, de una forma transversal a cualquier partido político, promueva la defensa de la “raza araucana” y sus ideales de guerrero de la libertad, así como la integración de los mapuche:

En las provincias de Arauco, Malleco, Cautín, Osorno Valdivia y Bío-Bío, viven abandonados a su propia suerte, alrededor de cien mil miembros de la legendaria raza araucana, la única que durante siglos defendió con singular denuedo sus costumbres y su libertad.

La raza fuerte, vigorosa e indómita de otras épocas, cayó luego en la más triste desolación. El progreso redujo a las familias araucanas a la miseria; sus tierras les fueron quitadas. El indio chileno, pareció extinguirse. Felizmente, en los últimos tiempos ha habido una reacción y ahora los araucanos, de nuevo, empiezan a incorporarse a la vida chilena con los caracteres de un grupo social inteligente, sano y eficiente.

Es la obra de los misioneros Araucanos, que al cabo de muchos años de labor, han logrado dar a los aborígenes, alguna instrucción, capacitándolos física y moralmente para luchar con éxito en el mundo actual. Las selvas en que se alzan las rucas han visto el paso de los misioneros, que iban predicando nuevas ideas. En medio de los bosques se han levantado escuelas, capillas, sanatorios, hospitales, en fin, toda una vasta y enorme obra que han realizado los Misioneros, llevados por su celo apostólico.²³³

Para la sociedad chilena en el Fütawillimapu, la integración a una sociedad occidentalizada, a la chilenidad, era la única solución para la supervivencia de los mapuche-williche. El rescate de la cultura mapuche era entendido como un homenaje a una raza que había

²³¹ "Rogativa indígena habrá los días 13, 14 y 15 en Río Blanco, distrito de Riachuelo", La Prensa, 10 de enero de 1939, p. 7.

²³² "Dando 28 saltos y pronunciando la palabra "ya" con los brazos en alto dirán sus oraciones los mapuche", La Prensa, 23 de enero de 1939, p. 8.

²³³ "Por la raza araucana", La Prensa, 29 de julio de 1941, p. 3.

combatido por mantener la independencia chilena, otorgándole los beneficios de la modernidad que los mapuche-williche también exigían gozar, pero adaptándolas a sus necesidades²³⁴. Los “indios” eran vistos como hermanos menores que viven en selvas en vez de ciudades. A pesar de que quienes escribían en el diario La Prensa desde la ciudad de Osorno no vivían más allá de un par de kilómetros de los mapuche, seguían imaginando bosques tupidos en donde habitan salvajes en vez de tierras labradas por mapuche transformados en campesinos pobres luego de la conquista y colonización de su territorio, y ni siquiera imaginan que muchos pobres de la ciudad eran mapuche. La subalternidad mapuche-williche se manifestaba en que, a pesar de estar allí, no son vistos ni escuchados por la sociedad chilena en territorio mapuche-williche, más solo imaginados, donde ese imaginario se les impone como un deber ser cultural.

Las escuelas misionales cristianas en territorio mapuche fueron vistas como un éxito del progreso, en las que cada vez eran enviados más niños de las comunidades a aprender a hablar, leer y escribir en español para que, al regreso a sus comunidades, puedan servir como una especie de lenguaraces del siglo XX²³⁵.

La labor educacional de los Misioneros Araucanos, es difícil sintetizarla. Como un detalle, podemos decir que actualmente las escuelas que ellos sostienen cuentan con 1.427 alumnos internos, 11.207 externos. Esas escuelas están dimensionadas en las reducciones de Borca, Cunco, Cherquenco, Freire, Lanco, Lonquimay, Pucón, Purrulen, Vilcún, Villarica, Valdivia, etc. En total hay 37 escuelas parroquiales, 75 escuelas rurales once internados para niños y once para niñas, estos últimos a cargo de las Hermanas de la Santa Cruz. En total son muchos cientos de niños los que anualmente egresan de esas escuelas, con los conocimientos morales, intelectuales y técnicos que los capacitan para ser ciudadanos honestos y eficientes.

Dirige con singular celo y entusiasmo esta labor Monseñor Guido Beck de Ramberga, secundado por un grupo numeroso de misioneros que no descansa día y noche en su noble misión. Para ampliar y perfeccionar esta tarea, las Escuelas de la Araucanía, solicitarán, autorizadas por el gobierno, el óbolo público, el lunes 4 de agosto próximo. Contribuir al éxito de esa labor, es hacer verdadera obra de chilenidad.²³⁶

Es cierto que existe una fuerte crítica de las comunidades hacia las escuelas misionales y particulares por los castigos cometidos por los profesores a sus estudiantes y la obligación del español y de convertir a los niños en buenos cristianos, pero también es cierto que las escuelas no lograron su cometido. A pesar de la progresiva pérdida del idioma gracias al mayor número

²³⁴ En el segundo capítulo, principalmente cuando tratemos sobre el memorial de 1936, veremos que los apo ülmen exigen escuelas, hospitales, juzgados, etc., todos bajo su administración, no la estatal.

²³⁵ En el tercer capítulo se conocerá más sobre la experiencia de las comunidades con las escuelas a través de las entrevistas a dirigentes mapuche-williche. Uno de los dirigentes de las movilizaciones mapuche-williche, Apo Ülmen Antonio Alcañuz, por ejemplo, se transformó en dirigente social debido a que tenía mayor escolaridad que otros mapuche-williche.

²³⁶ "Por la raza araucana", La Prensa, 29 de julio de 1941, p. 3.

de escuelas en el territorio, la cultura mapuche continuó viva. Eso sí, comienza a surgir el sentimiento de declive cultural en las comunidades.

En 1943, el motivo de reunirse en un ngillatun fue:

Estiman los araucanos que es indispensable volver al ejército de sus antiguas prácticas a fin de obtener del Todopoderoso la ayuda necesaria para sus rudas faenas. Y es así como reunidos los dirigentes araucanos de la reducción de Panguimapu, en donde tiene absoluta jurisdicción el cacique Nellupán, han resuelto celebrar en los días de Semana Santa, las grandes rogativas de Paillamo.²³⁷

Aunque continuaban desarrollándose rogativas en el territorio como expresiones de la religiosidad mapuche y la creación de lugares de encuentro entre las comunidades, estas también comenzaron a realizarse para rescatar la propia cultura. En 1948, realizaron una en Michancahuin (San Pablo)²³⁸ y otro en Panguimapu (San Juan de La Costa)²³⁹.

En 1950, las rogativas comenzaron a mezclar la preocupación por la posible pérdida de tradiciones con el motivo de reunirse en asambleas políticas y de celebrar su religiosidad²⁴⁰. Los ngillatun se volvieron centrales para mantener activas políticamente a las comunidades. A comienzos de la década de 1950, el problema del rescate cultural comenzó a hacerse presente y en los actos religiosos y políticos mapuche se plantó como una reivindicación central de las comunidades.

Mientras tanto, el discurso integracionista nacional chileno comenzó a cambiar el tono, no así las prácticas propuestas. La preocupación es ahora la utilidad del indígena en el mercado laboral, así lo señaló el Juez de Indios en 1949,

Chile –nos dijo- tiene doscientos mil indios. Cuando estos elementos obtengan la debida instrucción y capacitación técnica, nuestro país recibirá un inmenso beneficio. Serán doscientos mil individuos capacitados y laboriosos, adiestrados en las modernas técnicas del trabajo, que se incorporan plenamente a la vida económica del país. Aumenta la producción, y en comercio tendrá en esta gente un nuevo e intenso mercado.²⁴¹

Aunque la preocupación pasa de una de carácter moral a otra económica, lo cierto es que la integración de los indígenas, el “problema indígena”, no pasó más allá de que sean

²³⁷ "Una gran rogativa efectuarán los araucanos en Paillamo dirigidos por el cacique T. Mellupán", La Prensa, 10 de abril de 1943, p. 5.

²³⁸ "Aborígenes de Michancahuín, San Pablo, efectuarán el sábado y el domingo próximo un "machitún"". La Prensa, 23 de abril de 1948, p. 9.

²³⁹ "Tradicionales rogativas indígenas se efectuarán en Panguimapu el 22", La Prensa, 17 de abril de 1948, p.5.

²⁴⁰

²⁴¹ "Osorno necesita incorporar a la producción a la producción y a la cultura más de veinte mil indígenas", La Prensa, 15 de junio de 1949, p. 8. Esta noticia también nos relata lo interesado de esta autoridad, el Juez Correa, por el que llama resurgimiento indígena en la región latinoamericana, la necesidad del estado por crear institutos indígenas y los beneficios comerciales de la incorporación del indígena para el ámbito local.

operativos y cumplan los “roles” de clase social baja, ya sea campesina u obrera. De buscar integrarlos como buenos cristianos, el estado chileno en la región del Fütawillimapu levantó el discurso de integrarlos como buenos campesinos y obreros.

Estas nuevas preocupaciones nos revelan el que ya no le interesa al estado chileno destruir u opacar la cultura indígena, simplemente no le importaba. Lo que le importaba al estado chileno era que el indígena sea incorporado como mano de obra a la producción nacional.

Por otra parte, los mapuche-williche comenzaron a realizar rogativas que se preocupaban más de promover su religiosidad en vez de la organización política²⁴². Esto nos dice que los mapuche-williche sentían golpeada su cultura y las comunidades mismas se preocuparon de mantener el saber de su religiosidad. No es casualidad que, después de las rogativas meramente religiosas de 1950, el diario La Prensa ya no publicara algo relacionado con los actos religiosos mapuche-williche durante toda la década de 1950. Por lo que se deja entrever en las rogativas de 1950 anunciadas por el diario, a diferencia de las anteriores, y no sólo en lo religioso, es que en éstas ya no eran invitadas autoridades chilenas.

Lo más probable es que solo conocemos de estas rogativas en el año 1950 porque las autoridades tradicionales fueron a pedir permiso para su realización a las autoridades chilenas. Esto no quiere decir que las comunidades hayan dejado de realizar actos culturales (no existe registro en el diario de ninguna minga, a pesar de que se practica hasta los días de hoy), solo una invisibilización debido a que la sociedad chilena perdió interés en ellas, vale decir, estas rogativas dejaron de ser espacios de contacto entre ambas sociedades. A su vez, podemos especular que las autoridades tradicionales mapuche-williche, viendo que las comunidades comenzaron a preocuparse más en su cultura y lo que pasaba al interior de ellas, ya no necesitaron de solicitar permisos a las autoridades chilenas que, como advertiremos en el segundo capítulo sobre los discursos de resistencia mapuche-williche, fueron señalados como los responsables de casi la extinción de la cultura mapuche en el Fütawillimapu.

Es posible que esto también nos hable de una década de 1950 en la que las comunidades, analizando como problema su propia cultura, perdieron interés en lo político (no existen memoriales en la década de 1950), por lo que los apo ülmen vieron mermada su influencia en

²⁴² Indígenas de Polloico realizarán hoy y el sábado una rogativa", La Prensa, 14 de abril de 1950, p. 6; "Rogativa realizarán en julio los indígenas de San Juan de La Costa", La Prensa, 21 de junio de 1950, p. 6; como caso excepcional, pero siguiendo la misma lógica de las anteriores rogativas: "Rogativas harán indígenas para que mejore el tiempo en la zona", La Prensa, 11 de junio de 1957, p. 6. Esta última noticia nos revela que, durante la década de 1950, no se dejaron de hacer rogativas.

las mismas comunidades, no pasó lo mismo, eso sí, con la influencia del apo ülmen Neipán de San Juan de La Costa, el que durante toda esta década promovió en la ciudad de Osorno la conmemoración del Tratado de Las Canoas. Así vemos otra vez lo fuerte, localista y tradicionales que eran las comunidades de este sector que eran a su vez las que lograron mantener mayor territorio para sí. Eso sí, como notamos en los subcapítulos anteriores, jamás dejó de existir el conflicto en y por las tierras de las comunidades mapuche-williche.

Durante la década de 1950, la sociedad chilena en el Fütawillimapu comenzó a interesarse por la cultura mapuche-williche, mirándola como una cultura pretérita a admirar y sintiendo lástima por sus contemporáneos representantes²⁴³. Este interés también ocultó los problemas existentes entre ambas sociedades²⁴⁴, además de que, en ningún momento, se consideró la voz mapuche-williche para hablar sobre su cultura, vale decir, no se tomó ni se quiso tomar en cuenta a los mapuche williche más que como objetos de curiosidad. En los análisis de la cultura mapuche-williche solo existió la voz de quienes pensaban cómo era la cultura mapuche-williche. El discurso de quienes se preocuparon por lo indígena en la zona fue siempre paternalista, preocupado de qué hacer con los indígenas.

En la segunda mitad de la década de 1950, ganan fuerza dos prácticas de la resistencia mapuche-williche que tienen que ver con la defensa de su cultura, una es la defensa de los tratados que establecen que los mapuche-williche existen como grupo social diferente²⁴⁵ y el otro es la solicitud de escuelas administradas por ellos y en donde enseñen desde su cultura a las nuevas generaciones para que estas posean mejores herramientas frente a la sociedad chilena²⁴⁶.

²⁴³ "Estampas. El fracaso de los pueblos indígenas", La Prensa, 8 de marzo de 1952, p. 3; "Estampas. Condiciones intelectuales de la zona aborígen", La Prensa, 27 de marzo de 1952, p. 3; "Estampas. Un informe de Amat sobre los huilliches", La Prensa, 15 de abril de 1952, p. 3; "Notas de la ciudad. Respaldan al indio", La Prensa, 10 de enero de 1953, p. 3; "¡El dolor y el despertar indio...!", La Prensa, 1 de junio de 1953, p. 3; "Estampas. Un juego infantil indígena: "Pillmatun"", La Prensa, 5 de enero de 1954, p. 3

²⁴⁴ "Chile es un país que no conoce problemas de razas, expreso en Rotary el Sr. Walterio Meyer", La Prensa, 17 de septiembre de 1950, p. 20; "Estampas. Prohibición de vender vino a los indios", La Prensa, 16 de enero de 1953, p. 3

²⁴⁵ "Escrituras que datan de 1858 dan a los indígenas calidad de chilenos", La Prensa, 29 de enero de 1956, p. 7.

²⁴⁶ "Proponen que idioma mapuche sea enseñado en inst. primarias", La Prensa, 13 de enero de 1958, p. 1; "Indígenas crearán biblioteca en San Juan de La Costa", La Prensa, 7 de abril de 1958, p.1. Sobre lo que piensan de esta propuesta la sociedad chilena, ver: "Enseñanza del mapuche", 17 de enero de 1958, p. 3, en ésta noticia, se deja claro que lo que piensan como idioma mapuche es el que se habla en Temuco, así como que la sociedad chilena austral recuerda lo sucedido en 1881, el último alzamiento mapuche, ver también: "Monumento a cacique Caupolicán erigirán en la plaza de Río Bueno", La Prensa, 19 de noviembre de 1958, p. 7; "Creación de escuelas granjas preocupa a ministerios de tierras", La Prensa, 17 de septiembre de 1959, p. 3.

El terremoto del 22 de mayo de 1960 en Valdivia lo cambió todo. Los ngillatunes proliferaron y la religiosidad mapuche volvió a ser considerada²⁴⁷. El interés por conocer a los mapuche y sus costumbres se reanudó, principalmente en el plano académico²⁴⁸. La principal novedad fue el mayor aporte estatal en la zona, lo que se manifestó en el espacio a través de escuelas que tenían la misión de extirpar la cultura mapuche, considerada la razón de la marginalidad o retroceso de la sociedad mapuche²⁴⁹. Lo que buscaban estas escuelas era transformar a la nueva generación mapuche en personas “cultas”, vale decir, que abandonen sus costumbres para así, en la lógica promovida por el estado chileno, eliminar la pobreza. Esto, en la práctica, fue impedir que los niños mapuche-williche hablaran su idioma. No importaba a las autoridades de la escuela si un niño mapuche asistía a una misa católica, pero si era muy mal visto que ese niño estuviera en un ngillatún. El trauma generado a esa generación permitió la casi extinción del idioma mapuche-williche, el tse sungún, y la invisibilización de prácticas culturales mapuche-williche.

Desde las comunidades, las décadas de 1950 y 1960 son especialmente chocantes, ya que incluso las soluciones propuestas por ellos mismos en materia cultural reflejan a una sociedad subalterna de otra y que se cuida de no desaparecer, vale decir, se volcó hacia adentro. En este tiempo, los indicios nos muestran que las comunidades promovieron tanto la enseñanza de su cultura a sus niños en las escuelas como el aprender de la cultura del otro para defenderse de ella²⁵⁰. Por otra parte, la sociedad chilena en el Fütawillimapu no se preocupó de aprender

²⁴⁷ "Impresionante ceremonia ngillatun celebrarán aborígenes de, L. Ranco", La Prensa, 9 de enero de 1961, p. 1; "Ceremonia nativa celebraron los indígenas de San Juan de La Costa", La Prensa, 6 de junio de 1962, p. 6; "Rogativas realizarán indígenas de subdelegación de la Costa", La Prensa, 16 de septiembre de 1967, p. 7; "Ngillatun realizarán mapuches", La Prensa, 20 de enero de 1968, p. 4.

²⁴⁸ "Estudiarán cementerios indígenas en la región", La Prensa, 20 de octubre de 1960, p. 7; "Folklore de San Juan de la Costa es una veta desconocida en el país", La Prensa, 28 de noviembre de 1969, p. 7.

²⁴⁹ "Hacia el desarrollo de comuneros e indígenas", La Prensa, 26 de agosto de 1961, p. 3, sobre los indígenas de Chile, esta noticia dice: "[viven,] como se sabe, aferrados porfiadamente a costumbres tradicionales y a conceptos antisociales, cuando no obedecen simplemente a instintos humanos degradantes, que es imperioso extirpar por algún medio"; "A las 17 horas sesiona comité provincial de ayuda indígena", La Prensa, 3 de mayo de 1962, p. 6; "Tres mil 424 alumnos estudian en escuelas particulares en zona de San Juan de La Costa", 1 de junio de 1962, p. 7; "Niños de San Juan de La Costa carecen de abrigo necesario", La Prensa, 7 de junio de 1962, p. 6; "Construirán 4 escuelas para dar instrucción a indígenas: Osorno", La Prensa, 20 de octubre de 1962, p. 1; "Ningún niño sin escuela es la actual consigna en San Juan de La Costa", La Prensa, 6 de diciembre de 1964, p. 13; "Osorno tendrá una escuela con internado para niños indígenas", La Prensa, 20 de diciembre de 1967, p. 7; "Charla sobre la fundación de misión de Quilacahuín", La Prensa, 22 de octubre de 1972, p. 8. Antes del golpe de estado de 1973, las preocupaciones de las autoridades chilenas no habían cambiado con respecto a las décadas de 1950-60: "Otorgar títulos de dominio (a los indígenas) y crear un Hogar para Estudiantes Indígenas son los principales anhelos del nuevo jefe del Instituto de Desarrollo Indígena -IDI- Fernando Malagueño, quien tiene a su cargo la extensa jurisdicción de Valdivia, Osorno, Llanquihue y Chiloé", en "Títulos de dominio y hogar para indígenas", La Prensa, 12 de julio de 1973, p. 6.

²⁵⁰ El caso que más nos grafica esto es: "Indígenas de Pichi-Huilma construyeron local escolar", La Prensa, 7 de abril de 1968, p. 8.

de la mapuche, sino del cómo promover sus propios valores en la sociedad mapuche-williche²⁵¹. En este proceso de subalternización, la cultura mapuche-williche sufrió cambios profundos, transformando al idioma mapuche en un idioma secundario y en proceso de extinción dentro de las comunidades y viéndose ellos mismos en la necesidad de integrarse en la sociedad chilena o quedar totalmente aislados. Fueron dos décadas en las que se hace evidente que las relaciones de poder entre ambas sociedades impidieron a la sociedad colonizada ejercer algún tipo de influencia en otra que ya se posaba totalmente en el territorio como sociedad dominante. Y es en este contexto donde la siguiente generación de mapuche-williche sintió necesario y parte de sus demandas el “rescate cultural”²⁵², en donde los mapuche-williche comenzaron tanto a promover su propia cultura dentro de sus comunidades como a buscar un sentimiento de unidad identitaria. Esta generación nueva buscó los argumentos para su unidad y las soluciones para sus problemas como sociedad en las historias y discursos contados por sus abuelos, vale decir, volvieron a recurrir a sus caciques. Los dirigentes de los años 1979-1985 miraron con especial atención lo realizado por sus predecesores antes del golpe de estado de 1973, especialmente lo realizado por las comunidades y apo ülmen durante la década de 1930²⁵³. Estamos ante el prefacio de un sentimiento nacional mapuche desde los mapuche-williche.²⁵⁴

²⁵¹ "San Juan de La Costa", La Prensa, 23 de marzo de 1969, p. 3.

²⁵² Mención especial merecen dos hechos ocurridos a finales de la década de 1960.

El primero tiene que ver con la celebración de la fiesta de los indios en Calbuco. Supuestamente, la fiesta conmemora el fin de un alzamiento mapuche-williche en la zona en 1712, en la que ellos devolvieron una figura de san Miguel a los españoles ubicados ahí. La cuestión es que cada año, hasta los días de hoy, esta fiesta se sigue conmemorando, pero, en 1969, la fiesta era promovida con la intención de rescatar la cultura indígena y sus costumbres en la zona, ver "La "Fiesta de los Indios" será celebrada en Calbuco", La Prensa, 10 de mayo de 1969, p. 11; ""Fiesta de los Indios", tradición calbucana", La Prensa, 11 de mayo de 1969, p. 11.

El segundo hecho, tiene que ver con la llegada de cultores mapuche de más al norte a la zona del Fütawillimapu. El arauco-centrismo, considerándose como la única cultura mapuche, llegó a la zona a difundir en el territorio mapuche-williche el folklore mapuche, sin considerar si en las comunidades mapuche-williche se mantenían o no lo que ellos llaman el folklore mapuche. Esto demuestra la subalternidad mapuche-williche incluso dentro del mundo mapuche, y esta manera de pensar de los mapuche de más al norte tensionará permanentemente sus relaciones con los mapuche-williche. Este arauco-centrismo se refiere a un vanguardismo de las organizaciones mapuche de Temuco y alrededores que veremos reflejado en parte de los capítulos segundo y tercero. Ver, "Araucanos difunden folklore en la zona", La Prensa, 27 de noviembre de 1969, p. 7; "Mapuche soy", La Prensa, 27 de noviembre de 1969, p. 7.

²⁵³ De esto se ahondará con mayor detalle en el capítulo 3.

²⁵⁴ Si al lector le sorprende no encontrar relaciones entre la cultura y la naturaleza en este capítulo, se debe a que solo se ha encontrado evidencia del uso de la naturaleza como elemento cultural y de resistencia (la defensa de la Ñuke Mapu, traducido como madre naturaleza o madre tierra) solo recientemente en la década de 1980 (esta información es parte del tercer capítulo de este trabajo). Esto no significa que no exista una relación especial entre la cultura mapuche y lo que occidentalmente consideramos como lo natural (tampoco es parte de nuestro problema de investigación), solo significa que la Ñuke Mapu aparece en el discurso público mapuche-williche, para presentar a los mapuche como defensores de ella significándola más como un territorio dado por dios, recién en la década de 1980.

Celebración de acuerdos: el Tratado de Las Canoas y su persistencia.

Aunque el tratado fue nombrado desde los primeros memoriales y era una constante en el discurso mapuche-williche, incluso en los motivos de las comunidades que entraban en conflicto para recuperar tierras, recién en 1949 tenemos una manifestación o celebración oficial del tratado entre autoridades mapuche-williche y chilenas²⁵⁵. Ese año, el cacique de Panguimapu, Neguipán, solicita el siguiente permiso a las autoridades de la ciudad de Osorno:

Ruego manifestación de permiso de autorización pública, al igual que en la forma del año pasado, para proceder a una reunión pública de Aniversario del Antiguo Documento de la Junta General de esta Antigua Provincia de el Buta Huillimapu Llanos Jurisdicción de Valdivia, que fue celebrada el día ocho de septiembre, del año 1793, a las orillas del río de Las Canoas, en el valle e inmediaciones a la arruinada ciudad de Osorno, Reducción de Rahue, con asistencia de todos los Caciques de la Provincia, excepto el del Cantón de Río Bueno, Aneypul, que se hallaba ausente. Ellos fueron: Catrighuala; Yñil y Caniuk, Caciques de Rahue, y con ellos, los Gilmenes o cabezas de sus parcialidades, Calfuhuir. Cacique de Dallipulli, Ancahui, Cacique de Quilacahuín; Naginguir y Pichi Huaquipán, Comisionados de Paylapán, Cacique de los Juncos, estando acompañados cada uno de estos Caciques de las principales cabezas de sus respectivas Comunidades.

Hoy día se revivirá la Comunidad²⁵⁶

Las celebraciones de este tratado buscaban recordar a las autoridades de la intendencia de Osorno los acuerdos entre la sociedad mapuche y la ahora sociedad chilena. En esta celebración, se realizaban marchas de mapuche por la ciudad hasta la intendencia de Osorno, se entregaban petitorios a las autoridades chilenas, las autoridades de ambas sociedades parlamentaban y se realizaba una asamblea entre las comunidades que se convocaban en la ciudad²⁵⁷. Por lo menos entre 1949 a 1963 esta fue la forma en que se celebraron los acuerdos bajo la dirección de Neguipán.

²⁵⁵ En Chiloé, es reivindicado el Tratado de Tantauco, de 1826, en el que se estableció que toda la administración española del archipiélago pasaba a ser chilena, por lo que los títulos de realengo, reyuno o títulos entregados a indígenas en Chiloé eran respetados por el estado chileno. En tanto, en el norte del Fütawillimapu, entre el río Toltén y Valdivia, no existen tratados como éstos. Los de Panguipulli jamás fueron totalmente derrotados en su territorio y firmaron la paz con el estado chileno en la entrega a éste de las ruinas de Villarrica en 1883, hecho que da fin a la ocupación de los territorios mapuche por parte del estado chileno. Sobre cómo los de Panguipulli entendieron este tratado de paz, se verá más adelante cuando hablemos en extenso del parlamento y memorial de Koz-Koz de 1907.

²⁵⁶ "Mapuches de Osorno conmemorarán aniversario del acuerdo de paz con conquistadores españoles", La Prensa, 6 de septiembre 1949, p. 8.

²⁵⁷ "Mapuches de Osorno desfilaron ayer en el 156° aniversario del tratado de amistad concertado con los jefes españoles", La Prensa, 9 de septiembre de 1949, p. 8; "Mapuches efectuarán concentración el 7 de septiembre para celebrar la paz sellada hace 157 años en Osorno", La Prensa, 25 de agosto de 1950, p. 8; "Más de 200 mapuches y araucanos asistieron a la concentración efectuada ayer en nuestra ciudad", La Prensa, 9 de septiembre de 1950, p. 9; "Hoy se efectuará desfile indígena", La Prensa, 8 de septiembre de 1951, p. 8; "Indígenas de San Juan de La Costa conmemoraron ayer entrega de Osorno a autoridades españolas", La Prensa, 8 de septiembre de 1951, p. 8; "Hoy se cumplirán 158 años que los caciques hicieron entrega de Osorno a conquistadores", La Prensa, 8 de septiembre de 1951, p. 8; "El lunes llegarán las huestes del cacique Neguipán", La Prensa, 2 de septiembre de 1951, p. 8.

Para las autoridades chilenas y para periodistas, eso sí, no pasó de ser una manifestación folklórica realizado cada año.

La conmemoración del tratado en el año 1963 fue diferente a los anteriores, ya que en esa celebración participaron en mayor número las comunidades y sus apo ülmen. La celebración se llevó a cabo dentro de un contexto de reunión de caciques y las comunidades, por lo que al transformarse en una asamblea en donde ya las autoridades no estaban invitadas a presenciar bailes tradicionales, el tono del diario cambió:

Fundamentalmente en esta asamblea de paz se trataran todos los asuntos que atañen a los descendientes de la raza aborígen. En primer lugar se consigna entre la materia incluidas en el temario el atropello en que han sido víctimas miembros de Huilliches a los que se les ha quitado sus tierras; desconocimiento de escritura y maltratos. También se establecen las reiterados pericones formulados al gobierno relativas a ayudas a la raza, construcción de escuelas aportes y facilidades a los pequeños agricultores etc.

Memoriales

Se señaló en esta primera reunión que como acuerdo de este quinto congreso de paz celebrado durante los días 29 y 30 de junio y primero de julio de 1962, se enviaron memoriales al gobierno especialmente al gobierno, del presidente de la república y ministros de tierras y agricultura. Se hizo presente que hasta la fecha no se ha tenido ninguna respuesta a las peticiones. Continúan hoy en dos reuniones que tendrán lugar hoy se completara asamblea de paz.²⁵⁸

El tratado fue reiteradamente reivindicado como base para el diálogo entre el estado chileno y la sociedad mapuche-williche tanto como legitimador del poder de representatividad de los apo ülmen. Los caciques hicieron del tratado la base que legitimó toda acción de resistencia mapuche-williche como justa.

Ahora bien, como nos deja bien claro el diario, y como veremos más tarde, el discurso hecho unidad de los mapuche-williche eran los memoriales, realizados en asamblea por los representantes mapuche-williche en donde se presentaban los problemas y las propuestas de las comunidades a los dirigentes centrales del estado chileno. Estos memoriales no tuvieron ninguna respuesta por parte de las autoridades chilenas desde el primero conocido en 1894 hasta por lo menos 1973, pero pasan a mostrarnos lo fuerte del discurso de las comunidades mapuche-

1953, p. 8; "Hoy se cumplen 160 años de la fecha en que los araucanos entregaron Osorno a los españoles", La Prensa, 8 de septiembre de 1953, p. 7; "Ayer fue conmemorado parlamento de paz entre aborígenes y españoles", La Prensa, 9 de septiembre de 1953, p. 7; "Huestes mapuches celebrarán otro aniversario de pasificación", La Prensa, 6 de septiembre de 1955, p. 8; "Indígenas recordarán mañana cesión de Osorno a los españoles", La Prensa, 7 de septiembre de 1955, p. 7; "Indígenas de la costa celebraron tratado de paz con los españoles", La Prensa, 12 de septiembre de 1958, p. 5; "Tratado de paz de 1793 se recordó en la asamblea de descendientes huilliches", La Prensa, 21 de abril de 1963, p.8.

²⁵⁸ Tratado de paz de 1793 se recordó en la asamblea de descendientes huilliches", La Prensa, 21 de abril de 1963, p.8.

williche, ya que, como veremos en el segundo capítulo, la base de las acciones de los dirigentes estuvo marcado por las acciones de las comunidades.

La base discursiva del dispositivo de resistencia mapuche-williche, su justificación, estuvo en el tratado de paz de 1793, cuestión que estaba tan arraigado en las comunidades que incluso fue reivindicada en los memoriales por comunidades que no se vieron en nada afectadas por esos acuerdos. La autonomía de las comunidades, el levantamiento de dirigentes, el control de las bases sobre sus dirigentes, el apoyo mutuo entre las comunidades y las luchas por la tierra tuvieron en la interpretación mapuche-williche de este tratado su justificación, lo que nos explica cierta hegemonía de las comunidades de San Juan de La Costa por sobre los otros territorios del Fütawillimapu cuando tocaba hablar por todos los mapuche-williche. Eso sí, esta justificación fue de las comunidades hacia afuera, ya que en la interna de las comunidades operaron una heterogeneidad de formas tanto para realizar acciones de resistencia como para levantar representantes. En base a este tratado, y según sus intereses, las comunidades llamaron a sus dirigentes tradicionales, los que no solo eran defensores de los territorios mapuche-williche, sino que también los encargados de presentar las propuestas al mundo de la sociedad chilena. La interpretación y presentación de los intereses de las comunidades por parte de los apu ülmen es de lo que trata el segundo capítulo.

Conclusiones del capítulo

En base a lo expuesto en el primer capítulo, podemos llegar a las siguientes conclusiones: 1. Las comunidades mapuche-williche vivían en un contexto en el que la violencia era parte de las relaciones sociales; 2. La tierra y su posesión era el motivo principal de conflictos en el Fütawillimapu, en base a estos conflictos, las comunidades mapuche-williche generaron mecanismos de resistencia; 3. Una de las principales prácticas de resistencia fue la toma de terrenos o la defensa de tierras, mientras que el discurso de estas prácticas, su legitimidad, estaba a cargo de dirigentes tradicionales apoyados por dirigentes no tradicionales; 4. Las formas como resistieron permiten entender la construcción de un dispositivo subalterno, vale decir, existen prácticas y discursos en un espacio determinado legitimados como métodos de resistencia de la sociedad mapuche-williche; 5. El dispositivo subalterno y los mecanismos de resistencia llevados a la acción tenían estrecha relación con las formas en las que se entendía la práctica de la propia cultura, unido esto a las maneras en cómo se concebía la relación intercultural con el estado chileno (el respeto de acuerdos firmados), constituyen las bases del

discurso de resistencia mapuche-williche; 6. Existió un sutil pero a la vez fuerte control de las comunidades mapuche-williche sobre a qué y cómo se resiste, demostrando que las comunidades, antes que actores pasivos de su historia, fueron quienes dirigieron las acciones y levantaron o quitaron apoyo a sus dirigentes. No es de extrañar esto si consideramos que eran ellos los afectados en las luchas por las tierras.

II Capítulo: Discursos de resistencia: la dirigencia mapuche-williche.

Resumen

Como veíamos en el primer capítulo, las principales demandas de las comunidades mapuche-williche durante 1930 a 1973 fueron sobre la propiedad de la tierra y el respeto de sus organizaciones, de su cultura y de los tratados firmados entre la sociedad chilena y la mapuche-williche, estas demandas daban motivos a las acciones de resistencia mapuche-williche dentro de un clima de violencia que les era desfavorable.

Este segundo capítulo describe las demandas mapuche-williche a través del discurso de los dirigentes de este pueblo. Para esto, se interpreta el discurso de resistencia creado por la dirigencia mapuche-williche utilizando como fuente principal los llamados memoriales, documentos elaborados en congresos mapuche-williche y dirigidos a la presidencia chilena, desde el primero, de 1894, hasta el hecho entre 1971-1973.

Los memoriales buscaban presentar soluciones a la demanda mapuche-williche a través de exigencias al estado chileno, además de ser legitimadores de la autoridad de los apo ülmen o principales dirigentes tradicionales mapuche-williche.

El capítulo ha sido dividido en dos partes, una concentrada exclusivamente en los memoriales y sus propuestas y otra en cómo la dirigencia mapuche-williche interpreta su contexto histórico y lo hace calzar con sus demandas. La primera parte se ha subdividido en tres subtemas: interpretación de los memoriales de 1894 a 1932, poniendo especial hincapié en el de 1907, como memoriales de aprendizaje; un apartado especial al memorial de 1936, el más completo en propuestas autonómicas; y un tercer apartado sobre los memoriales de 1937 a 1973, los que, siguiendo al de 1936, ubicaban sus exigencias en el contexto en el que eran escritos. En la segunda parte, basado principalmente en entrevistas a dirigentes mapuche-williche, se observa el período a través de los ojos de los dirigentes y su preocupación por dar solución a la demanda indígena.

Lo que más destaca en este capítulo no es tanto la sistemática política de oídos sordos de parte del estado chileno, sino el incesante dialogo entre iguales que proponían los apo ülmen con la dirigencia estatal chilena y las interpretaciones que hacían a la idea de cómo debía ser entendida la autonomía mapuche-williche y cuáles eran las formas de administración territorial que ellos proponían como ancestrales.

Los Memoriales (y los apo ülmen).

I. Del memorial de 1894 a 1932: la base discursiva de la demanda mapuche-williche.

Sobre el rol de los caciques antes de 1973, Nuyado, uno de los participantes de la reorganización de la Junta de Caciques en la década de los ochenta, recuerda: "era nominal, ellos se creían autoridades de igual a igual con el estado, y así lo establecen los memoriales y por lo tanto su estrategia era ir a conversar con el gobierno de turno."²⁵⁹

El primer memorial aparece en 1894²⁶⁰ y dijo ser representante de todos los mapuche de las provincias de Valdivia y Llanquihue, o sea, del antiguo territorio del Fütawillimapu, y fue una denuncia a los atropellos, asesinatos y robos cometidos por las élites locales para quitar el territorio al mapuche-williche, una de las tantas denuncias que se hacen es la siguiente:

En la reducción de Remehue y varias otras, nuestros perseguidores incendiaban casas, ranchos, sementeras; sacaban de sus viviendas por la fuerza a los moradores de ellas, los arrojaban a los montes y enseguida les prendían fuego, hasta que muchos infelices perecían o quemados vivos, o muertos de frío o de hambre. Jamás en país alguno podrá imaginarse que esto se ha hecho un sinnúmero de veces, vanagloriándose un individuo en la actualidad [1894] de haber incendiado siete veces el rancho a una pobre familia.²⁶¹

Los dirigentes mapuche-williche ocupaban constantemente la palabra "nuestros enemigos" para referirse a las élites y autoridades locales, al tiempo que apelaban a las autoridades centrales del estado chileno a tratarlas también como enemigas. Consideraban los mapuche que las élites y autoridades locales no permitían ni contribuían con el desarrollo de una nación civilizada como la chilena, por lo que en este discurso los dirigentes mapuche-williche ocupaban la condición de chilenidad y apelaban a valores eurocentristas para llamar la atención a sus problemáticas. La estrategia discursiva mapuche de 1894 buscó el castigo de los culpables de atropellos y asesinatos en contra de mapuche y la reposición del territorio perdido apelando a una alianza con las autoridades en Santiago.

Los siguientes memoriales de 1905, 1908, 1909, 1910 y 1912²⁶², siguieron la línea del memorial de 1894, pero enfatizaban en el hecho de la devolución del territorio despojado

²⁵⁹ Anselmo Nuyado, entrevista, 11 de mayo de 2016.

²⁶⁰ Alcamán: Memoriales, pp. 109-127

²⁶¹ "Manifiesto para explicar al público una solicitud presentada al Excmo. Presidente de la República, señor Don Jorge Montt, por todos los caciques el departamento de Osorno. 1894", en Alcamán: Memoriales, p. 112.

²⁶² Para ver completos los memoriales de 1905, 1908, 1909, 1910 y 1912, ver Alcamán: Memoriales, pp. 128-136.

violentamente por las élites locales o en la radicación de comunidades mapuche en otras tierras de propiedad fiscal. Existió un clima de violencia que se vivió en el Fütawillimapu entre fines del siglo XIX y principios del XX, debido principalmente por la tierra y su posesión.²⁶³

Ahora bien, los memoriales de 1917 y 1930²⁶⁴ enfatizaron principalmente en la denuncia de la persecución y asesinato de incluso un apo ülmen no sólo por peones armados de las élites, sino que también ponen énfasis en atropellos cometidos por la fuerza pública. Incluso en este memorial de 1930, Imil Lingay, apo ülmen de Huacahue, pide amparo a las autoridades centrales por haber sido echado de su hogar por un pelotón de carabineros enviado por el gobernador de Osorno. Las demandas por protección y devolución de tierras era justificada en estos memoriales apelando a ser reconocidos como herederos del territorio por ser hijos de mapuche y en base a esa idea solicitaban apoyo al gobierno central en contra de las autoridades y élites locales, considerando a los últimos como ajenos, extranjeros e invasores, o sea, winkas.

Los memoriales de 1931 y 1932²⁶⁵ fueron dirigidos contra los misioneros. En 1932, el apo ülmen de Quilacahuín decidió solicitar a la misión cristiana ubicada en la zona que se retire entregando todas las tierras que la misión había hecho propias, esta solicitud se debía a que los misioneros habían despojado de tierras a parte de la comunidad, proclamando estas como propias. El apo ülmen de la comunidad hacía esta petición avalándose en el Tratado de Las Canoas, suscrito en 1793, en el que se establecía que los terrenos de las diferentes misiones ubicadas en el territorio williche eran préstamos, de propiedad de las comunidades. La solicitud fue respondida por los misioneros con un “no” rotundo, argumentando que los mapuche-williche, en el mismo Tratado de Las Canoas, habían proclamado la aceptación de los misioneros hasta lograr la evangelización completa del mapuche-williche, cosa que no se había logrado, según los misioneros, porque el williche continuaba haciendo guillatún y usando su idioma²⁶⁶, demostrando que su integración civilizatoria esta de la mano con la destrucción de la cultura mapuche-williche. Ambos bandos ocupan el mismo tratado para argumentar sus posiciones, el mismo tratado nacido en contexto de guerra y que estableció los límites del proceso de colonización del territorio del Fütawillimapu. El conflicto llevó a los mapuche de Quilacahuín a declarar como enemigos a los misioneros, ya que estos, junto a la fuerza pública, durante un guillatún en el sector, fueron a desalojar a los mapuche reunidos y quitaron el bastón de mando del apo ülmen. Las comunidades de Quilacahuín proclamaron la gobernación del

²⁶³ Ver Delgado, Gallardo y Lespai: Amotinados, abigeos y usurpadores.

²⁶⁴ Alcamán: Memoriales, pp. 137-146.

²⁶⁵ Alcamán: Memoriales, pp. 147-153.

²⁶⁶“Las pretensiones del cacique de Quilacahuín”, La Prensa, 29 de Septiembre de 1932, p. 3.

territorio como propia, avalándose nuevamente en el Tratado de Las Canoas, por tanto, se organizaron para defender la autonomía que pretendían adquirir, mientras el obispo de Osorno, en apoyo a los misioneros y su actuar, amenazaba con las consecuencias de esta proclamación. El “Estado mapuche del país de Quilacahuín”, se expandió más allá de Quilacahuín, proclamando en el memorial de 1932 que representaba a 15.000 mapuche²⁶⁷.

En la década del ‘1930, las ideas de las comunidades y organizaciones mapuche-williche comenzaron a cohesionarse, dándole unidad a un movimiento que desde fines del siglo XIX venía perfeccionando sus formas de adaptarse y resistir. Una de las principales características de este movimiento fue que los representantes de la sociedad mapuche-williche eran los apo ülmen y lonkos de las comunidades, es decir, se mantuvo la antigua organización que poseía la sociedad mapuche-williche²⁶⁸.

El discurso de resistencia mapuche-williche iba dirigido tanto hacia afuera, en contra de las relaciones de poder que los subordinan, como hacia adentro, a favor del fortalecimiento de la unidad de la sociedad mapuche-williche, esta característica del discurso de resistencia mapuche-williche de fines del siglo XIX y XX podía verse en cada memorial de la época.

Este proceso de unificación del discurso de resistencia mapuche-williche de entre fines del XIX y principios del XX permitió que en diciembre de 1935 la gran mayoría de las comunidades del Fütawillimapu, con la representación de sus autoridades tradicionales, se reunieran en Quilacahuín para redactar un memorial²⁶⁹, con intención de presentarlo al presidente de la república chilena, éste es enviado a fines del 35 y publicado en 1936. En este memorial, argumentaron que los derechos del mapuche están consagrados en la “historia chilena”²⁷⁰, además, dicen que los partidos políticos no los representan, ni menos los manejan, se proclaman como representantes de todo el Fütawillimapu, sin distinción, se declaran libres de cualquier intervención y autónomos en sus peticiones nacidas de sus propias necesidades. Este memorial pedía, en síntesis, el respeto de los acuerdos firmados y ratificados entre los dirigentes mapuche-williche y el estado chileno, la devolución del territorio, proponía la

²⁶⁷ “Caciques José Santos Conapil, Juan Manuel Menco y José Ignacio Epuyao Imilpán acusan a misionero de Quilacahuín”, en Alcamán: Memoriales, pp. 153.

²⁶⁸ Para conocer sobre la organización interna de las comunidades, analizaremos el memorial escrito luego del parlamento de Coz-Coz en 1907.

²⁶⁹ “Memorial y documentos presentados por los Caciques Generales Mapuches del Buta Huillimapu a su excelencia el Presidente de la República. 1936”, en Alcamán: Memorial, pp. 154-166.

²⁷⁰ Al proclamarse los williche como la “primera raza chilena” en este memorial, existe una clara subalternización que se aprovecha del discurso de los grupos dominantes y lo adapta a su favor, cuestión que no sólo vemos en este memorial, sino que en todos. Los mapuche-williche logran apropiarse de los signos de la sociedad hispano-criolla chileno, esto es lo que demuestran, en parte, los memoriales.

creación de una nueva justicia y educación para el mapuche, dentro del territorio mapuche, administrada por los apo ülmen, además, buscaba restablecer el libre tránsito por el territorio privatizado por los latifundistas, en resumen, se planteaba el reconocimiento y respeto de una autonomía. El memorial llegará al presidente, pero no logrará la implementación de las aspiraciones mapuche-williche, aun así, el memorial trazó públicamente el camino que siguieron todas las comunidades mapuche-williche.

Este es el discurso que representaron los caciques y se hizo común entre las comunidades. Fue el discurso de resistencia del dispositivo subalterno mapuche-williche. Las acciones llevadas a cabo por las comunidades se justificaban en lo planteado en el discurso de los memoriales, principalmente el de 1936. No es que el memorial de 1936 sea un punto original y único en la historia, sino que parte de un proceso en el que la resistencia mapuche-williche se vuelve tradición y lo "justo" fue hecho conocido para todos. El memorial de 1936 es el acontecimiento que marca un discurso con sus propias hegemonías y subalternidades, pero que es el discurso total de la resistencia mapuche-williche. Propias hegemonías dentro del mundo mapuche-williche, ya que vemos que, dentro del territorio mapuche-williche, fueron los apo ülmen de la costa (actualmente las comunas de San Juan de la costa y la costa de San Pablo, en esta última se ubica Quilacahuín) los que congregaron a los otros e impusieron un discurso reivindicativo basado en el Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisario, cuestiones que los beneficiaban más a ellos que a cualquier otro territorio. Aun así, se volvió hegemónico para todos los apo ülmen y sus comunidades ya que impulsó la autonomía de las comunidades, entendida como un vivir bien y tranquilos en ellas. Las reivindicaciones de los otros apo ülmen, principalmente los de Chiloé, mapuche que habían quedado sin tierras ni títulos y mujeres mapuche quedaban tanto representados por este discurso como sin voz.

Con los memoriales conocemos las normalidades de la sociedad mapuche-williche desde donde nace su dispositivo de resistencia. Principalmente con el memorial de 1936 conocemos el discurso de resistencia y al público al que está dirigido, pero no sabemos lo que sucede dentro de la sociedad mapuche-williche para llegar a desarrollar este discurso plasmado en memoriales, es por esto que, antes de revisar el memorial de 1936, observaremos el parlamento de Coz-Coz de 1907 y su memorial, ya que en el relato de Meza sobre el parlamento podemos averiguar cómo operan las normalidades de la sociedad mapuche-williche para crear su discurso de resistencia.

El parlamento o koyag en Coz-Coz de 1907 fue presenciado y documentado por Aurelio Díaz Meza²⁷¹. Desde el texto elaborado por él, buscaremos analizar la práctica del koyag de los mapuche-williche de Panguipulli, luego será analizado el memorial redactado después de este koyag. Advertimos, al igual que Díaz, que el parlamento se desarrolló en lengua mapuche, no en lengua castellana, idioma que Díaz no conocía. José Curipán sirvió de intérprete a Díaz y su acompañante, pero este personaje lo hizo advirtiéndolo a Díaz que le costaba traducir desde su idioma al castellano. La advertencia de Díaz es la siguiente

Quiso que no (el intérprete Curipán), lo obligamos a hacernos ese servicio y mediante él podemos estampar algo de lo que se habló en el Parlamento, previniendo que hemos tratado en lo posible de guardar la forma de lenguaje empleado por los oradores, que entre paréntesis, fueron muchísimo más de los que aparecen aquí (de los relatados por Díaz)²⁷²

Desde aquí, Díaz no busca expropiarse de lo dicho en el koyag, sino que admite que es una representación de lo visto y entendido por él, buscando en lo posible estar lo más cerca de lo que dicen los lonkos antes que tergiversar lo dicho por ellos.

Al iniciarse el parlamento, los lonkos formaron un óvalo, solo ellos hablaron, el resto de los concurrentes, todos hombres, solo observaron a sus lonkos, demostrando que existe, primero, una división de género, en donde eran los hombres los encargados de discernir los asuntos políticos, y, segundo, que quienes toman estas decisiones eran aquellos a los que se ha dado el reconocimiento de hablar por la comunidad, los lonkos. Esta jerarquía, aunque mínima, ordena una asamblea en la que fueron tomadas decisiones políticas importantes, aun así, aunque el resto de los concurrentes no hablaron públicamente si demostraron sus apreciaciones o disgustos. No eran estáticos a las cuestiones que se discutían, más bien, las conclusiones a las que llegarían los lonkos debían ser aceptadas por el resto de los hombres asistentes al koyag. Se buscó una decisión consensuada entre el colectivo concurrente (hombres) en general.

Comenzó hablando Curipán, hijo del lonko de Coz-Coz, comunicando que en este koyag se discutiría "de lo que pasa en las reducciones con los <<huincas>>²⁷³²⁷⁴, por tanto, la discusión estaba enmarcada en las relaciones interculturales con el winka, relaciones desiguales en donde este winka se estaba entrometiendo en las comunidades de Panguipulli como agente dominante, sin considerar la autonomía de los mapuche-williche de Panguipulli. Así como las

²⁷¹ Díaz Meza, Aurelio: Parlamento de Coz Coz. Panguipulli 2005 [1907]. Ver también Carmen Orellano, Hermann Holzbauer y Roswitha Kramer: Die Mapuche und die Republik Chile. Pater Siegfried von Frauenhäust und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz. Wiesbaden: 2006.

²⁷² Díaz: Parlamento, p. 62.

²⁷³ O winka: enemigos.

²⁷⁴ Díaz: Parlamento, p. 62.

cartas a autoridades chilenas²⁷⁵ o el memorial de 1894, este koyag no discutió los asuntos internos de las comunidades, no buscó inmiscuirse en ello, sino que dialogar sobre las posiciones que tomarían autónomamente frente a la sociedad winka o chilena que rompía el equilibrio en donde los mapuche-williche de Panguipulli se habían desarrollado en libertad. Discutieron que harían con el otro antes que intervenir en alguna otra comunidad mapuche-williche o crear un plan que debía ser seguida por todas las comunidades; el supuesto de autonomía de cada comunidad se daba por hecho.

La comunidad de Coz-Coz, a través de su vocero, comenzó expresando sus molestias en contra de Joaquín Mera, winka que usurpó tierras a través de la violencia, incluso el mismo asesinando a una anciana, asesinato del que fue soltado de la cárcel a solo 6 meses de haber entrado. "El gobierno no hace justicia a los indios, porque los indios son pobres y así dice Joaquín Mera que él hace lo que quiere porque tiene plata"²⁷⁶ dice el vocero de la comunidad de Coz-Coz, evidenciando los mapuche-williche las formas en que la sociedad chilena establecía hegemonía dentro de las relaciones de poder, a través del dinero. Los mapuche-williche veían que dentro de los códigos criollos el dinero establece propiedad y quienes tienen la propiedad dominan el territorio, entendían cómo se establecía las jerarquías dentro de esta sociedad y de que el estado chileno, representado en el gobierno, no hacía justicia por ellos ya que no son considerados como a quienes esta propiedad sobre el territorio estaba destinada, vale decir, identificaban al grupo dominante dentro de la sociedad chilena con quienes poseen el dinero y que a través del dinero establecen la propiedad privada sobre todo lo material. Este grupo dominante es quien puede hacer lo que quiera con y dentro del aparato estatal. La ley del estado, por tanto, era entendida como un campo de lucha que no es igual para todos, sino que propia de estos grupos dominante; las desigualdades de la subalternidad se reflejaban en la aplicación de la ley o del estado de derecho. Pero era a esa idea de igualdad, a ese código de la sociedad chilena, a la que apelaban los mapuche-williche: "el gobierno no puede tener ley para que Mera haga esto"²⁷⁷. Desde aquí, el orador pidió a los más ancianos que entreguen consejos al resto de lonkos para ver las acciones a seguir, demostrando el respeto de ellos hacia los más experimentados, todo sea para ver "qué haremos para que no se rían de nosotros"²⁷⁸.

Luego, el lonko Carileu dio su testimonio en contra de Mera, interpelando al estado chileno, identificado como el gobierno, por nunca jamás haber hecho justicia por ellos, incluso

²⁷⁵ Ver Pavez: Cartas Mapuche.

²⁷⁶ Díaz: Parlamento, p. 63.

²⁷⁷ Díaz: Parlamento, p. 63.

²⁷⁸ Díaz: Parlamento, p. 64.

este lonko fue hacia Santiago a parlamentar con las autoridades centrales del estado chileno, en donde le entregaron un papel, el cual debía utilizar cada vez que le intentaran quitar algún terreno o cometer algún atropello en su contra. Este lonko dice que presentó el papel a Mera cuando éste le anunciaba que con gendarmes²⁷⁹ le quitaría la tierra. Mera quitó el papel a Carileu y desde entonces nunca más se lo devolvió, incluso el lonko relata nunca más lo pudo encontrar en solitario para ajustar cuentas con Mera; el "papel" y su importancia desaparecieron. Así, este lonko dijo "Si nosotros los mapuche quisiéramos nos haríamos respetar"²⁸⁰, fue la solución que presenta este lonko, ya que, aunque viajen hasta Valdivia a reclamar a las autoridades los despojos cometidos por miembros de los grupos dominantes de la sociedad chilena, el mapuche era tratado como "cargoso", como personaje molesto, quedando todo en nada tanto en la administración de la justicia como en la administración ejecutiva de la sociedad chilena, fue así que este lonko remata: "Ni pagando encontramos justicia nosotros"²⁸¹. La subalternización del mapuche-williche llegó a tal nivel en la sociedad chilena que estos ni siquiera fueron tomados en cuenta aun pagando por justicia. Las cosas se dejaban pasar y pasaban como si fueran algo natural, vale decir, un mapuche silenciado y sometido a los designios de personajes que, sin escrúpulos, conocen su posición dominante dentro de su sociedad e hicieron lo que desearon; las desventuras del mapuche-williche serían parte de las consecuencias nefastas pero necesarias de la idea de progreso de la sociedad chilena. El indio es visto como ser inferior en una división racial de la sociedad en la que, aunque el indio tenga dinero, no deja de ser indio. Continúa este lonko:

Ramón Jaramillo me ha quitado muchos terrenos; me mató dos macetones, me ha quitado animales; ha sembrado barbechos míos; me ha quemado cercos y roces ¿Qué le han hecho? Si hubiera sido un natural, entonces sí que lo hubieran tomado preso y lo habrían azotado!²⁸²

Las vivencias o experiencias de la subalternidad se evidencian en estas palabras del lonko. El mapuche-williche conoció cual era la posición, la visión que tienen de ellos, los declarados dominantes de su sociedad, en el sentido de que, por una parte, fueron una molestia para ellos y, por otra, fueron sometidos a tratos denigrantes que buscaban relegarlos a una posición de nulos derechos o privilegios, la sociedad criolla enfatizó las diferencias y las desigualdades entre ambas sociedades. La sociedad chilena, antes que subsanar estas desigualdades, las volvió cuestión natural dentro de sí misma.

²⁷⁹ Policía rural chilena de aquel tiempo.

²⁸⁰ Díaz: Parlamento, p. 65.

²⁸¹ Díaz: Parlamento, p. 66

²⁸² Díaz: Parlamento, p. 66

Se levantó Raucan Nehuel, lonko de Chalupén o Challupén, el que insistió en la necesidad de que sean los ancianos quienes den consejo para resolver la situación, advirtiendo que "ellos tienen armas y a nosotros no nos permiten ni machetes; los gendarmes nos las quitan", este trato no era el mismo que les daban a los grupos dominantes, los que, con estas armas y las de los gendarmes, despojaban a los mapuche-williche de su territorio. La situación de desigualdad es total y en la realidad cotidiana la subalternidad se sufría en este régimen establecido por la sociedad chilena. Sin armas para defenderse ni apoyo de las autoridades winkas, o con el apoyo de algunos que gran cosa no podían hacer dentro de la legalidad estatal, los mapuche-williche se sabían solos y en una situación difícil, por algo el motivo del parlamento.

Cuando habló el lonko de Llongahue, Naguilef Noncon (Lloncón), enfatizó aún más en esta situación de subalternidad: "(hablando sobre el estado chileno) Que nos dé una orden para defendernos nosotros mismos y no necesitamos más; porque si nosotros le hacemos algo a los españoles, ellos van a Valdivia y vuelven con los gendarmes a tomar preso al indio"²⁸³. Apeló a una manifestación de buena voluntad, sabiendo que la situación desigual es la norma. El problema del qué hacer y qué será lo que sucederá enfatiza en la respuesta de que la defensa era el camino, pero si esta defensa no es bien vista por las autoridades chilenas se enfrentan a una lucha abierta en una situación en donde los mapuche-williche no se encontraban en una posición favorable, sino que, muy por el contrario, estaban en una posición en donde admirar su valentía por hacerse respetar no bastaba. Comprendieron que había un mar de distancia no solo entre las fuerzas de ambos bandos, sino que incluso en las moralidades de ambas partes, ya que, por un lado, los mapuche-williche apelaban a un respeto mutuo entre iguales que, por el otro lado, no existió en lo más mínimo, debido a que dentro de su lógica, el mapuche-williche era solo un sujeto sometido a esta "naturalidad" problemática en la que vive; como secuelas de un tiempo pasado a desaparecer, el mapuche-williche fue visto tanto con lástima y admiración por su perseverancia en continuar existiendo así como con una increíble mezcla de desprecio y odio por no querer aceptar el camino del "progreso" al que no se sometía, simplemente porque ese progreso aspiraba a su invisibilización en una hegemonía que no consideraba resistencias a su paso. El casi sin sentido de esta situación provocó el infierno que vieron venir los mapuche-williche y que es bendecido por la sociedad chilena, esto es lo que obligó a provocar el aviso de resistencia en los discursos, y acciones, mapuche-williche. La situación, simplificada, es que en esa promesa de igualdad como principio moral desde los grupos dominantes chilenos se

²⁸³ Díaz: Parlamento, p. 67

provocó una desigualdad en la práctica, ese no ser iguales es lo que experimentaba el mapuche-williche y lo hacía levantar discursos de resistencia, invocados en este koyag, para restablecer un orden de igualdad avalado por la propia sociedad chilena y protestada por la sociedad mapuche-williche.

El lonko de Antilhue, Juan Cheuquehuala, dijo que él y su gente han mantenido al margen a los usurpadores, principalmente Romualdo García, y propone que si existiera un "cacique mayor" (apo ülmen o ñidol lonko) como él, que tiene dinero, voluntad y autoridades chilenas conocidas, los mapuche de Panguipulli se podrían defender mejor. José Cheuquefilu, lonko de Cayumapu, acota una moción: "pero ese mayor no puede mandar ni manejar los macetones ni animales ni los terrenos de las demás reducciones, porque para eso tiene cada uno un cacique"²⁸⁴, moción que todos los concurrentes al koyag aprobaron; este lonko apeló a un principio federativo y de autonomía de cada una de las agrupaciones mapuche-williche de Panguipulli, esto también nos explica por qué los discursos de resistencia mapuche-williche nunca buscaron que los otros se inmiscuyan en los asuntos internos de las comunidades mapuche-williche, más bien, se buscó intervenir con estos discursos a las relaciones entre comunidades y la sociedad chilena. Este mismo lonko apeló a que sean los ancianos quienes decidan quién sería ese apo ülmen que hablaría por los mapuche-williche de Panguipulli frente a las autoridades chilenas.

Surge la voz del lonko Juan Catriel Rain de Trailafquén, quien se postuló al puesto de apo ülmen anunciando a su favor que él ha viajado a Santiago, "yo he hablado bien con los caballeros del gobierno y es por eso que me han atendido"²⁸⁵, dijo el lonko Catriel, además de demostrar que arrastra un tronco familiar, küpan, en donde demuestra que sus ascendentes habían representado el inkawün o postura de defensa colectiva de los mapuche. La elección de este "cacique mayor" estaba supeditada a quien podía demostrar que logra comunicarse de buena manera con las autoridades principales de la otra sociedad que se declaró dominante además de demostrar un küpalme, u origen familiar y condiciones propias, que le hacen acreedor de esa responsabilidad, además de poseer los medios materiales para asumir esa misma responsabilidad.

Se levantó, entonces, el anciano lonko Hueitra de Ancacomoe, anunciando que él ha sido siempre el "cacique mayor", lo que al parecer es avalado por los lonkos más viejos. Este

²⁸⁴ Díaz: Parlamento, p. 70

²⁸⁵ Díaz: Parlamento, p. 71

lonko dijo que su padre peleó contra el ejército chileno hasta que se acabaron las guerras y estos prometieron ser amigos de los mapuche, vale decir, para estos mapuche, antes que haber sido derrotados, ellos veían que se logró en la guerra²⁸⁶ establecer una amistad entre ambas sociedades, cuestión a tener en cuenta cuando hablamos de la manera en que los mapuche entendieron el proceso de ocupación del estado chileno de sus territorios, el que, si bien es cierto, se hizo militarmente, el estado chileno debió establecer acuerdos con los mapuche para mantener una paz futura. Por estos motivos es que este lonko dijo

Yo no puedo quedar a las órdenes de otro más joven que yo; a mí siempre me han respetado y mis reducciones son obedientes. Otros caciques serán más ricos que yo, pero no son ancianos y los mapuche deben acordarse de que sus padres y sus abuelos han obedecido siempre a los más ancianos²⁸⁷

En la sociedad mapuche-williche, los cacicados no son perpetuos, sino que renovables a voluntad de las agrupaciones que los proclaman, además de que deben ser reconocidos por las otras reducciones para ser tomados en cuenta como tal.

La discusión de quien iba a ser el "cacique mayor" decantó en las proclamaciones de Hueitra y Catriel, ambos reconocidos por todos como merecedores de tal responsabilidad. Así, Catriel, dirigiéndose principalmente a los ancianos, les dice:

Nosotros respetamos y obedecemos a los ancianos; esa es la ley de los mapuches; pero ahora no se trata de no obedecerles. Todos los caciques tienen siempre la misma autoridad sobre sus macetones, mujeres y animales²⁸⁸. El mayor que debe elegirse es para que trabaje y defienda a los naturales sin meterse a mandar en las reducciones. El mayor tiene que ser joven porque habrá mucho que hacer; tendrá que ir a Valdivia, a Santiago y a otras partes²⁸⁹, montar a caballo a cualquier hora para salir a defender a los indios cuando

²⁸⁶ Aquí el lonko habla de la guerra por la toma de Villarrica por parte del estado chileno, la que al fin ocurrió en 1893, cuando Epulef, lonko al que apoyaba el padre de Hueitra, al fin desiste de impedir la repoblación de la ciudad. Este hecho acaba con el proceso de guerra de ocupación del estado chileno del territorio mapuche aún autónomo hasta ese momento. Ver Bengoa: Historia del pueblo mapuche, pp. 287-326.

²⁸⁷ Díaz: Parlamento, p. 73

²⁸⁸ Es importante esta frase de Catriel, ya que establece una distancia entre lonkos y el resto de la sociedad, así como las riquezas representadas en los animales (kullin o kullin), demostrando cual es la autoridad de los lonkos en sus comunidades, vale decir, no solo están a cargo de representar y defender el territorio para sus macetones, sino que también estos deben obedecer sus requerimientos, un principio de autoridad recíproco ganado por la riqueza y familia a la que pertenece quien es lonko, además, las mujeres, sin representación sociopolítica en el espacio público mapuche-williche, están consideradas pero solo bajo la autoridad de este lonko, así, vemos que entre comunidades existe un principio de respeto mutuo y solidaridad entre pares, en donde nadie puede inmiscuirse en los asuntos de la otra comunidad, pero dentro de la comunidad ese principio se rompe al existir un lonko encargado de la administración del buen vivir dentro de la comunidad, desde aquí podemos interpretar el hecho de que, por una parte, sean solo los lonkos los que hablen en el koyag y, segundo, que las mujeres no estén en el koyag debido a la organización patriarcal reinante en la sociedad mapuche-williche.

²⁸⁹ No está demás afirmar nuevamente que los mapuche-williche conocen muy bien las normas de la sociedad chilena y saben con quién hablar y cómo hablarle a los grupos dominantes de esta sociedad que se proclama dominante del Fütawillimapu, pero al que el mapuche-williche considera que ha establecido un acuerdo con ellos en donde se ha entablado una amistad entre iguales, acabando con las guerras, cuestión que el mapuche-williche busca enfatizar y espera una respuesta similar del otro que lo considera subalterno, sin derecho a voz.

quieran echarlos de sus terrenos o quitarles sus animales, o quemarles sus casas²⁹⁰; un anciano no podrá hacer esto; todos los respetamos, sí; ahora lo que queremos es un mayor valiente, rico y alentado. Yo quiero ser mayor, porque soy valiente, rico y tengo amigos que me ayudarán a conseguir mucho en favor de los naturales. Tengo buenos amigos en Santiago. Nada tendrán que decir los ancianos de mí, ni de mi familia. Ellos conocieron a mi padre y a mis abuelos, que fueron principales²⁹¹

Luego de estas palabras de Catriel, Hueitra respondió: "Nadie te dice que no eres valiente, rico y alentado ni que tu familia no ha sido principal; pero eres muy joven y yo soy muy viejo y no te obedeceré porque no puedo dejar que me mandes"²⁹², sentenciando de esta manera que su posición de ancianidad le impide dejar que un lonko con menos experiencia que él tome para sí la responsabilidad de ser la voz de todas las comunidades mapuche-williche de Panguipulli. Catriel replicó "Yo no voy a mandarte ni a tus macetones ni animales tampoco. Si necesito que me ayudes, hablaré contigo a la buena para que me acompañes y si tú necesitas algo también te ayudaré"²⁹³, de esta forma, quien sea "cacique mayor" tendría solo la autoridad de representar a los mapuche-williche de Panguipulli en el diálogo con el otro, vale decir, de la defensa de sus territorios continuarían a cargo todos los lonkos, pero quien debía hablar con las autoridades chilenas era el "cacique mayor" quien pasa a ser una especie de delegado encargado de las relaciones interculturales, el que por su labor debe ser apoyado por el resto de lonkos para que éste pueda cumplir con su responsabilidad de mejor manera, por tanto, no es ninguna autoridad central.

Ambas candidaturas no cedían en sus pretensiones y las discusiones entre los lonkos por convencer a los del otro bando hacían ver a Díaz y al cura Sigifredo²⁹⁴, misionero de la zona, admitido por los mapuche-williche de Panguipulli, que no habría ningún acuerdo entre las partes. Así, Díaz dice: "El sistema de votación, con el cual hubieran podido dilucidarse, no lo entenderían y si lo conocieran no satisfecería a los vencidos"²⁹⁵, lo que no ve Díaz es que el sistema que ocupaban los mapuche-williche para solucionar sus problemas era el del consenso, por lo que, antes de imponer una mayoría a otra minoría, buscaban acercar una decisión común entre todos los participantes del koyag, entre toda la asamblea de lonkos, de esta manera, aunque con mayor demora, este sistema de consenso garantizaba que la decisión tomada por la asamblea sea resolutive y no tenga una oposición luego de ser tomada, así, todos en consenso

²⁹⁰ Prácticas de los grupos dominantes consecuencia de la impunidad con la que ven ellos pueden actuar al ver que al mapuche-williche no se le considera como un igual.

²⁹¹ Díaz: Parlamento, p. 74-75

²⁹² Díaz: Parlamento, p. 75

²⁹³ Díaz: Parlamento, p. 75

²⁹⁴ En realidad, su nombre es Siegfried von Frauenhäust.

²⁹⁵ Díaz: Parlamento, p. 77

se guiarían por la decisión tomada antes que jugar el juego de la política criolla que auspicia Díaz, en las que desde que es tomada la decisión existe una oposición que no tiene porqué estar de acuerdo con la decisión impuesta por la mayoría, lo que los deja en la disyuntiva entre acatar obligados y sometidos esa decisión, dejar la actividad a quienes decidieron o jugar en contra de esa decisión. El consenso soluciona estos problemas en el mismo momento de tomar una decisión, una que sea decisión de todos más que una decisión venciendo e imponiéndose a otras. La autonomía mapuche-williche nos demuestra sus prácticas, su manera de ejercerse a través del consenso, ya que, como el mismo Díaz lo ve, los mapuche de Panguipulli aún se sienten autónomos de decidir sus destinos antes de verse sometidos a decisiones externas a su sociedad. Así, Díaz recuerda que

Se olvidan tal vez de que ellos (los mapuche), dueños y señores de la selva que un día hicieron temblar al león de España, han sido perseguidos, robados y asesinados, no en campales batallas, sino mientras un Gobierno les cubre los ojos y les ata las manos con un mentido protectorado!²⁹⁶

Esta observación de Díaz es bastante acertada e interesante, ya que en esa amistad prometida por el estado chileno se oculta la impunidad de una sociedad que no considera en lo más mínimo a quienes fueron y son dueños de la "selva", de un lugar lejano al desarrollo de la "civilización occidental". Es en ese aferrarse a las relaciones horizontales entre ambas sociedades que llevó a los mapuche de Panguipulli a buscar nombrar un "cacique mayor". Esa dualidad entre la autonomía y el sometimiento de un pueblo colonizado es lo que los obliga a pensar obstinadamente en dialogar como iguales ante el otro antes que empuñar las armas en una sublevación general. Ninguno de los que se ofreció a tomar la responsabilidad de ser "cacique mayor" buscó levantar el toki kura, las guerras habían acabado para ellos en la promesa de una amistad que nunca fue real. Para la sociedad chilena el mapuche estaba derrotado y debía someterse a esa derrota, los "indios" habían sido sometidos a la "civilización".

Al fin llegaron a consenso los lonkos y decidieron levantar como "cacique mayor" a Catriel, recordándole Hueitra que

No se te olvide que yo he querido que seas mayor aunque eres joven.

Acuérdate que son muchas las obligaciones que tú mismo te has buscado y todas esas obligaciones tienes que cumplirlas, si quieres que tus hermanos te respeten y que los ancianos te den la mano. Trabaja por que los naturales vivan tranquilos, porque no les quiten las tierras que les han quitado. No te pongas orgulloso porque eres el mayor;

²⁹⁶ Díaz: Parlamento, p. 78-79.

acuérdate que tú también eres mapuche y que si mandas es porque los ancianos lo han querido²⁹⁷

Además, le recuerda que el cura Sigifredo es un buen aliado para ellos en la relación con los chilenos y que no confíe en otro winka más que en este cura. La libertad es aquí un principio fundamentalmente unido a la igualdad, en términos de la política "occidental", ya que este "cacique mayor", al tener el apoyo de sus hermanos, solo está sujeto en sus responsabilidades siempre y cuando no olvide que él es un mapuche más entre todos sus hermanos antes que alguien superior o fuera de la misma sociedad mapuche-williche. Si llega a olvidar este principio de igualdad perderá inmediatamente el respeto de todos y automáticamente dejará de representarlos. Catriel replicará

Ei! los ancianos han querido que yo sea mayor y por eso soy; no olvidaré que mi obligación es defender a mis hermanos y por eso he querido ser mayor. Hueitra habría podido porque es valiente, rico y anciano, pero ahora se necesita un joven. Los ancianos me darán consejo²⁹⁸

El consenso se logró gracias a que Catriel era más joven, no porque él allá sido mejor que Hueitra. La juventud de quien toma el lugar de cacique mayor estará compensada por los consejos que le den los más ancianos.

En un último discurso antes de finalizar la discusión del koyag, Cutriel advirtió que

Cada vez que un indio sea atropellado por un español le avisaré a su cacique; entonces el cacique verá si puede hacerse respetar. Si no puede, entonces me avisarán a mí y yo saldré con gente que pediré a los caciques, e iré a defender al indio.

Cuando un indio se porte mal su cacique lo castigará. Ningún mapuche venda ni arrienda su terreno a los españoles, porque eso sirve para que el huinca viva cerca de nosotros y empiece a robarnos. Ningún indio debe hacer negocios con españoles, sin consultar a su cacique, al padrecito o a mí²⁹⁹

La defensa del territorio era lo esencial. La autonomía entre caciques se vuelve a proclamar, así como una autonomía mapuche-williche en Panguipulli. Así mismo, se estableció un compromiso que impida aumentar la situación desfavorable de los mapuche-williche de Panguipulli por culpa de ellos mismos; prohibieron la venta de terrenos para impedir que el winka tenga alguna otra posibilidad de continuar el despojo de tierras. El inkawün es el principio que se proclamó para mantener la autonomía a pesar de esa condición de subalternidad con que es tratado por el otro.

²⁹⁷ Díaz: Parlamento, p. 83.

²⁹⁸ Díaz: Parlamento, p. 84

²⁹⁹ Díaz: Parlamento, p. 86

El parlamento o koyag finalizó, se preparó un sacrificio y desfile para Catriel, se inició el baile y la fiesta.

Catriel no era cualquier lonko, sabía muy bien lo que ocurría en el territorio de Panguipulli y había incluso viajado hasta Santiago a parlamentar con las autoridades chilenas. Al igual que otros lonkos, utilizaba la administración de la justicia chilena para impedir las usurpaciones tanto como la fuerza de sus macetones para defenderse, sabiéndose en muchos casos en posición desigual en contra de los usurpadores que hacían y deshacían dentro de la administración estatal chilena de la justicia y ocupaban la violencia cada vez que querían. Un mes antes del koyag, 18 de noviembre, Catriel se había entrevistado con el ministro de colonización en Santiago, el que le pidió que presentara por escrito sus reclamaciones. He aquí el motivo de los memoriales, el estado, buscando legitimar esas reclamaciones, a pesar de que no las toma en consideración, pide a los mapuche presentar un documento escrito que respalde las acusaciones, un documento que pueda admitir dentro de los códigos de la sociedad hispano-criolla chilena que los mapuche-williche habían protestado, es así que los mapuche-williche aprovecharon de demostrar su discurso de resistencia, presentaron sus visiones e intereses y reclamaron por un trato igualitario, por lo que fue prometido por el estado chileno, la amistad, no el sometimiento.

su Señoría me había manifestado, que por medio de un memorial pusiera en conocimiento de S.S. todos los abusos que se estaban perpetrando contra nosotros los indígenas que vivimos en el Departamento de Valdivia en las regiones del Lago Panguipulli y sus alrededores (...) y que S.S. con su intervención puede subsanar³⁰⁰

Así es que el memorial de 1907 expresa esta petición del gobierno chileno por conocer los hechos que ocurren en Panguipulli.

El memorial presentó los abusos cometidos en diferentes localidades mapuche-williche de Panguipulli. Comienza con los de Quilche, donde Adolfo Stegmaier³⁰¹ ya hace dieciocho años antes de la escritura del memorial viene cometiendo atropellos en contra de los mapuche-williche para quitarles sus tierras, logrando establecer un gran fundo. Este hombre obliga a los mapuche del sector a paralizar trabajos cuando desea tomar para sí parte del territorio, argumentando que él es el dueño del lugar. La razón de su argumentación cabe en que este personaje canceló la deuda de dos accionistas del territorio de Quilche, Francisco Kulapan y

³⁰⁰ Díaz: Parlamento, p. 168

³⁰¹ Este personaje nació en Valdivia, hijo de un alemán y de una colona alemana de esa ciudad. A pesar de las denuncias en contra de él en este memorial, como miembro del partido radical fue regidor de Valdivia (1910-1915), alcalde de la ciudad en tres períodos (1915-1920, 1924-1925 y 1932-1935), intendente de la ciudad (1931) y diputado por Valdivia, Villarrica, Río Bueno y La Unión (1921-1924).

Lonkapan, que tenían con los hermanos Manns, una deuda de \$250. Al hacer esto, lanzó primero a estos dos personajes de sus tierras apoyado por la fuerza pública en junio del año 1898, pero no solo ellos fueron expulsados de sus tierras, sino que todos las comunidades mapuche-williche dueñas de Quilche, lanzamiento que fue realizado "de la manera más bárbara"³⁰²: fueron quemadas casas, lo guardado en los graneros, los animales fueron robados, dejando a estos mapuche, antes viviendo muy bien, ahora en la miseria más extrema. La forma en que actuó Stegmaier y la fuerza pública, hace recordar las malocas hispano-criollas en territorio mapuche; a pesar de que los mapuche-williche sintieron que habían acabado las guerras y ahora estaban en amistad con el estado, las prácticas de guerra continuaron, en donde ahora estos personajes que se declararon ellos mismos como superiores al mapuche, como grupo dominante, buscaron establecer su propia "paz social", en donde el mapuche subalterno se vio violentado en cada momento por esta "paz social". 105 mapuche-williche fueron expulsados y dejados en la más absoluta miseria en pleno invierno para que este personaje estableciera en territorio mapuche-williche las formas de controlar el territorio de los criollos. Incluso el lonko Andrés Calfükura, que se había establecido en este sector, fue apresado por Stegmaier en su casa por cinco días, sin derecho a agua ni comida, tiempo en el que Stegmaier quitó los terrenos al lonko sin permitirle más a los mapuche volver a ocupar el territorio.

Otro personaje denunciado por el memorial es Ramón Jaramillo, quien habría perdido en juicios contra Lorenzo Carüleo, aun así, Ramón Jaramillo continúa persiguiendo a Carüleo, y su familia que la componen 92 personas, buscando quitarles su territorio. El memorial denuncia el asesinato cometido por el hermano de Jaramillo en contra de Atanacio Monje, que, luego del asesinato, habría huido a Argentina; incluso se denuncia al propio Ramón Jaramillo como asesino de José Huishcaleu, cuestión que llevaba a la fecha de 1907 dos años de impunidad.

Es por esto que Carüleo y su familia "pide ampara en contra de las pretensiones de Ramón Jaramillo"³⁰³. La pregunta que surge aquí es ¿por qué los mapuche-williche no expulsaron con igual violencia a Jaramillo?, aquí es donde debemos recordar que los mapuche también defendieron con la fuerza física su territorio, pero en una condición desfavorable. Ellos no tuvieron las armas ni gozaron de la impunidad estatal que poseían los grupos que buscaron dominarlos. Esta petición buscó cambiar las relaciones de poder que se tejían con violencia

³⁰² Díaz: Parlamento, p. 169

³⁰³ Díaz: Parlamento, p. 172

extrema en el territorio de Panguipulli a través de una alianza con las autoridades centrales del estado chileno; esta es la esperanza que guardaba la petición.

Los mapuche-williche de Panguinilahue también reclamaron en contra de Adolfo Stegmaier, los que también habían jugado dentro de la administración de justicia del estado chileno, pero con resultado negativo, lo que permitió a este personaje volver a llamar a la fuerza pública y desalojar a los mapuche de su territorio.

Los mapuche-williche de los sectores de Nerval, Malahue, Pichiponui y Ancapuile, reclamaron en conjunto en contra de Clodomiro Cornuy, quien compró acciones y derechos a algún mapuche de la comunidad y luego el mismo deslindó los terrenos. Esta práctica de Cornuy se vuelve favorable a él ya que en estos sectores los dueños ancestrales del territorio no tenían títulos inscritos, por lo que Cornuy, al deslindar él mismo, los estableció y legalizó. Los mapuche-williche de Ancapuile lograron parar los intentos de Cornuy en su territorio, pero todos temían que volviera a intentar quitar estos terrenos a estos mapuche. Continúa el memorial con lo siguiente: "Contra toda ley y derecho está comprando actualmente Clodomiro Cornuy al indígena Virkanahuel, en Malalhue, compra que se hace privadamente, porque el indio no tiene escritura, y pergudicará a los vecinos"³⁰⁴; aquí, más que continuar observando las prácticas que utiliza Cornuy para tomar para sí el territorio mapuche, surge las preguntas ¿es acaso una especie de traidor o un complicado por las relaciones de subalternidad a las que se ve sometido Virkanahuel? y ¿qué harán con este mapuche el resto de los de Malalhue? Aunque no hay datos concretos sobre lo que pudo haber sucedido con este mapuche, podemos interpretar que en el hecho de que aparezca denunciado su nombre en el memorial hace pensar que, por una parte, no es bien vista ya su presencia en Malalhue, así como que el estado de subalternidad a la que lo lograron someter lo ha visto tentado a liberarse de parte del problema que era tener un terreno que uno de los del grupo que se declaró como dominante quiere para sí, vale decir, este mapuche-williche desistió de una resistencia colectiva y huyó del foco principal del conflicto al vender su parte de derecho sobre el territorio, lo que no quiere decir que dejó de ser mapuche o visto como un subalterno por la sociedad chilena, o que para él este conflicto entre ambas sociedades no influyó más en sus experiencias de vida. Es evidente que, en esta actitud, este mapuche-williche ya no es considerado como parte de su comunidad, ya que en su acción perjudicaría a más familias con las que Cornuy no tendría más trato que la violencia física por la conquista del territorio que para él "legalmente" le pertenecería. En este

³⁰⁴ Díaz: Parlamento, p. 174

apartado del memorial finaliza: "Todos estos indios de las reducciones arriba mencionadas se podrían salvar por medio de una pronta radicación y quitando a Cornuy todo lo que legalmente a adquirido"³⁰⁵; aquí, los mapuche-williche no estaban pidiendo ser radicados en otros territorios, lo que estaban pidiendo es que el territorio de Panguipulli sea "legalmente", en el papel, declarado territorio de ellos, además de exigir el reparo de las "ilegalidades" cometidas por Cornuy.

Antilhue, además, tiene problemas con Ronualdo García, quien pretendió, tanto por la vía legal como por la violencia física, quitar los mejores terrenos del sector. El protector fiscal, Luis Gonzales, logró paralizar las acciones de García, pero el hecho es aprovechado por los escritores del memorial para argumentar con mayor fuerza la idea de entregar títulos a los mapuche-williche dueños de estos territorios.

Los mapuche de Külaco y Nitrai denunciaron sus problemas con Guillermo Angermeyer, el que, nuevamente con la práctica de comprar acciones o derechos a un comunero, robó en el papel gran parte del territorio de Külaco, mientras que en Nitrai se aprovechó que la municipalidad de San José de La Mariquina remató el terreno de Lefiñir Catalán por no pago de impuestos, donde el mismo Angermeyer fue el rematante. En ambos sectores, las compras de terrenos de Angermeyer fueron realizadas a mapuche-williche sin títulos. Aun así, este personaje no se salió del todo con la suya debido a las acciones del protector fiscal, el problema, eso sí, Angermeyer vendió parte de los terrenos que inscribió a su nombre a Fernando Camino, jefe de la Compañía General San Martín, la que en los años posteriores a este memorial se convirtió en la empresa señora del lago Panguipulli y sus alrededores³⁰⁶, es por esto que sabemos que la radicación de los de Külaco y Nitrai nunca fue efectiva, a pesar de ser una petición dentro del memorial.

Pinco, Coz-Coz, Huitag, Calafquén y Trailafquén tenían un enemigo común: Joaquín Mera. Este personaje, en la búsqueda de eliminar a quien le impedía hacerse dueño de Pinco, hace ya ocho años antes de la escritura del memorial, había mandado a asesinar a Nieves Ayñanco. Mera habría estado 6 meses preso por este hecho, luego pagó una fianza y no fue molestado por la administración de justicia de la sociedad chilena. Las hijas de la asesinada continuaron el juicio contra Mera, pero en Valdivia no se preocuparon del hecho, quedando Mera dueño del sector "y las hijas de ella han tenido que sufrir las venganzas del bárbaro

³⁰⁵ Díaz: Parlamento, p. 174

³⁰⁶ Millanguir: Panguipulli, especialmente el tercer capítulo.

Joaquín Mera³⁰⁷. Manuela Vera, hija de la asesinada, fue colgada de un árbol y azotada por Mera. En otra ocasión, Mera las secuestró, y las llevó a su casa en Manguedehue, donde, afligidas por las amenazas de Mera, las obligó a firmar un papel donde renunciaban a continuar el juicio en su contra; en esa misma casa esperaba un juez para servir a los intereses de este mismo personaje. Aunque las mujeres no son consideradas como agentes sociopolíticos dentro del koyag de Coz-Coz, vemos aquí a mujeres defendiendo el territorio como dueñas del mismo, por lo que nos obliga a admitir que la mujer mapuche-williche, aunque en un mundo patriarcal, participaba de la defensa del territorio y su posesión al igual que el hombre. Esto también demuestra que la mujer mapuche toma decisiones políticas que permitían que el colectivo continúe resistiendo, es decir, no eran solo los hombres los que resistían y realizaban acciones y discursos en contra de sus enemigos, la mujer mapuche también realizaba la misma función a pesar de ser menos visible o, más bien, no vista o no tomada en cuenta; subalternas dentro de una sociedad subalterna.

"Los expedientes de los crímenes de Mera se encuentran perdidos o ya no existen. Sabiéndose protegido Joaquín Mera en Valdivia, cobró mucho valor: ensanchó sus posesiones por todos los vientos, de manera que hoy dispone de un fundo inmenso"³⁰⁸, la impunidad de Mera y el apoyo tácito de sus acciones por parte de la administración estatal, lo hizo ser un personaje peligroso para la autonomía que pretendían los mapuche-williche de Panguipulli. El 21 de abril de 1904, Mera habría desalojado a mapuche en Coz-Coz, dos de estas familias ya habían sido desalojados en 1903 por Camino Lacoste y Cía. En Futanome, Manuel Trulem Cariüpan había pagado un préstamo a Mera de trescientos pesos, pero este no reconoció el pago y desalojó a Trulem de su territorio. Ese desalojo de abril de 1904 en Coz-Coz, producto de esta deuda pagada, afectó a los mapuche de Chanchán, Futanome, Wankühue y Chuisko, quemando las rucas y otras posesiones, además de robar animales, el propio Mera en persona. Se vuelve a manifestar la guerra en contra del mapuche, a pesar de la supuesta "pacificación" para la sociedad chilena o del pacto de "amistad" desde la visión mapuche. La paz social se estableció con guerra social desde los grupos dominantes hacia quienes se subalternizó. El protector fiscal buscó revertir esta situación en Coz-Coz, pero perdió el juicio contra Mera. A pesar de que el asunto, mientras el memorial era presentado a las autoridades, estaba en apelación, los mapuche desalojados contemplaban el vivir en la miseria más absoluta.

³⁰⁷ Díaz: Parlamento, p. 179

³⁰⁸ Díaz: Parlamento, p. 180

En Calafquén no solo Joaquín Mera es el peligroso, sino que también Abel Peña. El robo de tierras de este personaje siguió el mismo camino de los otros usurpadores nombrados anteriormente, quemando y robando a los mapuches. Los mapuche de Reuveiro (Trafún), manifestaron que, también con los mismos métodos, Dionisio Vio llegó a establecer un fundo que va desde el lago Trailafquén hasta la Cordillera de Los Andes. Familias mapuche que vivían de tiempos inmemoriales en la Cordillera de Los Andes, específicamente en Trafún de 1907, esperaron la llegada de la fuerza pública y peones bajo las órdenes de Vio, sabiendo que éste buscaba desalojarlos ya que los terrenos estaban inscritos en un papel avalado por la justicia estatal chilena.

Por fin digo a su señoría que todos esos abusos los conocen las autoridades en Valdivia y han sido presentados mil y una vez. Pero las autoridades de Valdivia declaran que la situación creada ya en la provincia, no les permite solucionar los asuntos como fuera debido³⁰⁹

El memorial habla por Valdivia y dice que la misma administración estatal en la ciudad ya no puede hacer algo. Se declaró a la ciudad como incapacitada para encontrar una solución a tantos atropellos, por tanto, Santiago era la única que podía ayudar a los mapuche-williche a restablecer un equilibrio perdido por una situación creada por el "dejar hacer", situación que no permitió que ni quienes buscaban ayudar desde la administración de la justicia chilena pudieran hacer algo por superar cuestiones que eran injustas para ambas sociedades. Esperando una buena respuesta del gobierno, una respuesta con soluciones, con fecha 25 de enero de 1907, termina el memorial escrito en Panguipulli.³¹⁰

La preocupación del koyag y el memorial fueron las relaciones interculturales asimétricas y las consecuencias de esta asimetría, en tanto que imposibilitaban la práctica de una autonomía mapuche-williche. La práctica de la autonomía evidencia el hecho que los mapuche-williche ven que esa era la manera en que podían restablecer la relación de iguales entre ambas sociedades³¹¹. Aun así, la existencia de la práctica del koyag nos demuestra el hecho de querer mantener una autonomía que no se siente perdida, de una autonomía que

³⁰⁹ Díaz: Parlamento, p. 184

³¹⁰ Una pregunta, al conocer los testimonios entregados en el koyag y en el memorial, surge: ¿Qué pasó con los peones chilenos, mapuche o de cualquier lugar, que siguieron a estos despojadores? Beneficios y obediencia ciega se confunden en quienes ayudaron a cometer estas acciones. Tanto como los mapuche-williche, ellos eran conscientes de sus acciones, la excusa de ser obligados a obedecer los mandatos de los grupos dominantes de la sociedad chilena es sólo una cortina que oculta sus intereses, sólo es una excusa moral. No es parte de esta investigación abordar este tema, pero es interesante plantear esta pregunta. Eso sí, admitir que estos no tendrían libertad de acción sería admitir que los subalternos necesitan de la dominación, cuestión que esta investigación, viendo el caso del mapuche-williche como subalterno, demuestra que no es así.

³¹¹ Es necesario advertir desde ya que, aunque practicantes de una autonomía, no dejan de ser vistos como subalternos, vale decir, no abandonan esa condición de subalternidad a la que buscaron someterlos.

continúa en ellos, que emana de su propio saber cultural. Es quien los observó como subalternos quien no quiso ver esta autonomía, esta igualdad a la que aspiraban los mapuche-williche.

II. El memorial de 1936.

En el trecho que hay entre el memorial de 1894 al de 1936 existe cierta radicalidad en el discurso de resistencia mapuche-williche que fue aumentando hasta la aparición del memorial de 1936 que es mucho más claro en su ejercicio y petición de autonomía y buscó representar a todo el Fütawillimapu. El interludio entre ambos memoriales demuestra que, por una parte, los memoriales se instalaron como práctica de presentación del discurso de resistencia mapuche-williche y que, por otra parte, los mapuche-williche supieron ocupar discursivamente los códigos del otro de tal manera que los manejan según sus propios intereses.

El *Memorial y documentos presentados por los Caciques Generales Mapuches del Buta Huillimapu a su excelencia el presidente de la República de 1936*³¹² surge en un contexto particular de radicalidad de la lucha mapuche-williche donde una especie de centro era el sector de Quilacahuín. El memorial comienza en chesungún y este hecho en sí nos demuestra la resistencia cultural mapuche-williche.

El que esté escrito en idioma mapuche-williche de acuerdo con los códigos de escritura del español nos habla de una adaptación en resistencia³¹³, en donde esos códigos del otro eran adaptados a la propia cultura antes que la cultura propia asimilada en la del otro. El proceso de subalternización, visto desde los mapuche-williche, obligó a esta adaptación, pero esta adaptación en ningún momento fue desaparición o suicidio de la cultura, todo lo contrario, fue autoafirmación y expropiación de la cultura del que quiere ser dominador.

El memorial se presentó como una denuncia de los intereses mapuche-williche³¹⁴, dirigidos por sus apo ülmen, pasados a llevar por nacionales y extranjeros³¹⁵ que, amparados en la "ley", buscaron someter al mapuche-williche; criticaron el uso de la legalidad estatal como mecanismo del que se valen los que se declararon dominantes para someter a la subalternidad al mapuche:

³¹² Alcamán: Memoriales, pp. 154-166.

³¹³ Sobre este concepto de "adaptación en resistencia", ver Stern: Resistencia, rebelión y conciencia: pp. 13-41.

³¹⁴ En donde ellos mismos se identificaron de la forma en la que eran tratados por el otro chileno: "raza araucana".

³¹⁵ A estos extranjeros también los nombran como "alemanes" y se refieren a los colonizadores alemanes en el Fütawillimapu llevados por el estado chileno a mediados del siglo XIX.

Presentamos a su excelencia, el Presidente de la República, don Arturo Alessandri Palma, por los representantes legítimos de la raza araucana en defensa de sus intereses lesionados por la maldad de nacionales y extranjeros que, al amparo de una mayor instrucción, emplean contra el mapuche las armas de la falsa legalidad³¹⁶

La formación en el sistema de escolaridad chilena de los enemigos de los mapuche-williche, fue visto como una debilidad por los propios mapuche del Fütawillimapu, ya que el sistema de escolarización de la sociedad chilena a la que tuvieron acceso los miembros de los grupos dominantes de esta sociedad, les permitió manejar de mejor forma las normas de su misma sociedad y mantenerlas sujetadas a sus propios intereses, perpetuando un status quo antes que una mejora "progresiva" de la sociedad.

El memorial también hizo un llamado a los parlamentarios, no sólo al presidente de Chile como los anteriores memoriales, apelando a un sentimiento patriótico de estos, ya que

trabajar por aquellos que no conocen otra actividad que la del trabajo de la tierra es hacer Justicia; que hacer Justicia en favor de los que no tienen medios para conseguirla por sí mismo es Altruismo; que defender a la gente de la raza araucana es PATRIOTISMO³¹⁷

El argumento de defender la "raza araucana" como cuestión de patriotismo, se encuentra vinculado al hecho de que la sociedad chilena buscó las bases de su mito nacional en el "araucano". Los mapuche-williche saben cómo ocupar los códigos del otro para sus propios fines.

Una de las necesidades que se manifestó como urgentes en esta introducción del memorial, fue la creación de un tribunal especial en Rahue³¹⁸, Osorno, especial ya que resolvería litigios que afectaban a la "raza araucana" y que debería ser constituido por los "caciques generales" del Fütawillimapu. Esta petición es una forma de exigir una justicia que en el frontis posea la legalidad de una institución estatal, pero funcionaría con la forma en que administra la justicia el mapuche.

Los que suscriben este Memorial³¹⁹ no creen necesario insistir en la legitimidad de sus derechos: si los documentos que los protegen no fuesen suficientes, hay algo que pudiera

³¹⁶ Alcamán: Memoriales, p. 154.

³¹⁷ Alcamán: Memoriales, p. 154.

³¹⁸ Demanda que hemos visto como recurrente, por lo menos hasta 1973, en el primer capítulo.

³¹⁹ Quienes suscriben el memorial son: José Ignacio Epuyao Imilpán, apo ülmen de Rahue; José Segundo Mendez Caulli, apo ülmen y secretario general de caciques de La Huacha, Casma; Juan José Canquil Traucar, apo ülmen de Quilacahuín, representado por Tránsito Canquil; lonko Gumercindo Quilempan Lehuey de Calcurrupe-Ranco, representado por el lenguaraz y representante general de caciques, Narciso Cheuquean Solís; Pedro José Huenulef, lonko de Mafué, Los Juncos; Juan Ángel Gamín Guarategua, lonko de Nercón, La Chacra en Chiloé; Juan José Pailalef Lipicheo, lonko de Riachuelo. De entre todos los reunidos, el lenguaraz e intérprete general, así como representante general de cacique, es Narciso Cheuquean Solís de Quilacahuín, mientras que el macetón que acompaña a la Comisión de Caciques y justifica los hechos que se presentan en el memorial es Santiago Vargas Lloncoman de Amancay. Esta es la Junta General de Caciques del Fütawillimapu que se habría reunido en

servir ante la conciencia de todos los chilenos como la prueba irredargüible de lo que en este Memorial se asevera: la Historia de Chile.³²⁰

Esta cita refuerza el argumento de que los mapuche-williche, antes que declararse como chilenos, se proclamaban como la base de la chilenidad, los primeros chilenos, los primeros en llegar al "territorio chileno" y defenderlo de la invasión extranjera. Los mapuche-williche jugaban con el mito nacional chileno para establecer que ellos eran los primeros dueños del territorio, lo que les entregaba tanta legitimidad a sus demandas por los derechos que reclamaban como los documentos que presentaron para avalar este hecho³²¹. Los mapuche-williche reclamaron el respeto del otro a través de la forma en que ese chileno se identificaba con los mapuche como "raza guerrera" que permitió el surgimiento de lo chileno.

Otra cuestión que enfatizaron en la introducción del Memorial fue su alejamiento de cualquier partido político o de distinción religiosa entre sus miembros, he aquí por qué el discurso de resistencia del memorial de 1936 buscaba ser un discurso regional común para todos los mapuche del Fütawillimapu³²²; si decimos que construyeron un discurso regional común de resistencia, decimos también que planeó una autonomía para el mapuche del Fütawillimapu: "Los mapuche piden Justicia a las autoridades constituidas para defender los derechos de todos; sin distinción de credos religiosos, o partidos. Los araucanos piden el derecho de vivir en paz aunque el resto del mundo prefiera en disturbio"³²³. Los mapuche-williche simplemente piden vivir en paz, este vivir en paz quiere decir vivir según como ellos entienden la paz, antes que la "guerra social" que impuso la sociedad chilena. Vivir en paz quiere decir vivir como a ellos les parezca, vivir en autonomía. Continúa el memorial anunciando las primeras intenciones de este, así como denunciando a sus enemigos:

de Valdivia al sur que se retiren definitivamente de nuestra provincia del Butahuillimapu las leyes de Radicación, Colonización y Propiedad Austral porque perjudican nuestros derechos, no hacen justicia en que al contrario violan nuestros leyes, engañan a los

Quilacahuín-Curaco a redactar el memorial entre los días 11 al 14 de diciembre de 1935, una reunión muy similar a la del koyag de Coz-Coz en donde no sólo estos representantes se encuentran reunidos, sino que también otros miembros de las comunidades mapuche-williche. Sería finalizada la redacción del memorial el 21 de diciembre y el lenguaraz habría enviado el memorial el día 15 de enero de 1936 al ministro de tierras y colonización.

³²⁰ Alcamán: Memoriales, p. 155.

³²¹ Sobre la búsqueda obsesiva de legitimidad política de sus acciones y peticiones de los grupos subalternos en rebeldía, ver Van Young: La otra rebelión, pp. 777-778.

³²² Falta investigar el por qué los mapuche-williche de principios del siglo XXI hablan desde la religiosidad mapuche y buscan representarla y reconstruirla a diferencia de este memorial de 1936 y el de 1983, el que ya veremos, los que hablan buscando abarcar la pluralidad del mundo mapuche-williche. Para el caso de discursos de mapuche-williche en el siglo XXI, ver la página web de las comunidades en conflicto del Pilmaiquén: <http://weichanpilmaiquen.blogspot.com/>

³²³ Alcamán: Memoriales, p. 155.

miembros de los poderes públicos³²⁴, cometen robos y tardanzas en los expedientes que hacen muchas veces los empleados inescrupulosos de la Administración Pública que son sobornados por los extranjeros y criollos, cuyo dinero para el pago lo obtienen de nuestra propia tierra e intereses que tenemos de nuestros trabajos ejecutados dentro de nuestros propios terrenos desde tiempos inmemoriales; consideramos oportuno que cuando se cometen los robos de nuestras tierras se apoderan de nuestros animales, siembras, destruyen nuestras casas, ya sea llevándose la madera o quemándolas, dejando nuestras familias a la intemperie de los caminos públicos; cuyos actos ejecutados por estos elementos están en desacuerdo con la presente civilización humana, llevándonos presos por supuestos delitos que no hemos cometido y aún más hieren a nuestros miembros de familia sin importarles que queden muertos en los campos de los despojos cometidos por ellos.³²⁵

Guerra social, crítica a la moralidad en base a valores humanistas universales-occidentales, injusticias en las relaciones interculturales y subalternización condensa el testimonio de la cita anterior. Es importante el hecho en que los mapuche-williche se dieron cuenta que a través de los mismos robos que le realizaba a su sociedad la élite local chilena se transformaron en dominadores además de identificar a los miembros de los grupos dominadores como denigradores del "progreso humano", mismo argumento que ocupaban en contra de los mapuche-williche.

El memorial, en su primer apartado, reivindicó el Tratado de Las Canoas de 1793 y los Títulos de Comisario. Aunque estos documentos fueron creados por la sociedad hispano-criolla chilena para justificar la conquista e invasión del Fütawillimapu, ahora los mapuche-williche los interpretaban según sus intereses y leyeron estos documentos con el fin de insistir en que estos establecen un territorio mapuche-williche a respetar por los otros, además de que estos fueron firmados por iguales antes que por un dominador y un subalterno. Los documentos no establecían, en la interpretación mapuche, la supuesta supremacía de una sociedad sobre la otra. Aunque firmado con el estado imperial español, el Tratado fue ratificado por el estado chileno cuando este entregó los Títulos de Comisario en base al mismo Tratado de Las Canoas, este fue el argumento de los mapuche-williche, por lo tanto, cualquier intento de despojo, por muy apoyado en documentos oficiales avalados por el estado chileno, se volvía ilegítimo.

El segundo apartado reivindicó acuerdos entre ambas sociedades y leyes impulsadas por el mismo estado chileno en relación con el no pago de impuestos por la posesión de tierras por

³²⁴ Podríamos pensar que el mapuche-williche se estaba engañando así mismo, ya que fueron estos mismos poderes públicos los que mantuvieron impune a los que buscaron ser grupos dominantes en el Fütawillimapu, pero debemos recordar que este memorial está dirigido a buscar una buena respuesta de estos poderes, no sólo está enfocado en denunciar atropellos y mostrar sus intereses como colectivo mapuche-williche, vale decir, este discurso de resistencia se camufla buscando que las autoridades centrales del estado chileno se identifiquen con el mapuche-williche y sienta como suyo el problema de ellos.

³²⁵ Alcamán: Memoriales, p. 157.

parte de "indígenas". La Ley Civil obligó a los mapuche a pagar impuesto al estado por la tierra, el reconocimiento de hijos, por defunciones, además de un impuesto por matrimonio realizado, alegando los mapuche que fueron ellos los que levantaron las casas misionales para que el estado sepa cuantos nacen, mueren y contraen matrimonios, han sido los mismos mapuche-williche los que han aceptado "la cultura y civilización y conocimiento de la fe cristiana"³²⁶, por lo que, por los servicios prestados a las misiones y al estado, ellos no deberían pagar estos impuestos, además que, para el caso de la tierra, en su condición de indígenas, aunque no los quisieran reconocer muchos como tal, existen leyes para el no pago de impuesto por la tierra.

Pidieron al estado chileno expulsar a los padres alemanes llegados a encargarse de las misiones en el Fütawillimapu, ya que no cumplían ni respetaban lo establecido en el Tratado, en las escrituras misionales y tampoco la tradición mapuche-williche³²⁷. Pidieron misioneros nuevos de origen "indígena" o "mestizos chilenos", pero si estos reemplazantes no cumplían sus obligaciones, los lonkos y macetones se verían obligados a hacer cumplir los acuerdos y remplazar a los misioneros o hacerse ellos mismos cargo de la misión, tal como estos acuerdos establecían, de esta forma, según el argumento mapuche, los acuerdos firmados entre ambas partes admiten el derecho a la autonomía de los mapuche-williche. Acusaron a los padres alemanes de robar el bastón de mando del apo ülmen del sector de Quilacahuín, de que no permitían la realización de rogativas según las costumbres mapuche-williche, además que se declaraban fiscales de todo lo que ocurre en el lugar y negaban la existencia del mapuche-williche en el territorio. Anexan documentos que justificaban sus derechos sobre las tierras en donde se encontraban las misiones, cuestión especificada en el apartado tercero del memorial. Estos documentos de posesión y dominio sobre el territorio fueron entregados por el comisario de naciones y delegado del rey de España, ratificados por el estado chileno y guardados en su archivo nacional, así como en el archivo del conservador de bienes raíces de Osorno, "en cumplimiento de la Ceremonia del Tratado de Paz jurada y perpetua mientras el mundo sea, la que fue revalidada el año 1827 con entero espíritu de justicia chilena"³²⁸.

En el cuarto apartado, pedían la mantención de las leyes que los protegen en contra de remates de todo tipo en los que podían perder sus tierras. La no aplicación de estas leyes, argumentando que los mapuche-williche ya no existían, fue una potente arma de los despojadores. En este apartado enumeraban una serie de leyes dictadas por el estado chileno

³²⁶ Alcamán: Memoriales, p. 158.

³²⁷ Recordemos el conflicto en Quilacahuín entre mapuche-williche y misioneros en 1932.

³²⁸ Alcamán: Memoriales, p. 159.

desde su nacimiento que dejaban exentos del pago de impuestos a los mapuche-williche o a todos los considerados indios. Esta cuestión no fue considerada por los mapuche-williche como una discriminación positiva, como algunos podrían argumentar, sino que fue visto como un derecho obtenido sólo por el hecho de ser ellos quienes permitieron el establecimiento del estado chileno en sus territorios, por tanto, el derecho de ser los primeros en estas tierras les permite estar exentos de tributos que deben pagar los "chilenos" que llegarían después a colonizar estos lugares. Si leemos entrelíneas, los argumentos mapuche-williche admitían que ellos eran los verdaderos dueños del territorio y que ellos no eran chilenos, más bien, poseían una amistad con la sociedad chilena. Es extraño argumentar esto sabiendo de las desgracias sufridas por los mapuche-williche que tuvieron que soportar una guerra permanente y total con los grupos dominantes locales que buscaron despojarlos, pero esa misma convicción es la que los hacía levantar un discurso de resistencia que exigía al estado chileno el respeto de su autonomía y de los acuerdos firmados entre ambas partes. Más que verse derrotados, los mapuche-williche se sentían desconcertados con el actuar del estado chileno.

El quinto apartado exige:

La devolución inmediata de todos los terrenos usurpados y prescindiendo en absoluto de la acción judicial; porque de lo contrario, S.E., jamás los indios-mapuche y descendientes conseguirán su devolución, debido a la tardanza de los juicios, robos de expedientes, etc., porque los indios-mapuche y descendientes no están en condiciones de sostener pleitos contra los particulares que engañan a los Tribunales de Justicia con defensas inmorales³²⁹

Existe una desconfianza del mapuche hacia la administración de justicia estatal; el estado de derecho no era más que el permitir la impunidad de quienes cometían todo tipo de delitos en contra del mapuche, mientras que para el mapuche estas leyes eran el establecimiento de un sentimiento de vivir sin derecho a réplica alguna, sin derecho a voz, como subalterno. La administración de justicia del estado chileno no era más que la forma en que el estado hacía norma las desigualdades sociales, ya que, aunque en el papel fundamental declaraba a todos como iguales, en la práctica real no lo era. La justicia estatal hacía eco de la sociedad a la que pertenecía y promovía como norma. La desconfianza a la ley se basaba en las experiencias vividas en la subalternidad, desde la cual se sabe que esas normas ni fueron pensadas por ellos ni para ellos. La igualdad presupuesta en el discurso estatal se veía trastocada por una sociedad que en la práctica estaba dividida tanto en clases como racialmente, por lo que los territorios se veían transformados violentamente en lugares divididos racial y clasistamente, lo que perjudicaba los intereses de la sociedad mapuche-williche tanto como atentaba contra sus vidas,

³²⁹ Alcamán: Memoriales, p. 160.

haciendo de la igualdad en la práctica un privilegio de descendientes de europeos con dinero. La desconfianza mapuche indicia esta interpretación.

El sexto apartado es una interesante propuesta, nacida de los apo ülmen y lonkos:

Siendo la instrucción la base de todo progreso, los Caciques solicitan colegios propios dentro de las reducciones y tribus, o donde lo estimen, de Instrucción primaria, secundaria, profesional, comercial en conformidad de la evolución y progreso de la civilización humana...se nombre una comisión para que estudie el idioma indio-mapuche, se hagan textos de enseñanza que se destinarían gratuitamente en los colegios fiscales de la República y el los nuestros para que los indios-mapuche y mestizos chilenos se posesionen del idioma nativo de los padres de la raza chilena de este país, que tal vez les serviría para conocer la civilización incaica del Inca Atahualpa; que es más moral que la civilización europea³³⁰. Dentro de nuestras escuelas que formaríamos, veríamos con agrado el nombramiento de profesores de mapuche de ambos sexos, y para las primeras letras se nos dé facilidades para nombrar personas sin diplomado y por cuenta propia de los señores Caciques y pueblo en general.³³¹

La propuesta autonómica mapuche-williche buscaba formar una educación construida por los mapuche para la reproducción de su cultura desde la escolarización de sus miembros, admitiendo el discurso de que la educación entregaría mayores oportunidades en la superación de las desigualdades sociales a sus miembros. Lo interesante de esta propuesta es quienes estarían a cargo de la administración y funcionamiento de la misma: los mapuche-williche, "caciques y pueblo en general", además de que no habría diferenciación entre quienes pueden recibir esta instrucción, ya que consideraban positivo que los otros conocieran en las escuelas mapuche-williche la cultura de ellos y participaran de la misma³³².

El séptimo apartado es la denuncia de que ellos, como mapuche del Fütawillimapu, existen. Esta puede ser un argumento más para entender por qué el mapuche-williche no busca llamarse "chileno" directamente en el discurso para conseguir sus reivindicaciones o derechos reclamados a las autoridades del estado chileno, sino que se declaraban "primera raza chilena" o como padres de la chilenidad para ser tomados en cuenta por esas autoridades, son mapuches antes que chilenos, eso es una de las tantas cosas que quiere expresar el discurso de resistencia mapuche-williche³³³.

³³⁰ Se establece una separación entre la moralidad europeo-occidental y la amerindia, en el sentido de que esta segunda sería mucho más rica y respetuosa que la "civilización" de los primeros, creando un mito de lo incaico.

³³¹ Alcamán: Memoriales, p. 160.

³³² Es interesante observar el cambio de actitud y discurso frente a la escuela de los mapuche-williche desde el siglo XIX a principios del XX, primero muy negativa, luego buscando su apropiación. Ver Poblete: Prácticas educativas misionales.

³³³ Como ejemplo de este discurso negador de la existencia mapuche en el territorio, ver "La profesión de Indígena", La Prensa, 3 de enero de 1929, p. 3.

Exigieron que les sea ordenado desde el gobierno central a los ingenieros agrimensores destinados a la aplicación de la ley de Propiedad Austral la entrega de las tierras a sus legítimos dueños, los mapuche-williche, en base a los Títulos de Comisario, de Merced o de Sucesión. Es la exigencia de la devolución del territorio que legítimamente han establecido ambas partes como territorio mapuche, esa exigencia es una petición que se vuelve básica, considerando que ellos manifestaban que el territorio mapuche-williche era todo el Fütawillimapu, de alguna manera, el mapuche-williche declaraba su interés en mantener los tratados establecidos y pedía que ese interés también sea el del estado chileno.

El octavo punto intentaba solucionar los problemas con la administración de justicia por parte de la sociedad chilena en donde el mapuche-williche se veía implicado. Aunque ya lo adelantaban en la introducción del memorial, en este apartado la petición de un tribunal de justicia especial para el mapuche-williche era especificada.

solicitamos asimismo la creación de un Tribunal de Justicia de indios-mapuche, por cuenta propia de los señores Caciques o como lo estimare conveniente S.E., con asiento en Rahue, en la Casa-Misional del Departamento de Osorno de la Provincia de Valdivia, que por lo cual en repetidas veces viene reiterando el señor Intendente de Valdivia por la creación de dicho Tribunal, el que tendrá por fin de solucionar todos los conflictos originados por los particulares extranjeros y nacionales; como también los que se originen entre indios-mapuches y descendientes con relación a los robos de nuestras tierras, intereses personales y familiares, como también para que se castigue a los señores Caciques, Guilmenes y macetones y los descendientes indios-mapuches, los que traten de perturbar la paz y el poder constituido de los derechos de la propiedad de las tierras y como el progreso de la raza india-mapuche. Dicho Tribunal será formado por personas buenas y de nuestra confianza.

En este Tribunal tendrán representación los señores Caciques, un secretario indio, como también en las comisiones que designe el Supremo Gobierno, macetones o mestizos de nuestra entera confianza.³³⁴

Avalados en la autoridad del intendente de Valdivia, los mapuche-williche solicitaron la legitimidad de un tribunal propio, organizado por ellos mismos. La administración del tribunal estaría a cargo de los mapuche-williche, pero en él serían representadas ambas sociedades. La reivindicación de administración de la justicia en todos los temas en donde un mapuche esté involucrado habla de la autonomía que buscaron alcanzar. Este tribunal, por las facultades que exige, se encargaría no sólo de la justicia para el territorio correspondiente al conservado como propio después del Tratado de Las Canoas, sino de todo el Fütawillimapu, ya

³³⁴ Alcamán: Memoriales, p. 161-162.

que se abocaría a impartir justicia para todos los mapuche-williche, así como para aquellos no-mapuche que tengan algún problema con ellos.

En el apartado número nueve, los mapuche-williche piden la prohibición de los juegos de azar y del alcohol desde Valdivia hacia el sur, ya que degradaban tanto a mapuche como chilenos. Esta petición es bastante especial, ya que, a través de la embriaguez, los usurpadores aprovechaban de hacer firmar a los mapuche-williche documentos que les hacían perder sus tierras.

El décimo y último apartado, pide al estado chileno el garantizar que:

se nos deje libre tránsito en los caminos y puentes públicos y nacionales en la región india-mapuche, para que se recabe a quien corresponda, se ordene a los ingenieros civiles e inspectores de caminos y puentes, hacer abrir los caminos y puentes, que actualmente ciertas personas mantiene cerrados, a fin que puedan transitar libremente por ellos los indios y mestizos descendientes, que es a quienes se prohíbe transitar por ellos, especialmente los caminos que conducen al mar³³⁵

Los despojadores no respetaron ningún camino público. Los que se veían a sí mismos como dominadores practicaron la dominación del territorio con total libertad, cercando y estableciendo la propiedad privada hasta en los caminos y puentes construidos por la colectividad; la propiedad manifestaba ser un robo³³⁶.

Ahora bien, existe una palabra que se repite en el memorial y que causa sorpresa: "descendientes" y esta palabra siempre va después de "indio-mapuche". Los mapuche se estaban refiriendo a los chilenos mestizos pobres. Recordemos que el mapuche se proclamaba primera raza chilena, por tanto, sus descendientes eran los chilenos³³⁷. El memorial no sólo combatió la condición de subalternidad a la que los habían sometido los grupos dominantes, sino que también de los otros subalternos del Fütawillimapu. Admitieron que la resistencia de los subalternos debe ser en conjunto antes que en solitario, ve en esta lucha un enemigo común, pero una lucha en la que los objetivos eran establecidos por los apo ülmen³³⁸.

La defensa del mapuche-williche urbano no está explícita en el memorial, pero tampoco en el memorial se diferencia entre mapuche urbano o rural. Se enfatizó en los terrenos

³³⁵ Alcamán: Memoriales, p. 162.

³³⁶ Es importante resaltar el hecho de hablar de una "región india-mapuche", la declaración de un territorio propio a pesar de las usurpaciones sufridas vuelve a manifestar que el territorio mapuche-williche no era sólo el reconocido legalmente por el estado chileno, sino que el territorio histórico del Fütawillimapu.

³³⁷ Esto no sólo se ve en los memoriales anteriores al de 1936, sino que en cartas escritas en el siglo XIX por mapuche-williche. Ver Pavez: Cartas mapuche.

³³⁸ Discurso que incluso se mantiene en la actualidad, como ejemplo, ver el Epílogo de Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil: ¡...Escucha, winka...!, pp. 253-271.

despojados más que en alguna necesidad que tengan los mapuche en la ciudad. El Fütawillimapu de esta época aún es un mundo rural dentro de los códigos criollos, eso sí, el memorial busca defender hasta a los "chilenos" pobres que viven en el Fütawillimapu, también sin especificar su vinculación con lo urbano o lo rural.

El memorial comienza su fin recordando al estado lo siguiente:

los señores Caciques, Guilmenes y Macetones de ambos sexos³³⁹, confían en las palabras de alta concepción de sus sublimes sentimientos que abrigan su espíritu hacia el bienestar general de los Padres de la raza chilena y descendientes, dueños de este país, que luchó más de tres siglos y medio y que secundó a los criollos a arrojar a los invasores españoles para salir de ese yugo de la esclavitud, y dar a la patria chilena la libertad que hoy tenemos³⁴⁰

Las relaciones de poder establecidas sobre el territorio obligaban a esperar una palabra de vuelta que ratificara la confianza prestada por los mapuche-williche hacia las autoridades chilenas, pertenecientes también a los grupos dominantes chilenos, pero con mayor jerarquía frente a los instalados en el Fütawillimapu.

Los memoriales anteriores mostraban el problema generado por los grupos dominantes instalados en el Fütawillimapu, provocando inestabilidad en el mismo territorio; este memorial de 1936, en particular, presentaba soluciones desde el mapuche-williche, soluciones desde la subalternidad, un discurso que muestra su perseverancia, su presencia, su resistencia, lo que se traduce en su sentimiento de autonomía desde la autodeterminación.

La altanería con la que habla el mapuche-williche al declararse padres y dueños de Chile era la forma en que reivindicaban desde el propio mito nacional chileno sus derechos que, ellos dicen, estaban justificados en la propia historia de Chile, país que ellos mismos habrían ayudado a liberar del imperio español.

Finaliza el memorial con un memorándum que resume en 8 puntos las propuestas y exigencias presentadas en el memorial, además de exigir una respuesta de parte de las autoridades centrales del estado chileno, de los grupos dominantes del Chile tradicional, específicamente de Santiago. No hubo inocencia en las peticiones mapuche-williche en el sentido de buscar un diálogo con quienes ayudaron a que los mapuche-williche se encuentren en la situación de desamparo que manifestaron los memoriales, más bien, existe una exigencia de que el otro solucione los problemas ocasionados por una interculturalidad asimétrica desde

³³⁹ Nótese el énfasis colocado en la no diferencia entre géneros para hablar del pueblo mapuche-williche.

³⁴⁰ Alcamán: Memoriales, p. 163.

el mundo chileno antes que el mapuche-williche se vea obligado a inmiscuirse en los asuntos chilenos.

Los mapuche-williche no buscaban que las autoridades chilenas se inmiscuyan en los asuntos internos de su sociedad, siempre exigían que el otro se encargue solo de ayudar a solucionar la injusticia que significaban las relaciones interculturales asimétricas, intentaban recuperar un diálogo amistoso con el otro, dialogo que al parecer nunca existió.

Vivir tranquilos en sus territorios y transitar libremente por él, no pagar impuestos al estado chileno, educarse a sí mismos como colectividad, administrar su propia justicia, censar ellos mismos a su pueblo para saber cómo mejor administrarse, en síntesis, autonomía sobre un territorio propio, el Fütawillimapu. El discurso del memorial de 1936 abarcaba a todos los mapuche del Fütawillimapu, vale decir, buscaba tanto representarlos como que estos se sientan parte de estas propuestas, así como llamaba a la preocupación por otros subalternos a los mismos "dominadores" que no los habían considerado. Quizás este mismo trato subalterno histórica desde el estado chileno hacia ellos y otros que sufrían penurias parecidas llevó a que nunca devolviera el llamado del memorial. El estado chileno ni siquiera se inmutó. Su respuesta fue silencio y el intento de diálogo fue un monólogo.

Santiago dio su respuesta: el mapuche sería tratado como un subalterno, el dominio de los grupos dominantes en el Fütawillimapu sería apoyado por el estado chileno, no se entregaría ni una pisca de autonomía. Aun así, las palabras se habían pronunciado, el discurso del memorial condensó un camino a defender por los dirigentes mapuche del Fütawillimapu. El discurso de resistencia de los mapuche-williche, transformado en 1936 en un solo discurso que representaba a todo el Fütawillimapu, buscaba la práctica de una autonomía desde la autodeterminación como mapuche del Fütawillimapu.

Este memorial también establecía una supremacía de los dirigentes de la provincia de Osorno, centrados en Quilacahuín, ya que gran parte de las soluciones beneficiaban más a ellos que a otros grupos del Fütawillimapu.

Todo lo que representa el memorial de 1936 fue percibido como la tradición que seguían y a seguir por los dirigentes tradicionales mapuche-williche.

III. Del memorial de 1937 a 1973.

Los memoriales del siglo XX analizados por Foerster y Vergara³⁴¹ siguen la misma lógica de los otros: fueron firmados por los apo ülmen, admiten la presencia permanente de la existencia de los mapuche-williche y exigen el respeto de una autonomía mapuche dentro del territorio del Fütawillimapu, pero, desde el memorial del 1936, los argumentos de este discurso se aglutinan en torno a un discurso regional que habla en base al Tratado de Las Canoas, documento reinterpretado por los mapuche-williche para reivindicar su derecho a recuperar su destino.

El hecho de que el discurso de resistencia del mapuche-williche se declare hasta que el mundo sea, tal como lo manifiesta el Tratado de Las Canoas³⁴², vuelve a la lucha mapuche-williche una máquina de hacer discursos en donde se buscó argumentar la autonomía de ellos mismos, hasta acabar con la subalternidad en la que se encontraban sometidos por los grupos chilenos. La situación de subalternidad no acabó a pesar de la escritura de memoriales y otros discursos de resistencia, pero manifiestan estos discursos un argumento unitario para mantenerse presentes: autonomía para el Fütawillimapu, una sola lucha en este objetivo. Pero ¿qué autonomía?

Antes que nada, debemos considerar que las autoridades locales tenían conocimiento de lo que los mapuche-williche exigían. Sabían de lo que sucedía en los campos con el tema de la propiedad de la tierra y, a veces, intentaban hacer algo por lo menos en contra de los abusos cometidos al interior de las instituciones³⁴³.

³⁴¹ Foerster y Vergara: Hasta que el mundo sea...

³⁴² Es necesario no confundirse y aclarar algunas cosas, ya que el Tratado se enfoca en un territorio específico entre Valdivia y el Seno de Reloncaví, mientras que desde el norte de Valdivia al Biobío, tal como lo manifiesta Foerster y Vergara, recién en la década del 1990' comenzarán a reivindicarse los tratados suscritos entre el imperio español y los mapuche, y el movimiento mapuche-williche chilote es menos potente en argumentos de este tipo (reivindican actualmente el Tratado de Tantauco de 1825, firmado entre realistas chilotes y el estado chileno), aun así, en los memoriales no se busca sólo exigir el territorio establecido como propio por los mapuche-williche en el Tratado de Las Canoas, como si fuera sólo una petición de restitución de tierras, sino que se busca argumentar una autonomía para todo el Fütawillimapu.

³⁴³ Un ejemplo: "Con frecuencia se están recibiendo reclamos en las oficinas de esta Gobernación, tanto de indígenas como de pequeños agricultores, en el sentido de que son molestados y se les impide trabajar en sus posesiones que actualmente tienen, haciendo valer que estos terrenos han sido adquiridos por terceros en razón de estar, hasta la fecha, mal constituida la propiedad agrícola, y de estar pendiente la tramitación de innumerables radicaciones de indígenas y la entrega de parcelas que el Fisco da por gracia a sus solicitantes.

En vista de esta odisea anómala, que es necesario de una vez por todas extirpar de nuestras costumbres ancestrales, sírvase Ud., impartir órdenes, a los jefes de retenes de carabineros a sus órdenes, a fin de que impidan todo acto de violencia y molestia en contra de los actuales ocupantes de las tierras de esta región, pues el Cuerpo de Carabineros de Chile debe saber que no puede desalojarse a nadie de sus posesiones ni impedir a nadie de sus posesiones ni impedir las labores agrícolas de los terrenos litigiosos, hasta tanto no haya una orden competente emanada del respectivo tribuna y autorizada por el Gobernador y secretario del departamento.

Ahora bien, luego del memorial de 1936, la unidad de los caciques fue establecida y cada memorial siguió una lógica legitimadora. Tal como lo hace el memorial de 1937, primero era reunir a los apuñales y llamar a "un PARLAMENTO de indios de Toltén a Puerto Montt, o sea, la región que antiguamente llamaron los aborígenes FUTAHUILLIMAPU"³⁴⁴.

En 1936, para comenzar a preparar el camino al memorial de 1937, los dirigentes se plantean,

El objetivo primordial de este torneo de aborígenes, es deliberar sobre la manera más eficaz de defender, por medio de las vías legales, los suelos que actualmente ocupan los indios, sin perjuicio de estudiar también, por las mismas vías legales, la posible forma de que los indios reivindiquen los suelos perdidos mediante los despojos ilegales de que han sido víctimas, cuyos despojos han sido muchos en esta zona. Pero, si es verdad que el principal objetivo es la defensa y la reivindicación de los suelos perdidos, por las vías legales, también en el programa de trabajo a realizar figuran puntos de importancia trascendental para el despertar y el resurgimiento de la raza aborigen, puntos para cuya realización los indios confían que contarán con la ayuda eficaz de las autoridades y de los particulares en general, como son los relativos a la educación de los indios, a impulsar la cooperación entre los aborígenes por medio de la Federación que se proyecta fundar como fruto más importante del Parlamento en proyecto; el estudio de la legislación protectora de los indios; la forma de impulsar la cultura indígena dando a conocer a la generación presente la historia de nuestra raza, sus virtudes, sus grandes hazañas, su heroísmo, desde los tiempos de los tiempos de Chile Pre - hispano hasta nuestros días y, la enseñanza necesaria para que la juventud aborigen se encamine hacia la civilización y el progreso, pero sin perder la admiración por las heroicas hazañas de sus antepasados, ni el amor a la tierra donde nacieron.³⁴⁵

Existía en los objetivos una excesiva confianza en el apoyo que las autoridades chilenas entregarían a sus demandas y un discurso enmarcado en la legalidad con la que buscar soluciones a esas demandas, las que repetían el petitorio del memorial de 1936. Esta noticia ya nos habla de la existencia de una Federación de indígenas en el Fütawillimapu, los que basan su identidad y legitimidad de sus demandas en un esencialismo que para la sociedad chilena es válida: ser los primeros chilenos.

Ruego, pues, poner en conocimiento del personal a su mando, las instrucciones que dejo expuestas y que éstas sean cumplidas estrictamente para evitar así tantos desmanes y dolores de que vienen siendo víctimas nuestros pequeños agricultores, pues, de lo contrario haré responsable personalmente a aquellos carabineros que no han sabido respetar y hacer respetar los derechos que establece nuestra Constitución.

Saluda atentamente a Ud.- Aníbal Ojeda Sánchez, Gobernador", "Río Bueno. El gobernador de Río Bueno se preocupa de indígenas y pequeños agricultores", La Prensa, 12 de agosto de 1936, p. 9.

³⁴⁴ "Parlamento de Indios que se efectuará en diciembre próximo tiende a provocar mayor bienestar para la raza aborigen", La Prensa, 11 de noviembre de 1936, p. 6.

³⁴⁵ Parlamento de Indios que se efectuará en diciembre próximo tiende a provocar mayor bienestar para la raza aborigen", La Prensa, 11 de noviembre de 1936, p. 6.

Ahora bien, el memorial de 1937 fue firmado por representantes de la Federación de Indios de la Fütawillimapu, los cuales eran dirigentes de base, no apo ülmen. Esta Federación, además, muestra una organización poco tradicional.³⁴⁶

El memorial de 1937, argumentando en base a los despojos sufridos, exigía el no cobro de contribuciones por la tierra en propiedad de los indígenas³⁴⁷; la creación de un juzgado de indios en Osorno que se encargue de impartir justicia en los pleitos por la propiedad de la tierra williche³⁴⁸; préstamos a bajo interés³⁴⁹; establecimiento de la zona seca en el Fütawillimapu, una medida moral que nos habla de intentos de regeneración mapuche³⁵⁰; mayor cobertura educacional para los mapuche³⁵¹; como nuevo argumento, y, quizá, el motivo por el que no aparecen los caciques como firmantes en el memorial, reconocimiento estatal como "autoridad moral" a los caciques de la Fütawillimapu reconocidos por la Federación, ya que, según el memorial, existe muchos impostores que se declaran a sí mismos como representantes

³⁴⁶ Los dirigentes eran "José del Carmen Loncochino Alú y Pedro José Caniupan Lingai, presidente y secretario general, respectivamente, de la Federación de Indios de Futahuillimapu, de reciente organización en la vecindad de Osorno", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁴⁷ "Solicitamos la eximición del pago de las contribuciones fiscales y municipales a favor de todos los indios, porque ya todos los Indios se encuentran muy pobres por los continuos despojos de que son víctimas", Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁴⁸ "Es indispensable la creación de un Juzgado de Indios en Osorno con competencia suficiente, no sólo para conocer de los pleitos que existen o puedan existir entre los indios radicados con título de merced como ocurre con los actuales Jueces de Indios, sino para que conozca de toda clase de pleitos en que puedan ser afectadas las propiedades de los Indios, ya que en esta región los indios...", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁴⁹ "Hoy día somos muchos indios que esperamos sólo que se facilite por el Gobierno y los tribunales el saneamiento de nuestros títulos, que los deje sin peligro de los continuos lanzamientos a que nos vemos expuestos, para trabajar decididamente por nuestra prosperidad material y cultural por lo que necesitamos crédito fácil y barato que hoy en todas partes se nos niega.", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁵⁰ "El establecimiento de la zona seca en todas las reducciones indígenas es de una necesidad imperiosa, porque, después de tanto despojo que hemos sufrido, es el alcoholismo el que ha sumido más en la pobreza a los mapuches. ...creemos que una ley especial declarando las zonas secas para las reducciones indígenas debe ser dictada con suma urgencia, ya que no puede ser aceptable que se esté amparando las industrias de bebidas alcohólicas, a costa de la degeneración de nuestra raza", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁵¹ "Pedimos mayor atención para la instrucción de indios y que se haga materialmente posible, no sólo que los mapuches lleguen a la escuela primaria, sino que también a las escuelas universitarias o de estudios especiales", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

tradicionales de los mapuche³⁵²; como último punto, pedían mantener la prohibición de venta de tierras indígenas³⁵³.

Como siempre, el memorial de 1937 tampoco fue respondido por el estado chileno, pero deja ver que las preocupaciones de los mapuche-williche en este memorial eran más concretos. Las autoridades tradicionales, aunque representantes de los mapuche-williche, parecieran estar menos presentes no solo porque no firman el memorial, sino porque sus exigencias para el reconocimiento de su autoridad eran menores en proporción a los otros memoriales. En este memorial, no existe una imposición de argumentos territoriales de los mapuche-williche de la costa osornina, es decir, las demandas no se basan excesivamente en el Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisario, sino que se basan en los despojos de tierras que habían llevado a la pobreza a los mapuche.

En 1939, nuevamente se reunió la Federación Mapuche del Fütawillimapu y crearon un memorial con 10 petitorios que resumen las demandas de los memoriales de 1936 y 1937³⁵⁴.

³⁵² "La institución de los caciques con suficiente autoridad moral para actuar en defensa de la raza aborígen ante todas las autoridades es necesaria, para que no se vuelva a ver el ocio vergonzoso de ciertos individuos que sorprenden al gobierno haciéndose llamar "Caciques Generales", "Lenguará General" u otros títulos para engañar a las autoridades.

Creemos necesario que el Supremo Gobierno revista de cierta autoridad moral a la Federación de Indios que representemos, exigiendo a todo indio que se presente a las autoridades arrojándose la calidad de caciques, un certificado del presidente de la Federación de Indios de Futahuillimapu, que lo acredite como que es realmente caique auténtico y no falso cacique como han sido muchos de los que han ido a Santiago a sorprender al Gobierno y después, con imaginarias promesas gubernativas, logran sacar el poco dinero de que disponen los pobres mapuches, en la creencia que se cumplirán las promesas inventadas por los falsos caciques.", "Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6. Debemos recordar que, en estos años, los nazis en la región ocupaban nombres de cargos de autoridades tradicionales y nombres de ceremonias mapuche para referirse a sus propios dirigentes y reuniones.

³⁵³ "Muy conveniente es que se mantenga todavía la prohibición absoluta para los indios de enajenar sus suelos, ya que los engaños continúan aún contra los aborígenes en su mayoría analfabetos, exceptuándose, por cierto, en el caso de que instituciones de crédito fiscales, semifiscales o particulares o particulares, otorgaren crédito a bajo interés en que para que hubiera crédito es necesario que las propiedades de los indios sirvan de garantía al crédito otorgado", Acuerdos tomados por indios de la región en reciente parlamento son ahora representados en un memorial al Presidente de la República", La Prensa, 8 de enero de 1937, p. 6.

³⁵⁴ "1°.- Problema de las tierras.

2°.- Educación Especial a los mapuches.

3°.- Eximición de pago de contribuciones a favor de indígenas.

4°.- Venta directa de abono por el Estado, a bajo interés y largo plazo.

5°.- Mejoramiento social y económico.

6°.- Prohibición de colonias extranjeras al país, y pedir las para mapuches y vecinales.

7°.- Tribunal Especial Indígena; protector y procuradores.

8°.- Matricula o Curso de Indígenas desde Valdivia a Magallanes.

9°.- Subvención a favor del artista araucano José Peñe Lemuñir por el Estado.

10°.- Reconocimiento de los caciques por el Gobierno.", "Importantes puntos se trato en Congreso clausurado de mapuches", La Prensa, 5 de enero de 1939, p. 7.

Loncochino, un dirigente de base, fue reelegido presidente de la asociación³⁵⁵ y, a pesar de encontrarse los apo ülmen en la asamblea, los firmantes del memorial fueron el presidente y secretario de la Federación, por lo que entendemos que los apo ülmen seguían siendo respetados tanto como representantes como por ser autoridades tradicionales, pero las decisiones eran tomadas por los dirigentes no-tradicionales³⁵⁶. El uso de la chilenidad, de ser los primeros chilenos, en esta década, continuó como una marca del discurso de los dirigentes de base³⁵⁷. Esto último, por ningún motivo significaba relegar su cultura a la chilenidad, todo lo contrario, reforzaba su creencia en mantenerla y aprovechar los beneficios de la modernidad para su propia cultura, esto es lo que demuestran tanto en los petitorios de los memoriales de 1936, 1937 y 1939 como en las prácticas promovidas en las asambleas en las que se creaban los memoriales³⁵⁸.

En el Fütawillimapu gobernaban algunos argumentos territoriales que en los memoriales de 1937 y 1939 fueron dejadas en un segundo plano. Para entender mejor la idea de argumentos territoriales, es necesario ampliar un poco más allá del Fütawillimapu la mirada. En 1941, los dirigentes de base mapuche-williche participaron en un Congreso Araucano que reunía a los mapuche de Temuco (La Araucanía) hacia el sur.

Ahora bien, de esta asamblea se desarrolló un memorial que reunió un petitorio que buscó representar a todos los mapuche bajo la jurisdicción del estado chileno³⁵⁹. En las demandas mapuche de este memorial podemos ver una hegemonía de los argumentos de los de

³⁵⁵ "Don José del C. Loncochino fue reelegido presidentes. Solamente se clausuró el 2º Congreso Mapuche y Guillatún, de la "Federación Mapuche Futahuillimapu", el Domingo 1º de Enero de 1939, en terrenos y Quinta Huisca", "Importantes puntos se trato en Congreso clausurado de mapuches", La Prensa, 5 de enero de 1939, p. 7.

³⁵⁶ "También se nombró una comisión de mapuches, compuesta de cuatro personas, con el objetivo de presentar las peticiones ante el Supremo Gobierno, y al mismo tiempo exponer los respetos a nombre de la Federación Mapuche Futahuillimapu de Osorno, y de los Mapuches de Valdivia a Magallanes, a S. E. don Pedro Aguirre Cerda. La comisión la componen los mapuches señores: José del Carmen Loncochino Alin, Luis 2º Marrián Huentrutrupal, Gliserio, Millaquinai Pichicy y Aurelio Laureano Rifoquian Huenchuleo, según acuerdo de la comisión se dirigirá a Santiago el 15 de Abril próximo. (...) se designó el directorio para 1939, por el Congreso y quedo así: Pdte. José del C. Loncochino A., (reelegido) Vice Pdte. Juan de D. Chenquián R., (reelegido) Tesorero Manuel Antilef, pro Tesorero José Luis Marrián, (reelegido) Sec. G. J. Antonio Azócar Q. Secretario, Luis 2º Marrián H., Pro Sec. Aniceto Huenchupan Catricura; Directores: Manuel Huisca Raileo, Guillermo Breca, Glisario Millaquipai, José Antonio Naguean A., y Juan Quinchagual", "Importantes puntos se trato en Congreso clausurado de mapuches", La Prensa, 5 de enero de 1939, p. 7.

³⁵⁷ "El congreso o sesiones, se desarrollo con gran animación de parte a todos los delegados y concurrentes, de quienes se evidenció un gran interés, por reivindicar sus legítimos derechos, como descendientes de los primitivos habitantes de estas fértiles tierras chilenas", "Importantes puntos se trato en Congreso clausurado de mapuches", La Prensa, 5 de enero de 1939, p. 7.

³⁵⁸ "El Guillatun, estuvo a cargo del maestro don Juan de Dios Chenquián, se desarrolló conforme al programa, con gran solemnidad, corrección y armonía", "Importantes puntos se trato en Congreso clausurado de mapuches", La Prensa, 5 de enero de 1939, p. 7.

³⁵⁹ "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

Temuco. Este memorial nos permite ver cómo, dentro del mundo mapuche, el centro hegemónico invisibilizó a los otros territorios y sus argumentos. Si la zona costeña de Osorno centró el discurso en el Fütawillimapu y lo justificó con sus argumentos territoriales, dejando fuera a los argumentos territoriales del resto del Fütawillimapu, cuando se habló de "todo" el mundo mapuche existió un arauco-centrismo que condenó a los argumentos en los que basaban sus discursos los del Fütawillimapu a lo oculto. Por tanto, los argumentos territoriales son, primero, los discursos socialmente bases de sus demandas, segundo, que buscan ser aceptados como legítimos por el interlocutor al que se presiona, en este caso el estado chileno, y, tercero, que, para el territorio específico que levanta estos argumentos, representan a toda su sociedad. Explicar por qué un territorio hegemoniza el discurso en detrimento de los otros no lo podemos revelar con las fuentes que poseemos, tan solo poder especular que, según los indicios que poseemos y que repasamos en el primer capítulo, esto puede ser por la importancia mayor que le da el estado chileno a los mapuche de La Araucanía frente a los otros. Así, tenemos que en el Wallmapu, el discurso se centra en los argumentos territoriales de los discursos hegemónicos en la región de La Araucanía, mientras que en el Fütawillimapu, con la relevancia en el Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisario, los mapuche de la costa osornina mantienen una hegemonía sobre los otros territorios. El argumento en la revalidación de los títulos entregados por el estado como Títulos de Comisario benefició también a otro de los grupos fuertes en el Fütawillimapu, los de Ranco. Mientras que estos argumentos no benefician a los de Chiloé, los que levantan sus argumentos en un tratado entre realistas e independentistas que establecía que en la Isla de Chiloé todo quedaba sin ningún cambio y pasaba la administración al estado chileno, por lo que los títulos entregados por el imperio español a los mapuche de la isla eran legales para el estado chileno; el Tratado de Tantauco de 1826 pasaba a ser la base de los argumentos mapuche en Chiloé. Como vemos, es importante tener presente quién es el interlocutor al que se presenta el discurso, en base a ese interlocutor se establecen argumentos bases del discurso que buscan convencerlo o doblegarlo a favor de los propios intereses; si consideramos que el interlocutor fue durante el período de estudio el estado chileno, no cabe duda que los argumentos territoriales estarán vinculados a él, ya sea a través de tratados o leyes que el estado chileno alguna vez legitimó o se asocian a él. El resto del Fütawillimapu, por lo que observamos en las fuentes observadas tanto en este capítulo como en el anterior, no tienen argumentos territoriales, pero esto no quiere decir que las bases no recuperan tierras, es más, las comunidades sin argumentos territoriales levantan el discurso de que esas tierras fueron

mapuche, por lo que nunca se dejó de hablar de recuperaciones³⁶⁰. Esto explica también la búsqueda de diferenciación entre, por ejemplo, los de La Araucanía y el Fütawillimapu y, en este último territorio, entre los chilotes con respecto a los de San Juan de La Costa.

Volviendo a la reunión de 1941, este congreso establecía un predominio de las organizaciones de La Araucanía³⁶¹; denunció los intentos de establecerse como vanguardias de los mapuche al partido comunista y criticó a este partido de no creer en dios y de ser enemigos de los mapuche³⁶²; permitió observar la división entre las organizaciones no-tradicionales de La Araucanía³⁶³; la dirigencia reunida en este congreso buscó el apoyo de las iglesias, así como da indicios de que este congreso estaba permeado ideológicamente por el cristianismo³⁶⁴, aunque esta búsqueda de apoyo en la cristiandad no lleva a la invisibilización de su propia cultura y el pedir el respeto a sus costumbres³⁶⁵; por último, vuelve a aparecer la idea de

³⁶⁰ Estos argumentos nacen en función de entender de mejor forma los discursos mapuche dentro del dispositivo y se basan principalmente tanto en el análisis de los memoriales como en las acciones de las comunidades mapuche-williche observadas en el primer capítulo, principalmente en el subcapítulo relacionado a la propiedad de la tierra.

³⁶¹ "6° Protesta enérgicamente por propósitos Gobierno prorrogar por un año más vigencia Ley División de Comunidades Indígenas, por no reunirse hasta hoy en Temuco, Jefe Sociedades Araucanas, para su reforma, como la prometió el Ministerio de Tierras a la Corporación Araucana y Frente Único de Araucanos de Chile, el 8 de agosto próximo pasado, y porque entretanto, la Araucanía, contra sus protestas de más de 10 años, sufre sus consecuencias que son atentatorias corruptoras y ladronas.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

³⁶² "7° Denuncia Directiva máxima Partido Comunista y fe pregunta sí sus principios permiten invadir zona Araucana, saltando sus jefes y aconsejando a los Mapuche que no deben respetarlos y que no creen en Dios, como lo hacen sus líderes, hasta amenazar a cortarle la cabeza a los que se constituyan como caudillos de la Raza.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

³⁶³ "8° Dispone retirar de la Corporación Araucana la representación de la Federación Araucana y de su Comité Ejecutivo, por los antecedentes que se hicieron presentes en sus debates.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

³⁶⁴ "11° Manifiesta al Gobierno, a la prensa y opinión, que la Federación Araucana y este congreso, han apelado ante la justicia divina, porque los gobiernos no han atendidos sus reclamos y peticiones de más de 20 años, y autoriza al presidente para hacer respetar sus derechos, de hecho y en la forma que lo estime necesario en cada caso.

12° Ruega a todas las iglesias, por medio del Arzobispo, y a las Evangélicas, para que oren por ella y sus derechos sobre sus Tierras, sus ritos, usos y costumbres, que han defendido y defenderán estos dos movimientos, porque ellos derivan de Dios Todopoderoso.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

³⁶⁵ "14° Denuncia al Gobierno que el actual Gobernador de Nueva Imperial viene aconsejando a los mapuches que deban casarse civilmente, y que esto constituya un desconocimiento de los efectos de hecho del matrimonio indígena y de la Ley especial que los rige.

15° Pide que de hecho sean considerados y respetados los Cementerios de la Raza, que deben evitar las molestias a los indígenas, de parte de ciertas autoridades, por causa de ellos.

16° Pide al Gobierno que haga respetar los matrimonios indígenas y que los Oficiales de los Registros y Oficinas de Identificación no sigan dejando solteros a los casados por ritos de la Raza, como ocurre continuamente con respecto a ellos.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

chilenidad en el congreso en base a la idea de que los mapuche son la primera raza chilena y respetar los signos de la chilenidad³⁶⁶.

De la década del cuarenta al sesenta, los dirigentes mapuche-williche pasaron de buscar apoyo en la iglesia a buscarlo en las organizaciones dirigidas por los partidos de izquierda.

En el año 1961, los caciques retoman el liderazgo y llaman a una nueva asamblea

...para discutir urgentes problemas indígenas y solicitar del Supremo Gobierno se respeten sus tierras y sus costumbres, se ayude al fomento de la producción y se instalen escuelas en los sectores indígenas y campesinos.

Para impulsar estas aspiraciones indígenas, se encuentra en Osorno el cacique general, Anselmo Epuayo Guaitiao. También de los sectores indígenas de Quellón (Chiloé), han llegado los dirigentes mapuches Abelardo Chiguay, José del Carmen Coliboro y Purísima Chiguay Lehue.

Igualmente, han anunciado su concurrencia a este torneo indígena los caciques de Chiloé, José Antonio Huenteo y José Santos Loncomán.

A las reuniones de los caciques indígenas del sur, asistirán dirigentes de la Central Única de Trabajadores, Asociación de Agricultores, Asociación Nacional de Indígenas y Consejo Provincial de La Asociación de Indígenas, colonos, pequeños propietarios y trabajadores agrícolas.

...donde además de los caciques de las diversas localidades, se ha invitado a que haga uso de la palabra el presidente provincial del Frente de Acción Popular, son Jaime Suárez y el secretario general del Consejo Provincial de la CUT, y diputado electo, don Rigoberto Cossio.³⁶⁷

En esta asamblea vemos como, por primera vez, fue permitida no solo la presencia sino que también la voz de dirigentes locales de organizaciones de trabajadores, pero únicamente no se invitó a trabajadores urbanos, también a agrupaciones campesinas y de pequeños propietarios agrícolas,

La Asociación Provincial de Indígenas, Colonos, Pequeños Propietarios y Trabajadores Agrícolas, ha designado a los señores Avelino Runca, Virgilio Añil, Emilio Acum y José Atanías Jaramillo Emilmaqui, para participar en la Asamblea de los Caciques del Sur. Por su parte, la Asociación Nacional de Agricultores de Chile, estará representada por el señor Ulises Araya.³⁶⁸

Ahora bien, las intenciones de los caciques no solo eran reunir a organizaciones que representan a mapuche, campesinos (con y sin tierra) y trabajadores urbanos, sino que querían

³⁶⁶ "17° Que todos los Caciques Presidentes sólo lleven a los Parlamentos y Rogativas la Bandera de tres colores, según cuenta al Gobierno.", "Mesa directiva del Congreso Araucano elevó las conclusiones al Presidente", La Prensa, 8 de enero de 1941, p. 6.

³⁶⁷ "Mañana inicia en Osorno la asamblea de Caciques del Sur", La Prensa, 31 de marzo de 1961, p. 3.

³⁶⁸ "Hoy se inician las sesiones de la Asamblea de Caciques del Sur", La Prensa, 31 de marzo de 1961, p. 6.

presentar lineamientos que, en base al discurso mapuche-williche repetido durante el siglo XX, sean absorbidos por los dirigentes de otros grupos marginados en la zona,

El Cacique General, Anselmo Epuyao, rendirá un importante informe, que servirá de base para discutir los problemas de las comunidades indígenas y del campesinado en general. También se debatirán en esta ocasión los problemas de educación, deportes, fomento de las industrias caseras, etc.³⁶⁹

La convocatoria de la asamblea de los caciques logró reunir a organizaciones mapuche, campesinas y de trabajadores urbanos desde Temuco a Chiloé en Rahue, un sector predominantemente mapuche-williche y popular en plena ciudad de Osorno,

También se encuentran participando en esta Asamblea delegaciones desde Temuco a Chiloé. El torneo indígena finalizará el domingo próximo, con un comicio que se llevará a efecto en Avenida República esquina Victoria en la Población Rahue.³⁷⁰

Esta asamblea terminó creando un memorial que era muy diferente al memorial de 1936, ya que la misma reunión convocaba visiones diferentes a las que encubaban, preservaban, por bastante tiempo los caciques, aun así, ellos siguieron siendo los dueños de casa en esta asamblea y no permitieron que la asamblea sea liderada por otros dirigentes³⁷¹. Es por esto que los firmantes como principales dirigentes de este movimiento fueron los apo ülmen que representaban a los mapuche desde Valdivia a Chiloé manteniendo la estructura que ellos consideraban como tradicional³⁷². Es importante destacar que no están la cantidad de territorios representados como en el memorial de 1936, pero si están los tres territorios que, durante 1930 a 1973, mantuvieron mayor conflictividad con la sociedad chilena y poseen argumentos territoriales: Osorno hacia la costa, Lago Ranco y Chiloé. Secundando a estos caciques se

³⁶⁹ "Hoy se inician las sesiones de la Asamblea de Caciques del Sur", La Prensa, 31 de marzo de 1961, p. 6.

³⁷⁰ "Hoy se inician las sesiones de la Asamblea de Caciques del Sur", La Prensa, 31 de marzo de 1961, p. 6.

³⁷¹ "...continuaron ayer durante todo el día los debates de la Asamblea de Caciques del Sur y de dirigentes de organizaciones indígenas de la región, bajo la presidencia de los caciques Anselmo Epuyao y José Santos Lincomán", "Comicio de indígenas habrá hoy en Osorno", La Prensa, 2 de abril de 1961, p. 8.

³⁷² "1. Cacique General de Estado Mayor, con mandato desde Valdivia a Magallanes (Osorno): Anselmo Epuyao Guaitao.

2. Cacique Memorial de Chan Chan (Cancura): Juan Calfo Manquilef.

3. Representante del Tercer Cacique General, Calcurrupe, Lago Ranco (Llifen): Francisco Quilempan Barril.

4. Cacique de Cun Cun (Crucero) Río Bueno: Albino Quilempan Quilempan.

5. Cacique de Puninque, San Juan de la Costa (Quilacahuin): Bernardino Conapil Millán.

6. Cacique de Quidel (Trafun) San Pablo: Nicolás Antimil Cahuin.

7. Cacique de Llifen, Lago Ranco: cornelio Avilés Curinao.

8. Cacique de Cheuquemó (Riachuelo): José del Tránsito Catrilef.

9. Cacique de Chadmo, Chiloé (Quellón): José Antonio Huenteo Raín.

10. Cacique de Compu Chiloé (Quellón): José Santos Lincomán Inaicheo.", "Acuerdo de la Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios celebrado en Osorno los días 31 de marzo, 1° y 2° de abril de 1961", en: http://www.futawillimapu.org/pub/Asamblea_Caciques_1961.pdf (visitado: 15 de noviembre de 2015)

encontraban los dirigentes de base de las comunidades mapuche y, en tercer lugar, los dirigentes de las agrupaciones campesinas y de trabajadores chilenas³⁷³.

El memorial inicia justificando la unidad de los caciques y su derecho a representar a su pueblo avalándose en el Tratado de Las Canoas, más bien, data el inicio de la unión de los mapuche del Fütawillimapu en el año del tratado,

1. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, como un medio de hacer más efectiva la unidad de los indios en torno a su bandera y su organización, acuerda darle actividad a la Unión de Indios Independientes de Chile, cuya fundación data de 1793, dirigida por sus Caciques y con organizaciones todas las reducciones de Indios.³⁷⁴

El segundo punto, es una declaración por la defensa de la cultura a través de la defensa de la tierra, sin dejar de lado una lucha por gozar de los beneficios de la modernidad, vale decir, proteger la cultura propia y enriquecerla al aprovechar los avances de la modernidad,

2. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, para robustecer la unidad en defensa de las tierras de indios, su cultura, su música y sus instrumentos, su idioma, sus deportes, sus tejidos e industrias caseras, etc., acuerda mantener y desarrollar sus costumbres, luchando a la vez, por conquistar el derecho al bienestar y una vida digna de acuerdo con la civilización.³⁷⁵

Los mapuche-williche por ningún motivo eran una cultura cerrada, solo buscaban el reconocimiento de su existencia y declaraban promoverla, pero eso no olvidaba un sentimiento que rondaba en la Latinoamérica de los años sesenta: el buscar un desarrollo que también beneficiara o integrara a los grupos marginados de esas sociedades.

En los siguientes puntos del memorial es donde se establece un cambio con sus predecesores. El memorial de 1961 ya no es solo la enumeración de demandas, sino que se transforma en una declaración de resistencia, vale decir, este memorial ya no es un pedido de restitución, eran más bien compromisos por ejercer autonomía de los dirigentes tradicionales y de base. Esto no quiere decir que cambiaron sus demandas, sino que la forma de ser transmitidas deja de lado al interlocutor de siempre, el estado chileno, y se transforma en una declaración de principios que va dirigida a sí mismos, por lo que podemos decir que existe un cambio en la forma en la que enunciaron su discurso de resistencia las dirigencias mapuche-williche, al tiempo que ya no solo abogan por los chilenos marginados en el territorio que buscan

³⁷³ "Asistieron también, más de setenta delegados de los sectores de indios de las provincias de Malleco, Valdivia y Osorno y la delegación de Yaldad, Chiloé, Quellón, integrada por Abelardo Chiguay Lincomán, José del Carmen Coliboro Llancalahuen y Purísima Chiguay Lehue. La Asociación de Agricultores de Chile, se hizo representar por Ulises Araya Araya y la Central Única de Trabajadores Miguel Vargas Figueroa.", *Ibíd.*

³⁷⁴ *Ibíd.*

³⁷⁵ *Ibíd.*

representar, sino que ejercitan la unidad y la solidaridad con los dirigentes de agrupaciones que buscan dirigir y organizar a los marginados. El dispositivo y su discurso se mantienen, pero hay un cambio en el ambiente. Los caciques se declararon en lucha por la defensa de sus tierras de una manera en la que daban a entender que no esperarían permiso del estado chileno para actuar en contra de sus enemigos. Era un discurso mucho más conflictivo y autónomo en base a los mismos argumentos territoriales de años anteriores:

3. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, acuerda luchar por la recuperación de las tierras usurpadas a los indios, que actualmente están en poder de particulares, de grandes empresas, compañías y sociedades anónimas.

4. La Asamblea de Caciques del sur y dirigentes de Indios, acuerda oponerse tenazmente de todo lanzamiento o despojo de tierras de indios, como igualmente rechaza terminantemente la aplicación de la Ley Indígena N° 14.511, publicada en el Diario Oficial el 3 de enero de 1961.

5. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, acuerda luchar por hacer reconocer los acuerdos del Tratado de Paz de 1793, celebrado en Osorno entre los Caciques del Sur y los Representantes del Rey de España, referente al derecho de posesión de tierras de indios, como igualmente, hacer reconocer los Títulos de Comisario de 1827. También se acuerda prohibir la venta de acciones y derechos o arriendo de tierras dentro de los títulos originarios de posesión.³⁷⁶

Para lograr esta defensa de la tierra, no buscaron el apoyo de la dirigencia estatal en Santiago, todo lo contrario, la buscaban entre organizaciones populares en el territorio comprometiéndose a prestar apoyo en acciones que no tuvieran necesariamente que ver con la recuperación de tierras para los mapuche-williche,

6. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, para la defensa de las tierras de indios y defensa de todos sus derechos, acuerda hacer acciones comunes con todas las organizaciones progresistas, sean obreros, empleados y campesinos.

7. La Asamblea de Caciques del Sur y Dirigentes de Indios, acuerda participar con todos sus Caciques o sus representantes y delegados directos de todas las reducciones u organizaciones de indios, en el GRAN CONGRESO NACIONAL DE UNIDAD CAMPESINA Y DE INDIOS, que se celebrará en Santiago los días 28, 29 y 30 de 1961, conforme la invitación hecha por el dirigente nacional de la Asociación de Pequeños Agricultores de Chile y demás organizaciones que representan al compañero Ulises Araya Araya.³⁷⁷

El memorial de 1961 se encontraba situado en un tiempo en el que los grupos más desposeídos de la sociedad austral chilena también buscaban alianzas y ya no era con el estado chileno o los grupos dominantes. La idea de clase rondaba entre ellos y los hacía actuar

³⁷⁶ *Ibíd.*

³⁷⁷ *Ibíd.* Por lo que sabemos, el apo ülmen chilote José Santos Lincomán se declaraba comunista y fue apresado por el estado chileno al hacer suyo este punto del memorial durante su vida.

políticamente a favor de los que compartían sus vivencias, por lo que los dirigentes no tenían problemas en unirse entre organizaciones que buscaban sacar de la subalternidad a grandes grupos de la población marginada. Por otra parte, el memorial demuestra que los discursos y sus representantes mapuche-williche siguen intactos: basaron su discurso en los mismos argumentos territoriales que rigen en el Fütawillimapu durante todo el siglo XX, fueron los apóstoles los representantes de la sociedad y buscaron la recuperación de sus tierras y autonomía.

A pesar de que este memorial fue más una declaración de principios, ya con el memorial redactado por el comité de caciques y dirigentes de base, estos fueron a entregarlo a Santiago³⁷⁸, por lo que siguieron las prácticas habituales sobre la presentación de memoriales. Es interesante notar como los memoriales, a pesar de insistir en también apoyar a los más desposeídos de la sociedad chilena y de quererlos incluir en su cultura³⁷⁹, no se construyen para hacer algún llamamiento a esos grupos ni tampoco su interlocutor fue alguna vez la sociedad chilena en general. Nunca dejó de ser el interlocutor principal el estado chileno y sus autoridades y siempre los enemigos eran los grupos sociales dominantes en el Fütawillimapu. Lo interesante del memorial de 1961 es su afinidad con los dirigentes de asociaciones de campesinos y trabajadores urbanos, afinidad que los llevó en que, en menos de un año, pudieran levantar actividades en las que discutir sus problemas en conjunto y comprometerse al apoyo mutuo.³⁸⁰

Eso sí, las muestras de considerarse un grupo aparte de la sociedad chilena, tanto en el discurso como en las acciones desarrolladas por los dirigentes mapuche-williche, prevalecieron. En 1962, los mapuche-williche nuevamente se reunieron sin invitar a dirigentes de campesinos

³⁷⁸ "Recientemente, en las Oficinas de Partes de la Presidencia de la República, del Ministerio del Interior, del Ministerio de Tierras y Colonización, con las firmas de los cacique José Teobaldo Huaquil, de Chan Chan, Osorno; Francisco Quilempán, Calcorrupe, Lago Ranco; los caciques de Chiloé, José Antonio Huenteo y José Santos Lincoman y el presidente de la Asociación Provincial de Indígenas y Campesinos de Osorno, fue presentado un documento memorial solicitando se respeten las tierras de las Comunidades o Reducciones Indígenas, desde Valdivia al Sur, conforme el Tratado de Paz y Amistad, celebrado en 1793, en Osorno, a orillas del río Las Canoas, hoy río Rahue, entre las autoridades españolas y los caciques Ñuil, Canfo y Catrihuala. Durante la República se han dictado numerosas leyes reconociendo el derecho de posesión de las tierras indígenas. De acuerdo con estas leyes, los Caciques del Sur han solicitado del Supremo Gobierno, se suspendan los lanzamientos y se suspenda la aplicación de la Ley 14.511, del 3 de enero de 1961", "Caciques del Sur solicitaron al gobierno se les respeten las tierras de las "comunidades indígenas"", La Prensa, 11 de junio de 1961, p. 11.

³⁷⁹ "En el extenso memorial, también se ha solicitado se consideren los problemas de la producción agrícola, ganadera, maderera y pesquera, etc., en beneficio de los propios indígenas y de la población en general. Igualmente han solicitado se reformen los planes de enseñanza, dando lugar al ingreso de los planteles educacionales de hijos de asalariados de la ciudad y del campo, se fomente el idioma mapuche, los deportes y la música raza aborigen, etc", "Caciques del Sur solicitaron al gobierno se les respeten las tierras de las "comunidades indígenas"", La Prensa, 11 de junio de 1961, p. 11.

³⁸⁰ "Para impulsar el cumplimiento de los acuerdos del Primer Congreso Nacional de Unidad Campesina de Indios, celebrado recientemente en la capital de la República, el 7 de julio próximo, en calle Lynch 1374, Osorno, a las 11 horas, se reunirán los caciques de las provincias de Osorno y Valdivia, con el Consejo Provincial de la Asociación de Indígenas y Campesinos", "Caciques del Sur solicitaron al gobierno se les respeten las tierras de las "comunidades indígenas"", La Prensa, 11 de junio de 1961, p. 11.

o trabajadores urbanos. Este congreso reunió una gran cantidad de mapuches de todo el Fütawillimapu,

Más de 20 mil indios “Huilliches”, de las provincias de Valdivia a Magallanes, estuvieron representados en el reciente quinto Congreso Nacional celebrado en la actual Reducción de Quilén, a 26 kilómetros al nororiente de Osorno. La asamblea o “cahuín” de paz, se efectuaron durante los días 29, 30 de junio y 1º de julio, fecha en que se puso término al torneo.

A las reuniones concurrieron representantes de organizaciones indígenas de Valdivia, Río Bueno, Osorno, Llanquihue, Chiloé, etc., hombres y mujeres de toda condición económica pero descendientes netos de la raza “mapuche”. Cerca de 100 delegados estuvieron presentes en el típico y extraordinario atuendo.³⁸¹

Es importante destacar que el periodista de esta última noticia recogió los argumentos mapuche-williche con los que crearon su propio mito fundacional de comunidad imaginada y con el que se separaban de los mapuche de más al norte,

En cada una de estas “Asambleas de Paz” se han revisado los tratados de paz, primero con los españoles y luego con los chilenos. En todos estos convenios, han quedado establecidos los tratados de paz, el reconocimiento de las tierras y los derechos de libertad de los indios.

Cabe establecer que no existe, ninguna relación de luchas, convenios, ni historia en común entre los Araucanos, mapuches u otros, con los indios Huilliches. Los primeros, vivieron en zonas al norte del río “Las Canoas” o “Canio” y todo el extremo sur. Para los indios Huilliches, los límites al norte, están en las indicaciones señaladas y al este, oeste, y sur, el país limitaba con el mar.³⁸²

Es bastante interesante como la diferencia de argumentos territoriales entre las agrupaciones mapuche, así como la búsqueda de hegemonía de estos argumentos en territorios más extensos generó divisiones internas hasta el punto de llegar a considerarse pueblos diferentes.

El memorial de 1962 continúa con la tradición, es decir, sigue la lógica de los anteriores: dice representar a la raza mapuche del Fütawillimapu y los dirigentes de este pueblo son los apo ülmen³⁸³, y caciques y dirigentes presentan el petitorio: respeto por el Tratado de Las

³⁸¹ "El Quinto Congreso de Paz de Huilliches puso término ayer a sus deliberaciones", La Prensa, 2 de julio de 1962, p. 1.

³⁸² "El Quinto Congreso de Paz de Huilliches puso término ayer a sus deliberaciones", La Prensa, 2 de julio de 1962, p. 1.

³⁸³ “La Unión de Caciques Independientes de la Fundación “Futa - Huillimapu” llamada así por los indios y que abarca desde la Provincia de Valdivia al sur, hasta Magallanes en el Congreso celebrado con fecha 30 de junio y 1º de julio de este año en la Reducción de Quilén, Departamento y Provincia de Osorno, al que asistieron un numeroso grupo de la raza, entre ellos los siguientes caciques de indios:

El Cacique General de Estado Mayor, con mandato desde Valdivia al sur, don Anselmo Epuyao Guaitio; el Cacique de la Reducción de Cun - Cun, Departamento de Río Bueno, Provincia de Valdivia, don Albino Quilempén; el Cacique de la Reducción de Quilén, Departamento y Provincia de Osorno, don Nicolás Antimil Cahuín; el

Canoas y los Títulos de Comisario, defendiendo la legalidad de estos y admitiendo que son la base de la demanda williche³⁸⁴, reconocimiento de los caciques³⁸⁵, anulación de los títulos entregados a colonos (alemanes llegados desde mediados del siglo XIX) que habitan el Fütawillimapu³⁸⁶, el no pago de contribuciones de parte de propietarios de tierras indígenas³⁸⁷, devolución del territorio a los mapuche-williche³⁸⁸ y, como nuevo argumento, derecho de todos los indígenas a la tierra³⁸⁹. A pesar de esta última exigencia, las demandas mapuche-williche prioritarias para sus dirigentes tienen que ver con el respeto de títulos sobre la posesión de la tierra entregados con anterioridad por el estado chileno, así lo expresa el cacique general Anselmo Epuyao,

En general las conclusiones y todo lo tratado en el Congreso se refiere a problemas de tierras, especialmente de las que tenemos títulos legales de acuerdo al convenio de Paz suscrito entre los representantes de todos los indios Huiliches, desde Valdivia al sur con los altos jefes de los ejércitos españoles y luego refrendado y revalidado el 11 de enero de 1827 por una Ley Especial de la República de Chile y por la cual se reconocía el convenio con los españoles y se respetaban las tierras con "Títulos de Comisario".³⁹⁰

Secretario de la Asociación de Indios de Pichilemu, subdelegación de San Juan de la Costa, Provincia de Osorno, don Antonio Raúl Nonqui; además de dos representantes de la Reducción de Litrén, ellos son don Ricardo Delgado D. y don Juan Senen Antillanca. Todos mayores de edad pertenecientes a la raza aborígen de esta tierra.", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1.

³⁸⁴ "1) Se respeten y reconozcan el título Comisario de Paz, firmado por los grandes y poderosos Caciques Igñil y Catrihual en el año 1793, el 11 de enero.

2) Se respeten los títulos otorgados al señor Comisario de Naciones y firmados por los caciques del año 1827, reconociendo como únicos dueños de estas tierras a los indios Huiliches que habitan Futa - Huillimapu en la lengua aborígen, hoy día la que corresponde desde la provincia de Valdivia al Sur de Chile.

3) Solicitamos se prohíban las erradicaciones de parte del Fisco en las distintas reducciones de Indios donde existan las mencionadas escrituras Comisarios, es decir dentro de la Jurisdicción de Futa-Huillimapu.", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1.

³⁸⁵ "4) Sean notificados los Ingenieros fiscales de no introducirse dentro de las escrituras Comisarios de Indios, sin el consentimiento previo de los señores Caciques que mandan las diferentes tribus de Indios Huiliches", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1.

³⁸⁶ "5) Se anulan los reconocimientos y solicitudes de títulos hechas por el Fisco a particulares extranjeros no pertenecientes a la raza, en circunstancias que estos habitan en sus tierras, como también la compra - venta de los particulares extranjeros hechas hasta la fecha a los indios, conforme a las leyes de prohibición dictadas a favor nuestro, que tienen fecha del 30 de enero 1883 y 11 de enero de 1893", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1.

³⁸⁷ "Solicitamos quedar exentos del pago de contribuciones por nuestras tierras en forma judicial", *ibíd.*

³⁸⁸ "8) Por lo tanto solicitamos a S. E. y al Ministro de Tierras y Colonización y a los Presidente de las Honorables Cámaras, Senadores y Diputados, se nos devuelvan nuestras tierras usurpadas, que nos han cometido numerosos abusos con nuestros hermanos de raza nativa", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1.

³⁸⁹ "6) También solicitamos el respeto al derecho de tierra a todos los indios según la ley N° 1581 de 13 de enero de 1903.", "Memorial de peticiones al presidente enviaron con acuerdos de la asamblea", La Prensa, 2 de julio de 1962, p.1. La ley a la que hacen referencia fue derogada en 1930, lo que nos habla de que no existe un equipo técnico que esté con los caciques y dirigentes de las comunidades, sino que todo lo que sale de este memorial viene de las propias creencias, experiencias y estudio de los dirigentes mapuche-williche.

³⁹⁰ "El pueblo huilliche demostró en su larga historia ser enemigo decidido de las tiranías o dictaduras", La Prensa, 3 de julio de 1962.

El año 1963 también vio otro congreso de los dirigentes mapuche-williche, del que salió el siguiente memorial,

La Unión de Caciques Independientes, acordó solicitar del Gobierno el respeto de las leyes que favorecen a la raza Huilliche y hacen entrega a S.E. Excmo señor Jorge Alessandri Rodríguez el siguiente memorial; con todo respeto: Anselmo Epuyao Guaitiao, Rahue, domiciliado en Pichi Huilma, Distrito “Tres Esteros”, Departamento de Río Negro, Provincia de Futahuillimapu (tierra grande), Osorno y el Tercer Cacique, en representación de la región de Calcurrupe, de Lago Ranco, de la provincia de Valdivia; el representante de los caciques de la Reducción Quilen, Arturo Gatica Antillanca a S. E. le exponen que: “La Asamblea de Caciques acordó pedir que se respeten todas las leyes de los caciques aborígenes de la provincia de Futahuillimapu”.

Primer punto; se respete el Tratado de Paz del 11 de enero de 1793;

Segundo Punto: Se respeten las escrituras de los Comisarios de Nación, firmado por los Grandes Poderes Caciques de este territorio de los indios Huilliches;

Tercer punto: Se respeten las leyes dictadas por el Presidente de la República, don Bernardo O`Higgins del año 1813 y 1819 de acuerdo con el Senado, leyes a favor de los indios;

Cuarto punto: que se prohíba la radicación o títulos gratuitos del Fisco, dentro de la provincia de Futahuillimapu; de Valdivia al sur, hasta el territorio de Magallanes;

Quinto punto: que se prohíba a los ingenieros fiscales mensurar y se les prohíba mensurar dentro de las posesiones con escritura originarias de posesión, de los indios;

Sexto punto; se anulen los reconocimientos y validez de títulos de los particulares a favor del Fisco dentro de las escrituras de posesión, vigentes desde 1827;

Séptimo punto; la Asamblea de Caciques acordó pedir que se devuelvan las tierras usurpadas por los particulares;

Octavo punto; solicitamos se siga rigiendo la Ley de excepción de contribuciones conforme quedó establecido. Esta Ley es de 1819 y conforme la Ley dictada N° 4.111, artículo N° 7.804, publicada en el año 1944.

Noveno punto: Que se respete el Territorio de los indios Huilliches de Futahuillimapu. También los caciques “piden al Gobierno que se dé a conocer, para conocimiento general, la existencia de la Raza desconocida por reciente publicación en la revista “Ercilla” N° 1.450, de 6 de marzo último, en la que mencionando a los aborígenes que residen desde Valdivia al sur desconoce la existencia de los nativo Huilliches y nos hace aparecer como Araucanos”. Pedimos que no se nos confunda la raza Araucana no ha existido ni existe, en este territorio comprendido desde la provincia de Valdivia al sur, hasta el canal Chacao. En este territorio conforme está establecido por las leyes de los tiempos inmemoriales y según los puntos 1°, 2°, 3°, 4°, 5° y 6°.

Para su Responsabilidad Firman los Caciques

Anselmo Epuyao Guaitiao, Cacique General de Estado Mayor de Indios; Francisco Quilempan Marril, Cacique de la Reducción de Calcurrupe, de la Provincia de Valdivia

(Lago Ranco); Marcelino Pinal Colean, Secretario; Alonso Huenupán Comisario y Presidente de mesa y Arturo Gatica Amillanca Representante de la Reducción Quilen.³⁹¹

Como vemos, mantiene la misma lógica de los memoriales anteriores, buscando siempre hacer lo más legal posible a los ojos del estado chileno sus demandas. El tema de la legalidad en los memoriales va de la mano con hacer un discurso que sea creíble en el lenguaje del estado chileno, por lo que fundamentan en leyes creadas por el estado chileno o acuerdos reconocidos por éste sus demandas que fácilmente se pueden reducir a tres puntos: las tierras de la Fütawillimapu son de los mapuche-williche; respeto de los caciques como representantes de los mapuche-williche; respeto de la autonomía de las comunidades mapuche-williche.

Para hacer legalista su discurso, al parecer, no tenían asesores técnicos y desvirtuaban el discurso de las leyes que interpretaban a su manera y como vigentes a la hora de escribir el memorial lo que, por supuesto, no hace perder carácter a las demandas, sino que esto solo nos habla de los esfuerzos hechos por los dirigentes tradicionales y de base por hacer que su interlocutor, el estado chileno, tome en cuenta el petitorio histórico de los mapuche-williche del siglo XX. Esa demanda de los dirigentes, el discurso mapuche-williche, no escondía más que las pretensiones de autonomía de las comunidades mapuche-williche, vale decir, vivir bien en su territorio según como ellos establezcan, cuestión que el estado chileno jamás tomó en consideración, y es por eso lo repetitivo de la demanda, tanto que en 1968 los mapuche-williche, de la misma forma que en los años anteriores, vuelven a discutir el problema de sus tierras,

Los caciques huilliches de la provincia de Futa Huillimapu de Osorno han citado a una amplia reunión de los fiscales y mocetones de las reducciones de la región, con el objetivo de analizar diversos problemas que les afectan, en forma especial aquellos relacionados con la tenencia de sus tierras.

Esta asamblea se realizará los días 14 y 15 del presente citada por el cacique general de Estado Mayor de Indios Huilliches, Anselmo Epuyao Guaitiao, de la reducción de Pichi – Huilma del departamento de Río Negro, conjuntamente con el cacique Arturo Gatica Antillanca, de la reducción Quilín, de la subdelegación 12 de Tralmahue. Deberán concurrir todos los caciques y mocetones de la región.

Las reuniones serán celebradas en la propiedad del señor Alonso Huenupán, ubicada en la calle Pedro Montt, de 9 a 17 horas, oportunidad en la cual se realizarán manifestaciones tradicionales conmemorativas de los años 1793 y 1827.

Una vez finalizada la asamblea general, los caciques huilliches redactarán un memorial que será enviado al Presidente de la República, en el cual expondrán sus quejas sobre los despojos de sus tierras, de los que continúan siendo víctimas, como asimismo pedirán la

³⁹¹ "Huilliches aborígenes de Fütawillimapu demostraron que existen en nuestra zona", La Prensa, 23 de abril de 1963, p. 7.

intervención de las autoridades respectivas para terminar con el actual estado de intranquilidad producida por esta situación.³⁹²

Ahora bien, estas acciones dirigidas por los caciques parecen ser solo parte de una "tradición", no eran ninguna amenaza para el estado chileno que, como vimos en el capítulo anterior, trató a los mapuche como un problema de seguridad nacional y marginalidad, pero, eso sí, esta tradición mantenía intacto un dispositivo subalterno que permitía la persistencia de los mapuche-williche, su resistencia. La punta de lanza de este dispositivo era la unión de los caciques como representantes (entendidos como representantes, no como jefes).

Es lógico preguntarse por qué las reivindicaciones de este movimiento nunca eran logradas. Podríamos decir que las acciones no estaban acorde al discurso. Por lo visto en el capítulo anterior, las comunidades mapuche-williche nunca dejaron de buscar formas de cómo recuperar sus tierras, defender la autonomía de sus organizaciones dentro de sus territorios y hacer respetar sus argumentos territoriales, incluso las acciones de violencia no faltaron. Por otra parte, la dirigencia nunca se alejó de buscar acuerdos con un estado que, simplemente, nunca los tomó en cuenta. Aunque la dirigencia le daba voz y representaba los discursos de las comunidades, nunca tomó para sí la misión de organizar una autonomía real y de darle práctica al dispositivo que, por lo tanto, se mantuvo subalterno y dentro de los límites de la sociedad chilena. La dirigencia no dejó de exigir autonomía, no ejercían autonomía. La paradoja aquí está en que los apo ülmen sentían a un igual a las autoridades chilenas y no tenían confianza en permitir ejercer poder a sus bases, vale decir, aunque las comunidades solo los respetaban como representantes, voceros de su sociedad, ellos se sentían dueños de esta sociedad y con cierta superioridad política sobre las comunidades. Lo que permite entender el hecho de que muchas veces, como lo veremos en el próximo capítulo, los caciques se encontraban solos y las bases recurrían a ellos solo cuando entraban en conflicto con la sociedad chilena y sus instituciones, al tiempo que las comunidades levantaban a otros dirigentes. Las bases mapuche-williche nunca tuvieron un apoyo para golpear las relaciones de poder que los marginaban y mantener algo de lo recuperado en esos momentos de enfrentamiento con la sociedad chilena, ya que la dirigencia tradicional mapuche-williche estaba más preocupado por ser reconocida por uno que consideraba un igual, el gobierno chileno, que de proponer y promover acciones que llevaran a la recuperación del territorio.

Otra conflicto entre la dirigencia y las comunidades fue la forma en la que era tratado el discurso, ya que, en los memoriales, pareciera ser que la lucha mapuche-williche fue solo por

³⁹² "Problemas de sus tierras abordarán indios huilliches", La Prensa, 9 de octubre de 1968, p. 6.

lo legalmente reconocido por el estado chileno, los Títulos de Comisario, y jamás por algo más, mientras que las prácticas llevadas a cabo por las comunidades mapuche-williche evidencian que ellos interpretaban el Tratado y los Títulos de Comisario como si correspondieran a todo el Fütawillimapu, por lo que la recuperación de tierras de las comunidades podían ser realizadas en cualquier zona del Fütawillimapu, tengan o no un Título de Comisario u otro título para avalar la recuperación. Eso sí, las recuperaciones que vimos en el primer capítulo realizadas por las bases, siempre eran desarrolladas por una comunidad que estaba apoyada por la dirigencia tradicional y otras comunidades, dejando bien en claro que las recuperaciones eran para la familia grande, para la comunidad. No existía algo así como una organización que coordinara acciones de recuperación, a pesar de existir la junta de caciques. Llevar a cabo una toma de terrenos era una decisión de cada comunidad.

Sobre la legalidad que buscaba el discurso de la dirigencia mapuche-williche, pareciera ser que el límite de la resistencia de la dirigencia, un límite autoimpuesto, fue también el límite promovido por el estado chileno, por lo que los mapuche-williche nunca se escaparon del foco de lo policial, en términos de Rancière, de lo establecido, quedando estéril sus intentos de hacer política. A pesar del memorial de 1961 y su declaración de principios, los dirigentes mapuche-williche siempre buscaron el oído del estado chileno, por ser representante de la sociedad chilena y colonizador del Fütawillimapu.

Por otra parte, las comunidades y sus dirigentes nunca buscaron una revolución o declararse en conflicto abierto con el estado chileno, sólo recuperar sus tierras. Ellos mantenían el enfoque de verse a sí mismos como dueños del territorio, territorio del que fueron despojados a pesar de los acuerdos firmados, transformando a su demanda en lo justo, al enemigo en los contemporáneos dueños de sus tierras y al estado chileno en el responsable tanto de permitir el robo como de remediar la injusticia al respetar los acuerdos firmados que los mapuche-williche ponen como centrales para proclamar lo justo de su demanda.

Las mujeres quedan invisibilizadas en estos procesos porque la dirigencia mapuche era machista. Ellas no ejercen ninguna decisión visible en el contexto social y político de la dirigencia, y de la sociedad mapuche-williche, hasta 1973. No sabemos si lo consideraban una tradición, pero lo cierto es que la voz femenina estuvo prohibida en el escenario público mapuche durante 1930-1973 a pesar de algunos intentos femeninos por contrarrestar esa situación.

Los memoriales de 1937, 1942, 1948-49, 1961, 1962, 1963, 1970-73, como los evaluaron Foerter y Vergara³⁹³, no tendrán la misma intensidad ni reunirán tantos caciques como el del 1936, pero mantuvieron una tradición que los apo ülmen representaron y resguardaron: un discurso unificador y resistente a la subalternidad a la que la sociedad chilena los intenta relegar como sociedad indígena.

Los memoriales se transforman en testimonios que nos permiten observar cómo el mapuche-williche adaptó y expropió (para transgredir) cuestiones ajenas a su cultura. He aquí, eso sí, la subalternidad mapuche-williche, ya que el estado hará caso omiso a estos memoriales y vio las acciones de resistencia mapuche-williche como cuestiones de seguridad nacional, de paz social. Los mapuche-williche buscaron el reconocimiento a través del diálogo, pero durante todo el período estudiado el estado chileno jamás les reconoció la voz.

La máquina de reproducir un discurso en que se transformó la que con diferentes nombres fue la unidad entre los caciques mapuche-williche nos muestra también otras dos cosas: primero, la creación de una tradición; segundo, las hegemonías existentes en la interna del dispositivo de resistencia mapuche-williche.

La permanencia de un discurso unitario con ciertas características bastante marcadas y defendido por las autoridades ancestrales mapuche-williche nos explica que lo que se entendía por tradicional era el siempre buscar que los caciques estuvieran juntos y se mostraran a la cabeza de las reivindicaciones mapuche-williche. La tradición mapuche-williche en el siglo XX estableció que fueran los apo ülmen los encargados de representar y ser la voz de la tradición, voz que consistía en un discurso representacional de todos los mapuche y descendientes de ellos en el Fütawillimapu, que justificara la recuperación del territorio y el vivir tranquilos y en base a sus creencias en esos territorios, lo que era mostrado a la sociedad chilena como un petitorio justo y a su propia sociedad como un discurso autonomista. Otra característica de esta tradición fue el nunca dejar de presentar este discurso como un petitorio entre iguales, vale decir, el discurso tradicional mapuche-williche se muestra amistoso con las autoridades chilenas, pero nunca consideró a las autoridades chilenas superiores a las mapuche.

Sobre las hegemonías internas en el dispositivo de resistencia mapuche-williche, debemos considerar que en todo el Fütawillimapu se realizaron acciones de resistencia que buscaban principalmente la recuperación del territorio mapuche-williche, pero el discurso tradicional para defender esas acciones se basaba principalmente en el levantado por los

³⁹³ Ver Foerster y Vergara: Hasta que el mundo sea...

dirigentes costeños, el cual justificaba las acciones en tratados firmados con el imperio español y en títulos entregados por el estado chileno a ellos principalmente. En el período estudiado, se da la contradicción de que se luchaba por la devolución de varias partes del territorio, desde Valdivia a Chiloé, pero se justificaban las acciones en el Tratado de las Canoas y los Títulos de Comisario, lo que solo abarcaba algunos territorios en el lago Ranco y entre el río Bueno y el Seno de Reloncaví. Esto nos permite entender por qué poseían mayor relevancia para la sociedad chilena las acciones mapuche-williche desarrolladas en la costa y en el lago Ranco, ya que estas iban acompañadas de un discurso que era respaldado por todos los apo ülmen, mientras que acciones desarrolladas, por ejemplo, en Chiloé, a pesar del apoyo prestado por los costeños o de los de la provincia de Osorno, no pasaban de ser tratados como acciones locales y no regionales.

Resistencia y subalternidad: el discurso de la dirigencia mapuche-williche.

Los dirigentes mapuche-williche buscaron legitimar sus demandas en la interpretación propia de leyes y tratados que pertenecían al estado chileno y los afectaban. Cabe preguntarse: ¿por qué buscaron en las leyes y tratados justificar su autonomía y no en solo una declaración de ser una sociedad con sus propias instituciones y con derecho a la autodeterminación?; ¿cómo entendían la aplicación de la autonomía que ellos pregonaban?; ¿a qué y por qué resistían los dirigentes?

Por lo que hemos visto, los dirigentes mapuche-williche estaban en contra de la intervención estatal en sus territorios. La razón era bastante simple: querían vivir tranquilos y sin que nadie les diera órdenes. Al parecer, consideraban la intervención estatal como la posibilidad de perder sus tierras y la estabilidad económica que les daba tenerlas. Pasaba a ser el estado chileno el real enemigo, pero no solo el estado, sino que tampoco deseaban los dirigentes que en sus territorios existieran no-mapuche: "tenía un fundo muy triguero (Tránsito Canquil, apo ülmen) y ellos compraban maquinaria, eran amigo con los Ramson (?) y compañía, que importaban maquinaria de Estados Unidos, y eso...y además eran anticolonos, antichilenos, todo, anti-todo, no quería saber nada con los winkas"³⁹⁴. Los dirigentes tradicionales, con

³⁹⁴ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

tierras, lograban estabilidad económica y poseían un discurso contrario a cualquier intervención de agentes extranjeros en sus territorios.

Aun así, muchos debían enfrentarse al hecho de que ya no eran una sociedad autónoma y, para tener un mayor bienestar y tranquilidad en sus territorios o poder optar a tierras, comenzaron a ver las opciones que les entregaban las leyes estatales, tales como las leyes de propiedad austral,

muchos peñis fueron aceptando el colonialismo, incluso se inscribieron pa ser colonos, porque antes había un registro colonial po, y entre ellos se inscribió Antonio, se inscribió el papá de don Antonio, siendo primo hermano de Tránsito Canquil, se inscribió mi abuelo, Lorenzo Ancapichún era colono, tú podías inscribirte pa ser colono, renunciabas a tu condición de indígena, de natural y de indio y pasabas a ser colono³⁹⁵

Mientras esto sucedía en parte de la sociedad mapuche-williche, los caciques se mantenían como defensores del vivir en paz y como mandamases en el territorio autónomo,

pero el primo hermano que era cacique no era colono, era indígena, era cacique, era todo, entonces, por lo tanto el no reconocía las leyes winkas, la ley chilena, entonces, a ese lo mataron y después de ese asumió otro cacique que se llamaba Tránsito Maricán, que lo mataron por ahí en el año 60 y tanto, lo mandó a matar el latifundista Santibañez, y lo mató un sobrino. Y después de eso, asumió Bernardino Conapín Millán.³⁹⁶

Entonces, vemos como el discurso autonomista de los dirigentes se basaba en la no intervención sin su consentimiento de agentes externos a su sociedad en sus territorios, más bien, en las tierras que mantenían aún como propias. Pero este discurso no podía hacer vista gorda a lo que pasaba con el resto de los mapuche que comenzaban a ser legalmente no-mapuche para lograr obtener beneficios del estado chileno, tales como la entrega de un título de propiedad que les permitiera un poco de estabilidad económica y tranquilidad al entender que ese título los liberaría de un supuesto desalojo violento. Esto nos hace pensar en que la posible contradicción entre la búsqueda de una total autonomía y el justificar sus reivindicaciones en leyes estatales no es tal si tomamos en cuenta que mapuche-williche tuvieron que recurrir a estas leyes para salvar su idea de autonomía. Este vivir bien de los mapuche-williche, el vivir tranquilos, parece ser un motivo por el cual resisten. El presentar discursos en los que ellos se mostraban como iguales frente a las autoridades chilenas también nos deja ver a qué resisten. En síntesis, resistieron a la subalternidad a la que la sociedad chilena los intenta relegar, pero en ese principio de igualdad que defienden buscaron mostrarse tal cuál la sociedad chilena los percibía, vale decir, como mapuche, no como chilenos, sino como los

³⁹⁵ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

³⁹⁶ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

primeros chilenos, otorgándole a este argumento la idea de ser respetados como iguales en ejercer poder dentro del territorio del Fütawillimapu pero como una sociedad diferente.

El interlocutor con el que intentaban mostrarse como un igual siempre fue el gobierno central de Chile y se mostraban como enemigos de las élites locales en el Fütawillimapu, a los cuales llamaban a resistir. En los memoriales vemos como los mapuches, en un gesto patriarcal o una actitud de vanguardia política, abogan por los pobres de la ciudad y el campo, considerados chilenos descendientes de ellos.

Llegada la década de 1960, los dirigentes mapuche-williche comenzaron a buscar la unidad con los dirigentes de trabajadores que se encontraban en el Fütawillimapu y a invitarlos a sus ceremonias y asambleas junto a los representantes en el territorio de partidos de izquierda.

el año 61 había una fuerte vinculación de los cacicados con el movimiento obrero, incluso se hacen asambleas desde Loncoche, me parece, hasta Magallanes, una gran asamblea, en conjunto con el movimiento obrero, bueno, y todo esto también liderados por ciertos caciques que tenían una visión más amplias de las cosas, dependía mucho también de eso.³⁹⁷

La reforma agraria chilena fue provechosa para los mapuche sin tierra (y para la aparición de una nueva dirigencia), menos representados por los caciques (quienes no cambiaban sus ideas de cómo entender la resistencia mapuche) y por dirigentes de base obrera y campesina, entre los cuales también habían mapuche. Estos nuevos dirigentes de mapuche sin tierras no solo reivindicaban el Tratado de Las Canoas o los Títulos de Comisario, sino que también hicieron suyo el discurso de la tierra para quien la trabaja y del derecho que tenían por ser campesinos a la tierra. Tal como veíamos en el primer capítulo, con apoyo técnico de organismos del estado lograron algunos levantar colonias y obtener títulos de propiedad, los otros fueron duramente golpeados por la dictadura.

La ley de reforma agraria, eso sí, no tomaba en cuenta la reivindicación mapuche. Por la invisibilización de los mapuche en esta ley, los caciques se movilizaron y realizaron lo que acostumbraban en este tipo de casos: viajar a entrevistarse con el presidente de Chile junto a un memorial,

Yo recuerdo el viaje que hicieron los cacique, porque cuando estaba Frei yo era muy joven, no recuerdo, habría que preguntarle a otro, pero yo sí recuerdo con el presente Allende, los caciques fueron a Santiago, entre ellos fue, el que encabezó la delegación, fue el cacique Loncochino, el no era allendista, sino que fue a saludar al presidente por protocolo, por tradición, porque todos los caciques hacían eso, hacían lo mismo, se

³⁹⁷ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

presentaban donde el intendente que era ese tiempo, porque acá no había gobernación, había intendencia, el primer viaje era viajar de la Costa una delegación y presentarse ante el intendente, y después cuando el intendente había problemas que no podía resolver, viajaban a Santiago, o sea, eso fue la tónica de los caciques antes del golpe militar, al menos por la información que yo tengo, ahora que los caciques hayan participado y hayan apoyado la reforma agraria eso no es cierto, no es efectivo³⁹⁸

La movilización de dirigentes mapuche llevó a que el gobierno de Allende tuviera que realizar una ley indígena que incluyera las reivindicaciones indígenas, pero para los dirigentes en Santiago como para los dirigentes mapuche en Temuco estas reivindicaciones mapuche eran representados por los problemas que había en la región de La Araucanía, dejando fuera de esta nueva ley las reivindicaciones mapuche-williche,

Resulta que el cacicado, hasta el año 73, eran totalmente activos y el territorio del cacicado es clarito...el cacicado, los activos son tres territorios claritos, la comuna de Quellón, Chiloé, la provincia de Osorno y la comuna de Ranco y Río Bueno, Ranco y Futrono, entonces, esos caciques eran (...) participaron como invitados en la construcción de la primera ley indígena, ellos fueron al congreso de Ercilla y de Victoria el año 70-71 y en esos dos congresos estuvo Allende. Yo tengo un discurso de Allende donde habla sobre el tema y los caciques esos participaron, pero eran pocos po, entonces la ley 17729, la primera ley indígena democrática con participación esa le pertenecía a los peñis de Temuco, no a los williche ni a los del norte. No estuvieron los aimaras, los incas, los rapa nui, no, solamente los mapuche de La Araucanía, y acá que fueron invitados como esos artistas cuando tú haces una película invita a uno que otro secundario, invitado como extra, entonces los caciques fueron extras en esa ley, entonces viene el golpe militar.³⁹⁹

Por tanto, la dirigencia mapuche-williche tradicional, por una parte, no tuvo participación activa como bloque en apoyar la reforma agraria en el territorio ni sus reivindicaciones fueron tomadas en cuenta para formular una ley indígena en el gobierno de Allende. Los caciques mostraron sus debilidades en este proceso, quedando casi obsoletos como líderes, pero aún respetados como representantes, ya que internamente no supieron adaptar el discurso de los mapuche sin tierra al propio y, externamente, a pesar de su insistencia en ser tratados como autoridades por parte del estado chileno, eran vistos como actores sin poder por otros dirigentes en el escenario chileno, debido al arauco-centrismo existente en Chile sobre las reivindicaciones mapuche.

Lo logrado por la dirigencia no-tradicional mapuche-williche fue rápidamente desmantelado por la dictadura cívico-militar liderada por Pinochet,

la reforma agraria...pero o sea poco fue el impacto, digamos, que no se conoce mucho, porque las expropiaciones que se hicieron, para los trabajadores, de algunas comunidades indígenas, se hizo de acuerdo con el gobierno central y acá no porque no había espacio

³⁹⁸ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

³⁹⁹ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

donde expropiar, digamos, entonces, mucho no se conoce acá, luego también la implementación de la ley, no recuerdo, la 17 y cuanto era el número, que duró muy poco, hasta el golpe llegó, tampoco, no se pudo implementar en su totalidad, entonces ese es parte de lo que conozco de la reforma agraria, y ahí se destruyó todo después, vino el golpe, desaparecieron los asentamientos, etc.⁴⁰⁰

Aun así, la costa de la provincia de Osorno continuó como territorio mapuche-williche en todo el período estudiado, por lo que mantuvo el poder de los caciques de estos territorios y promovió la unidad con los caciques de los otros territorios del Fütawillimapu, manteniendo su centralidad en las reivindicaciones mapuche-williche en desmedro principalmente de los otros cacicados que se mantenían activos sin interrupción: los de Chiloé y lago Ranco. Ponciano Rumián recuerda también que, hasta el terremoto de Valdivia de 1960, el territorio costero también era rico, pero luego de este terremoto y por la sobreexplotación de la tierra, la riqueza había disminuido. El garrotazo definitivo a la autonomía que conservaban los de la costa lo dio el golpe militar⁴⁰¹. Miedo y pobreza se mezclaron para hacer desaparecer por un tiempo la organización mapuche-williche.

La organización de los caciques mapuche-williche fue la que representaba la autonomía mapuche-williche y esta dejó de funcionar al producirse el golpe. Esta organización, eso sí, y a pesar de sus debilidades demostradas durante el gobierno de Allende, tenía valor para los dirigentes mapuche-williche de la década de los ochenta,

el tema también, en el tema político, digamos, que si se suponía que, digamos, el cacicado era como una especie de nación autónoma digamos, un gobierno, como decía, uno de los, recuerdo, de los dirigentes, que me decía, el Estado de Caciques, una especie de gobierno, de nación autónoma, no estaba vinculada con los partidos políticos, pero también esta efervescencia también, muchos de los dirigentes se vinculan a partidos políticos, antes del '73, entonces muchos de ellos sufrieron las consecuencias del golpe de estado⁴⁰²

⁴⁰⁰ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁴⁰¹ "yo marcaría como dos procesos importantes, un tema natural y un tema político que produjo unos cambios importantes, diría yo, en el, por lo menos, lo que yo visualizo en San Juan de La Costa, en donde mi territorio donde yo nací, me crié, digamos, el terremoto del '60, que marca una etapa, diríamos, importante en todo lo que es el ámbito económico-cultural de las comunidades, porque hay como que se termina todo el trabajo, digamos, la producción en sí que daba la tierra, porque antes botaba uno una semilla y la tierra lo producía, entonces San Juan de La Costa sembró mucho trigo, hubo una sobreexplotación del suelo, en alguna medida por las familias que vivían ahí en la producción de trigo y eso se termina en la década del '60, después del terremoto. La tierra se agota, se erosiona, también, digamos, que hay una deforestación importante que eso mismo produce a erosión y la baja calidad de los suelos con esta sobreexplotación que se hacía del trigo fundamentalmente, bueno, había arvejas, papas y hortalizas, obviamente, y el otro hito que impacta digamos a la sociedad mapuche-williche es el golpe militar, porque aun así, digamos se mantenían ciertas tradiciones, ciertas costumbres, vivencias...con eso se colapsa todo y se entra en un estado de pobreza, de extrema pobreza, más pobreza de lo que había, porque si ya el suelo no daba lo suficiente para la sobrevivencia, digamos...después el agotamiento del suelo...las familias no tenían con qué sobrevivir, entonces la, toda la, digamos, la dificultad que se produce es enorme, es más, el miedo que comienza a existir, que se da", Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴⁰² Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

Esto evidencia lo arraigado que estaba el dispositivo de resistencia representado por los caciques de la costa en la sociedad mapuche-williche, la que, como veremos, no buscó levantar organizaciones que estuvieran por encima de la Junta de Caciques, sino que levantó organizaciones para recuperar (incluso sin reformarla) su propia organización representante de su autonomía y de lo que esta sociedad consideraba lo justo: rescate de esa autonomía y defensa y recuperación del territorio.

Eso sí, el recuerdo de lo que significaba la unidad de los caciques del Fütawillimapu no olvidó el hecho de que esa autonomía que buscaban representar no era reconocida por el estado chileno. Es bastante extraño y complejo de entender cómo la sociedad mapuche-williche, al organizarse y levantar a sus caciques, no dejó de hacer memoriales que buscaron hablar con el estado chileno, representado en el gobierno de turno, sabiendo que cada vez que lo intentaban el resultado era negativo.

Una cuestión por considerar para el siguiente capítulo es la intervención que tuvo la Junta de Caciques durante el golpe de estado, ya que uno de sus principales dirigentes fue acusado de comunista, detenido y relegado del mando por uno de sus fiscales, el cual apoyaba el golpe de estado⁴⁰³. Esta es la primera intervención que vemos a la orgánica autónoma de los caciques de la Fütawillimapu y fue uno de los hechos que gatilló la restructuración de la Junta en la década de los ochenta.⁴⁰⁴

La dictadura buscó inmiscuirse en todos los aspectos de la vida mapuche e imponerles el orden del estado chileno en el territorio mapuche-williche, recordemos que los problemas con los mapuches eran vistos como problemas de seguridad nacional, de paz social, y esto era una política de estado implícita en su manera de actuar con los mapuche: persiguió a sus dirigentes, designó en San Juan de La Costa a un cacique marioneta (alterando el dispositivo de resistencia mapuche-williche) y, como remate final, creó una ley que dividía para siempre

⁴⁰³ Sobre el cacique Panguil: "no, no fue asesinado, pero fue tomado preso, estuvo detenido, pero finalmente lo soltaron, pero también vino una especie de golpe de estado en la propia, en el territorio mapuche, por otro cacique que estaba afín con el gobierno militar y eso se produce en San Juan de La Costa.", Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016; Sobre la destitución de Panguil: "porque acá en este caso, digamos, el nuevo cacique que asume va con carabineros a quitarle todos los elementos simbólicos que tiene el cacique para ser autoridad...estaba el cacique Panguil, Panguil era el que estaba en ese instante. Él estuvo en su cargo hasta el año '77. El año '77 le quitan el cargo. (...) Y asume, digamos, otra persona, que estaba afín con, digamos, ese tiempo, el '79, por ejemplo, se crea la comuna de San Juan de La Costa, entonces hay un vínculo muy estrecho entre el alcalde de aquel entonces y él...el designado y el cacique...Millaquipai", Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴⁰⁴ No sólo fue intervenida la Junta y destituido un caciques. También existió una persecución política a dirigentes mapuche o simplemente a mapuche considerados "marxistas", persecución que incluyó el asesinato, la tortura y otros atentados a la dignidad humana. Ver: Roberto Morales. "Violaciones al Derecho a la Vida de los Mapuches". Revista Ñutram, Año VII, n° 24, 1991/2: 24-56.

las comunidades y entregaba sus tierras al libre mercado tal como venía pasando con todos los medios de producción en Chile entre 1973-1979⁴⁰⁵.

El estado chileno, bajo una dictadura, que revolucionó la vida chilena hacia el libre mercado, no tuvo interlocutor posible en el Fütawillimapu. La subalternidad era extrema pero la resistencia, el dispositivo subalterno, apareció de igual modo en los años ochenta. Esto último lo podemos entender de dos modos.

Primero, los mapuche-williche continuaron siendo subalternos porque el estado chileno siguió los lineamientos de quienes les entregaban sus principios, en los que no estaban ni eran considerados, ni en las leyes declaradas indígenas durante el siglo XX. De esta forma, la sociedad mapuche-williche se volvió enemiga del estado chileno al ser éste el mecanismo de una sociedad que buscó invisibilizarla.

Segundo, la sociedad mapuche-williche resistió para continuar existiendo. La reproducción de un dispositivo subalterno, vale decir, una forma de producción cultural ajena a la de la sociedad chilena, es la base para entender la persistencia de la resistencia mapuche-williche. Debemos tener en consideración esto para razonar sobre la imposibilidad de una hegemonía del estado y la sociedad chilena a pesar de la marginal situación mapuche-williche. No podemos olvidar que la sociedad chilena tiene la fuerza para tomar decisiones dentro del territorio mapuche-williche, mientras que la sociedad mapuche-williche intenta de facto mantener cierto control, o la esperanza de controlar, ese territorio. Los memoriales, es cierto, nunca fueron respondidos, pero revelan las intenciones de esa persistencia y es comprendiendo esa persistencia que podemos analizar la reorganización mapuche-williche entre 1979-1985.

La dictadura, en el mundo mapuche, aplicó lo que la sociedad chilena quería del mapuche, es decir, no importaba quiénes eran o qué pensaban, sino qué hacer con ellos para controlarlos y enrolarlos como indígenas en su propia sociedad y de acuerdo a las normas sociales chilenas de origen colonial: categorizarlos como indios, encuadrarlos como grupo social al servicio de los otros según un criterio racial y solo respetarlos y esperar su definitiva desaparición por haber sido los "primeros chilenos", parte de la base del mito nacional. La dictadura mostró no solo una reacción de las élites chilenas en contra del mundo popular, sino que también, en el caso mapuche, una reacción de la sociedad chilena en contra de grupos que,

⁴⁰⁵ "en Chile, el gobierno militar, la dictadura militar, dictó un decreto ley n° 2568 en la cual se eliminaban las tierras indígenas y los descendientes, los ocupantes de esas tierra, dejaban de ser indígenas y por lo tanto en Chile dejaban de haber indígenas. Ese decreto fue el que detonó que el movimiento indígena en Chile surgiera así, una respuesta a aquello", Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

solo por existir, ponían en peligro su modelo de sociedad y su mito nacional. Los mapuche, dentro de la sociedad chilena, eran subalternos y esto explica por qué nunca consiguieron una respuesta a sus memoriales hasta 1973.

Un nuevo contexto político abrió la dictadura en el sector más autónomo que mantenían los mapuche-williche, y bajo este nuevo contexto de mayor intervención estatal comenzó la reorganización del cacicado:

bueno, concretamente, yo diría los años 80. El año 79 se crea la comuna acá, y el año 80 Pinochet eligió un alcalde, Nelson Garrido, que hoy día es concejal de la comuna San Juan de La Costa, entonces ahí comienza a llegar recién la autoridad política acá, empieza a entrar a las comunidades, una comuna pobre que no tenía como iniciar su proceso de desarrollo que le decía el discurso político, pero entonces no tenía los medios, no había infraestructura, partió en Osorno funcionando, el año 80 pa delante, como el año 83 por ahí se inaugura, se establece en Puacho, donde está hoy día, ahí comienza a llegar la autoridad política acá, antiguamente no.⁴⁰⁶

Conclusiones del capítulo

La descripción e interpretación del discurso de resistencia mapuche-williche, representado por sus dirigentes y plasmado en memoriales, nos lleva a pensar tres supuestos fundamentales para entender la historia de la resistencia mapuche-williche en el siglo XX,

1. El discurso de los memoriales hace referencia al mundo interno mapuche-williche, es decir, buscó construir una realidad que era propia de los mapuche-williche y su sociedad. Los memoriales contienen la representación social de un grupo con sus propias hegemonías y subalternidades, sus propios conflictos y sus propias normalidades. Es importante destacar que, al considerar que los subalternos no tienen voz, que no pueden representarse a sí mismos frente a la sociedad que se declara dominante sobre ellos, tal como les pasó a los caciques como representantes de lo mapuche-williche frente al estado chileno, esto no quiera decir que los subalternos no pudieron construir sus propios discursos y demostrar que eran autónomos.

2. El dispositivo subalterno mapuche-williche enmarcó y se alimentó de la resistencia, creando una tradición, las prácticas y discursos mapuche-williche, y una institución representada en la unidad de los caciques. Se podría pensar que los cambios en las formas de resistir generarían cambios en el dispositivo de resistencia, pero, al no ocurrir en el caso mapuche-williche, solo se puede ver un continuo histórico y nulas fracturas o cambios, vale

⁴⁰⁶ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

decir, a pesar del cambio de contextos, la historia de la resistencia mapuche-williche pareciera ser plana o una sobredenucia de esa "tradicción". Puede que cambiaran las coyunturas, los contextos, pero las formas de hacer resistencia se mantuvieron gracias a lo poco cambiante de las relaciones entre ambas sociedades. Lo interesante es que, en el mundo mapuche-williche del siglo XX, no cambiaron las formas de resistir a pesar de este estancamiento en las relaciones de ambas sociedades en el Fütawillimapu, en donde una creaba leyes según cómo entendía qué era lo mejor para los indígenas y reprimía a los mapuche-williche que tomaban terrenos por atentar a la paz social que pregonaba y otra sociedad que no dejaba de hacer asambleas, enviar memoriales nunca respondidos y de tomar terrenos.

3. La resistencia mapuche-williche fue la persistencia de la sociedad mapuche-williche frente a una realidad colonial. Frente a esa realidad, redactaron soluciones a las que transformaron en discurso para que su sociedad subsista. Esto se debe gracias a que los mapuche-williche tenían a la organización de los cacicados que, precisamente, resistían a través de hacer que su sociedad persista y pueda recuperar su autonomía sobre su territorio, cuestión que era transversal en la sociedad mapuche-williche y por la que las comunidades mantuvieron y defendieron los cacicados y no otro tipo de organización que buscara influir y/o gobernar a los mapuche hacia un modo diferente de entender su sociedad.

III Capítulo: La reorganización mapuche-williche, 1979-1985: tácticas y estrategias de resistencia.

Resumen

En este capítulo, se describen las tácticas y estrategias tanto de la dirigencia tradicional, de dirigentes de base y de las comunidades mapuche-williche que llevaron a la reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu y al logro de objetivos poco probables en un país bajo la dictadura cívico-militar dirigida por Pinochet, utilizando entrevistas realizadas a autoridades tradicionales y dirigentes mapuche-williche del período, los memoriales de 1983, 1984 y 1985 y la revista de difusión mapuche-williche de la época, Mari Mari Peñi. Para resolver por qué estos grupos de base mapuche-williche volvieron a levantar la Junta General de Caciques, nos concentraremos exclusivamente en estudiar la reorganización mapuche-williche, entre los años 1979 a 1985, como excusa para analizar la relación entre comunidades y dirigentes (y la articulación de la resistencia). Este fue un período que vio la creación de organizaciones culturales mapuche, la realización de varios congresos de caciques que representaban a los mapuche de Valdivia a Chiloé y, por lo que las fuentes nos permiten decir, un período en donde el dispositivo de resistencia mapuche-williche adquirió gran autonomía, tanto de sus pares mapuche de más al norte como del estado chileno, y logró hacer valer sus intereses como pueblo.

Entre la revitalización cultural y la política.

I. La reorganización a través de la cultura: de la Asociación Cultural Folklórica Huilliche (ACUFOLHUI) a Monko Küsuobkien. 1979-1983.

Los primeros años de la dictadura cívico-militar dirigida por Pinochet fueron muy duros para las organizaciones tradicionales mapuche-williche, sumémosle a esto el hecho de que los jóvenes mapuche estaban perdiendo rápidamente la lengua, además de que los territorios aún dominados por mapuche-williche sufrían de una pobreza casi endémica. Todo esto era visto como un problema insoluble desde la óptica del estado chileno que hacía pensar en el fin de

una cultura, fin presagiado tantas veces desde la conquista del territorio mapuche-williche. Pero, como si de algo esporádico se tratara, y a pesar de todos estos males, nacieron grupos folklóricos y resurgieron nuevos y antiguos dirigentes que se avalaban en el hecho de ser autoridades ancestrales a pesar de ya no existir su organización más que en el recuerdo y el abuzo que hacía de ella, a través del cacique Millaquipai, la misma dictadura. Comenzó lo que los mismos mapuche-williche de la época llamaron un resurgir mapuche. Así nos relata Ponciano Rumián⁴⁰⁷ este comienzo,

Bueno, en todo ese un poco ligado a la iglesia católica en ese momento, comenzamos haciendo música, o sea, en el caso particular, empezamos haciendo música, el tema no se hablaba, el tema mapuche no se hablaba. Claro, estaba el cacicado, pero con su gente y con su temática y no había posibilidad de que otras personas pudieran ser parte de eso, además por el desconocimiento histórico, por el desarraigo que existía fuerte también, estos temas eran muy complejos, o sea, saber algo de la historia mapuche nada, entonces no teníamos esa información, solamente de las conversaciones que se escuchaban por ahí, oíamos hablar, por ejemplo, el caso de las escrituras de comisario, ¿qué era eso?, no teníamos esa información, una información privilegiada de los más antiguos, de los kimches, de las autoridades tradicionales, pero no del resto de las comunidades, entonces partimos haciendo música. Fue una ocurrencia, digamos, no sé si del destino, pero partimos haciendo música mapuche. Y al hacer música mapuche nos fuimos adentrando poco a poco en algo que ni siquiera habíamos soñado, y muy jóvenes, éramos jovencitos.⁴⁰⁸

Las motivaciones de estos jóvenes, en un principio, estaban muy alejados de ser los líderes de un resurgir de la cultura mapuche-williche, simplemente ellos querían participar del festival que cada año (y hasta la actualidad) celebra la Radio La Voz de La Costa en la ciudad de Osorno. Estos jóvenes mapuche componían música en idioma mapuche sólo por diversión, pero, al verse obligados a contactarse con los más ancianos para lograr sus fines, terminaron descubriendo los diferentes problemas que aquejaban a su propio territorio y lo difícil que era organizarse en el contexto de dictadura en el que estaban. Comenzaron a entender y situarse desde el lugar donde vivían y a interesarse por su propia cultura,

...con Radio La Voz de La Costa comencé a los doce años, porque alguien me pidió que pudiera hacer una cuña radial en lengua williche, entonces por ahí empecé a, un poco, después, en el año 75, 74, formamos un grupo para participar del festival, trajeron el folklor campesino, con la idea de sacar un premio, porque se otorgaban premios, le daban un saco de abono, un arado, un saco de semillas, eso eran los premios, entonces, con ese, entre comillas, "interés de participar" y, en una de esas, sacar el premio, empezamos a formar el grupo, que hoy día seguimos, como Wechemapu, hace unos cuarenta años de

⁴⁰⁷ Rumián fue uno de los principales dirigentes mapuche-williche durante la década de los ochenta. Gracias a su relación con la Radio La Voz de La Costa de Osorno, pudo buscar financiamiento y lideró proyectos de difusión de la cultura mapuche-williche así como de reorganización política de su pueblo. Es miembro fundador de la banda de música mapuche-williche Wechemapu.

⁴⁰⁸ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

esa historia. Comenzamos a hacer canciones y llegó este contacto de conversar con las señoras más cercanas, con las vecinas o con mi abuela o otras ñañas [abuelas] que conocían el idioma para ir haciendo canción, entonces comienza eso y ellas, poco a poco, nos empiezan a contar, más allá de traducir unos versos, a contar también algo más de eso, algo del ngillatún, y ahí uno se ponía a interesar ¿qué se hacía ahí, cómo se hacía, quiénes lo hacían, para qué se hacía?, entonces comienza alguien a hablar de las escrituras de comisario, ¿qué cosa era eso?, entonces, como jóvenes empezamos a interesarnos, a conversar con más gente, saber de qué se trataba eso, y eso, todo como rápido, ¿no?, ya el año 78 ya teníamos vinculaciones con Temuco (...) Partimos ahí con la gente que comenzó también a levantarse, a organizarse, como los centros culturales.⁴⁰⁹

El Centro Cultural fue de las primeras organizaciones de jóvenes mapuche que en La Araucanía comenzó a levantar un discurso de recuperación de la cultura mapuche, un movimiento que trabajó en un principio para recuperar y levantar demandas culturales y reorganizar políticamente el mundo mapuche desde lo mapuche,

el Centro Cultural, así se llamaba a la organización que después se transformó en Ad Mapu y, bueno, todo las otras vertientes que se formaron después, pero primero se llamó Centro Cultural. Entonces, ahí partimos con esta vinculación, nos visitábamos, yo fui para allá, ellos vinieron para acá, pero cada uno haciendo su propio trabajo, digamos, de acuerdo a su realidad.⁴¹⁰

Estos jóvenes músicos mapuche-williche comenzaron muy rápidamente a vincularse con organizaciones que estaban en contra de la dictadura, así de rápido también se hicieron un nombre y, poco a poco, planearon el resurgimiento o renacer de la cultura mapuche-williche. Los inicios de estos jóvenes como músicos contrarios a la dictadura desde lo mapuche fue lo que les hizo pensar en una lucha propia desde lo mapuche-williche y para los mapuche-williche,

desde acá nuestra experiencia nos llevó desde la música, como le contaba, empezamos a participar de las peñas y ahí nos fue conociendo gente... Wechemapu éramos casi puros hermanos, la mayoría, y otros peñis más, nos fuimos vinculando, o sea, veníamos a tocar aquí a las peñas que se hacían en los subterráneos por ahí escondidos, ahí cantábamos, y se fueron acercando algunos estudiantes de la Universidad de Chile y se fueron interesando en nuestra forma de canto, porque nosotros íbamos cantando... no cantábamos cosas así como de la cordillera bonita, no, también fuimos haciendo canciones de algo que está sucediendo, y de ahí partimos hasta Santiago, nos llevaron hasta Santiago (...), del 77 al 79 ya estábamos vinculados muy fuertemente con Temuco, con Santiago, inclusive fuimos el 79 estuvimos en la Ranquil, estuvimos allá apoyando la primera huelga de trabajadores de Madenza, estuvimos haciendo un homenaje a las mujeres, a la Agrupación de Detenidos Desaparecidos, así como de todo de una vez, y también empezamos a soñar acá con la creación de un instituto de cultura mapuche-williche, el 79, y yo digo, con la frase que digo, sin saber leer ni escribir de nuestra historia, de nuestra forma de ser, entonces, las cosas se dieron así de una sola vez.⁴¹¹

⁴⁰⁹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴¹⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴¹¹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

El rápido surgir de agrupaciones de jóvenes mapuche vinculados a la música fue acompañado por un proceso de creación de la Asociación Cultural Folklórica Huilliche, ACUFOLHUI, quien fue liderada por antiguos cultores de la sociedad mapuche-williche, los que, a través de la cultura, promovían la reorganización de la sociedad mapuche-williche tal cual como era entendida antes del golpe de estado de 1973, o sea, organizada en cacicados,

que por qué se reflota el cacicado (...) primero, se reflota porque ACUFOLHUI, que es una cantidad de peñis, que ellos habían participado con los caciques antes, por ejemplo, Fermil Lemuy, la Viviana Lemuy, (...) Rumián y la señora (...) Neipán, la Mercedes Gualamán, eran ya señoras que tenían 70 años en ese tiempo, la señora (...) tenía ochenta, ella era tía de uno de los grandes caciques de allá, fue Tránsito Neipán Colipai, entonces, ellos vieron que como peñis sin jineta no iban a conseguir derechos civiles, culturales y políticos...⁴¹²

Aquí vemos la importancia que tenía para los más antiguos el hecho de tener caciques, ya que, en la mentalidad de ellos, los caciques servían como representante de sus intereses frente a las autoridades chilenas. La integración de jóvenes entre estas personas que habían estado junto a los antiguos caciques fue lo que dio la fuerza a ACUFOLHUI para plantear la reorganización del cacicado como primera meta para no dejar desaparecer al mapuche, tanto como para no permitir ser pasados a llevar por atropellos cometidos en contra de ellos, principalmente por el estado y terratenientes. Fueron estos jóvenes, dirigidos por Ponciano Rumián, los que tomaron para sí los objetivos de esta organización y, con el tiempo, se fueron empapando de las ideas autonomistas que rondaban entre los más antiguos, ideas que no tenían que ver con unas "nuevas" surgidas de tiempos modernos, sino de la propia percepción que tenían de cómo debía ser su propia organización de acuerdo con lo que entendían por su propia tradición.

Los miembros de ACUFOLHUI venían de diferentes lugares de San Juan de La Costa: "de Panguimapu, Lafquenmapu, Cumilelfu, Purruruca, de toda la cuenca de Pualhue, y el más joven era Ponciano en ese tiempo"⁴¹³, transformando a este sector en la cuna del llamado renacer o resurgir mapuche-williche. San Juan de La Costa, poco a poco, se transformó nuevamente en el centro de las organizaciones mapuche-williche.

San Juan de La Costa, tal como narrábamos en el capítulo anterior, había sido el más golpeado de los sectores por la dictadura con respecto a su organización ancestral,

sabían que con el cacique Panguil, Mateo Panguil Loncochino, se cometió una injusticia, porque Mateo Panguil cumplió con un rito no más, de ir a saludar a la moneda al

⁴¹² Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁴¹³ Anselmo Nuyado entrevista, 15 de mayo de 2016.

presidente Allende y por eso el fiscal mayor lo acusó de comunista y fueron los militares, lo pescaron a palos, casi los matan a todos po, torturaron a los Panguil y compañía, entre ellos el cacique, y con esa paliza murió, y ese mismo rato, a él le quitaron el mando. El gobernador de la provincia que era un teniente coronel del ejército, le entregaron el bastón y el mando al cacique Millaquipai en el retén de San Juan y allí empezó a nacer el odio hacia ese tipo de gente y a los seguidores del cacique, en todo San Juan de La Costa. Entonces lo único que querían era reorganizarse, reflotar los cacicados, pero había que eliminar a Millaquipai, sacarlo de carrera, no reconocerlo. Entonces, eran dos motivaciones, una motivación era que no podían ellos ejercer su derecho y lo otro era que había sido el gobierno militar, en la dictadura militar había sido injusto, la gente había sido injusto con él. Haber acusado al cacique Panguil de comunista cuando no era. El cumplió con un rito de ir a saludar al presidente de la república, si hubiese sido uno de derecha también hubiera ido, porque así es su tradición de los caciques. Entonces, para hacer justicia contra Millaquipai, ACUFOLHUI quería que se reflote la Junta de Caciques, y entre ellos los que la llevaban [dirigían] en ese tiempo era don Arturo Cumiao Cumilef, él podría perfectamente explicar cuál era la razón mayor de que había que reflotar los caciques desde ACUFOLHUI, y Ponciano...y para eso se requieren recursos...se requieren recursos económicos y humanos, entonces Ponciano tomó contacto...era conocido con la iglesia, era conocido con el director de Freder, don Eduardo Jara Millena, que era un profesor, Villena parece que era ese compadre, don Eduardo Jara Villena, él como director de la fundación tomó contacto con una agencia norteamericana que se llamaba Foundation Interamerican y ellos le financiaron un proyecto que se llamaba Centros Culturales Mapuche, entonces ahí Ponciano armó un equipo de trabajo.⁴¹⁴

Desde las secuelas dejadas por la dictadura en su intromisión en la propia organización mapuche-williche en el sector de San Juan de La Costa e imitando las experiencias conocidas en La Araucanía, al alero de Radio La Voz de La Costa, perteneciente a la iglesia católica, institución que los podía proteger y en la cual podían desarrollar sus planes, comenzaron a plantearse las maneras de hacer realidad la idea, destacando Ponciano Rumián en este proceso, ya que logró el financiamiento para un proyecto en la radio. Aquí ya podemos explicar lo rápido del proceso vivido pues, como observamos en lo relatado por Anselmo Nuyado, los mapuche-williche tenían claro qué era lo que querían hacer primero: rearticular el cacicado de San Juan de La Costa.

La dictadura había golpeado fuertemente a la sociedad mapuche-williche, silenciándola. Los mapuche-williche sintieron que fue en los años de la dictadura de Pinochet cuando comenzó a llegar el estado chileno a sus tierras, a pesar de eso, su reorganización fue rápida y la dictadura no pudo golpearla con eficacia, es más, parece que la situación de la reorganización mapuche-williche no era un problema de seguridad para la dictadura chilena ya que la dictadura no combatía lo indígena, en ese sentido, la subalternidad indígena favoreció el abandono del miedo

⁴¹⁴ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016. Se tienen algunas dudas sobre los hechos narrados por Nuyado con respecto a la muerte del Apo Ülmen Panguil y de cómo se traspasó el mando a Millaquipai, pero sobre los otros temas no tenemos dudas de que son verídicos.

por parte de los dirigentes mapuche-williche. Al alero de la iglesia católica, ocupándola como escudo, comenzaron estos dirigentes a reunirse nuevamente, pero atendiendo a su tiempo, es decir, se reunían de forma clandestina.

durante el 70 acá hubo todo un silenciamiento, nadie movía un dedo, en términos sociales, antisociales. No. Habían sido silenciados todos los líderes, perseguidos, encarcelados y algunos desaparecidos acá y todavía no se sabe dónde están, entonces a fines de la década del 70 los dirigentes dejan el miedo atrás y se enfrentan a lo que viene, digamos, y ahí comienza el sistema de reorganización de nuevo, pero en forma clandestina, digamos, muchas veces había que reunirse...se reunían de noche, en ese sentido, la iglesia católica prestó espacios, digamos, para que los dirigentes se pudieran reunir. Nos reuníamos de noche. Yo fui parte de eso en la década de los 80, nos reunimos de noche. Bueno, con la iglesia católica. Siempre nos ha tenido un respeto. Sabemos también que es una potencia económica, tiene recursos, entonces los estados, aunque la dictadura acá, pero sin embargo tenía un respeto por la iglesia católica, entonces, bajo ese alero comenzaron muchas organizaciones a nuevamente a hacer frente a esas situaciones y reorganizarse de nuevo y eso mismo sucedió con la Junta General de Caciques, porque el movimiento mapuche comienza acá en la costa [San Juan de La Costa], de repente interpretando la música unos jóvenes, haciendo conciencia de lo que se vivía y la pérdida lenta pero muy severa en contra de lo que era la cultura, de los valores culturales, entonces, a través del canto se comienza una forma de hacer conciencia en los demás, de ahí partió el conjunto Auka Lafquén y luego Wechemapu que fueron como los primeros que alzaron la voz a través del canto y de inmediato se suma la Junta de Caciques y el que partió con la idea, haciendo frente, fue don Reinaldo Huisca Quidel, cacique que era de Cuinco, que sufrió también encarcelamiento, [es]tuvo 90 días preso, procesado por el Consejo de Guerra de la Cuarta División del Ejército de Valdivia, [es]tuvo 90 días, después salió absuelto, no tenía motivo, lo pillaron [encontraron] reunido porque estaban como cuatro o cinco. No sé qué estaban pensando ellos. Buscar forma de conseguir un fertilizante creo para hacer una siembra y los pilló una patrulla y se los llevaron presos, entonces, en ese tiempo no se podía. Solo dos personas podían conversar, si había uno más ya estaban haciendo proselitismo político, eso era un poco lo que se vivía en ese tiempo. Era tan difícil reunir. De ahí, muchas comunidades se fueron sumando a la actividad que estaba emprendiendo don Reinaldo, y los demás caciques estaban inactivos. El que estaba en movimiento aquí era Millaquipai, pero ese estaba bajo el alero del nuevo alcalde que teníamos acá, entonces él lo andaban trayendo por donde Garrido quería, para allá lo llevaban, que de repente no tenía nada que ver con la causa del pueblo, entonces, lo andaban utilizando, no así con don Reinaldo.⁴¹⁵

El tema cultural es central para comprender la reorganización de los mapuche-williche según concepciones tradicionales, vale decir, los mapuche-williche vieron como problema el alejamiento de sus propios hermanos a su propia cultura y su discurso fue acompañado de esa idea.

Podríamos decir que no fueron vistos como una amenaza ya que su discurso público no es anti-dictadura, sino de recuperación de la cultura, descolocando a cualquier aparato represivo

⁴¹⁵ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

del estado dictatorial liderado por Pinochet que estaba dirigido en lo local contra el "cáncer marxista"⁴¹⁶.

Bajo ese discurso público de recuperación de la cultura podemos especular que se encontraba el discurso de reorganización política. Recordemos que en los capítulos anteriores hemos evidenciado que no existía separación entre los aspectos culturales y políticos. Para los mapuche-williche de este período, lo cultural y lo político estaban entrelazados.

Fueron el apo ülmen Reinaldo Huisca y los jóvenes organizados en un programa los que lideraron este proceso. Sobre el cacique Reinaldo Huisca de Cuinco, nos relata el actual apo ülmen Arturo Cumiao:

él vivía en Puinque allá, en Pulinque Sur, aquí de Puacho hacia el sur, era cacique de la jurisdicción de Cuinco, la que hoy día representa Pailapichún. Y con don Reinaldo se alió Ponciano con su nuevo programa cultural que tenía a través de la radio [La Voz de La Costa] que se llamaba el Monko Küsuobkien...⁴¹⁷

La lectura que hacían principalmente estos jóvenes, en su mayoría pertenecientes al sector de San Juan de La Costa, sobre el porqué de la idea del decaimiento cultural mapuche-williche, Ponciano Rumián nos relata que fueron el terremoto de Valdivia de 1960 y el golpe de estado de 1973 los que agudizaron sus problemas como pueblo, problemas de los que querían hacerse cargo⁴¹⁸.

Es preciso afirmar que estos jóvenes eran enemigos de la dictadura cívico-militar liderada por Pinochet, pero, más que dedicarse a combatir directamente a la dictadura, comenzaron a pensar en un proceso de corte social y cultural que les permitiera salir del problema que, según sus propias vivencias, veían que los destruía como pueblo. Su presente era visto como un tiempo nefasto, pero con brechas por donde ellos, a fin de cuentas, pudieron insertarse y comenzar a desarrollar el proyecto que venían pensando tanto jóvenes como ancianos mapuche-williche. Esa brecha por donde comenzar a hacer cosas era, principalmente, la iglesia católica y su supuesta inmunidad frente a la dictadura de Pinochet, "Y bueno, digamos

⁴¹⁶ Ver en la bibliografía los trabajos de Miguel Sepúlveda.

⁴¹⁷ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁴¹⁸ "yo marco, digamos, lo que fue el terremoto del '60, fue digamos, un hito natural, que marca un término de un, de todo un proceso histórico, digamos, religioso, político y al '73. Entonces, allí se produce una serie de situaciones históricas que obviamente uno las análisis así, un poco, como al azar, no hay una mayor, digamos, un poco como podría ser, porque, me parece que se producen importantes fenómenos ahí que ocurren, y uno alcanza a visualizar un poco, la vivencia que uno tiene, digámoslo así, no es el estudio que uno ha hecho o la investigación sino que más bien es la vivencia que uno tiene de esas cosas, que fueron ocurriendo...entonces, en esa época, surge también la radio La Voz de La Costa, también la iglesia se abre a un proceso, digamos, bastante importante que es el ámbito social, ya no era la iglesia tradicional que existía, sino que se abre a un proceso social". Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

que ahí, de ese oscuro panorama, había que hacer algo, bueno, igual se hacen cosas un poco al alero de la iglesia que es la única forma que, la única forma que distancia, el único ente que en las cuales uno podía hacer cosas..."⁴¹⁹

Ahora bien, estos jóvenes entendían que su problema no era un problema central ni para la dictadura ni para ninguna otra organización, era un problema sólo de ellos acallado por su propia subalternidad. Aquí comenzamos a observar como un grupo subalterno comenzó a reconocer su propia subalternidad, tanto que decidió acabar con esa misma cuestión y hacer de su problema algo a discutir. El reconocer que eran mapuche y que su propia cultura, muy decaída, no era tema para discutir, fue el motor que generó que estos jóvenes pensarán formas de hacerse escuchar y visibilizar por los otros.

yo creo que, en cierto sentido, también influenció el gobierno de Frei con la reforma agraria, con la organización de grupos juveniles, de mujeres, en fin, todo eso va dando una mirada distinta, pero sin embargo, el tema mapuche diríamos que viene en decadencia, viene en bajada, porque también, todo este tema de desarrollo, diríamos así, visto desde la visión, diríamos, no-mapuche, comienza a ser mucho más fuertes, las comunicaciones, diríamos, la llegada de la radio La Voz de La Costa, digamos, no viene directamente asumiendo la temática mapuche. Obviamente el tema de la pobreza, el analfabetismo, el tema social, pero no el tema mapuche. El tema mapuche se toma mucho, mucho, más después, entonces era como un no-tema, entonces, obviamente que se iba decayendo todo el tema de la lengua, de las costumbres, las tradiciones, la religiosidad mapuche, vistas de un punto de vista desde la iglesia católica como un tema de brujería, todo eso, entonces había que ir terminando todo eso.⁴²⁰

De esta forma de pensar, de este motor, fue que comenzaron a pensarse proyectos para la superación de esa condición de no ser ni siquiera problema para nadie a pesar de su condición social y política muy desfavorable. Desde temprano, a estos jóvenes se les fueron presentando formas de financiar el proyecto de resurgir de la cultura mapuche-williche. Ponciano Rumián y otros ya venían pensando hace tiempo en crear una organización mapuche y el de buscar financiamiento para su levantamiento, como el de llegar a hacer un instituto mapuche-williche:

muy jóvenes, sin ninguna experiencia, sin otra experiencia de vida que teníamos ahí donde nuestra localidad, nuestro sector, pero no teníamos otra. Pero vino gente de otros lados, vino un antropólogo a hacer un estudio. Incluso hubo una agencia interesada a financiarnos el instituto, pero obviamente era difícil que nosotros asumiéramos esa responsabilidad porque no teníamos experiencia. Hubiera sido, quizás, un total fracaso, del punto de vista si hubiera sido financiada. Era mejor que hiciéramos las cosas así con nuestro aporte, nadie nos pagaba el pasaje, nadie nos daba algo para comer, no, era de nuestro bolsillo. Si había qué comer, comíamos, sino...y hacíamos las reuniones, las reuniones largas de trabajo, un poco pensando que era lo que podíamos hacer, y comienza

⁴¹⁹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴²⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

este nexo con La Voz de La Costa que empieza a entender el problema mapuche, a dar esta otra mirada, porque antes no la tenía, ellos no se habían, entre comillas, "dado cuenta", a lo mejor, como radio, como medio de difusión de la iglesia católica, entonces recién dicen "¡ah! aquí hay un tema que no se ha tocado que es el tema mapuche". Ahí comenzamos, comencé también mi vinculación, después fui parte de La Voz de La Costa con ese objetivo, partimos el 81 con el programa radial Nuestras Raíces, uno de los programas que tiene La Voz de La Costa para el mundo williche. El 82, con apoyo de La Voz de La Costa y Freder, nosotros, yo elaboro el primer esbozo de proyecto para hacer un trabajo en San Juan de La Costa con la idea de apoyar el tema productivo, el tema cultural, el tema organizacional y algo así, era como cuatro áreas me parece mucho, y tuvimos el financiamiento de ese proyecto, y ahí comencé a buscar la gente con la cual formé este equipo de trabajo bajo el alero de Freder⁴²¹, el Monko Küsuobkien.⁴²²

La apertura de Radio La Voz de La Costa⁴²³ a los proyectos de estos jóvenes liderados por Ponciano Rumián permitió dar una voz a la problemática del mundo mapuche-williche, naciendo la organización que se encargó de iniciar y fortalecer las ambiciones y objetivos de los dirigentes tanto jóvenes como ya más ancianos, Monko Küsuobkien.

Porque ahí la Freder tenía varios programas, programas de capacitaciones, de talleres de corte y confección, de capacitación de mujeres, y estaba la línea de apoyo al mundo mapuche-williche...Y ahí se crea Monko Küsuobkien.⁴²⁴

Los primeros integrantes de Monko Küsuobkien fueron:

Raúl Rupailaf, Anselmo Nuyao, Jorge Cheuquián (...), esos son como los que iniciamos eso, iniciamos este equipo de trabajo, que como proyecto solamente estaba pensado para San Juan de La Costa y partimos el 82, en noviembre del 82, el 83 ya estábamos en Valdivia y Chiloé...con nuestro trabajo, que era solamente San Juan de La Costa, pero ya el 83 estábamos de Valdivia a Chiloé y reorganizando la Junta General de Caciques.⁴²⁵

Como podemos observar en la cita anterior, el nacimiento de este programa permitió un rápido crecimiento de la reorganización mapuche. Esto, sin caer nunca en una suposición, se explica porque los problemas que veían este grupo de jóvenes de San Juan de La Costa eran compartidos en todo el Fütawillimapu. Ya veremos en las próximas páginas que el desarrollo rápido de la organización y la extensión en el territorio de esta se debió principalmente a este punto.

⁴²¹ Fundación Radio Escuela Para el Desarrollo Rural. <http://www.radiovozdelacosta.cl/p/fundacion-radio-escuela-para-el.html>.

⁴²² Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴²³ Es importante recordar que esta radio perteneció (y aún pertenece) a la iglesia católica, lo que le permitió continuar operando en plena dictadura.

⁴²⁴ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016

⁴²⁵ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

Ahora bien, como programa de una institución ajena al mundo mapuche, no dejó de ser una organización que gustaba de sentirse mapuche y de hacer visible su problema. Las funciones de Monko Küsuobkien las relata de esta manera Ponciano Rumián:

Es que todo se va adaptando a la realidad que vamos enfrentando, porque nosotros como Monko Küsuobkien...el proyecto era apoyar todo el tema productivo, porque había todo un tema económico, de pobreza tremendamente grande (...) esa era nuestra vía, apoyar eso. Apoyar también todo el tema de recuperación de la lengua, del idioma, de la historia, así pero casi como folklórico en alguna medida, era nuestra mirada de ese entonces, pero nos vamos encontrando con una realidad que era más compleja, y entre esa realidad más compleja tenía que ver con la realidad de las tierras y de la organización, la defensa de los derechos territoriales pasaba por la organización, y cuál era la organización, los cacicados, y dónde estaban los cacicados, bueno, estaban de Valdivia a Chiloé. Hicimos los contactos, conversamos con la gente acá de Osorno, bueno, inclusive el primer trabajo lo hicimos con Millaquipai, mi primer acercamiento lo hice con el cacique Millaquipai, el inclusive apoyó la idea de la creación del instituto de cultura, en un principio, pero después se metió otra gente y le dijeron que no, estos chicos, estos muchacho son peligrosos, porque están pensando, entonces el cacique Millaquipai tuvo que retirar su apoyo a nuestro proyecto, entonces tampoco fue parte de la Junta de Caciques, y ahí lideró don Antonio Alcafuz.⁴²⁶

Así pues, con objetivos cada vez mayores, Monko Küsuobkien se dio a la tarea de recuperar lo perdido por el mundo mapuche-williche luego del golpe cívico-militar de 1973 en Chile. La mejor manera de entender este proceso iniciado por Monko Küsuobkien es a través de los primeros números de la propia revista o boletín que creó el grupo para hacer realidad soluciones a la problemática mapuche-williche, este boletín es la Revista Mari Mari Peñi.

El primer Mari-Mari Peñi planteó objetivos que van fuertemente vinculados a la recuperación cultural más que a la reorganización política, en su primera página dice ser "un desafío de reivindicación de nuestras tradiciones"⁴²⁷, vale decir, plantearon como discurso público los del grupo Monko Küsuobkien la recuperación de la cultura mapuche-williche, pero, como veíamos en las páginas anteriores, esta recuperación no era sólo cultural, sino que en todos los ámbitos de la vida mapuche-williche.

Por otra parte, el primer boletín de Mari Mari Peñi de marzo de 1982 se dedicó a enseñar la lengua, cosa que siguieron todos los otros números, enseñar también tanto a la sociedad mapuche como winka quienes eran los lonkos de ese tiempo en la Provincia de Osorno, si estaban ejerciendo el cargo y cómo ubicarlos, vocabulario de che sungún-español y música mapuche-williche.

⁴²⁶ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴²⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 1, Marzo de 1982, p.1.

Se destaca en el boletín la presencia de un fragmento del Tratado de Las Canoas y dicen, "Fueron 16 artículos los expuestos en este Tratado de Paz que el mapuche huilliche a respetado y respetará a perpetuidad, así lo manifiestan los Chao [padres]. Y por este se rigen los destinos de cada Cacicado"⁴²⁸. La recuperación de la importancia de este tratado y la interpretación mapuche-williche de este, aunque no expresamente, pero sí tácitamente, fue anunciado por estos jóvenes, vale decir, se recuperaron las antiguas ideas que dieron luz a todo el movimiento mapuche-williche anterior al golpe de estado de 1973. El dispositivo de resistencia mapuche-williche, por lo menos las bases de su discurso, fueron recuperados.

Todas las noticias de actualidad aparecidas en el boletín n°1 de Mari Mari Peñi⁴²⁹ son sobre actividades que promueven la cultura mapuche-williche, de esta manera, se refuerza la idea de que lo que querían tanto jóvenes como ancianos era revitalizar su propia cultura. Además, ACUFOLHUI fue reconocida por estos jóvenes en su labor por ser iniciadores en este proceso de resurgir cultural. ACUFOLHUI en el boletín es nombrada como "entidad autónoma de Folkloristas, Artesanos y Cultores de la Lengua"⁴³⁰, vale decir, como una organización entendida como tradicional por estos jóvenes y por los más ancianos. Ya podemos decir que lo tradicional para los mapuche-williche de la época era que sea propiamente mapuche, y eso quiere decir autónoma de cualquier otro grupo.

El encargado de la propaganda de difusión de la problemática mapuche-williche fue el programa radial Nuestras Raíces de La Voz de La Costa, que comenzó transmisiones el 23 de marzo de 1981⁴³¹, siendo este programa tanto un "programa escuela" como difusor de este ideal de que lo tradicional era desde lo mapuche y autónomo.

La autonomía fue un concepto del mundo mapuche-williche que comenzó a ser difundido a través de la radio. Ser autónomos tenía que ver con no estar bajo otro grupo ajeno a lo mapuche-williche, y existía el consenso de que la organización representante de los mapuche-williche era la Junta de Caciques, por lo que queda claro que la sociedad mapuche-williche de principios de la década de 1980 entendía a su organización tradicional como la única que podía permitir la autonomía mapuche, fuera de esta organización o sin su apoyo, cualquier otro grupo de dirigentes perdía legitimidad frente a la sociedad mapuche-williche.

⁴²⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 1, Marzo de 1982, p.10.

⁴²⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 1, Marzo de 1982, p.11.

⁴³⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 1, Marzo de 1982, p.11.

⁴³¹ Revista Mari Mari Peñi, n°1, Marzo de 1982, p.11.

El primer boletín también reconoce la labor de las agrupaciones musicales mapuche-williche en el trabajo de resurgimiento de la cultura mapuche-williche tal como ellos lo entendían. No debemos olvidar que Ponciano Rumián pertenecía (y pertenece aún) a una de estas agrupaciones, pero tampoco debemos olvidar que de estas agrupaciones aparecen gran parte de los jóvenes que lideraron el resurgir cultural y la reorganización de los caciques. Las agrupaciones musicales mapuche-williche de las que tenemos constancia que, por lo menos en el año 1982, existían eran las agrupaciones Aucalafquén y Wechemapu (Huetchemapu en el boletín)⁴³².

Ahora bien, sobre el pensamiento que buscaron levantar estos jóvenes, se reconoce que visualizaron la problemática vivida por la sociedad mapuche-williche desde la subalternidad, vale decir, se sintieron marginados además de aislados, tanto territorial como socialmente, y que nunca fue tomado en cuenta su voz.

En la segunda entrega de este boletín nos decían, "Nuestra cultura, en particular, ha tenido que soportar desde muchos y muchos años la marginalidad, el abandono y un sinnúmero de factores que la han privado de un desarrollo, inclusive obligándola a mantener una forma de vida aislada del resto de la sociedad"⁴³³. Es interesante la última frase, ya que nos quieren decir que el mapuche-williche, debido a la nula comunicación entre su sociedad y los otros, para mantenerse autónomo, se ha visto obligado a asegurar su propia identidad aislándose, cosa que, al mismo tiempo, puede ser entendido como que no han gozado de los beneficios de la sociedad chilena. Esta aporía no es tal si entendemos que, para ellos y por lo visto en capítulos anteriores, ambas afirmaciones son correctas ya que la sociedad mapuche buscó caminos tanto para gozar de las mejoras sociales y políticas de cada época, cosa nunca lograda, y de mantenerse como grupo autónomo frente a la chilenidad, cuestión también compleja de entender si tomamos en cuenta la labor de las escuelas, las misiones y las haciendas en territorio mapuche. Esta aporía solo se puede entender por la extrema subalternidad en la que vivían los mapuche-williche, quienes, a pesar de las muchas reuniones y memoriales producidos en donde dejaban bien en claro su visión, no fueron en todo el siglo XX tomados en cuenta.

Ahora bien, en su análisis que hacían de su deterioro cultural, vieron como enemigo a la propia idea de sociedad moderna: "En estos últimos tiempos, además de los factores anteriormente señalados, los avances tecnológicos, la influyente sociedad dominante y una

⁴³² Revista Mari Mari Peñi, n° 1, Marzo de 1982. Estas agrupaciones existen aún en la actualidad.

⁴³³ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.1.

fuerte transculturación, han ido en deterioro y pérdida de los valores culturales nuestros. Nuestras tradiciones..."⁴³⁴. En esta cita también podemos ver la aparición de conceptos complejos para buscar explicar su realidad, los más visibles son sociedad dominante y transculturación, lo que nos permite hablar de que, entre los contactos que lograron hacer estos jóvenes, lograron tomar para sí y reinterpretar conceptos que eran más propios del mundo académico para hacer un discurso más válido frente a los ojos de esos mismos que eran parte de la sociedad dominante y parte del proceso de transculturación. También estos conceptos fueron vistos como negativos, por tanto, los combatieron, además de que la inclusión de estos conceptos nos habla de un cambio en la estrategia discursiva en el sentido de ver a los antiguos beneficios de la modernidad de la llamada sociedad dominante como enemigos de su cultura. Podemos decir que, con la idea de lo tradicional, buscaron una especie de esencialización de su propia cultura, pero, en la práctica posee más tintes de un esencialismo estratégico, ya que lo que buscaron en sí es desarrollar un proceso autónomo y desde ellos mismos recuperar su forma de organización que llevaron a cabo por lo menos durante todo lo que va hasta esa fecha del siglo XX, así lo demuestra la siguiente cita,

Aún así, la tarea no es entrar en contradicciones con la actual sociedad, sino más bien luchar para que nosotros los mapuches del sur reflexionemos y nos aboquemos a la búsqueda inmediata del propio desarrollo; organizados y en verdadera hermandad. Unidas las manos y el pensamiento podremos defender y enriquecer nuestra herencia cultural.⁴³⁵

Se volvió a reafirmar que lo que fue entendido como resurgimiento cultural fue todo lo que tiene que ver con la vida del mapuche-williche y de comenzar a pensar en un mejor vivir. La idea de estos jóvenes era bastante clara, simple, en el sentido de que fue un objetivo que en el discurso se asemeja a lo sencillo, vale decir, el llamamiento a los mapuche-williche a que buscaran las maneras de mejorar sus vidas desde su cultura y autónomamente en conjunto como sociedad.

El boletín también buscó hacer un reconocimiento de ellos mismos y de su pasado. Nos contaban la historia de los antiguos habitantes de Osorno, es decir, los mapuche-williche que vivían en la zona. El lugar donde se encuentra actualmente la ciudad es denominado por los mapuche-williche como Chaurakawin, y el texto ponía en valor el hecho de que ellos fueron los primeros habitantes de esta tierra⁴³⁶, por tanto, con derecho a ser respetados en ellas.

⁴³⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.1.

⁴³⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.1.

⁴³⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.3-4.

El segundo boletín también entrega una reseña histórica del lonko Tránsito Neipán Colipai, apo ülmen por 50 años de San Juan de la Costa, hasta su fallecimiento el 12 de octubre de 1964, asistiendo a su funeral autoridades tradicionales mapuche, de la administración estatal local y de la iglesia católica. Según el boletín, el lonko siempre se rigió por el Tratado de Las Canoas. Esta reseña, además de ser una potente muestra de la búsqueda del reconocimiento de sus apo ülmen, entrega una excelente fuente sobre el cacicado de Neipán Colipai, así como sobre su estructura interna (secretario, capitanejo, lenguaraz, fiscales, directores de bandas musicales, trutruqueros y damas de compañía, estas últimas eran cultoras de la danza). Esto nos permite observar que el cacicado de San Juan de La Costa, con Neipán a la cabeza, así como otros fiscales que estuvieron un largo tiempo en esa función, incluso después de la muerte de Neipán, mantuvo esta estructura organizativa por lo menos durante todo el siglo XX hasta el golpe de estado de 1973, año que se desequilibra la orgánica mapuche, o, por lo menos, lo aleja de las comunidades, hasta la reestructuración de la década de 1980⁴³⁷. Quien entregó la información fue José Claudio Maichín, fiscal en la época de Naipán y aún fiscal en el año en el que sale el boletín a la luz, 1982, lo que nos permite entender que la estructura organizacional, a pesar de su quiebre, pudo ser reproducida en la época de la reestructuración del cacicado.

En la sección sobre noticias, informaban sobre que su primer boletín había logrado incluso internacionalizarse, siendo conocido en Bolivia y Ecuador⁴³⁸. Así, vemos la preocupación del grupo por hacer conocidos sus planteamientos tanto como los contactos que poseían, los que superaban las fronteras nacionales, intentando ser visibilizados por parte de otros pueblos indígenas latinoamericanos en la época en cuestión.

Sobre ACUFOLHUI nos informa de sus miembros, quienes fueron de vital importancia en el proceso posterior de reorganización de la Junta General de Caciques,

Una información muy importante recogió Mari Mari Peñi en San Juan de la Costa: Quedó elegido el Directorio de ACUFOLHUI.

El Sábado 5 de Junio del presente año [1982], se eligió la directiva de la Agrupación Cultural Folklórica· Huilliche de San Juan de la Costa. Esta quedó de la siguiente manera:

Vice-Presidente: Arturo Camiao; Secretario: Eliseo Imío y Director Coordinador: Sra. Viviana Lemuy.

⁴³⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.9-10.

⁴³⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.11.

Esta entidad cultural agrupa a comunidades y diversas organizaciones: Conjuntos Folklóricos, Centros de Damas, Comunidades Cristianas, Clubes Deportivos, Grupos Juveniles y otras, quienes están representadas por un delegado.⁴³⁹

Las últimas líneas de esta noticia nos dan a entender la potencia y las bases que tuvo el proceso de reorganización la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, así como de la posterior lucha por las reivindicaciones mapuche-williche entre los años 1983 y 1985, ya que serían de estas organizaciones desde donde surgieron los líderes de este movimiento. El apogeo de la provincia de Osorno surgió de la organización de clubes deportivos y comunidades religiosas, mientras que los jóvenes dirigentes principalmente de grupos juveniles y conjuntos folklóricos.

Ahora bien, el tercer boletín nos permite observar la confianza que fue adquiriendo el movimiento mapuche-williche, ya que no nos hablaron de la decadencia de la cultura, sino que hicieron el análisis de encontrarse en un período histórico en el que comenzó a quedar atrás la idea de la pérdida de la cultura y tomó fuerza la idea de ser un pueblo. Esto último es importante, ya que se reconocieron como mapuche, antes que chilenos o cualquier otra identidad nacional. El hecho de que no hayan pasado muchos años para que los mapuche-williche comenzaran a tomar un discurso más positivo hacia ellos mismos nos explica de lo acelerado del proceso como el hecho de que estas ideas que se plasmaron en estos años en la acción dentro del territorio mapuche-williche de reorganizarse no nacieron de la nada. La espontaneidad con la que se puede ver el proceso se contrapone por su efectividad en el sentido de que estas ideas son las que se vienen madurando desde todo el siglo XX, es decir, la recuperación cultural tanto como la reorganización sociopolítica de los mapuche-williche entre los años 1979 y 1985 se explica porque toman de base las formas en las que se hacían las cosas por los que dieron la pelea por las reivindicaciones mapuche-williche desde los albores del siglo XX a 1973. Evidentemente existe una forma de hacer política por parte de los mapuche-williche que posee una larga data. No se puede explicar la reorganización que veremos de la lucha reivindicativa de los mapuche-williche sin entender el siglo XX y cómo ellos lo han vivido y, luego, reinterpretado, lo que hemos denominado un dispositivo de resistencia que nace de la subalternidad y tiene sus propias formas de actuar y crear discursos dentro de un espacio determinado, lo que generan que posean sus propias formas de ejercer poder que, más que tradicional o una invención de la tradición, es cultural y se adapta a sus contextos históricos.

En la siguiente cita del boletín número tres podemos ver esa confianza recuperada,

⁴³⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 2, 1982, p.11.

Aunque se estaba perdiendo NUESTRA CULTURA, creemos que ya la tenemos de nuevo de vuelta. La guerra terminó hace mucho tiempo, pero ahora continuamos una tarea, una defensa para que se respete nuestros valores, valores de un pueblo vivo y existente.⁴⁴⁰

Aquí se expresan las intenciones de los mapuche-williche, vale decir, ser respetados como mapuche. La potencia de este discurso radicaba en que se reconocían como un pueblo que, a pesar de su condición de estar insertos en la jurisprudencia del estado chileno, estos jóvenes mapuche reclamaban su historia y sus luchas, o sea, buscaban encontrar la continuación del legado dejado por quienes lucharon por los mapuche-williche. Además, este boletín fue hecho para mapuche más que para no-mapuche o winkas, por lo que estas palabras eran también un llamado a la defensa de ellos mismos por ellos mismos. No buscaban alianzas con organizaciones chilenas.

Ahora bien, a pesar de las palabras anteriores, el discurso buscó no ser directamente político y siempre por el rescate de lo que ellos consideraban que los identificaba, así, en el boletín tres nos decían: "Nosotros estamos por el rescate en este renacer cultural de nuestros valores, entre ellos: la lengua, el folklore, la artesanía y tantas otras riquezas que tiene nuestro pueblo."⁴⁴¹

Otro hecho a destacar es el reconocimiento del apo ülmen Panguil, quien fue destituido por la dictadura, hecho que se vuelve central en el proceso que denota la reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, ya que fue el propio estado, no ahora avalando o dejando hacer a terratenientes o a la iglesia, quien interfirió en la propia orgánica mapuche-williche. Eso sí, en la historia del cacique Panguil que nos cuentan en el boletín quedó fuera el hecho de que fue destituido por la dictadura. Aun así, y como veíamos en los relatos anteriores, los dirigentes lo sabían. El boletín solo nos cuenta que Mateo Panguil Loncochino, se transformó en lonko el 10 de noviembre de 1964 (después de la muerte de Neipán). Se nombra a los personajes que estaban en la estructura de gobierno del cacicado de Panguil (lenguaraz y representante, escribano, capitanejo, fiscales). También se nos da la información de que el 4 de diciembre de 1970 son designados nuevos miembros en la estructura y cambiados los antiguos, agregándose además dos cargos de inspectores de distrito⁴⁴². Muchos de los nombrados tendrían la misión de ser los que entreguen el legado a quienes pronto, en el año 1983,

⁴⁴⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 3, sin fecha, p.1.

⁴⁴¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 3, sin fecha, p.1.

⁴⁴² Revista Mari Mari Peñi, n° 3, sin fecha.

comenzaron la reorganización de los cacicados e, incluso, serán los garantes o fiscales de ese proceso.

El boletín se dedicó, como los otros, a hablar de la importancia del idioma mapuche y reconoció sus variaciones. Lo importante eso sí de este boletín es que pone especial énfasis en el hecho de que el idioma era hablado en prácticamente todo el territorio que hoy es Chile, desde el desierto de Atacama hasta Chiloé⁴⁴³. La importancia de esta reivindicación radica en el hecho de demostrar tanto que ellos eran un pueblo, como que ellos estaban antes de los españoles y que, siguiendo esa lógica, eran los verdaderos dueños de esas tierras y se les debía valorar como tal. Así también lo haría la sección que enseñaba sobre el che sungún a sus lectores en su n°4, e incluso fueron un poco más allá, ya que señalaban citas de la época colonial chilena sobre el hecho de que el idioma, con algunas variaciones, es hablado en todo el territorio del actual Chile desde Copiapó a los 45° latitud sur, por lo que los primeros habitantes de este territorio eran una sola nación, la mapuche.⁴⁴⁴

Ahora bien, la sección de noticias del tercer boletín nos da luces de lo que sucedía en el territorio mapuche-williche a finales del año 1982, en donde se puede observar las preocupaciones y la preparación con que buscaban afrontar sus propios desafíos,

-La primavera trae muchísimas actividades y por supuesto novedades. Es así, que los primeros días de Septiembre, se dió comienzo a una de las primeras investigaciones en profundidad sobre nuestro idioma huilliche. Varios son los hablantes que están colaborando...Felicitaciones!...

-Octubre. Se ve con mucho optimismo el trabajo de renacer cultural huilliche. Pronto se comenzará a toda marcha un programa-küsowayen- de apoyo a las comunidades mapuches, realizado por los mismos hermanos mapuches.

-Noviembre. Desde la primera semana, FREDER cuenta con un Abogado en sus oficinas. Profesional que prestará asistencia jurídica a organizaciones y especialmente al mapuche nativo.

- Con verdadero sentir mapuche, se han estado reuniendo los peñis, en Pucatrihue, Punotro, Lafquenmapu y otras comunidades, para apoyar, reconocer la autoridad del Cacicado: De igual manera para buscar soluciones a los problemas más urgentes del pueblo mapuche.⁴⁴⁵

Estas eran las acciones que estaban llevando a cabo las diferentes organizaciones mapuche-williche tanto en lo que llamaban renacer cultural como político, así como de apoyo técnico, para sus propios fines como pueblo mapuche.

⁴⁴³ Revista Mari Mari Peñi, n° 3, sin fecha, p.3-4.

⁴⁴⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.3.

⁴⁴⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 3, sin fecha, p.11.

Juan Guenupán Huala, al inicio del 4° boletín Mari Mari Peñi, expresa,

Y aquí le expreso mi humilde pensamiento -a través de este boletín- en el renacer de nuestra cultura, sus valores, entre ellos: idioma, organización, y otras riquezas que tiene el pueblo mapuche.

Inche mo'ñgen eita pu srewel Lafquenmapu, donde hay muchos mapuches, hermanos que mantienen la herencia de antepasados: tradiciones, costumbres, nuestro bonito folklore.

(...)

Como el indio del Butahuillimapu era fuerte, resistió casi por tres siglos y medio hasta que los españoles pidieron la paz a los caciques. Paz que se celebró a las orillas del río Las Canoas, donde quedaron reconciliados ambas partes de no atropellarse jamás, mientras el mundo sea. Y para perpetuar la amistad y la paz, en el mismo campo enterraron las armas, los bastones, y el laurel que simboliza la paz jurada.

Hermanos, aunque estábamos perdiendo nuestra cultura, solo a través de la unidad la rescataremos, haremos renacer la organización de cacique, defenderemos nuestra tierra, y haremos que se respeten los valores y la dignidad del indio mapuche, de este nativo pueblo creado por Dios.⁴⁴⁶

Hay que poner atención a la interpretación del Tratado de Las Canoas que hace Juan Guenupán, en donde son los españoles los que pidieron la paz y la firmaron hasta que el mundo sea, vale decir, el pueblo mapuche aceptó de buena gana el fin de la guerra y celebró un tratado por la convivencia pacífica y amistosa con el español en el territorio. La interpretación mapuche-williche no habló de que el tratado nació de una derrota militar, sino de una búsqueda por convivir, vale decir, nace de un consenso entre iguales que los mapuche-williche proclamaron siempre haber respetado. Otra cosa por destacar es que vuelven a reivindicar el tratado, cuestión central en los petitorios mapuche-williche del siglo XX. Se hablaba de la renovación mapuche y el rescate cultural como tema central para justificar la reorganización del cacicado mapuche por lo que se deja entender que no existe contraposición ni jerarquía entre las reivindicaciones políticas, culturales, sociales, etc. Otros hechos a destacar son que parte del discurso se escribió en idioma mapuche, se hablaba de dios como justificación de la existencia del pueblo mapuche tal como la idea de que el poder recaía en ellos primero por orden divino, además se nombra la existencia de un territorio mapuche, el Butahuillimapu o Fütawillimapu, en fin, son muchas las formas en que este discurso tiene una genealogía en los anteriores discursos mapuche-williche del siglo XX y se dejaba claro al final del mismo que todo el discurso buscó ser un llamado a luchar por sus derechos que sentían propios: reconocimiento y territorio.

⁴⁴⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.1.

Ahora bien, la editorial de la cuarta entrega del boletín Mari Mari Peñi nos es más claro en las preocupaciones que comenzó a adaptar el movimiento mapuche-williche y radicalizaba el discurso anterior expresando:

Defenderemos nuestras tierras.

Durante estos últimos meses, varias comunidades nuestras han sido amenazadas con juicios de desalojo y querellas de usurpación por parte de winkas que dicen ser nuevos propietarios de nuestras tierras, por haberlas comprado y pagado al Fisco.

Esta gente no sabe que los mapuches jamás podremos apreciar la tierra como una mercadería que se puede comprar o vender, porque para nosotros es la ÑUKE MAPU: Madre Naturaleza. Un Don del Creador, lugar sagrado donde reposan nuestros antepasados y se criaron nuestros hijos.

Para defenderla recurriremos a los tribunales de justicia, apelando a nuestra posesión de años, y a los títulos comunitarios que nos entregó el Comisario de Naciones Francisco Aburto. Los tribunales winkas y el gobierno tendrán que reconocer estos títulos o derogar las leyes que han creado para expropiar, dividir y arrebatar nos la tierra y liquidar nuestro sistema de vida comunitario.

De momento queremos que sepan que todas las comunidades afectadas defenderán hasta las últimas consecuencias su sagrado derecho a vivir y morir en la tierra que les dió (sic.) nacer y que heredaron de nuestros antepasados y que en esta lucha contamos también con el apoyo decidido y resuelto de un Departamento Jurídico.⁴⁴⁷

En la cita ya podemos ver cuáles fueron los conflictos a los que se afrontaban los mapuche-williche y el porqué de la necesidad de organizarse. No es un llamado a una especie de ofensiva de lo mapuche-williche por un mundo mejor, sino que un llamado a defenderse, a defender lo que poseen. Los mapuche-williche organizados y con tierras, aunque pocas, manifestaban una autodefensa. Los juicios de desalojo en contra de comunidades a las que en papel ya no eran tierras indígenas, sino que tierras a nombre del estado y compradas por particulares, se llama a defenderse y esa defensa se justificó en su manera de entender el territorio como Madre Naturaleza, como territorio del pueblo mapuche, además, vuelven a levantar el discurso de que tienen derecho sobre el territorio ya que los títulos de comisario, base de gran parte de la propiedad en la zona del Fütawillimapu, eran en primera instancia documentos hechos para reconocer la propiedad indígena en la zona. Una cuestión a considerar es que veían amenazada su forma de vida comunitaria vista como enemiga de la forma de vida que promovían tanto el estado como los particulares, vale decir, en la división del territorio en

⁴⁴⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.2. De los textos que se han revisado para esta tesis, este es el primero en temporalidad en nombrar la idea de ñuke mapu, además de unir este concepto a la religiosidad, como si el discurso de un dios único también fue adaptado y transformado desde y para los propios mapuche. Por primera vez vemos aparecer la ñuke mapu como idea tanto para explicar como para mantener la defensa del territorio mapuche-williche. Esta idea va unida con un tinte de lugar sagrado entregado por un único dios. Recordemos que algunas agrupaciones de base de donde se erigen dirigentes mapuche-williche eran comunidades cristianas.

propiedad individual, en las manos de pocos no-mapuche, es vista como la forma en que los mapuche veían que su subsistencia, las bases materiales para la producción, es también hacerlos desaparecer: el territorio y su posesión comienza a ser considerada central para la cultura mapuche en el sentido de que los mapuche deben poseer la propiedad de su territorio para ser mapuche. Ellos levantaron un discurso de defender sus tierras porque entendían que estas eran la base de su propia cultura. La defensa por la cultura era por la tierra, más bien, por el territorio. Esta defensa del territorio y la manera en cómo se levantó un discurso para ella es la continuación del discurso mapuche-williche de todo el siglo XX.

En la sección sobre los lonkos, el boletín número cuatro hablaba del cacique de Riachuelo, Adelfio Lefin, sucesor de su padre, Manuel Lefín, el 29 de enero de 1970⁴⁴⁸. A la fecha del boletín, continuaba en el cargo de apo ülmen y su gobierno poseía la estructura de los otros, con un secretario y cuatro fiscales⁴⁴⁹. Este fue uno de los apo ülmen que serían el rostro de la reestructuración de la Junta General de Caciques.

Otra de las cosas a destacar en el boletín n° 4 es que nos cuenta sobre un suceso ocurrido en la ciudad de Osorno que golpeó las bases de las que se aferraron la nueva dirigencia mapuche-williche. El 14 de mayo de 1983, la radio La Voz de La Costa habría sufrido un ataque y su antena fue silenciada. Dicen que la radio ha valido para servir a las necesidades de campesinos y mapuche, que es su voz. Recordemos que quienes escribían el boletín estaban bajo el alero de esta radio y FREDER. Hicieron el llamado de que "¡Es el compromiso de campesinos y comunidades mapuches del BUTAHUILLIMAPU!"⁴⁵⁰ volver a levantar la antena, "nuestra voz silenciada"⁴⁵¹. El compromiso de quienes escribían con la radio era fuerte, ya que la radio les entregó el espacio necesario para la organización y promoción de sus proyectos culturales y políticos, en lo que ellos llamaban el renacer williche⁴⁵², por tanto, un ataque a Radio La Voz de La Costa fue visto como un ataque a ellos.

En el boletín n° 4 se nombra la realización de dos ngillatunes, uno en Punotro y otro en Lago Ranco, durante el mes de febrero de 1983⁴⁵³. Recordemos que los ngillatunes no son sólo encuentros religiosos para los mapuche; es cierto que es la base del encuentro, pero también en estas reuniones se aprovechaba de hablar y establecer alianzas, así como reafirmar propuestas

⁴⁴⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.5.

⁴⁴⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.6.

⁴⁵⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.7.

⁴⁵¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.7.

⁴⁵² Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.7.

⁴⁵³ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983.

y conseguir apoyo a ciertas luchas, es decir, estas demostraciones son la evidencia de que para los mapuche no hay porque dividir en diferentes ámbitos la vida misma, sino que cada reunión de encuentro servía para potenciar su propia sociedad, a la vez, fueron demostraciones de defensa de su cultura.

Otro hecho importante ocurrido en 1983 fue la reunión de los mapuche-williche para discutir sus problemas y encontrarles solución,

En la segunda quincena de Marzo -1983-, ACUFOLHUI realizó una importante Jornada de trabajo para descubrir y analizar los problemas mapuches. También de dar una mirada al alma misma de la cultura y pueblo huilliche. En ésta participaron varios jóvenes y adultos, alrededor de 25 personas.⁴⁵⁴

En esta reunión ya se comenzaba a dar el paso entre las ideas a la acción. La organización mapuche-williche, aunque buscaba el rescate cultural sinceramente, también buscaba solucionar problemas políticos, entonces, los mapuche-williche, ¿diferenciaron entre lo cultural y lo político?, como hemos visto en este apartado, no.

ACUFOLHUI continuó con su labor en el año 1983 y fue la organización que planteó las bases del movimiento. Mantuvo vivo los objetivos que se concentraban en una cuestión cultural, pero, como ya sabemos, lo cultural involucra todo lo social dentro del mundo mapuche-williche

El Domingo 24 de Abril, por segunda vez se realizó con gran éxito el 2do. ENCUENTRO COSTUMBRISTA HUILLICHE que organiza ACUFOLHUI. ¡Felicitaciones a los integrantes y directivos!⁴⁵⁵

Estos encuentros permiten entender la importancia de ACUFOLHUI en las actividades mapuche-williche por la cultura y su reorganización política.

El cuarto boletín también fue el primero que nos habló que existió una organización, llamada Consejo Ñgien Mapu, que estuvo colaborando con las actividades realizadas por los lonkos⁴⁵⁶. Esta organización de dirigentes mapuche-williche fue la encargada de apoyar las gestiones realizadas por los apo ülmen, de esta manera, más que crear una organización ajena a la Junta de Caciques, crearon una organización de dirigentes que levantaron las demandas mapuche-williche y que estas demandas fueran justificadas como la lucha ancestral de los caciques del Fütawillimapu. El Conejo Ñgien Mapu y el Programa Monko Küsuobkien fueron

⁴⁵⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.11.

⁴⁵⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.11.

⁴⁵⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983.

los que prestaron el apoyo técnico y político y le darían una base social a la Junta General de Caciques del Fütawillimapu.

II. La reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu. 1983.

Todo comenzó con la elección de un nuevo apo ülmen en Quilacahuín. Millaquipai, debido a la ilegítima forma en la que adquirió el mando, y que su mando era solo reconocido por algunos seguidores de él y por las autoridades instaladas por la dictadura en el territorio, había ocasionado que las nuevas generaciones y antiguos dirigentes pensaron en sacarle el aura de ser el representante de los mapuche-williche.

no fueron los caciques los que quisieron organizarse, si no el germen, la génesis, el episodio centro, como podríamos llamarle, ocurrió en San Juan De La Costa, en Pualhue, en Culilelfu-Pualhue y los que se organizaron en el años 79-80 no estaban pensando en reorganizar a los caciques, sino estaban preocupados de dos temas, preocupados de la muerte de la cultura y la pérdida de sus derechos territoriales, políticos y religiosos, y esa agrupación se llamó ACUFOLHUI, Agrupación Cultural Folklórica Williche, y fue ACUFOLHUI que se dio cuenta que no podían estar solos sino a través de la autoridad tradicional que eran los caciques y que habían dejado de funcionar el año 73, que habían tenido un rol importante en el campo político, en el campo económico, cultural, entonces estaban preocupados de eso⁴⁵⁷

La oportunidad se dio cuando Bernardino Conapil decidió dejar el cargo de cacique interino luego de la muerte de Maricán. Es aquí donde las organizaciones mapuche-williche vieron la oportunidad de comenzar a reunirse, primero para el reemplazo de Conapil, luego para la reorganización del cacicado. La figura escogida para su reemplazo fue Antonio Alcafuz. Así nos relata el apo ülmen Alcafuz los inicios de su nombramiento,

...no lo podría responder muy bien yo porque a mí me solicitaron voluntariamente no más, que asumiera de cacique, yo no participaba antes en ninguna reuniones del cacicado por eso que no conozco a Maricán porque nunca fui, ni los otros tampoco ni adonde Bernardino tampoco fui po, si yo fui ahora solamente pa' recibir el mando⁴⁵⁸.

⁴⁵⁷ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁴⁵⁸ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

Agrega Nuyado, uno de los miembros de Monko Küsuobkien, "eso no es efectivo que él no sabía, que lo fuimos a buscar, eso es cierto, puedo dar testimonio, porque yo fui testigo, fui testigo ocular de que lo fuimos a buscar"⁴⁵⁹. Continúa Alcaful,

a mí me vienen a solicitar las personas de aquí y de ahí, digamos, las otras personas seguro ellos se conquistaron, se comunicaron, no sé, para poder (...) que yo recibiera el mando, porque no encontraron a nadie cerca del cacique Bernardino Conapín ni de los otros, ni de Maricán tampoco, nadie quiso. Pero es que ya ellos sabían ya el sufrimiento que sufre uno, lo que pasa uno. El hambre, digo yo, y el frío que se recibe todos los días, eso⁴⁶⁰.

Su elección se debió no por provenir de una familia de lonkos, sino por su participación como dirigente social en diferentes instancias de la vida tanto mapuche-williche como campesina del sector de San Juan de La Costa. Sobre la trayectoria de Alcaful como dirigente social, el mismo nos relata,

Y ahí, con el primer profesor que llegó, organizaron un club deportivo los viejitos. Dijeron vamos a hacer un club deportivo para que los jóvenes jueguen la pelota y jueguen la chueca, porque la pelota [fútbol] venía como un deporte nuevo, entonces en ese club entré a participar yo. También me vine, tuvieron como tres domingos reuniéndose y al cuarto domingo, me dije yo, ya deben tener toda su organización lista, todo su directorio y me vine a escuchar aquí. Faltaba un secretario. Ese día me tomaron para que yo a ver si hiciera de secretario, porque no encontraban, los otros jóvenes no querían, decían que no sabían y ahí estaban. Uno sólo de los abuelitos, diría yo, don Pedro Herrera, recibió el cargo de ser presidente porque él fue deportista po', y habían otros también que se llamaban don Felizardo Herrera, estaba el Hernán Ojeda, estaba don José (...) Silva y don Arturo Cheuquián creo que era el otro, y esos opinaban que yo fuera secretario po, esos viejitos. Me dijo usted tiene que saber porque como, me dijeron, ayuda en los seminarios de la misión de Quilacahuín, porque había ido yo a un seminario de la diócesis en Osorno a estar dos días, entonces ellos sabían todo. Después acepté po, para secretario del club. Y ahí, se podría decir, comencé a salir de la casa po. Cuando había reuniones, como se hacía aquí las reuniones, entonces no era difícil, pero cuando iban los jóvenes, comenzaba el deporte, entonces había que ir a diferentes sectores, alrededores, a jugar a la pelota. Íbamos el equipo. El club se llamó Escudo de Chile, su nombre. Y también estaba en ese mismo tiempo, después, el padre Winfredo Wandelberg, me solicitó que si le podía (...) en la iglesia yo sobre las comunidades cristianas campesinas, y como aquí no había nadie en Wakahuinkul, igual acepté para ser guía, digamos, de esa organización de comunidades cristianas y también se hizo aquí porque estaba el colegio todavía aquí entonces el profesor había recibido eso, Arnaldo Guileberto Díaz, recibió y facilitó que la gente se reuniera aquí los días domingo. Entonces los días domingo a eso de las diez, diez y media de la mañana, nosotros nos juntábamos, para estar. Y después con el club deportivo (...), la comunidad cristiana estuvo harto tiempo mientras estuve guiando eso, estuvimos, cuando yo me retiré, pedí mi retiro a la misión, había entrado otro joven, después ese no siguió, no le gustó, dijo que era pérdida de tiempo también. Dentro de eso toda la trayectoria que nosotros fuimos haciendo, cuando llega la radio La Voz de La

⁴⁵⁹ Anselmo Nuyao, entrevista, 15 de mayo de 2016. El entrevistado teje una relación familiar con Tránsito Canquil de Antonio Alcaful, por tanto, Alcaful, por ad-mapu o ley mapuche, tenía derecho a asumir el cargo de cacique.

⁴⁶⁰ Apo ülmen Antonio Alcaful, entrevista, 9 de marzo de 2016.

Costa, o antes que llegue, antes del '62...como fue esto...'58 por ahí, nos reuníamos ya en Misión de Rahue. Yo fui invitado por don Luis Catrileo, él participó en algunas reuniones y yo fui a acompañar a él. Como compañero me fui. Y después fui elegido pa' que me quedara ahí, como un joven educado que pudiera ayudar, y don Luis se retiró, porque tenía edad y de entender, él entendía si la educación que no está escrita, por lo que está hablado, trabajo del hombre, el trabajo de la mujer, él todo lo hacía él en forma mental. Y a mí me dejaron para ser auxiliar de la escolita Santa Clara, también colaboré hasta que se cerró eso y en el deporte seguía no más po, después asumí de presidente de la liga que se llama, se vino, un programa, dijeron, vamos a tener liga para los clubes que saquen los primeros lugares, segundos lugares, para calificarlos y entregarles premios. Debido a eso, asumí yo también de presidente de la Liga n° 2 que (era) de diferentes sectores, en esa estaba Wakahuinkul aquí que se llama (...). Y al final, en 1983, entraba yo de presidente de la Liga, cuando me solicitaron, vinieron aquí personalmente a buscarme pa' que fuera a una reunión arriba donde don Bernardino Conapín Millán, que le estaban pidiendo su entrega de mando. Y ahí fui.⁴⁶¹

El cacicado de Alcaful nació no como dirigente del movimiento mapuche, sino de su trayectoria en una asociación deportiva, no por ser hijo de otro cacique o por su participación dentro de la orgánica tradicional mapuche-williche sino como dirigente de base dentro del territorio mapuche. Quienes se encargaron del proceso de la elección del nuevo cacique, como de la reorganización de los caciques y de su Junta General, fueron los jóvenes dirigentes asociados en Monko Küsuobkien y liderados por Ponciano Rumián. Así nos relata Anselmo Nuyado el inicio del proceso,

cuando nosotros tomamos contacto con los caciques, no tomamos contacto con Alcaful, tomamos contacto con (...) don Bernardino Conapil Millán. Y Bernardino Conapil Millán dijo, "yo, por dos tipos de razones, yo no puedo continuar", y el digo una, la otra no la voy a decir en público, la pública "no puedo continuar porque estoy enfermo, estoy en vías de ser no vidente, por lo tanto, tengo ya mis años, por lo tanto, no quiero y, por lo tanto, entrego el mando" y el dio nombres, y el que conversó con don Bernardino fue Ponciano, y Bernardino le dijo que uno de los que podía ser era Carmen Paillamanque, quien no le tenían mucha fe...y digo, yo tengo fe en Antonio Alcaful⁴⁶²

El día en que se decidieron a ir a buscar a Antonio Alcaful para presentarlo a la asamblea que eligió un nuevo apo ülmen y hacer resurgir la Junta General de Caciques, el mismo Alcaful la recuerda así,

don Bernardino y los otros eran un, como se llama éste, una ONG que le decían que tenía La Voz de La Costa que se llamaba Monko Küsuobkien, el Monko Küsuobkien, todos trabajábamos, entonces esos, como la radio andaba respaldando a ellos, tenían el vehículo, entonces mandaron un chofer de la radio que me venga a buscar. Y yo no iba a ir porque ese día estaba arreglando un pantalón, la bastilla, porque también trabajaba corte y confección, ese también era mi trabajo legal, hacer pantalones, faldas, delantal, montón de cosas, de ropas, hechas, que hacía yo, lo cortaba y lo hacía. Y estaba arreglando yo y

⁴⁶¹ Apo ülmen Antonio Alcaful, entrevista, 9 de marzo de 2016.

⁴⁶² Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

me viene a decir el joven, me dijo, “me mandaron a buscarlo a usted para que vaya a reunión ahí arriba, porque están todos reunidos allá, entonces quiero que usted llegue y ahí le van a informar algunas cosas”, me dijo, “y solamente a mí me mandaron pa que lo venga a buscar, allá del cacicado”, y le dije, “pero si yo no he pensado nunca que voy a ser cacique, pa que voy a ir po”. No. Y ahí fue, me dijo él, me dijo, “hágalo por mí, porque a mí me dijeron si yo no llegaba con usted, me dijo, me van a ahorcar. Ese fallo me dieron”, me dijo, “entonces, cuando escuche usted, usted decide allá después po, me dijo, si acepta pa ser cacique o no”, bueno, al final, le dije, “voy a ir”.⁴⁶³

Como vemos, al que erigieron como apo ülmen primero de Quilacahuín y luego de toda la provincia de Osorno no era, como se pensaba de los antiguos lonkos, una persona adinerada. La elección de este cacique está lejos a lo ocurrido en Coz-Coz en el año 1907, en donde hay una elección dentro de una asamblea de lonkos, sino que ahora la elección es entre dirigentes actuales del sector. Podríamos decir que la elección del nuevo cacique fue, por entregarle una palabra ajena al mundo mapuche pero que se asemeja al proceso, aún más democrática que en años anteriores y parece responder a las necesidades de los tiempos en los que se vivía, vale decir, período en que existía una estructura golpeada por la dictadura chilena y de una sociedad que se encontraba muy empobrecida y era difícil que uno de los de la asamblea levantara un discurso similar al que fue elegido como cacique general de Panguipulli en 1907. Era difícil que uno de los que estuviera en la asamblea levantara el discurso de "tengo macetones, mujeres y animales". Lo que quedaba era la idea general: el reconocimiento de los apo ülmen como autoridades del pueblo mapuche-williche.

Sobre quienes se reunieron para la elección del cacique, Alcafuz nos relata que en la primera reunión

habían personas de aquí del sector, allá en la reunión, habían unas diez personas, habrían parece. No los conté todos ese rato pero más conocidos andaban aquí po. Bueno, dije primera ya que yo no aceptaba po, tendría que haberlo pensado anterior si me sirve para mí o no el trabajo, y ahí me dijeron, pero lo dejamos anotado, sino, pa que usted pueda colaborar si acaso usted no queda oficial, pero podría colaborar con este cacicado que quedará, podría ser, le dije yo, colaborar, podría ser, así que me anotaron como colaborador. Ya. Ahora vamos a hacer, dijeron, domingo siguiente la reunión para ver si a quién encontramos, ya llevamos más de uno hora, dos hora, de reunión y todavía nadie decide, dijeron, quien queda de recibir el mando.⁴⁶⁴

Sobre la segunda reunión y los candidatos al cacicado, el mismo Antonio Alcafuz nos relata que "habían hartas [muchas] personas, pero ningún candidato, absolutamente nada, todos

⁴⁶³ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

⁴⁶⁴ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

negativos. Habían, toda esa parte de Chanco y Cancha Larga estaban ahí po, habrían unas treinta personas cuando yo fui."⁴⁶⁵

Sobre cómo comenzó a convencerse de ser el nuevo cacique, Antonio Alcafuz nos dice que fue Bernardino Conapil que, en parte, lo convenció,

don Bernardino me pedía que yo fuera no más po, que recibiera el mando, porque aquí nadie quiere, dijo, ahora yo tampoco me nombraron, si yo solo, me dijo, porque quedé con el bastón de mando ese día que sepultamos al señor Maricán y fui, como era cacique, esto, fiscal mayor, por eso llevé el bastón de mando al cementerio, me dijo, de Quilacahuín, para presentarme mientras bajaba a la sepultura y de ese día, me dijo, quedé con el bastón de mando hasta ahora po, no hubo reunión ni elección de un nuevo cacique y tampoco me dijeron, me dijo, usted va a ser, porque yo tampoco quería, ahora como me quedé con el bastón de mando así que estoy, y cada vez que preguntan me dicen que yo soy el cacique, que yo tengo el bastón de mando pero que haya sido nombrado por la asamblea, no, no cacique, fiscal mayor sí, eso era yo, pero no cacique, por eso ahora queremos una persona que sea voluntario más que diría yo que tomara el mando, pero aquí estamos todos, no sé, aquí usted ve las caras, me dijo, nadie quiere aceptar, entonces yo tendría que seguir quedándome de cacique. Y ahora porque, le dije, usted lo van a hacer retirar del mando, le dije yo, cuál es la razón. Me dijo, porque yo estoy delicado de salud, me dijo...y debido a eso, estas personas quieren ahora que haya otro nuevo que esté bien de salud. Y era la Monko Küsuobkien que estaba haciendo ese cambio.⁴⁶⁶

Aquí vemos ya la influencia de Monko Küsuobkien en la elección de un nuevo cacique, ya que es el mismo Bernardino Conapil quien le relata a Alcafuz que fueron estos jóvenes los que se estaban encargando de su sustitución como cacique. La mayoría de las veces se esperaba la muerte del cacique para el cambio, pero, en vista a que la Junta General de Caciques del Fütawillimapu estaba inactiva, decidieron intervenir.

Antonio Alcafuz termina recibiendo el mando y nos relata cómo fue su elección,

me dijeron que, que pudiera tener la voluntad de recibir el mando, porque acá nadie quiere, ningún joven ni que tenga edad tampoco quieren ellos, dijeron, de tomar el mando. Bueno. De ahí después les dije yo, ahora porque no quieren tomar el mando, les dije, ¿cuál será el motivo?, deberíamos recibir explicaciones. Bueno, dijeron que se explique don Sandalio Ancapichún, uno que tiene harta [much] edad también, porque él lo queríamos elegir y no quiere. Y don Sandalio responde que yo no quiero asumir de cacique, como dicen, dijo, porque voy a estar solo igual que don Bernardino Conapíl, dijo, nadie me va a apoyar, nadie me va a ayudar, dijo, si yo puedo ir a Osorno, voy a ir y si no puedo, no puedo, no puedo no más, porque esa razón es por las platas, dijo, porque esto demanda trabajo, me dijo, demanda días de salir, salir, y nadie coopera nada, nadie coopera nada, debido a eso, no recibo el mando. Ya. Don José Paillamanque Conapíl ese le preguntaron porque ese era, era fiscal, y ese respondió lo mismo, dijo no, yo tengo la banda, yo estoy ayudando en la banda, ayudo en la música, en cualquier presentación y vamos siempre con don Bernardino iba a Quilacahuín, dijo, en la fiesta de la Merced, ahí

⁴⁶⁵ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

⁴⁶⁶ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

iba a veces en la fiesta de San Sebastián, entonces yo como sé tocar y ando con la banda, dijo, entonces me consigo a la otra gente que sabe tocar la música, dijo, pa' [para] que me acompañe, entonces somos tres, somos diez a veces, dijo, personas, y hacemos la banda, dijo, y vamos con don Bernardino, entonces yo tampoco quiero recibir el mando de cacique, porque lo que dijo don Sandalio, yo voy a quedar solito y nadie me va a ayudar, por ningún peso, nada, nada, entonces pa' eso mejor no tomo el cargo, porque entonces después yo no me voy a mover, me voy a quedar sentado igual que don Bernardino. Bueno. Estaba el nieto de don Bernardino, que se llama... ¿cómo es que se llama este joven? bah! se me olvidó el nombre, estaba el nieto, estaba parado así, al lado, mirando, y a ese le preguntaron también, sino podría defender el mando del cacicado por razones de su abuelito debería él asumir de cacique. Dijo no, yo menos puedo, yo soy joven, no sé tampoco, dijo, los reglamentos del cacicado⁴⁶⁷, no sé qué hacer, dijo, entonces para que yo voy a decir que soy cacique, cuando no lo sé nada. Bueno, quedó afuera igual. Y ahí no quedó nadie. Ahora como invitado y como solicitado estaba yo no más po. No tenía salida ya casi pa' ningún lado. Estaba acorralado, como decir. Y ahí me vuelven a decir otra vez, de las personas, sabe don Antonio...uno que habló dijo yo tendría la plena confianza y la seguridad, me dijo, que usted sería un buen cacique, porque en todas las actividades que usted ha hecho, usted adonde a andado, usted lo hace perfectamente bien, me dijo, y como en el cacicado, me dijo, yo pienso que lo va a hacer bien igual, dijo, porque usted no aparece una vez no más po, usted anda por aquí, anda por allá y cada vez que yo lo veo, cada vez que habla, usted habla bien por la organización que anda representando, entonces también yo creo que ahora en el cacicado lo va a ser igual, no desconfío suyo, yo como persona, dijo, estaría tan seguro, me dijo, que usted...ahora si del aporte no puedo decir na' [nada] me dijo, aquí está la voluntad de todos los que estamos mirando, los que estamos escuchando po, tiene que haber aporte, como dicen ya los otros, tendría que haber para usted si mañana llega a recibirse, pero la decisión es hoy (...) yo me salgo al tiro, dejo de costado no más al cacique y no voy a estar pidiendo, dije, que yo me voy a retirar, yo me dejo un lado no más y listo cuando vea (...) así que...y de ahí, anótenme pa' que yo sea cacique y veamos cuantos votos tengo, le dije, al tiro, entonces, me anotaron y cuando dijeron los secretarios bien, don Antonio está anotado pa' él ser el cacique y recibir el mando que tiene don Bernardino Conapil, dijo el secretario, qué dicen ustedes, ahí gritaron y aplaudieron todos (risas), no quedó nadie sin que no, que no quedara con sus manos abajo, y ahí los otros dijeron, bueno, con esto estamos listo, dijeron, que va ser el cacique, pa' que vamos a pedir más, más gente o otra reunión, no, sólo que vamos a hacer, dijeron, el próximo domingo levantamos de nuevo la sesión y la formamos con un nuevo cacique aquí mismo. Ya está.⁴⁶⁸

De esta forma fue elegido el nuevo cacique. No fue una gran ceremonia, solo una elección en la que todos apoyaron la investidura de Antonio Alcafuz, cuestión que, sin caer en grandes interpretaciones, estaba ya desde antes de la reunión decidida. Solo faltaba la voluntad de Antonio Alcafuz y el decidió poseer el puesto simplemente porque nadie más se ofreció para el mismo, además, los de la reunión le entregaron su completa confianza, por tanto, estaba legitimado por quienes asistieron como representantes de sus comunidades o, más que como

⁴⁶⁷ Cuando se habla de un reglamento, no quiere decir que esté escrito, sino que se refieren a reglas que se transmiten de boca en boca y establecen ciertos derechos que se respetan por costumbre o tradición. Son derechos y deberes consuetudinarios.

⁴⁶⁸ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

representantes, como interesados por levantar el cacicado. Aun así, había gente que recordaba las celebraciones de este tipo de eventos, entonces, durante la ceremonia de entrega del mando,

nosotros digo yo, o como yo me recibieron de todas maneras está bien, fue totalmente pobre, lo único que hubo por último por una abuelita que vive aquí en Lololhue, que gritó después bueno y ustedes elijen un cacique y por qué no bailamos ahora po, tenemos que bailar hartas [muchas] cuecas, dijo, no me vengan con esos mancornados ahora, dijo (risas) ...cuando el día que yo me fui a elegir, y recibí el mando ese día, me eligieron todos, todos dieron su voto y recibí el mando al tiro [inmediatamente] ese día como a las 12:30 recibí el mando yo. Ahí había más gente, habrían unos 80 y tantos. Había harta gente. Entonces la señora Carolina Maique, que era una abuelita de unos 70 años, de ahí de Lololhue...bueno, recibí el mando y quedé puesto, me dijeron, ahora tiene que hablar...y tuve que hablar ahora que recibí el mando.⁴⁶⁹

Sobre el discurso de Antonio Alcaful cuando recibió el mando y sobre cómo entendía su deber como cacique, el mismo recuerda,

yo dije, que, según el deber y el derecho que tiene el cacicado, como estamos, le dije yo, como un deber y como una guerra con el estado chileno que va copiando mucho de los españoles ahí estaría la defensa de mi pueblo, que, debo decirlo ahora, dije, ahora (...) mi pueblo, lo haré como tenga la capacidad de hacerlo, le dije, lo que no pueda hacer, no lo voy a hacer, aunque me lo exijan, pero si lo que tengan derecho de hacerlo lo voy a hacer, de defenderlos a los que están más peligrando con sus tierras como aquí están hablando de las tierras, le dije...bueno, quedé listo pa un cacique no más. Entonces después les dije y esto lo veré en el camino cuando vaya transitando y presentándome delante de las autoridades y las tareas viendo las dificultades que hayan, aunque me favorezcan a mí o no, les dije, y ahí voy a ver y les diré a ustedes en qué camino vamos po y con esto yo no hablo más les dije, hablaré hasta otra vez cuando sea la oportunidad. Y ahí el cacique se levantó, me felicitó, vino el cacique don Reinaldo Huisca ese que era de Cuinco...ahora como ese sabe hablar en lengua [idioma mapuche] me habló en todos los detalles que él quiso decirme en lengua. Ese cacique dijo que iba a estar al lado mío si yo tenía dificultades, esa vez, me dijo, yo voy a estar al lado de usted, usted me dice si cuando esté un poquito mal y yo le voy a ayudar, como hacer el trabajo y con eso vamos a salir adelante, dijo, con el cacicado acá de Quilacahuín y yo estoy en Cuinco po, yo soy de Cuinco dijo. Y se cierra la sesión, el día 19 de junio, 1983, ese es el relato...así que, bueno, se termina la sesión y la abuelita doña Carolina Maique dijo, bueno, no hay nada más que hacer dicen ustedes pero y ahora tenemos que hacer una pequeña fiesta, tenemos que bailar po, dijo, y pura cueca chilena nada de esos abrazados enredados, dijo (risas) nada, nada de eso, dijo, bailamos cueca chilena y al tiro [inmediatamente] no más y que venga pa [para] acá uno y los músicos con sus herramientas a hacerlas sonar, al tiro. Estaba don Carmen Painamán que ahora me acuerdo de su nombre con sus músicos, justo tenían sus guitarras, su bombo, trutruca y varios otros instrumentos y cada uno toma su instrumento y empieza la banda, empezaron a bailar y ese día no era bonito día, estaba lloviendo un poco, por aguacerito que le llama uno, que pasa una nubá y después viene el sol y otra vez a llover, así estaba, así que eso uf! viento y agua, dijeron, dale no más, hasta que nadie quiso bailar más nos retiramos. Ese día quede yo como cacique y ahora estoy rechazando la palabra cacique porque en todo el mundo dijo el español cacique po, y nosotros acá teníamos el nombre Apo Ülmen cuando yo registré algunos papeles antiguos

⁴⁶⁹ Apo ülmen Antonio Alcaful, entrevista, 9 de marzo de 2016.

dice Apo Ülmen, no cacique, y después están todos los fiscales...primer fiscal, segundo...⁴⁷⁰

Es importante tener en consideración que Antonio Alcafulz mantiene el discurso que es hegemónico en la resistencia mapuche-williche del siglo XX, vale decir, el cacique se siente responsable de proseguir la guerra con el estado chileno, que esta guerra es por la defensa del pueblo mapuche. Así mismo, muy en apariencia con el discurso que pronuncia el lonko elegido en Coz-Coz en 1907, declara la autonomía del cacique en su mando en el sentido de que no hará lo que considere como negativo, así como no se inmiscuirá en los asuntos internos de la vida diaria, su cargo lo considera para ser el garante de la continuación de la resistencia mapuche-williche y preocuparse principalmente por el problema endémico en la zona, el problema de la tierra y su propiedad. Otra cosa por destacar es que, a pesar de que la lengua mapuche se encontraba en este período en decadencia, el nuevo apo ülmen posee conocimientos de ella al igual que el cacique de Cuinco que se encuentra en la ceremonia de su proclamación. Los apo ülmen se eligen para ser representantes de su cultura tanto como defensores de esta.

Ahora bien, después de su elección, el cacique debió elegir a sus segundos al mando, los llamados fiscales o lonkos. Sobre la elección de los segundos al mando, los fiscales, nos relata el apo ülmen Antonio Alcafulz:

Yo tuve que elegir ahora después po, tengo mi directorio y ese, aquí no sé dónde está, pero allá en Osorno en la oficina, en el archivo que hice yo con todos los caciques, hay puso con toda mi nómina los fiscales hasta los músicos en un párrafo aparte, del director hacia adelante de música tengo también igual. Soy el único también porque a los otro caciques le había dicho igual que hicieran eso para saber uno todo bien pero no me han obedecido.⁴⁷¹

Aquí vemos que el apo ülmen Alcafulz busca ejercer su cargo, pero, entre líneas, podemos ver que fue elegido no para que levante su directorio, sino que para ser la cara visible del proceso de retomar la resistencia mapuche-williche. Un apo ülmen es un representante, no una autoridad que tenga derecho a decidir por las comunidades. Ahora bien, sobre los motivos que llevaron a la elección por parte de estos jóvenes de este nuevo cacique, Anselmo Nuyado recuerda,

por aclamación Antonio fue nombrado el año 80[83]. Claro que Ponciano Rumián y compañía lo fueron a invitar allá, lo fueron a buscar todas estas veces, yo me acuerdo muy bien, yo también fui a una vez, pero yo no fui a pedir que asumiera, yo era el goma más pequeño en el programa Monko así que estaba calla[d]ito, pero yo conocía la historia, porque mi abuelo y mi tío abuelo eran fiscales y le obedecían a Tranquil Tranacán,

⁴⁷⁰ Apo ülmen Antonio Alcafulz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

⁴⁷¹ Apo ülmen Antonio Alcafulz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

Eusebio Nuyao Canquil y Segundo Nuyado Cautre, inclusive hay lugares ceremoniales donde hacían su trabajo ahí en la tierra que heredó mi padre, el tema es que don Antonio no compartía la condición de anticolonio y no comparte la condición de centroizquierda, él es de centroderecha, entonces él alega inocencia no más, pero él ante mí no puede hacerlo, porque yo lo conozco, ante los otros se declara que él no tenía idea.⁴⁷²

Vale decir, estos jóvenes, para elegir el nuevo cacique, se rigieron por los códigos del ad-mapu, en donde la elección de un nuevo cacique debe ir acompañada de que el nuevo cacique descienda de otros, así como el conocimiento de la lengua, continúa Anselmo Nuyado,

todo tenía fiscales, hermano, allá en Wakawinkul se (...) una cantidad de fiscales. Todo tenía fiscales. Y como Antonio tenía el manejo y la doble lengua [buen manejo tanto del español como del idioma mapuche-williche], cosa que no tenía el cacique, el Huisca, Reinaldo Huisca de Quideco, de allá de Cuinco, le dieron la responsabilidad a don Antonio. Don Antonio en ese tiempo tenía 40 años, era muy joven, entonces un hombre de 40 años que hable español, porque el hombre tiene instrucción de humanidades. Alcafuz tiene segundo año de humanidades, el terminó la primaria, la preparatoria, ese el único de Wakawinkul que tiene humanidades, y tener humanidades es como ser un bachiller hoy día, claro, entonces el resto de sus pares (...) entonces lo nombraron cacique provincial de Osorno y concurrió Millaquipai también esa vez, yo fui al encuentro, yo le hice una entrevista a los caciques mapuche, participé en el debate e hice una entrevista... Yo el 83 le hice una entrevista a los caciques en che sungún y hablaban hartos po, el único que no hablaba era el cacique de Riachuelo, don Adolfo Lefín, pero él sabía muy bien, porque su padre era cacique, era hablante, él sabía lo que le estaban preguntando, todas esas cosas, pero no podía hablar como hablaba Alcafuz, como hablaba Huisca, y como hablaba Millaquipai, todos los caciques eran hablantes nativos y cuando yo los entrevisté los loncos se desgranaron conmigo.⁴⁷³

Nuyado nos habla de la reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu en la provincia de Osorno. Se hace notar fuertemente que la elección como cacique general o apo ülmen de la provincia de Antonio Alcafuz fue por su habilidad con los idiomas gracias a su educación dentro del sistema educativo chileno tanto como del provenir de una familia que maneja el idioma mapuche-williche. Alcafuz se podía mover y hablar como mapuche tanto como chileno.

El año 1983 se transformó en el año clave para la reorganización mapuche-williche que se venía pensando desde el año 1979. Los lonkos se habían vuelto a reunir y planearon las formas en como la resistencia mapuche-williche debía continuar.

Los apo ülmen recuperaron tanto su legitimidad como representantes del mundo mapuche-williche como de ser la voz de este pueblo frente al estado chileno y lo hicieron de la misma forma en que los antiguos mapuche-williche decían que debía ser, es decir, los caciques

⁴⁷² Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁴⁷³ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

mapuche-williche se debían comunicar públicamente en che sungún. Así nos lo relata Nuyado, "Tenía un traductor (Antonio Alcafuz), porque el cacique, por tradición, no podía hablar en castellano. Entonces, yo fui el traductor de don Antonio varias veces"⁴⁷⁴.

La Junta General de Caciques del Fütawillimapu rápidamente se reorganizó con el nuevo apo ülmen a la cabeza del proceso. Primero con los loncos ubicados al sur de Valdivia. Los nombres que destaca el apo ülmen Alcafuz son,

Allí estaba, por don Arturo Cumiao estaba don Laureano Millaquipai acá en la costa [San Juan de La Costa], don Laureano Millaquipai, después acá en Cuinco ahora decimos don Luis Pailapichún es el dueño del territorio allí, ahí estaba don Reinaldo Huisca Quileo, ese era de Cuinco y de Ríachuelo, en ese tiempo...estaba don Adelfio Lefín...Melillanca creo que era este, así cuando yo llegué a esta, todavía como estudiante [aprendiz], a la organización ellos estaban.⁴⁷⁵

Con la reorganización de la Junta en la provincia de Osorno, rápidamente otros caciques del Fütawillimapu buscaron inmiscuirse en el proceso y hacerse parte de este, destacando los de Chiloé. Los caciques de Chiloé en el momento de la reorganización, fueron:

Los de Chiloé en ese tiempo también eran cuatro no más. Estaban don José Santos Lincomán y que después asume don Carlos cuando muere Santos Lincomán [1984] entonces asume don Carlos Lincomán Lincomán que era sobrino del que se murió y había otro, don Pedro Huenteo en ese tiempo, y de don Pedro Huenteo no sé cuál sería el otro, pero eran cuatro.⁴⁷⁶

El hecho de que los caciques de Chiloé se hayan unido rápidamente al proceso de reorganización se debe principalmente a que su consejo perteneció en pie y esto gracias al legado del apo ülmen de la provincia de Chiloé José Santos Lincomán⁴⁷⁷.

se integró don Carlos Lincomán porque ya estaba, don José Santos no alcanzó a venir para acá a la Junta General de Caciques, quien llegó fue Carlos Lincomán, y don Carlos Lincomán asistió siempre cuando venía para acá solo...algunos que lo, después que asumió, este joven también, de Hueque-Trumao, que le dicen don Baudilio Reún Rail, ese acompañó después a don Carlos Lincomán y después asume Fidel Raín...que me olvida el otro apellido, un jovencito, ese también acompañó hartito a don Carlos Lincomán hasta su fallecimiento. De ahí habían elegido a otro, don Estanislao Chuguay Reimapu de Quellón, ese tuvo poca vida, digamos, en el ejercicio de su trabajo, se enfermó y se murió.⁴⁷⁸

Los jóvenes que estaban cerca de José Santos Lincomán aprovecharon inmediatamente los sucesos de la reorganización de la Junta General de Caciques en Osorno para levantar ellos

⁴⁷⁴ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁴⁷⁵ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 4 de marzo de 2016.

⁴⁷⁶ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 4 de marzo de 2016.

⁴⁷⁷ Este José Santos Lincomán es el mismo que estuvo en la junta que confeccionó el memorial de 1936.

⁴⁷⁸ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 4 de marzo de 2016.

su propio trabajo. La juventud de los miembros que apoyaron a los caciques también trajo cambios en las formas en las que se venían llevando a cabo las gestiones de los caciques hasta el año 1973,

El año 83...haber, yo creo que es un proceso bastante, diríamos, no tan individual como sucedía, quizás, en los años...en los liderazgos de cacicados, difícil tener ese análisis, no es tan cercano, pero cuando comenzamos como Monko, digamos, nosotros, en alguna medida, pasamos a formar como el brazo político-técnico de la Junta de Caciques. Entonces, nosotros armábamos todo y a los caciques le decíamos "señor cacique, como la ve usted esto, ¿está bien así?, ya, hagámoslo", porque don Antonio recién había entrado, ¿quiénes tenían experiencia de más años?, eran los caciques de Chiloé, que era don Santos Lincomán, porque él ya tenía todo un proceso y de lucha, estuvo preso, entonces, una de las experiencias más potentes, de experiencia como líder era don Santos Lincomán. Acá teníamos a don Reinaldo Huisca, que era también uno de los caciques más antiguos, pero él era profundamente, diríamos, conocedor de la visión mapuche desde dentro, él era un hablante, hablaba en conceptos, sabía de la problemática, él hablaba de la problemática, él era uno de los primeros caciques que habló, en ese tiempo, del tema de las forestales, pero él lo hacía desde su visión profundamente ancestral, entonces, bueno, la verdad que de él, de ahí, sacamos muchas enseñanzas nosotros, hacía mucho uso de conceptos, entonces, también a uno le costaba entender lo que a uno le quería decir. Bueno, don Antonio se encuentra apoyado por todos estos caciques con mayor experiencia y para él, como hablante y joven además, con toda la dinámica que había en ese tiempo, entonces el parte a la cabeza de este proceso.⁴⁷⁹

Aquí vemos que la reorganización del proceso de resistencia mapuche-williche en los años 1983-1984 buscó la experiencia de los antiguos apo ülmen para levantar un movimiento. Los apo ülmen José Santos Lincomán y Reinaldo Huica se muestran como centrales en el proceso, vale decir, fueron los encargados de mantener y reproducir sus formas de hacer política y el discurso de resistencia mapuche-williche a los nuevos dirigentes mapuche-williche, de hacer funcionar el dispositivo subalterno de resistencia y transformar al movimiento mapuche-williche de este período en uno tradicional antes que en uno primario o adánico.

Sobre la importancia y colaboración de José Santos Lincomán, Ponciano Rumián recuerda,

él, en alguna medida, él estaba, decía, como que estaba en deuda con la gente de Osorno, en alguna medida manifestaba eso, bueno también sale en las crónicas de la época, porque, cuando ellos estuvieron presos, estuvieron muchos problemas con los terratenientes de Chiloé, va una delegación williche de acá de Osorno que los va a apoyar (...) Va Juan Fermín Lemui, que ni siquiera era cacique, y Juan de Dios Cheuquián, otro cacique...no sé si eran caciques o eran simplemente líderes de ese tiempo que fueron allá a apoyar a los hermanos de Chiloé. Entonces ellos tenían muy presente eso, don José Santos Lincomán lo tenía muy presente de ese apoyo que tuvo de la gente de Osorno,

⁴⁷⁹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

entonces, por lo tanto, él, en alguna medida, quería devolver la mano para que todo este proceso de la Junta General de Cacique pudiera retomar vuelo.⁴⁸⁰

En 1984, ya estaba conformada la Junta General de Caciques del Fütawillimapu y la organización dispuesta a apoyarlos y estas eran sus discusiones y tareas:

El 25 y 26 del mes de Marzo también, se realizó la primera Jornada Mapuche a nivel de 4 Jurisdicciones de cacique en la historia del Butahuillimapu. El objetivo principal de este encuentro de representantes de Lonkos, fue hacer un autodiagnóstico de la realidad huilliche, estudiar la situación de la tierra y la formación de un Consejo Mapuche-Huilliche ÑGIEN MAPU -dueños de la tierra-, en apoyo a los Caciques.⁴⁸¹

En esta cita aparece la creación de un consejo de apoyo a las acciones de los caciques, una organización de mapuches de base al alero de la Junta General de Caciques. Esta cita es importantísima para poder ver la fuerza que comenzó a tener la reorganización mapuche y sus problemas políticos, la base de su reorganización y resistencia, y sus intenciones de luchar en los mismos términos que lo hacían antes de 1973. Debemos recordar que los problemas de los mapuche-williche son prácticamente los mismos durante todo el siglo XX. La subalternidad de las propuestas mapuche-williche es evidente en el hecho de que quienes disponían de los medios de solucionar los problemas mapuche-williche jamás tuvieron la voluntad o simplemente no escuchaban la voz mapuche-williche. Es por esto lo repetitivo del discurso de resistencia mapuche-williche así como lo integrado de este discurso en la sociedad mapuche-williche. No está de más recordar que esto sucede en plena dictadura cívico-militar en Chile, tampoco que los mapuche que logran reorganizarse fueron mapuche con tierras o con conflictos de tierras.

Pronto, después de los de Chiloé, los caciques de la provincia de Valdivia y Lago Ranco se unirán a sus hermanos en esta reorganización de la Junta General de Caciques. La rapidez con la que la Junta General de Caciques resurgió la podemos analizar de la siguiente forma: los problemas de los mapuche-williche que los llevaron a resistir y levantar un discurso de resistencia durante el siglo XX eran tan similares en todo el territorio y continuaban tan iguales como en los albores del siglo XX que el entusiasmo que nació en un pequeño sector rural, en Quilacahuín, se contagió a todo el antiguo territorio del Fütawillimapu. De brotes nuevos de semillas viejas la Junta renació.

Ahora bien, quienes terminaron formando el consejo en el año 1984 la podemos ver en una noticia del número 8 de la Revista Mari Mari Peñi:

⁴⁸⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴⁸¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 4, junio de 1983, p.11.

La Junta General de Caciques, es la organización mapuche que nace hace ya muchos años, pero que vuelve con nuevas fuerzas en el año 1983. En la actualidad esta compuesta por lonkos -caciques- provenientes de las provincias de: Valdivia, Osorno y Chiloé. Es coordinada y representada por un Director General; los cacicados que la componen son los siguientes:

Valdivia:

- Cacicado de Isla Huapi, don Juan Ñancumil.
- Cacicado de Tringlo-Sur - Lago Ranco, don Gumercindo Calfulef.
- Cacicado de Pitriuco, don Leonardo Cuante.

Osorno:

- Cacicado de Quilacahuín, don Antonio Alcafuz.
- Cacicado de Cuinco, don Reinaldo Huisca Q.
- Cacicado de Riachuelo, don Adelfio Lefín.

Chiloé

- Cacicado de Compu, don Carlos Lincomán L.
- Cacicado de Chadmo, don Baudilio Neúm Raín.
- Cacicado de Huaipulli, don Adalio Millán.
- Cacicado de Incopulli, don Estanislao Chiguay R.

En cada provincia existen Consejos Provinciales que estan compuestos por un cacique Mayor, un secretario, un tesorero y los demás caciques de la provincia. Por lo tanto, existirían tres Consejos Provinciales (Valdivia, Osorno y Chiloé).

El actual Director General de la Junta de Caciquea es don Juan Huenupán Guala, quien esta trabajando con los consejos provinciales, es el nexo que mantiene en constante comunicación a dichos consejos.⁴⁸²

Por último, es necesario considerar que la reorganización mapuche-williche no nació de algún órgano político, sino que nació de organizaciones de base tales como clubes deportivos, comunidades cristianas, organizaciones culturales, así como de grupos de música compuestos tanto por jóvenes como por ancianos. La reorganización mapuche-williche nació de la base social mapuche-williche y reprodujo lo que ellos entendían como organización tradicional.

Con las comunidades activas y organizadas, y con sus dirigentes tradicionales respaldados por estas, los mapuche-williche se enfrentaron a la dictadura y sus intenciones de hacer desaparecer la propiedad indígena y que estas propiedades queden a merced del libre mercado que defendían los pensadores adictos a Pinochet, conocidos como Chicago Boys. La justificación de hacer tierra fiscal la propiedad indígena y luego rematarla para entregársela a

⁴⁸² Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 5-6.

privados fue el cobro de impuestos impagos por las comunidades por concepto de propiedad de la tierra, contribuciones que jamás habían sido cobradas a los indígenas en Chile. Los decretos ley que firmó Pinochet para la subdivisión de las comunidades en propiedades individuales requería cierto consentimiento de los comuneros, pero el cobro de las contribuciones dejaba sin tierra a todos los mapuche-williche.

III. El mal de Canillo: la lucha por el tema de las contribuciones. 1984-1985.

Cuenta un relato mapuche-williche que, hace mucho mucho tiempo, una pareja sin hijos encontró abandonado a un niño tullido que no podía valerse por sí mismo. La pareja, al ver al niño, decidieron adoptarlo. Todos los días la pareja salía a trabajar y, cuando volvían, encontraban al niño en la misma posición que ellos lo habían dejado, pero toda la comida desaparecida. La pareja se preocupó mucho y decidió dejar la comida lo más alto posible para que nadie tuviera acceso a ella, pero, cada vez que volvían en la tarde de trabajar, la comida no estaba. Un día, la pareja decidió regresar antes de sus labores y descubrió que el niño, cuando se sentía solo, comenzaba a crecer como un culebrón y a alcanzar la comida y, sin saciarse jamás, devoraba la comida de la pareja. Entonces, la pareja decidió expulsar a este niño de su casa. Este niño se llama Canillo y, cuando los mapuche-williche abandonan su cultura o creencia, Canillo vuelve y trae hambruna a los mapuche-williche.

El relato de Canillo fue reinterpretado por los mapuche-williche que escribían en la Revista Mari Mari Peñi para explicar a los mismos mapuche-williche lo que estaban sufriendo, comenzando su relato de esta manera:

Alguna vez lo dijo mi abuelo: -"El Canillo está a punto de salir de su cueva, de su prisión...Y si sale va a ser pa' perdición, va a traer una hambruna, que no sé si aguantaremos". Otro futsha [anciano] de Punotro dijo hace un tiempo: -"Si los mapuches nos olvidamos de Dios y no hacemos más Nguillatunes, va a haber mucha carestía y pobreza."⁴⁸³

De esta manera, retomando el relato de Canillo, los mapuche-williche reinterpretaron su realidad, sus problemas como pueblo,

⁴⁸³ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 8.

Pareciera ser que todo esto se está cumpliendo. Claro que en estos tiempos "Canillo" no se convierte en un culabrón pa' comerse la comida de los mapuches. Hoy se hace llamar con otros nombres: PEM⁴⁸⁴, en algunos casos POJH⁴⁸⁵, y en los últimos meses le ha dado por llamarse "Contribuciones"...⁴⁸⁶

Luego de la reorganización del cacicado, el primer problema al que se debió enfrentar la Junta General de Caciques del Fütawillimapu fue el cobro de contribuciones, o impuestos por la tenencia de la tierra, así como la subdivisión de las tierras indígenas,

Partió por el tema de las contribuciones, el pago de las contribuciones....y la subdivisión, claro, se produce la subdivisión, y también la fuerte presión de los terratenientes que tenían, digamos, escrituras de la Cordillera de La Costa, entonces, como en ese tiempo tenían todo el poder, querían despojar a todas la gente de ahí.⁴⁸⁷

Con la dictadura, muchos de los particulares que poseían como propios títulos de comisarios comenzaron a aprovecharse del clima político favorable a sus intereses y buscaron la manera de despojar y hacerse dueños de las tierras que conservaban aún como propias los mapuche-williche. Por otra parte, por primera vez el estado chileno comenzaba a cobrar las contribuciones por la tenencia de la tierra a los mapuche-williche, generando un clima de incertidumbre entre la sociedad mapuche-williche.

En este apartado, veremos cómo un grupo de mapuche, a través de la organización que ellos entendían como ancestral, logró, en plena dictadura en Chile, torcer la mano del estado chileno y lograr el respeto de derechos que sentían como propios.

Exactamente, creo que fue uno de los hitos más importantes de la gestión del cacicado en plena dictadura que los caciques hayan ido a Santiago a conversar directamente con el general para parar los remates, porque todos los predios estaban en remates, entonces el gran miedo, el gran temor, era perder su tierra, porque todos iban a remates, porque todos estaban con deudas de contribuciones y venía el cobro no más, así que yo creo que esa aventura que se hizo en ese tiempo obviamente que paró todo eso y no hubo remate, una de las gestiones más importantes que hizo el Cacicado, el pleno, todos los caciques de Valdivia a Chiloé.⁴⁸⁸

Uno de los motivos que unió a los mapuche-williche de todo el Fütawillimapu bajo la dirigencia de sus caciques fue el problema de que, en ese tiempo como nunca, estaba muy cercano el hecho de perder sus tierras, todas sus tierras. Los mapuche-williche jamás habían pagado contribuciones al estado chileno por sus tierras ya que, al ser tierras indígenas, el estado

⁴⁸⁴ Programa de Empleo Mínimo, creado por la dictadura para lograr solucionar los problemas de la alta tasa de desempleo existentes en Chile. El programa consistía en la entrega de trabajos precarios a un grupo de cesantes.

⁴⁸⁵ Programa de Ocupación para Jefas de Hogar. Programa similar al PEM, pero dirigido a mujeres.

⁴⁸⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 9.

⁴⁸⁷ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴⁸⁸ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

no les cobraba contribuciones por ley. Ahora el estado chileno comenzaba a cobrar la deuda y, por el empobrecimiento de los mapuche-williche, era prácticamente imposible que la saldaran con el estado. Todas las tierras mapuche-williche se fueron a remate.

Para colocar en la palestra el tema de las contribuciones, los mapuche-williche decidieron celebrar nuevamente la conmemoración de la firma del Tratado de Las Canoas en el año 1983,

todo se produce acá cuando nosotros apoyamos todo el proceso de recuperación del cacicado, inclusive con este tradicional conmemoración del 8 de septiembre de 1793, cuando se firma el tratado de paz, entonces, pedimos los permisos y todo ese asunto y hacíamos acto en la Plaza de Armas, entonces ahí se hacían los Congresos de Caciques, los Congresos de Caciques se hacía como el Memorial del 36 sería más o menos los mismos tonos, con el mismo tenor, entonces dentro de la gran problemática que se daba en ese momento, del 83 en adelante, era el tema de los remates de las tierras del sector por el cobro de contribuciones, cómo pararlos, entonces el gobernador dice aquí yo no puedo porque yo no tengo la facultad, entonces, ¿y qué hacemos?, le dicen los caciques.⁴⁸⁹

Es así como lograron, en primer lugar, conversar y presentarles su problema al gobernador militar de Osorno, el cual veía como única solución entregar el problema a sus autoridades en Santiago. Es así como rápidamente los caciques y sus grupos de apoyo se dieron a la tarea de conseguir llegar hasta la capital de Chile. Los mapuche-williche lograron una primera victoria convenciendo a la autoridad impuesta por la dictadura en la Provincia de Osorno y prepararon el siguiente paso.

La entrevista se hacía con el gobernador militar, pero, creo que frente a una temática bien compleja, porque en el diario aparecían todos los remates, entonces era... tampoco era una buena señal para el gobierno militar que estén rematando las tierras, entonces dieron esa posibilidad de que los caciques viajaran a Santiago a conversar allá mismo con las autoridades principales.⁴⁹⁰

El boletín n° 9 nos entrega la información sobre cómo los caciques comenzaron a prepararse y viajaron a Santiago junto a un memorial, tal cual como lo habían hecho los antiguos caciques mapuche-williche que viajaron alguna vez a Santiago durante el siglo XX.

OSORNO: "Estan cobrando contribuciones hasta por la tierra de los zapatos"

El 2 de mayo se reunieron en Osorno el Consejo de Caciques, encabezados por Juan Huenupan, director regional y el cacique mayor Antonio Alcañuz. En la reunión, el punto principal fue el problema que está afectando en este momento a la tranquilidad de los peñis y de su bolsillo, debido al repentino cobro de contribuciones a vivos y difuntos, a dueños y alojados. El asunto se pone desesperante porque los peñis ¿de dónde va a sacar plata pa' pagar?. Y como lo dijo el pañi Antonio Neipan: "el pueblo mapuche está

⁴⁸⁹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁴⁹⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

totalmente acorralado con esta deuda de contribución". Además dijo: "hay mucha gente que dice que no van a pagar porque no tienen plata. No tienen de donde sacar. Solo están esperando el derrumbe de sus propiedades..."

Este es el problema que la Junta de Caciques está enfrentando. Es así que de inmediato se enviaron telegramas al Ministerio de Hacienda, seguido de una solicitud de condenación de la contribución para las tierras mapuches-huilliches.

Las razones, una porque NO HAY PLATA. Al vender los animalitos es QUITARLE LA VIDA a los peñis, el alimento y el estudio a sus hijos. La otra razón, es que el indígena por derecho propio histórico-cultural NO DEBE pagar contribuciones. Así lo han entendido todos los gobiernos anteriores.⁴⁹¹

Ya hemos visto que los anteriores memoriales escritos antes del golpe militar se preocuparon por este tema y siempre mantuvieron a raya el cobro de contribuciones por parte del estado chileno. Para ellos, como primeros dueños de estas tierras y como quienes, y desde su discurso, interpretaban como un derecho el no pagarlas ya que ellos habían permitido, en el tratado suscrito en 1793, ingresar al estado chileno en su territorio. Era impensable el cobro de las contribuciones y así querían ellos que también lo piensen los directores de la dictadura chilena.

Desde el boletín n° 10 de Mari Mari Peñi de 1985, el discurso ya no es tanto por la recuperación de la cultura y se vuelve más político y preocupado por el tema central que combaten ese año: las contribuciones que podían generar el perder las tierras a través del remate de estos como tierras fiscales. En la portada de este número podemos leer: "Cuando se defiende la tierra se defiende la vida"⁴⁹².

En la editorial del boletín n°10⁴⁹³, se vuelve a hacer un llamado de atención sobre el tema de las contribuciones:

Estimados peñis y lamuenes:

De un tiempo a esta parte han ocurrido un montón de cosas, que nos han hecho en más de algún momento apretar los puños de impotencia. Haciéndonos suspirar largo y hondo cuando miramos nuestra tierrecita. Pensar que era tan nuestra y como que de repente fuera otra la realidad, ahora se dice que me la van a rematar en cualquier momento por no pagar las contribuciones. Es ahí que empiezo a no entender nada...Si mi abuelo decía que "el indio no paga contribuciones, porque la tierra le pertenece de muy antiguo".

Pero ahora no se sabe que pasará finalmente...

Por otro lado peñi, los caciques ni siquiera han pegado una pestañada, tratando de buscar una solución al tan complicado problema. Si se las han visto con los mismos Ministros

⁴⁹¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 16.

⁴⁹² Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985.

⁴⁹³ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 1-2.

para decirles "señores: Nosotros somos mapuches ¿y ahora para qué se nos cobra impuesto, si otros no lo han hecho anteriormente?...

Hay una cosa que no se puede poner en duda. Los caciques como siempre están en la pelea para defender sus derechos y la de sus hermanos. E incluso a quienes muchas veces no comparten la idea ni pensamiento de los Caciques, todos reciben igual beneficio.

Bueno, ahora solo se espera que los Ministerios cumplan con lo prometido de parar todos los cobros y remates de las tierras huilliches, mientras el mundo sea.⁴⁹⁴

Es importante ver como se repite el discurso de que los derechos mapuche-williche, tal como se escribió en el tratado de 1793, son "mientras el mundo sea". Este aferrarse en el tratado es lo que los hace decir que los mapuche-williche no pagarían contribuciones por ser dueños anteriores al estado que se instaló en su antiguo territorio. Debemos recordar que todos los derechos mapuche-williche, según el discurso de resistencia, están consagrados en ese Tratado.

Ahora bien, la iglesia también tuvo mucho que ver con que los caciques fueran escuchados por las autoridades de la dictadura chilena,

De igual manera hay que destacar y agradecer la intervención de los Sres. Obispos, quienes acogieron el llamado de aflicción de los mapuches, en un momento de desesperación ante tal grave problema que llegaba a agudizar más profundamente la pobreza de nuestros campos.

Estos mismos Obispos se reúnen en la ciudad de Temuco no hace muchos días para discutir la situación histórica del Pueblo Mapuche, especialmente lo que significa su religión y su identidad como pueblo y cultura.

Interesante ¿verdad?... Los mapuches haciendo noticia. Eso significa que ha llegado el momento de poner sobre la mesa la cruda realidad en la cual se le ha atado al mapuche desde hace ya 500 años. Y ojalá que los conquistadores se vayan de una vez por todas, si los primeros llegaron matando con espadas...Ahora siguen matando con leyes, pensamientos, ideas y otras tan dóciles artimañas a la cultura del mapuche.⁴⁹⁵

Los mapuche-williche entendieron que tenían la oportunidad de mostrar sus problemas dentro de la sociedad chilena gracias al apoyo de obispos que se empezaban a interesar en la cultura mapuche. Además, en la cita anterior podemos ver claramente lo que buscaban representar los mapuche así como su posición subalterna dentro de la sociedad. Es interesante como, después de tantos años de la conquista de los territorios mapuche por parte del estado chileno, comenzaran al fin a ser escuchados gracias a su propia organización, así como que sea la iglesia católica la que se viera obligada a hacerse parte de este proceso, después de siglos de combatir la propia cultura mapuche.

⁴⁹⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 1.

⁴⁹⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 2.

Temuco; "PASTORAL INDIGENISTA"

Los días 22 al 25 de julio, se realizó en Temuco la segunda Jornada de Pastoral Indigenista, organizado por la Fundación Instituto Indígena y el Obispado de esta ciudad.

En la oportunidad se habló de la realidad mapuche: la pérdida de su identidad como pueblo y cultura, especialmente se trató sobre la religión del mapuche y la Evangelización Cristiana.

Participaron en esta Jornada desde Concepción hasta Osorno. Los huilliches presentes fueron dos, más la participación del Obispo Don Miguel Caviedes.⁴⁹⁶

Mientras todo esto sucedía, el problema aún no veía solución. Desesperados, los mapuche-williche comenzaron a vender sus fuentes de subsistencia, empobreciéndose aún más. Así lo podemos leer en una nota del boletín Mari Mari Peñi del año 1985,

Muy angustiados y desesperados estaban los peñis por las famosas contribuciones. Muchos de ellos arrasaron con chanchitos, ovejitas, las arvejitas, y hasta los bueyes pal' trabajo para pagar aunque sea unas dos o tres cuotas.

Lo grave era SI NO PAGABAN TODO, igual se les remataría la Ñuke Mapu.⁴⁹⁷

Ahora bien, los caciques mapuche-williche viajaron a Santiago y fueron bien recibidos por parte de las autoridades de la dictadura chilena,

Osorno (Chauracahuín) "LOS LONKOS EN LA PELEA"

La Junta Regional de Caciques y Consejo Provincial de Osorno, se decidieron y partieron a Santiago a entrevistarse con el Ministro de Agricultura y otros que tienen relación con la materia. Con la idea de exponerles la grave situación presentada, debido a los altos cobros de contribución de los predios mapuches. El resultado; una buena acogida y disposición de solucionar el problema, pero hasta el cierre de la redacción de este boletín, todavía no había una respuesta oficial.⁴⁹⁸

Es así como los caciques mapuche-williche y el consejo que formaron a su disposición, apoyados por los obispos de Chile, lograron hacer que sus demandas sean escuchadas y persuadieron a la dictadura de acabar con el tema de las contribuciones. La reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu logró, en poco tiempo después de su conformación, una gran victoria para su movimiento. A pesar de lo desfavorable de su condición y del que, durante todo el siglo XX, prácticamente ni siquiera fueron entendidos por otros grupos sociales ni por el estado como un actor principal ni secundario en sus propias decisiones, lograron lo inimaginable en un período difícil para cualquier movimiento social de la época. La historia de este suceso fue desconocida por otras organizaciones, pero para los

⁴⁹⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 4.

⁴⁹⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 3.

⁴⁹⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 3-4.

mapuche-williche de la época fue el momento de tomar confianza y darse cuenta de la fuerza que poseían.

De esta manera Mari Mari Peñi relata lo sucedido,

JUNTA DE CACIQUES EN SANTIAGO POR LAS CONTRIBUCIONES

Los Obispos de la Conferencia Episcopal, se entrevistaron con el Ministro de Agricultura para plantearles el problema de los Mapuche-huilliches, referentes a los altos cobros de contribuciones. Este toma conocimiento del asunto y reconoce un error del estudio realizado en los suelos huilliches costeros de Osorno. Y debido a eso se cobra un alto tributo, que es para otros suelos de 1era., 2da. categoría, siendo que las tierras mapuches y costeñas son clasificadas en 6ta. y 7ma. categoría.

Luego, en julio, la Junta de Caciques en las personas de Juan Huenupan, Antonio Alcañuz, los Caciques de la Isla Grande de Chiloé y un representante de Llanquihue, se trasladan a Santiago para entrevistarse con el Ministro antes señalado para replantearles el problema, el cual se muestra muy de acuerdo en buscar una salida a la situación.

Además en esta ocasión los Caciques aprovecharon de hacer otras visitas, entre ellas al Presidente de la Corte Suprema, al Director Nacional de CONAF, al Director General de Impuestos Internos y a la Oficina del Arzobispado de Santiago.⁴⁹⁹

Y así lo relataron los propios protagonistas de este viaje,

CHAO ANTONIO, NOS PODRIA DECIR ¿CUALES FUERON LOS PROBLEMAS PRESENTADOS A LAS AUTORIDADES?

A: -Eran tres puntos principales. El primero es: que se paralice de manera inmediata el cobro de contribuciones a los predios agrícolas, considerados en este documento (Informe de situación Huilliche a las autoridades). De igual manera se considere la paralización inmediata de los embargos y remates de los predios afectados.

El segundo punto: Se contemple con urgencia un reestudio de la clasificación de los suelos ya descritos, para ello se debe disponer de un equipo de profesionales de las reparticiones públicas responsables.

Tercer punto: Luego considerar la eximición y condonación de las deudas de contribución, según sea el caso: por derecho histórico o por disposiciones legales favorables.

Estos eran los tres puntos en carpeta para todas las autoridades de gobierno, a la cual hicimos posible de llegar.

W: DE ESTOS PLANTEAMIENTOS -PEÑI JUAN- ¿CUAL FUE EL RECIBIMIENTO, LA RESPUESTA DE LAS AUTORIDADES, PARA LOS REPRESENTANTES DE LA JUNTA DE CACIQUES?

H: -En todas partes salimos bien...en Impuestos Internos se toma la parte de que se debe tomar medidas para examinar de nuevo las tierras, un re-estudio de las tierras...Para que los mapuches no sigan pagando.

⁴⁹⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 5.

Entonces estas dos oficinas (Impuestos Internos y Tesorería General de la República) se ponen de acuerdo para buscar la solución definitiva.

Pero la respuesta más definitiva que encontramos fue con el Ministro de Agricultura. Nosotros nos presentamos y le consultamos ¿si van a ser rematadas las tierras, por causa de las contribuciones, o embargadas...? El nos dijo que NO. A nadie se le va ha embargar su tierra o rematada.

También le preguntamos sobre la gente que todavía no han pagado las contribuciones hasta ahora, porque no tienen como pagar...Entonces el dijo: que nadie pague un peso, hasta que se haga el nuevo estudio". Porque el estudio se va hacer lo más pronto posible.
500

Ahora bien, se había logrado frenar el tema de las contribuciones, quedaba ahora el tema de la defensa de la tierra y los mapuche-williche tomaron la confianza para hacer realidad esta defensa, tal como lo veremos en el próximo apartado de este capítulo. No olvidemos que era un movimiento de mapuche con pequeñas extensiones de tierras.

Y los del boletín comenzaron a prepararse para lo que les venía. En la página 9 del boletín n° 10 de Mari Mari Peñi aparece un diccionario de "Palabras raras", en ella se explicaban conceptos tales como etnocidio, reivindicar, cultura, identidad cultural, condonar, eximir. Todos estos conceptos fueron claves en la lucha mapuche-williche del año 85⁵⁰¹.

Así mismo, recordaron a quien los inspiró en pensar en este viaje, José Santos Lincomán y los antiguos loncos mapuche-williche, es por lo que el boletín hizo un homenaje a un año de la muerte de José Santos Lincomán Inaicheo con la publicación de uno de sus poemas escrito en el año 1960. En ese año, Lincomán propone a los caciques de Chiloé, reunidos en un Consejo, viajar a Santiago para entrevistarse con las autoridades chilenas y solicitar ayuda para la gente de Chiloé, lo que el Consejo aceptó⁵⁰², tal como en 1985 lo habían hecho la reorganizada Junta General de Caciques.

Otra de las cosas a destacar es la motivación con la que comenzaron a abordar su propia situación como pueblo los mapuche-williche. En el boletín hay una pequeña noticia sobre el viaje de miembros de este a Rupumeica, Lago Maihue, actual Región de Los Ríos, en donde viven 70 familias de una comunidad mapuche y se encontraban entusiasmados en rearmar su cacicado para labores políticas, ya que poseían un cacique religioso que organizaba un lepún (ngillatún) todos los años.⁵⁰³

⁵⁰⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 6-7. Se debe considerar lo que era en ese tiempo el viajar a Santiago desde la región. Como experiencia personal, puedo decir que para mí y para mis amigos, aún en los días de hoy, al hablar de un viaje a Santiago es pensar en un largo viaje, uno que parece eterno y casi imposible.

⁵⁰¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 9.

⁵⁰² Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 10-11.

⁵⁰³ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 14.

La confianza de los mapuche-williche en su organización es tal que proclamaba la Junta General lo siguiente:

Osorno; "LOS HUILICHES SE VAN A CENSAR SOLOS"

La organización Regional de Caciques, cree necesario realizar una especie de encuesta en la Región Huilliche, para reforzar el re-estudio que se efectuará de los suelos, por el problema de contribución.

Se espera que todas las comunidades aporten a este estudio y propongan sus voluntarios jóvenes para este trabajo.

El Equipo Monku, se ven muy afanados trabajando las preguntas, donde se considera la situación de las tierras, producción, población, cultura, etc...⁵⁰⁴

IV. Se doblega la mano de la dictadura: explosión de la resistencia mapuche-williche y la Junta General de Caciques del Fütawillimapu. 1984-1985.

El número 9 de la Revista Mari Mari Peñi finaliza en su contraportada con la siguiente frase: "UN PUEBLO QUE OPRIME A OTRO PUEBLO NO PUEDE SER LIBRE"⁵⁰⁵. Muy rápidamente, los mapuche-williche fueron retomando la fuerza de su organización y levantaron un discurso de resistencia que tomaba mucho de los anteriores discursos mapuche-williche escritos en el siglo XX. El memorial escrito en 1936 parecía una experiencia ejemplar para los dirigentes mapuche-williche de los años 1979-1985 y la confianza con la que afrontaban el logro de sus objetivos como pueblo se debía a un éxito que ni siquiera los de los años de 1936 se imaginaron. La rápida reorganización de las estructuras mapuche-williche y los deseos de "hacer algo" por parte de muchos de sus jóvenes había hecho reaparecer a los mapuche-williche en el teatro de las relaciones de poder en la antigua región del Fütawillimapu, y no de cualquier forma, ya que ahora los mapuche-williche estaban, por fin, y como en el memorial de 1936, unidos de Valdivia a Chiloé.

En el año 1984, el apuñlmen Antonio Alcafüz, que, casi por casualidad, se vio dirigiendo este movimiento, escribía las siguientes palabras: "Hermanos pongamos el pie firme

⁵⁰⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985, p. 14.

⁵⁰⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985.

en el suelo para luchar por nuestros derechos y para aprender nuestro idioma que es nuestro patrimonio cultural que nos caracterizará para ser íntegros en la sociedad chilena"⁵⁰⁶.

El apo ülmen Alcaful no olvidaba lo que los había unido, vale decir, en primera instancia, la recuperación de la cultura y, la principal, por los derechos que sentían pisoteados, tales como su derecho a la tierra y el no cobro por parte del estado chileno de contribuciones por esas mismas tierras.

Tampoco los editores de la revista de difusión de la resistencia mapuche-williche olvidaban otro de sus grandes objetivos: "Dentro del mismo trabajo por la reorganización del pueblo mapuche, también se lucha por devolverles la autoridad natural a los caciques"⁵⁰⁷.

De esta manera, en la sección sobre los loncos mapuche-williche de la revista, se da a conocer al nuevo cacique elegido gracias al trabajo de reorganización de los mapuche-williche, Antonio Alcaful Canquil de la jurisdicción de Quilacahuín, quien mantiene la organización mapuche (secretario, lenguaraz, capitanejo y fiscales). Se destaca el hecho de que fue elegido el 19 de junio de 1983 y que este cacique se habría dedicado a la reorganización de la Junta General de Caciques, ya que viajó por el territorio hasta Chiloé a reunirse con los diferentes lonkos.⁵⁰⁸

El entusiasmo de los años 1984-1985 llevó a que sucedieran una serie de eventos que fortalecieron al mismo movimiento mapuche-williche. Todos estos sucesos estaban enmarcados tanto en fortalecer la cultura como la forma de hacer política mapuche-williche.

De estos sucesos se presentan aquí varios ejemplos.

El primero es un ngillatún en Punotro que duró desde el 31 de diciembre de 1983 al 2 de enero de 1984, con la asistencia de más de 200 personas⁵⁰⁹. Destaca la cantidad de personas y los días de duración del encuentro, lo que nos habla de una alta organización que lograron en tan poco tiempo, así como del interés por los mapuche-williche por asistir a este ngillatún, en donde, como lo hemos hablado antes, no sólo se afirmaba la religiosidad mapuche-williche, sino que también todo lo que tenía que ver con el mundo mapuche-williche.

Otro de los encuentros destacables es la siguiente:

⁵⁰⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 2.

⁵⁰⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 5.

⁵⁰⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 5-6.

⁵⁰⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 11.

Durante la primera semana de enero de este año, los caciques se reúnen. Es así que Monku Kūsobkien, colabora en las actividades de la Junta de Caciques, especialmente en la elaboración de un importante documento Memorial para presentarlo a las autoridades de Gobierno. Responsabilidad que le cabe al Director de la Junta, don Juan Huenupan Guala, elegido en diciembre del '83 por los caciques.⁵¹⁰

En esta semana de reuniones se dio nacimiento al que fue conocido como el memorial de 1984. Se debe tener en cuenta que en estos años no sólo desarrolló la Junta un solo memorial, sino que tres.

Así también, la Junta General de Caciques comenzó un trabajo de apoyo a las diferentes actividades que comenzaron a levantar en el territorio los mapuche-williche, por ejemplo: "Del 7 al 9 de febrero, en la Isla Huapi, Lago Ranco, se efectuó un Ñgillatún que contó con la presencia del lonko Alcaful y Monku Kusobkien"⁵¹¹. La Junta General de Caciques también participó en los eventos donde los mapuche comenzaban a reunirse directamente para poder encontrar soluciones a sus problemas: "REUNIONES EN LAS COMUNIDADES: El día viernes 8 de junio, estuvo reunida la comunidad indígena de Purretrún; con ellos los directivos de la Junta de Caciques: Juan Huenupán y Jorge Cheuquián"⁵¹². Se debe tomar en consideración el clima de la época en donde cualquier reunión que era realizada por miembros de la población más desfavorecida era considerada subversiva y combatida por la dictadura, por lo que, a pesar de la confianza mapuche-williche, eran peligrosos este tipo de eventos. Eso sí, la dictadura, al levantar un discurso antimarxista, quedaba descolocada al ver a indígenas movilizados. La dictadura no los veía como un enemigo importante ya que no entraban en su categoría de marxista, sino de indio, por tanto, de hermano menor de la sociedad chilena⁵¹³. Además, los caciques habían logrado presentar sus demandas a las autoridades subordinadas en Osorno de la dictadura, es por eso que "En San Juan de la Costa y Puaicho, los días 2 y 3 de marzo, prepararon los lonkos su audiencia con el Ministro del Interior de la dictadura, reuniéndose con ellos también el cacique de Isla Huapi (Lago Ranco)"⁵¹⁴. Vemos que los mapuche-williche no se sentían amedrentados por la dictadura y trataban a la misma como cualquiera de las anteriores autoridades del estado chileno con las que habían hablado en los años anteriores del siglo XX. Veían a la dictadura como otra autoridad más que se apostaba en Santiago a dirigir el estado

⁵¹⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 11.

⁵¹¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

⁵¹² Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 11.

⁵¹³ Ver: Junta de Gobierno. Declaración de Principios de la Junta de Gobierno. Santiago 1974; Pinochet, Augusto. Discurso del General Pinochet en Cerro Chacarillas con ocasión del día de la Juventud, el 9 de Julio de 1977. Santiago 1977. En estos discursos se deja claro que el enemigo interno de la dictadura cívico-militar era lo que ellos consideraban "marxista" mientras que lo indio, principalmente lo mapuche, era interpretado como base de la supuesta bravura guerrera de la raza, nación y ejército chileno.

⁵¹⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

chileno, lo que en ningún caso quiere decir que legitimaban a la dictadura, todo lo contrario, simplemente es el intermediario que se hacía con la fuerza de ser el representante del estado chileno y, por tanto, el interlocutor de la otra sociedad, la chilena, con la que tenían que conversar. No debemos olvidar que los que se organizaban alrededor de la Junta General de Caciques eran contrarios a la dictadura, además de ser primero mapuche que chilenos.

El día 7 de marzo de 1984, viajan a Chiloé Juan Huenupán y Juan Manquel para reunirse con los caciques de la isla y buscar la unidad de los lonkos de la Fütawillimapu⁵¹⁵. De estas reuniones se formaron las bases para mantener la unidad de la Junta General de Caciques. Aun así, y a pesar de que gran parte del discurso de resistencia mapuche-williche tiene su centro en San Juan de La Costa, las demandas por el problema de la tierra y las contribuciones eran compartidas en todo el territorio del Fütawillimapu.

ACUFOLHUI, en el año 1984, y por dos semanas, realizó un gran encuentro de comunidades de San Juan de La Costa, en donde invitaron a otras comunidades de La Araucanía: "Los días 31 de marzo y 12 de abril, ACUFOLHUI realiza el Tercer Encuentro Mapuche, con la participación de comunidades de San Juan de la Costa y visitas de Temuco"⁵¹⁶

No dejaron de lado el tema cultural. El 12 de julio de 1984, inició en La Voz de La Costa el primer curso de che sungún. Esto reafirma el hecho de que el año 1984 es un año clave en la reorganización mapuche-williche⁵¹⁷.

Fue el 13 de marzo de 1984 cuando los lonkos viajaron a Santiago a entrevistarse con el ministro del interior y exponerles la situación de las tierras en la Fütawillimapu, considerando esto como uno de los logros más importantes de la organización mapuche después de 10 años (muy probablemente, aquí se refieren a la entrevista que tuvieron con Allende en Santiago).⁵¹⁸

Así mismo, la reorganización mapuche-williche no dejó de lado la solidaridad con otros grupos, principalmente de la zona de La Araucanía y grupos extranjeros. Los dirigentes jóvenes estuvieron en la conformación de Ad-Mapu, organización mapuche que comenzó a levantar en la década de 1980' el discurso autonómico mapuche, así como a hacer visible las problemáticas del mundo mapuche. Podemos leer que, 1983, Mari Mari Peñi destaca este hecho de la siguiente manera: "El 31 de enero, el Monku, tuvo varias visitas de Temuco. Durante 3 días estuvo

⁵¹⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

⁵¹⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

⁵¹⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984.

⁵¹⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

compartiendo la experiencia MONKU, el dirigente de AD-MAPU, José Luis Huilcaman y señora, junto a otros peñis [hermanos mapuche]."⁵¹⁹

Y no solo con organizaciones mapuche se asociaron los jóvenes dirigentes. Uno de los miembros del equipo de Monku Kusobkien participó en Puerto Montt en el 2° Encuentro Multisectorial del Sur entre los días 2 y 4 de marzo del 1984⁵²⁰. No se sabe de esta reunión en los diarios de la época, pero hay que tener presente el nivel de organización que se estaba dando en la época en la región, donde los mapuche-williche destacaban.

Así mismo, comenzaron varios procesos de defensa de las tierras mapuche-williche. La más difundida será la sucedida en el sector de Aleucapi en la Provincia de Osorno. Tanto fue su difusión que periodistas extranjeros buscaron ayudar a internacionalizar este conflicto:

El 6 del mismo mes (marzo de 1984), llegan hasta San Juan de la Costa, periodistas canadienses, para conocer la realidad huilliche. Visitando en este caso a la comunidad de Aleucapi, donde peñis están amenazados de ser desalojados de sus tierras.⁵²¹

Una de las instituciones con la que más se asociaron los mapuche-williche fue de la iglesia católica a través de FREDER. La importancia de FREDER y la iglesia católica radicaban en que eran garantes de un espacio seguro y de apoyo para la organización mapuche-williche, así lo podemos ver en la siguiente cita en donde estas instituciones aparecían avalando una reunión de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu,

JUNTA DE CACIQUES: El día lunes 18 de junio [1984], se daba inicio a la Junta General de Caciques, en Misión Rahue. Esta se prolonga por 4 días; participan caciques de las provincias de Chiloé (2), Osorno (3) y Valdivia (2) entre ellos dos representantes de caciques. Quienes coordinan esta Junta son el Director Regional y el secretario. Sumándose a ésta, los werkines y promotores del programa Monku Kusobkien.

En el día de la iniciación, se hicieron presentes: el director de la Fundación Radio Escuela para el Desarrollo Rural, Rvdo. P. Winfredo Van den Berg y el señor Obispo de la diócesis de Osorno, monseñor Miguel Caviedes Medina.⁵²²

Otro de los hechos destacables que logró la organización mapuche-williche es que, en su internacionalización, lograron acercar a estudiosos del tema y a organismos de derechos humanos. Debemos considerar que los organismos de derechos humanos estaban muy pendientes de la situación, no sólo en Chile, sino en varios países de Latinoamérica que se

⁵¹⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 11.

⁵²⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

⁵²¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 12.

⁵²² Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 11.

encontraban bajo regímenes dictatoriales encabezados por militares golpistas y apoyados por grupos civiles de derecha con alto poder económico:

El lunes 2 de julio llegaban hasta nuestras oficinas: don Gonzalo Taborga, secretario internacional de la Comisión de Derechos Humanos; Kenner Taylor, antropólogo escocés, miembro de la comisión y Director de Survival International en Washington; Margaret Thomas, antropóloga estadounidense, miembro de la comisión y del Consejo para Derechos Humanos en América Latina; Manuel Délano, periodista de revista Hoy y María Traipe Avendaño de Ad-Mapu, Temuco. El objetivo de esta visita era el conocer la situación de vida de los mapuches huilliches.⁵²³

Ahora bien, en este clima que, a pesar de la dictadura, era favorable para las organizaciones mapuche-williche en el sentido de que estaban teniendo éxito en sus pretensiones tanto internas para su movimiento como externas, ellos comenzaron a levantar nuevamente el discurso de resistencia transmitido por las antiguas generaciones de dirigentes mapuche-williche. Así, por ejemplo, en un extenso texto para un boletín y presentado en dos partes, fundamentaban la lucha por el reconocimiento de los Títulos de Comisario, antigua lucha que era transversal a todo el siglo XX de la sociedad mapuche-williche, principalmente de los dueños mapuche-williche de estos títulos que se encontraban en las provincias de Osorno y Lago Ranco. Esta era su perspectiva de los peñis mapuche-williche sobre los títulos de comisario:

HISTORIA DE LA SITUACION DE LAS TIERRAS HUILLICHES

Una de las aspiraciones más sentidas del Pueblo Mapuche Huilliche, es que les sean reconocidos los títulos de Comisario, que les fueron otorgados por el Estado chileno durante los primeros años de su vida independiente. Estos títulos fueron extendidos o entregados por el Comisario de Naciones de la época, (de ahí deriva su nombre) don Francisco Aburto y se encuentran guardados en el Archivo Nacional en Santiago.

Como elementos centrales a considerar se pueden señalar los siguientes:

1) Los títulos de Comisario, fueron otorgados por las autoridades chilenas entre los años 1827 y 1832 aproximadamente. Su nombre deriva de la intervención, en estos títulos, del Comisario de Naciones (don Francisco Aburto, quien se desempeñó en el cargo desde antes de 1793 hasta 1824 y luego le sucedió su hijo, que llevaba el mismo nombre).

En consecuencia, se otorgaron bajo la legislación vigente a esa época, que en esta materia, no varió sustancialmente de la que regía durante la colonia.

2) Las personas que otorgaron estos títulos eran autoridades gubernamentales. Así, en varios de ellos comparece don Miguel Asenjo, gobernador político de la ciudad de Osorno, acompañado del Comisario de Naciones, don Francisco Aburto y Ramirez, y varios capitanes de amigos. El cargo de comisario de Naciones era un empleo de la administración del Estado, que cubría funciones específicas relacionadas con los indígenas; fue creado durante la colonia y persistió con las mismas atribuciones y

⁵²³ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 11-12.

funciones durante los primeros años de la vida republicana. En otros títulos comparece el mismo Miguel Asenjo como Juez de Primera Instancia.

(continuará...)⁵²⁴

Continuación del número anterior sobre la historia de la situación de las tierras mapuche-williche:

3) Los títulos de Comisario eran otorgados ante el escribano público de Osorno, don Juan de Dios Alvarez y fueron incorporados en el Protocolo de escrituras públicas de varios jueces de Osorno correspondiente a esos años, o en el libro Protocolo Notarial de Osorno. Se conservan hasta nuestros días en el Archivo Nacional.

4) El otorgamiento del título tenía por objetivo "posesionar" a los indígenas de sus terrenos y deslindar éstos.

5) En la zona de Osorno (se concedieron estos títulos, también en Valdivia e incluso en Malleco) los títulos de Comisario se otorgaron en el sector de San Juan de la Costa. La explicación es que a esa zona estaban reducidas las posesiones indígenas según el tratado o Parlamento de Paz de 1793. En el punto 2 de ese documento se expresa que los indígenas dijeron "Que tomasen los españoles todas las tierras que hay entre los dos ríos de Las Canoas y Las Damas, desde la junta de estos, en cuya inmediación están las ruinas de Osorno, hasta la cordillera, para los que cedían ahora para siempre a favor del Rey Nuestro Señor, cualquiera acción o derecho que ellos o sus sucesores podían tener a dichos terrenos sin que para esto sea necesario otro documento". En otras palabras se entregaba a los españoles el lugar donde estaba la primitiva ciudad de Osorno (fundada el año 1558 por García Hurtado de Mendoza) para que ésta fuera reconstruida y todas las tierras desde ésta a la cordillera. De Osorno a la Costa se respetaba la propiedad de los indígenas.⁵²⁵

Los mapuche-williche retomaron exactamente de la misma forma que lo habían hecho sus antecesores el discurso de resistencia relacionado con los Títulos de Comisario, vale decir, estos títulos son la base de la propiedad en la zona y son títulos que les entrega el derecho a los mapuche-williche de reclamar estas tierras. La importancia de los Títulos de Comisario y el Tratado de Las Canoas radica en que, aunque el segundo firmado entre la corona española y los mapuche-williche, estos títulos fueron ratificados en la primera mitad del siglo XIX por el estado chileno. Este discurso que justificaba el derecho sobre la posesión de la tierra de los mapuche-williche poseía fuerte enraíce en la sociedad mapuche-williche costera, por lo que no es de sorprender que los jóvenes organizados alrededor de la Junta General de Caciques vuelvan a levantar este discurso como propio. Estos jóvenes, aprovechando que poseían espacios en los medios de comunicación (la Radio La Voz de La Costa y la Revista Mari Mari Peñi), se

⁵²⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 3.

⁵²⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 3.

transformaron en un brazo ideológico del movimiento, pero, en vez de cambiar el discurso, mantuvieron el mismo discurso de resistencia mapuche-williche de todo el siglo XX.

En estos mismos años de reorganización y retorno de la resistencia mapuche-williche, muere en Compu, Chiloé, el apolímene José Santos Lincomán. Es por lo que los mapuche-williche decidieron hacerle, en la sección sobre los lonkos de la Fütawillimapu de Mari Mari Peñi, un homenaje a José Santos Segundo Lincomán Inaicheo, tratado como el lonko principal de la isla de Chiloé:

Don José Santos, nació el 25 de noviembre de 1910, en Compú - Chiloé. Sus padres fueron: José Santos Lincomán Loncuante y doña María Zoila Inaicheo Teca, nacidos ambos en Compu.

Vivió en su juventud aprendiendo de su raza, de su pueblo, de su gente y de su tierra que tanto amó. Como hombre de isla fue: pescador, lobero, marisquero, cholguero, navegante. Recorriendo islas e islotes, que le dieran sabiduría y conciencia; que le permitieran ser un poeta de su pueblo. Más tarde, contrae matrimonio con doña Alicia del Carmen Inaicheo Inaicheo, de cuyo matrimonio nacen seis hijos.

Asume el mando como cacique, en el año 1937, un 21 de julio. Cargo que fue muy pesado para este Jefe Mapuche, debido a la situación por la lucha en defensa de sus tierras. Pero a pesar de todos esos problemas y de diferentes detenciones que por esta causa sufre, siempre tuvo su frente en alto y nunca decayó por nada.⁵²⁶

José Santos Lincomán se transformó en el ejemplo a seguir por los mapuche-williche de la época, principalmente por considerar que este apolímene de la isla de Chiloé, desde que tomó el cacicado, nunca dejó de pelear por la defensa de las tierras de los mapuche-williche de la isla. Así también, se hace un homenaje a quienes lo acompañaron durante su largo cacicado,

Trabajaron con él en estas interminables luchas: Guillermo Cheuquemán Llancalahuén, Benedicto Cheuquemán Millán, Santiago Millán Millán, Ricardo Lincomán Inaicheo, entre los primeros; luego siguieron junto a él: José Nauto Nauto, Juan Bautista Nauto Antipani, Juan Panichine Maripillán, Juan Francisco Panichine Chiguay y muchos otros más.

En 1980, se crea el Consejo General Huilliche de Chiloé, en el cual fue elegido Cacique Mayor de la Isla. El trabajo de este hombre no fue en vano y merece un lugar preferencial en la historia del Pueblo Huilliche y en especial de Chiloé.

Don José Santos S. Lincomán I., fallece a la edad de 74 años, el día 7 de julio cuando se pone el sol.

En la actualidad queda como Cacique Mayor, interino, su sobrino y secretario General del Consejo Huilliche de Chiloé, don Carlos Olando Lincomán Lincomán.

⁵²⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 5.

Podemos decir, que este ha sido un hombre que luchó e impulsó a sus comunidades a la participación, a hacer respetar lo que es nuestro, a luchar por la justicia y la libertad, como en muchos de sus discursos dijo.⁵²⁷

Y continúan,

FALLECE EN COMPU: El día sábado 7 de julio, fallece en la comunidad de Compu, Chiloé, el cacique mayor de la Isla, don José Santos Segundo Lincomán Inaicheo, quien en vida fuera el impulsor del movimiento huilliche en esa lejana Isla. Asistieron a sus funerales los directivos de la Junta General de Caciques y un representante del programa Monku Kūsobkíen.⁵²⁸

Es importante destacar que este cacique permitió mantener la organización mapuche-williche en Chiloé durante gran parte del siglo XX. Otra cosa que destacar es que este cacique revivió la organización tradicional mapuche chilota antes que lo pudieran hacer los de San Juan de La Costa y de forma autónoma a ellos. Esto nos explica la rápida unidad y capacidad de organizar eventos entre ambos territorios, así como las pretensiones vanguardistas de los de Monku Kūsobkíen quienes, a pesar de reconocer este hecho, nunca dejaron de pensar en que ellos fueron los primeros en organizarse y organizar a los otros territorios.

Ahora bien, sobre lo nuevo en el discurso de resistencia mapuche-williche que entrega la época de estudio, podemos ver los análisis hechos por estos nuevos dirigentes sobre la pobreza en la zona del Fütawillimapu. En Kiñe Rakizuam (Un Pensamiento), Ponciano Rumián escribía lo siguiente sobre el problema de las siembras después del terremoto del 60 en la Costa williche:

Según organismos internacionales dijeron -hace 20 años- que la Costa era la zona más pobre del país y de América Latina. Entonces díganme: ¿Cómo será la cosa ahora, en que tenemos mucho más costeños y menos siembra?. Además no tenemos crédito, los fertilizantes y semillas están mucho más caros. ¿Será todo esto lo que ha generado una serie de aspectos negativos en nuestra Costa? (violencia, homicidios, suicidios, robo, cuatrерismo, más venta de licor y pocas ganas de trabajar). Porque ¿qué hacemos con \$2.000?.

Hermanos ¿qué vamos a hacer si la situación continúa así? ¿cuál será el futuro de nuestros jóvenes? ¿qué será de nuestros hijos o de nosotros mismos?.⁵²⁹

Acá podemos ver la preocupación de los más jóvenes por su propio futuro, en donde veían que su situación de abandono y marginalidad, la que es muy parecido a lo que veíamos en el apartado del primer capítulo sobre la violencia en el Fütawillimapu, complica su supervivencia como pueblo. Los cuestionamientos que se hace Ponciano Rumián serían un

⁵²⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 6.

⁵²⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 7, septiembre de 1984, p. 12.

⁵²⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 2.

llamado a buscar mayor apoyo por parte del estado chileno hacia las comunidades mapuche-williche. Esto es importante de tener en cuenta, ya que, como veremos en los siguientes apartados de este capítulo, estos jóvenes mapuche-williche comenzaron a buscar ese apoyo del estado chileno en la generación de pactos políticos con los partidos políticos y organizaciones de la transición democrática chilena.

Otro hecho a destacar de estos años fue el comienzo de la participación femenina dentro de la reorganización de la resistencia mapuche-williche. Aunque desde 1979 podemos decir que existe participación femenina dentro de las organizaciones de base mapuche-williche, recién en 1984 apareció una organización netamente femenina. Mari Mari Peñi nos relata de esta manera la aparición de esta organización,

NACE NUEVA ORGANIZACION: El día 17 de noviembre nació en la comunidad de Choroy-Traiguen (Pucatrihue) una nueva organización, pero esta vez femenina, nos referimos a la agrupación "LAFQUENCHE", que reúne a mujeres mapuches, quienes se organizan con el fin de poder trabajar juntas lo que es artesanía y también esta será oportunidad para compartir e intercambiar ideas.⁵³⁰

Si recordamos los capítulos anteriores, incluso el parlamento de Coz-Coz donde eran tratadas prácticamente como objetos, las mujeres mapuche-williche no habían logrado formar un espacio propio. Es importante destacar el hecho de la aparición de esta organización, ya que fue una experiencia para las futuras generaciones de mujeres mapuche-williche que se comenzaron a organizar para defender sus derechos como mujeres mapuche-williche y a combatir la triple discriminación que sufren al ser mujeres, indígenas y pobres, subalternas dentro de un mundo subalterno.

Ahora bien, la organización de los cacicados luego de la reestructuración de la Junta General de Caciques y su funcionamiento retomó las formas en que se hacía política antes del golpe de estado de 1973, enfocando su trabajo en la búsqueda permanente del diálogo con las autoridades chilenas, tal como nos muestra la siguiente cita,

JUNTA DE CACIQUES: En el mes de septiembre, los días 12, 13 y 14, se reúnen los caciques desde Valdivia a Chiloé en la Central de Misión Rahue, los días miércoles 12 y jueves 13 estuvieron reunidos elaborando los documentos que se dieron a conocer a las autoridades el día viernes 14, día en que se celebró el aniversario número 191 del Tratado de Paz, que fuera realizado el 8 de septiembre de 1793."⁵³¹

⁵³⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 11.

⁵³¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 12.

La reorganización mapuche-williche también generó algunos problemas con las autoridades dictatoriales, por ejemplo, para la organización de un nuevo congreso en Chiloé de la Junta General de Caciques,

"POSTERGACION: El congreso de caciques que estaba fijado para la fecha desde el 6 al 10 de diciembre, en Chiloé, se ha postergado por no autorización de las autoridades gubernamentales. Teniendo las esperanzas de que en una futura oportunidad se pueda realizar este Congreso.⁵³²

A cuatro años del programa radial y de la organización que la realizaba, los jóvenes, encabezados por Ponciano Rumián, comenzaron a pensar en replantear algunos objetivos y a evaluar su trayectoria,

PROGRAMAS RADIALES: A fines de diciembre y todo el mes de enero, se realizará la evaluación de lo que ha sido el programa radial "Nuestras Raíces" durante los cuatro años en que se ha estado realizando. Se espera la participación y las sugerencias de todos los hermanos de las jurisdicciones y hasta donde llegan las ondas radiales con este programa. La finalidad es tener el próximo año, un programa nuevo, pero siempre con el objeto de difundir nuestros valores.⁵³³

Así, el Boletín n° 9 de mayo de 1985 se vuelve claramente más político. En este boletín los jóvenes del boletín comenzaron ya con mayor confianza, muy probablemente por los éxitos del año anterior, a introducir temas que tengan que ver más con la defensa de las tierras que con el tema de la recuperación cultural. En el inicio editorial del boletín se puede leer lo siguiente,

Hablar, por ejemplo, sobre el problema de la tierra; que a los de Pucopío le dejaron 2 Hás. a cada familia -según me contaron- o contarles que el peñi Juan Huenupan, al mando de la Junta de Caciques, está muy preocupado en realizar jornadas de orientación y arreglar cada jurisdicción con su personal completo.⁵³⁴

La reorganización mapuche-williche buscó establecerse en todo el territorio para la defensa de la tierra con mayor intensidad, por lo menos es la intención del momento. Se intensificaron los intentos por ampliar en el territorio la reorganización no tanto por establecer mayor autonomía o el "estado de los mapuche", sino que para defender las tierras que poseían. Así también, el boletín crea una nueva sección llamada "Mirando por la rendija", que buscaba, con mayor ironía y crítica, presentar las noticias a la vez de hacer propaganda de las acciones que realizan los miembros de Monko Kusuobkien,

TEMUCO:

El weskín de Mari Mari Peñi, estuvo los días 12. y 13 de abril en Temuco, con el peñi Anselmo Nuyado y Ponciano Rumián -casi los únicos indiecitos asistentes- los demás

⁵³² Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 12.

⁵³³ Revista Mari Mari Peñi, n° 8, diciembre de 1984, p. 12.

⁵³⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 1.

todos peñi-huincas de diversas instituciones y antropólogos (peñi-huincas que estudian a los peñis).

Y en esta reunión hermanos, se habló de la "Educación Popular en las comunidades Indígenas".

El weskín volvió tan redondo como fue.⁵³⁵

Es evidente en esta cita el rechazo a los estudiosos de lo mapuche, presentados como ajenos a lo mapuche y preocupados por hablar de lo que debe hacer el mapuche, lo que fue interpretado negativamente por los del programa. Esto nos habla de la autonomía con la que se veían ellos mismos frente a otros miembros de la sociedad que, desde otros lugares, buscaron ayudar a los mapuche pero, tal como lo deja ver la nota, pareciera ser que estos peñis-huincas están muy lejos de la realidad mapuche-williche o que estos hablan desde una realidad que, sentían, se imponía a los mapuche-williche. Con el tiempo, estos mismos jóvenes intervinieron en los espacios de los partidos concertacionistas, desde donde crearon propuestas de políticas indigenistas y les entregaron a estos jóvenes cuotas de poder y se les creó una institución, CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena), no teniendo ningún problema en negociar con estos partidos que se hicieron cargo del estado dejado por la dictadura.

Ahora bien, en el año 1985, la organización de los Consejos Provinciales de Caciques de Valdivia y Osorno, y, por tanto, quienes fueron los líderes principales del movimiento mapuche-williche en estas provincias desde 1985, quedó conformado de la siguiente manera:

Consejo Provincial de Valdivia:

Cacique Mayor: Juan Ñancumil Ñancumil.

Secretario: Francisco Calfulef A.

Delegado Provincial: Domingo Lignai Lignal.

Tesorero: Pascual Manquián A.

Consejo de Caciques Osorno:

Cacique Mayor: Antonio Alcafuz Canquil.

Secretario: Juan Bautista Quintul.

Delegado: Arturo Camiao Cumilef.

Tesorero: José Esteban Rantul C.

Directores:

⁵³⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 3.

José María Quinchagual

Arturo Camiao Cumilef

Juan de la Cruz Pailalef.⁵³⁶

Es necesario destacar que serán estos mapuche-williche los que se encargaron del funcionamiento de la Junta General de Caciques que, en estos años, ya comenzaba a perder el entusiasmo inicial al tiempo de consolidarse como institución tanto que el Consejo chilote ya no se presentaba como parte de la Junta. El año 1985 se transformó en el tiempo para asegurar la Junta General de Caciques como único representante de los mapuche-williche.

Como veremos más adelante, es muy probable que los dirigentes jóvenes fueron los mismos que, al intentar usar para sus fines a la Junta, esta perdiera fuerza. Los nuevos objetivos de los dirigentes jóvenes mapuche no tradicionales fueron inmiscuirse en las instituciones del estado, principalmente los partidos políticos, e influir en ellas aprovechando las negociaciones de la transición democrática. A cambio de buscar los votos de sus comunidades, los dirigentes mapuche-williche entraron a la política chilena, quedando fuera o sin utilidad los caciques.

Ahora bien, esto no quita que, principalmente los jóvenes de Mari Mari Peñi, buscaran influir en el tipo de organización ancestral que poseían los mapuche-williche, por lo que nos presentan de esta manera su visión de cómo debía ser ordenada la sociedad mapuche-williche y cómo habían cambiado los nombres de las funciones dentro de esta estructura social:

TOQUI (jefe superior) -BUTALMAPU (región o país mapuche)

APOULMEN (cacique general) -AILLAREHUE. (jurisdicción)

ULMEN (segundo cacique -hoy día "fiscal")-REHUE o LEVO (distrito o parcialidad)

LONKO (representante) -CAVÍES (comunidad)

INALONKO (segundo representante) -PICHICAVÍES (comunidad de parentesco).⁵³⁷

Para ser más precisos, de esta forma era como veían el deber ser de la organización mapuche ancestral los dirigentes jóvenes mapuche-williche de la década de 1980': El toki era la máxima autoridad, pero sólo aparecía y tenía autoridad en tiempos de guerra u otros problemas graves y era autoridad por sobre todo un Butalmapu, el Butahuillimapu o Fütawillimapu en este caso. Apo ülmen, los llamados después por el español como caciques, voceros del Fütawillimapu y sus jurisdicciones. Luego venían los ülmen o guilmen, los ahora

⁵³⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 4.

⁵³⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 6.

llamados fiscales; podían ser una persona rica y estaba a cargo de una parcialidad. Luego venía el lonko, jefe de varias familias, y, finalmente el inalonko, jefe de familia de rango menor.⁵³⁸

Este boletín n° 9 también nos entrega una entrevista a Arturo Cumiao, en ese tiempo presidente de ACOFOLHUI y delegado del consejo de caciques de Osorno⁵³⁹:

Un hombre que sabe lo difícil que es hoy, llevar una o más organizaciones. Estar dispuesto a las críticas "es duro el hacer entender o satisfacer a todos" -como dice él-. Además de los problemas más graves que están afectando al huilliche: la tierra y la pérdida de sus tradiciones.⁵⁴⁰

Así, se le preguntó por cuestiones sobre la identidad y cómo entendía el ser mapuche, cuestión que buscaban comenzar a discutir y fortalecer en los lectores mapuche del boletín. De esta manera respondió Arturo Cumiao,

Aunque anterior, cuando no tenía la oportunidad de conocer los conceptos del Pueblo (idea de mapuche), bueno naturalmente no sabía qué lo que yo era. Sabía si que era descendiente de mapuche, pero no sabía que hacer, no sabía qué valores tenía o conservaba por el ser mapuche, descendiente de origen milenario.⁵⁴¹

Y continúa la entrevista,

ESTO DE SER MAPUCHE EN ESTE MOVIMIENTO QUE SE ESTA LLEVANDO, EL QUERER VOLVER SOBRE LAS RAICES, PARA LA GENTE, LA JUVENTUD DE HOY DIA ¿COMO VE LA LABOR UD. PEÑI, MUY DIFICIL INTENTAR TODO ESTO?

C: -Es harto difícil para hacer entender a nuestros hermanos, sobre todo la juventud que no le queda casi nada de los valores mapuches, porque naturalmente lo ignoran. Ha sido tanto la transculturación (el recibir maneras ajenas de vivir y sentir) que lo han llevado a perder los valores propios. Así es que por lo tanto el incuncharles ahora los valores de nuestro pueblo, queda un poco difícil, se les hace duro, les da vergüenza él mostrarse como mapuche: hablar tse su'ngun o usar de las cosas mapuches.

En este sentido hay que tomar conciencia reconocer nuestra identidad -identificarnos nosotros.⁵⁴²

Los jóvenes mapuche se dedicaron a fortalecer la identidad. La cuestión aquí está en cómo es planteado el problema. Es claro que el propósito ya no es sólo el rescatar la cultura por una cuestión de folklore, sino que por un asunto de comenzar a formar una identidad mapuche que defienda esa idea de ser mapuche. Son los brotes de un sentimiento de nacionalidad.

⁵³⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 5.

⁵³⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 7-9.

⁵⁴⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 7.

⁵⁴¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 7.

⁵⁴² Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 8.

UD. PEÑI, HABLA DE VALORES ¿CUALES, A SU PARECER, SON LOS VALORES MAS IMPORTANTES QUE PUDIERA DESTACAR?

C: -De partida nuestro idioma, que es una manera de comunicación que tiene cada pueblo y a la vez la forma de transmitirnos los valores a las nuevas generaciones.⁵⁴³

La relevancia en recuperar el idioma radica en que era sentido como la base del pensamiento mapuche. Según quienes están a la cabeza de este movimiento mapuche-williche, esta recuperación era para que el mapuche se piense en mapuche y recupere su “autenticidad”. No cabía duda de que se debía enseñar el che sungún a las nuevas generaciones. El entrevistado también reafirma la idea de organizarse según su propia cultura: "La organización natural, propiamente tal, la forma de gobernarse un pueblo. Y para nosotros, esos son los cacicados"⁵⁴⁴. Continuó hablando el entrevistador de la necesidad del idioma mapuche y de una educación basada en ella, al tiempo que esta educación debía ser hecha por el mapuche y para el mapuche.⁵⁴⁵

Otra cuestión importante para los editores de la revista fue la IV Asamblea de Pueblos Indígenas del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas celebrado en Panamá entre los días 23 y 30 de septiembre de 1984, donde el problema central a discutir fue la autodeterminación de los pueblos indígenas. Se debe considerar que el grupo Monko Kusuobkien se encontraba atento a las noticias internacionales sobre las organizaciones indígenas y sus resoluciones eran influyentes en el grupo, a su vez, ellos también comenzaron a imaginarse el concepto de la autodeterminación para su propia realidad.⁵⁴⁶

Volviendo a la Junta General de Caciques, estos lograron reunirse en Chiloé a principios de marzo del año 1985 y prepararon el tercer y último memorial del período 1979-1985. Esto es importante de destacar, ya que los memoriales eran los documentos con que la Junta General de Caciques del Fütawillimapu dialogó con las autoridades chilenas y nos permite afirmar que, luego de este año, a pesar de que los mapuche-williche continuaron la resistencia por la defensa de su territorio, la organización perdió el impulso de los primeros años de reorganización. Este Tercer Congreso Regional de la Junta de Caciques del Butahuillimapu, del 1 al 3 de marzo, reunió a todos los loncos de los consejos de Valdivia, Chiloé y Osorno⁵⁴⁷.

⁵⁴³ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 8.

⁵⁴⁴ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 9.

⁵⁴⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 9.

⁵⁴⁶ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 11.

⁵⁴⁷ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 12.

Según Mari Mari Peñi, de esta manera partió el Congreso, con palabras de Orlando Lincomán, cacique mayor de Chiloé:

Como primera vez en la historia de Chiloé rige un Congreso de esta naturaleza de la Futahuillimapu, que dentran las provincias de Valdivia, Osorno y Chiloé. La unidad de nuestro Pueblo ha llegado a una determinación, después de tantos años de lucha... Y se han invitado a las autoridades en general -que representan al gobierno-, para que nosotros una vez por todas tengamos la acogida que merecemos como pueblo indígena.

...la finalidad de nuestro congreso...lo hicimos con el objeto de que nuestro pueblo huilliche se interiorisara, viera lo que hacen sus caciques. Vean lo que practicamente sus caciques y dirigentes piden...el derecho que nosotros tenemos como pueblo y como raza.⁵⁴⁸

El discurso puesto en boca del apo ülmen de Chiloé nos muestra que los caciques siguieron buscando el reconocimiento de su pueblo por parte del estado chileno como representantes de los mapuche-williche.

Y se ha confeccionado un documento final que será entregado a las autoridades para que tengan conocimiento de lo que nosotros estamos haciendo. Para que estas conclusiones, que hoy se determinan, sean respetadas, sean consideradas dentro del Estado para las soluciones correspondientes que nosotros como pueblo merecemos de años de lucha...⁵⁴⁹

El discurso ponía énfasis en la relación de estado-pueblo mapuche y la idea del trato igualitario entre las partes. La Junta General de Caciques nunca abandonó su concepción, su pensamiento, que arrastró durante todo el siglo XX.

A este congreso asistieron 10 caciques de la Región Huilliche, para tomar nuevos acuerdos frente a los problemas que más afectan al huilliche: como es el problema de la tierra en primer lugar, el pago de contribuciones, el Rol de los caciques y sus comunidades. Y otros puntos que son de propio interés de las comunidades huilliches.⁵⁵⁰

Este congreso, en síntesis, buscó cuajar lo que venían realizando los mapuche-williche desde 1979.

Mientras tanto, en la parte cultural, ACUFOLHUI continuaba su tarea,

SAN JUAN DE LA COSTA: "ACUFOLHUI sigue zapatiando"

Las lamuenes y peñis de la Agrupación Cultural Huilliche -ACUPOLHUI- no se dejan morir, por lo tanto, se organiza un Encuentro de Cultores para el domingo 19 de mayo en el Hogar Campesino de la Misión.

De esta manera se sigue dando la pelea por mantener la cultura nuestra y sus expresiones más importantes.

⁵⁴⁸ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 12.

⁵⁴⁹ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 13.

⁵⁵⁰ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 13.

¡ADELANTE PEÑIS y LAMUENES!...⁵⁵¹

Ahora bien, sobre el tema de la defensa de las tierras, destacó lo sucedido en Aleucapi. De esta manera relata lo sucedido Ponciano Rumián,

otro fue el tema de las tierras que conversaba que los terratenientes se querían adueñar principalmente de la Cordillera de La Costa, y uno de esos, la puerta de entrada de la Cordillera de La Costa era Aleucapi y, bueno, gran parte de esa defensa yo creo que hay que...el reconocimiento se lo merecen los dirigentes, inclusive tres dirigentes, solamente tres y, bueno, nosotros los apoyábamos y aparecía en el diario, por ejemplo, tengo un recorte de diario de la época yo, "un grupo de jóvenes incita a comunidades williche". Entonces estos dirigentes fueron valientes ellos...⁵⁵²

En esta cita debemos reconocer dos cosas. Primero, destaca el hecho de que no son los dirigentes de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu ni los de Monko Kusuobkien los que dirigieron la defensa de Aleucapi, sino que dirigentes de base de la misma zona afectada. Segundo, es el tenor con que la prensa trata a los de Monko Kusuobkien, en el sentido de verlos como ajenos a los mapuche-williche, muy parecido al discurso de la prensa durante el siglo XX en donde estos no podían concebir que sean los propios mapuche-williche los que se organizaban por su propia cuenta. De esta forma, podemos decir tanto que la subalternidad mapuche-williche seguía presente en la mente de los no-mapuche como que los dirigentes de la reorganización del movimiento mapuche-williche, al solo prestar apoyo, se encontraban, en cierta medida, alejados en parte de la base social mapuche en el momento de agudizarse el conflicto en Aleucapi en 1984.

Y no solo hubo conflictos con particulares en Aleucapi. Así recuerda los primeros conflictos por el problema de la propiedad de la tierra a los que se enfrentó la Junta de Caciques el apo ülmen Antonio Alcafuz:

lo primero era la tenencia de la tierra. Fue el juicio con Blanco Werner desde Aleucapi hasta el mar, San Juan de La Costa allá, y después Purretún-Pucatrihue y después teníamos eso allá de, por lado de Huellelhue, donde alegaban ahí...se me olvidan los apellidos de esas personas. Huellelhue. Nosotros, cuando empezamos eso, el juicio digamos, para cómo demandar, como alegar con Blanco Werner. Ese Blanco Werner tenía siete títulos de dominio desde Aleucapi hasta mismo el mar, allá en Purretún-Pucatrihue igual, tenía títulos, dice, dueño de ser el título de comisario de Antonio Puniol y otro que estaban en Pucatrihue y Choroy Traiguén, ese es Antonio Puniol y otros, acá eran diferentes nombres los títulos y ahí tenía siete. Cómo levantábamos el juicio, cómo alegábamos, discutimos.⁵⁵³

⁵⁵¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 9, mayo de 1985, p. 16.

⁵⁵² Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁵⁵³ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

Los despojos que deseaban hacer los latifundistas, en particular Werner, se hacían en la base de que éste poseía Títulos de Comisario a su nombre, vale decir, los latifundistas también validaban estos títulos, pero lo hacían para hacerse dueños de estas tierras, diciendo que ellos se los habían comprado, en algún momento, a los mapuche-williche. Podemos ver en la cita anterior que, a lo que se dedicó la Junta General de Caciques fue a realizar la labor de llevar al enfrentamiento judicial el proceso mientras las comunidades resistían el despojo.

Ahora bien, este conflicto en Aleucapi no será resuelto hasta que sea creada CONADI en la posdictadura chilena, por lo que, de alguna manera, la labor de los caciques fue de contener al estado chileno en no intervenir con la fuerza en estas demandas de los particulares mientras las comunidades se enfrentaban y resistían en las mismas comunidades. Sobre la importancia de los títulos de comisario y la resolución del conflicto por parte del estado chileno a través de CONADI varios años después, recuerda el apo ülmen Alcafuz,

de comisario eran. Ese título de merced dicen que habían hecho estudios la gente de Temuco, de ahí había nacido ese título de merced y acá los de acá no, los williche acá no aceptaron porque el nombre mercedario, no sé cómo, dijeron que acá no servía, mejor era el comisario que se había entregado después del parlamento de paz de 1793, por Francisco Aburto y esos títulos eran...los encontraron que eran más válidos y hasta todavía se alega por eso, hasta hoy, todavía personas que hay acá adentro...el de acá de Aleucapi ese se definió porque lo tomó la CONADI y la CONADI la dividió, cada uno con su territorio los comuneros, por sus apellidos que tenían los siete títulos, entonces cada uno título quedaron la gente en sus títulos. Tomaron el título que decía Blanco Werner, esto era mío y no son de ustedes. Y el título que me quedaba más claro a mí era el de Antonio Puniol y otros, porque yo estuve esa escritura en mis manos, el otro título de comisario no lo pudimos encontrar. Se encontraba pero en el conservador en Santiago, allá lo habíamos ido a solicitar y costaba muy caro, muy caro, entonces no lo sacamos. Pero íbamos con el título que tenía Blanco Werner no más po, ese que, siete títulos y, y yo después lo que me quedó ahí me valió a decir al presidente de la república en ese tiempo que Blanco Werner sólo tenía pagado un millón quinientos en ese título de Aleucapi y los otros títulos hasta llegar hasta el mar ningún peso pagado, nada, y aquí sí, tenía un millón y medio, porque yo lo busqué en la Tesorería, lo busque en el Impuestos Internos y aparecía eso no más po cancelado, entonces yo pedía al presidente de la república esa vez, porque ya con Bienes Nacionales estábamos aburridos, y el presidente de la república ¿qué hizo?, le remató los siete títulos a Blanco Werner y lo echó pa afuera, por deudas, de contribución del estado, como dicen de un empujoncito lo saco de donde estaba.⁵⁵⁴

De esta manera se resolvió el conflicto en Aleucapi. La Junta General de Caciques, a través del apo ülmen Antonio Alcafuz, en los primeros años de posdictadura, logró presentar el caso hasta la presidencia y, con una demostración del descaro de Blanco Werner, se consiguió

⁵⁵⁴ Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

que el estado chileno se hiciera parte del caso y concediera títulos de propiedad a las comunidades mapuche-williche afectadas.

Ahora bien, las acciones de resistencia llevadas a cabo por la comunidad de Aleucapi, nos las relata de la siguiente manera Ponciano Rumián,

Entonces estos tres dirigentes pararon eso ahí frente a ochenta trabajadores, o sea, el jefe que iba con ochenta trabajadores, pararon. Bueno, la gente que iba a trabajar tuvo miedo, dijeron, aquí no nos vamos a meter, porque hay toda una leyenda también detrás de eso, como se hacía antes, entonces esa leyenda se pasaba de boca en boca, que habían muchos palos por caerse, que habían trampas en los caminos, entonces, se podía caer un palo encima de alguien o más de alguien, entonces, eso se dijo y los trabajadores tuvieron miedo, "nosotros venimos a trabajar, no venimos a morir", entonces, queda el jefe que iba allá se queda solo. No pudieron entrar a Aleucapi. De todas maneras le tuvieron temor. Yo creo que esas dos grandes peleas, el tema de los remates y el tema de las tierras que querían ser en este caso apropiadas, bueno, ellos tenían las escrituras, en el caso de Aleucapi ya tenía las escrituras.⁵⁵⁵

A través del chisme y el miedo que se le tenía a "lo indio", los defensores de Aleucapi lograron mantener a raya los intentos por tomar posesión de esas tierras por parte de quien los quería despojar. Aunque tuvieron que resistir un largo período de tiempo, mucho más allá de los años de estudio de esta investigación, lograron conseguir que se les respeten los Títulos de Comisario para establecer su propiedad sobre la tierra, un paso importante desde el discurso de resistencia mapuche-williche a una acción concreta.

V. La reconquista de la confianza: fortalecimiento de la autonomía e influencia mapuche-williche en la lucha mapuche y en la lucha chilena por la recuperación de la democracia.

Advierto que el título es confuso ya que, más que influencia mapuche-williche, existió con mayor fuerza un intento por influir en las organizaciones del Fütawillimapu por otras organizaciones ajenas al territorio, ya sea de La Araucanía o partidos políticos chilenos, a pesar de lo exitoso de la experiencia mapuche-williche que hemos relatado en las páginas anteriores de este capítulo.

⁵⁵⁵ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

El proceso vivido por la organización mapuche-williche entre los años 79-85 es muy célebre, pero los únicos que lo vieron fueron ellos mismo, nadie más conoció este proceso más que los mismos mapuche-williche. Es más, en ninguno de sus discursos de la época se jactan de dos grandes logros: ellos habían doblegado la mano de la dictadura y mantuvieron a raya a los terratenientes de la zona. Se habían reorganizado y eran cuna de una organización en contra de la dictadura y en donde se pensaba desde lo mapuche y en beneficio de los mapuche-williche. Nadie más lo vio e incluso algunas otras organizaciones les querían decir qué hacer. Los líderes de este movimiento, a pesar del entusiasmo, pareciera ser que tampoco no supieron dar a conocer su experiencia, o quizás las otras organizaciones, como Ad-Mapu, que veíamos en el aparatado anterior que sus líderes de La Araucanía los visitaban en Osorno para conocer su experiencia, más que a ser aprendices se pensaron como vanguardia y, en vez de empaparse de la experiencia, fueron con la idea de dar instrucciones.

El movimiento mapuche-williche de 1979-1985 fue un movimiento que nació de las bases de la organización mapuche-williche, pero que ni ellos mismos creyeron su éxito. La subalternidad les jugó en contra y solo ellos quedaron con la experiencia. Los mapuche-williche, en su mejor momento como organización y en un período donde organizarse estaba prohibido, fueron inocentes tanto como no tomados en cuenta. Recordemos que, en palabras de los mismos entrevistados, en ese tiempo, el tema mapuche no era tema. Es necesario recordar esto para buscar entender el porqué, luego de 1985, los jóvenes líderes mapuche-williche comenzaron una militancia instrumental en los partidos políticos chilenos opositores a la dictadura y abandonaron en parte la militancia en las organizaciones de base mapuche-williche.

Así también, es necesario entender la particularidad del discurso de resistencia mapuche-williche. El discurso de resistencia mapuche-williche no dejaba de hablar sobre los Títulos de Comisario y el Tratado de Las Canoas, cuestiones que los afectaban solo a ellos,

aquí habían dos figuras geopolíticas, de alguna medida, que estaban en la mente de los líderes naturales, ancestrales, que era el tratado de paz y los títulos de comisario, entonces, toda la documentación que se iba a cualquier autoridad gubernamental decía el tratado de paz y los títulos de comisario.⁵⁵⁶

La importancia de los Títulos de Comisario radicaba en que eran el reconocimiento del estado chileno a sus derechos sobre gran parte del territorio del Fütawillimapu,

porque se subían a un cerro y decían ¡ya!, entonces, todos los límites eran imprecisos, pero, sin embargo, eso daba a entender que lo Leipán ahí tenían su territorio, que los Llantún tenían su territorio, que los Hualamán tenían su territorio, que era de ellos,

⁵⁵⁶ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

entonces, cada uno de esos tenía su escrito, tenía su documento, su escritura de comisario, aquí está mi título de comisario, porque aquí dice que en el año 1823 o 1827, qué sé yo, se le entregó a mi abuelo este pedazo de suelo y aquí está y aquí estamos los descendientes y yo vengo de ese tronco.⁵⁵⁷

Otro problema que debía enfrentar el movimiento bastante unificado de los mapuche-williche era la gran cantidad de grupos existentes en La Araucanía, y que cada uno de estos grupos los intentaba hacer parte de su propia orgánica. Tomando en consideración que la Junta General de Caciques era una organización con gran trayectoria, es bastante interesante el poco reconocimiento que hacían de esto los mapuche de más al norte. Las pretensiones vanguardistas de los de más al norte y la lucha de líderes por la representación de lo mapuche era el problema. Esto ocasionó el alejamiento de los mapuche-williche con respecto a sus hermanos de más al norte.

Yo creo que a fines de los ochenta no hubo tanta cercanía, más fue al principio, después con La Araucanía había como mucho grupo, entonces, inclusive, muchos se peleaban el tener bajo, en alguna medida, a nosotros acá, pero acá estaba la Junta General de Caciques que era una entidad ancestral, autónomo, con todas sus letras, entonces tenía un peso histórico tremendo, entonces, trabajamos, en alguna medida, solos, no tuvimos en ese momento...había contactos pero no había una línea directa en que allá nos digan ustedes tienen que hacer esto, no, éramos nosotros que hacíamos nuestras cosas como nosotros creíamos que había que hacerlas.⁵⁵⁸

También nos relatan el apoyo que les fue otorgado por personajes que eran destacados por el mundo académico y dirigieron a principios de los años de la posdictadura el proceso de verdad y reconciliación con los pueblos indígenas en Chile que, dicho sea de paso, ese proceso de hacer "tema" lo indígena se debe al mismo movimiento indígena en Chile que nace en los años de dictadura. Sobre Bengoa y Foerster, dos antropólogos reconocidos en el mundo mapuche, y el abogado Castillo, que buscó darle los fundamentos desde el derecho a las propuestas mapuche-williche, nos relata Rumián,

De alguna u otra manera, nosotros, con alguna de esta gente teníamos cierta vinculaciones, los invitábamos, porque nosotros teníamos, me acuerdo, un abogado, Castillo, que era de Temuco, nosotros lo tuvimos acá para la defensa, obviamente, de nuestra gente, entonces, con platas nuestras que teníamos como Monko Kusoubkien lo contratábamos para tenerlo acá, entonces, bueno, Bengoa nos vino a dar la manito más de algún momento.⁵⁵⁹

La siguiente cita, que nace de la experiencia de Ponciano Rumián, concentra todos los apoyos que tuvieron los mapuche-williche en el período, nos relata

⁵⁵⁷ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁵⁵⁸ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁵⁵⁹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

yo estuve en Ad Mapu, fui uno de los integrantes de Ad Mapu, cuando fueron centros culturales después fui integrante de Ad Mapu, y nosotros hacíamos la asamblea en la casa de ejercicios del obispado de Temuco, ahí hacíamos nuestros encuentros y además estaba la pastoral indígena también, entonces, había una participación directa también en ese proceso, entonces, había una cercanía, y el obispo de ese tiempo, Contreras, y su abierta defensa a los pueblos indígenas, o sea, a los mapuche, así, férrea, y así otras entidades, empiezan ONG que están trabajando, también todo el tema de las ONG extranjeras que apoyan esos procesos. Acá fuimos partícipes de distintas instancias. Gobierno alemán, italiano, de Inglaterra, en fin, todo eso. Teníamos un apoyo importante desde ese punto de vista.⁵⁶⁰

Ad Mapu y la iglesia católica, ONG's, grupos extranjeros, entre otros, fueron apoyo a los procesos vividos por los mapuche-williche, pero se deja ver la poca influencia que tuvo el movimiento mapuche-williche en otros procesos. Es más, como miembros de Ad Mapu, muchos de los integrantes de Monko Kusuobkien escribieron sus proyectos en la revista Ñutram de Ad Mapu, pero sus planteamientos no pasaron del discurso.

Uno de los problemas que tuvo que afrontar la Junta General de Caciques fue la aparición de infiltrados, personajes ajenos al mundo mapuche-williche que buscaban información sobre la organización interna de estos para entregárselo a los aparatos estatales represivos de la dictadura. De esta manera lo relata Ponciano Rumián,

Tuvimos infiltrados también en ese tiempo, tuvimos, se nos metió un capitán retirado del ejército en el movimiento...Nos dimos cuenta después po, lo sacamos...No me acuerdo como se llamaba, pero incluso vino una vez cuando estábamos aquí, claro, en esta calle allá abajo vivía por ahí, me acuerdo, en alguna parte por allí vivía él...está fallecido, sólo no me acuerdo como se llamaba, no sé, don Antonio se acordará, no sé, pero a mí me tocó decirle que se fuera, no podía estar metido allí, decía "si yo no tengo otra intención que apoyar al pueblo mapuche, porque también me siento mapuche"no era mapuche.⁵⁶¹

Rumián también nos relata de otros que intentaron infiltrarse dentro del movimiento y no solo de instituciones de las fuerzas armadas chilenas, sino que incluso charlatanes y estafadores.

Los dirigentes del movimiento mapuche, a pesar de la confianza adquirida por los logros alcanzados y de buscar influir desde su propia autonomía en el movimiento mapuche tanto como en el de recuperación de la democracia, eran subalternos dentro del propio mundo mapuche como en el chileno. Los mapuche-williche, a pesar de recuperar su antigua organización, no fueron considerados. Con la reconquista de la confianza gracias a los logros alcanzados y con la búsqueda de influir, eso sí, comenzarán un proceso de militancia

⁵⁶⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁵⁶¹ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

instrumental en estas diferentes organizaciones que buscaron apoyarlos hasta llegar a integrarse en los partidos políticos concertacionistas. Militancia instrumental ya que, para el caso, buscaron apoyo para sus propias demandas mapuche, antes que de las de otro, pero, por los contactos y la búsqueda de generar mayores cambios, cayeron en las discusiones de estas otras organizaciones antes que mantenerse firmes en las propias querellas, alejándose de las bases que los levantaron y les dieron la responsabilidad de dirigentes. Desde 1985, el acabar con la dictadura como único objetivo, ya sea por las armas o por el sufragio, y a pesar de que estos dirigentes no olvidaban su origen y demanda desde lo mapuche-williche, los hizo entrar en otros dispositivos que eran ajenos a su propio mundo y que no consideraban a los mapuche más que como masa.

Los memoriales de 1983, 1984 y 1985.

La mejor manera de entender que fue lo que logró el movimiento mapuche-williche de 1979-1985, es conociendo en detalle los memoriales que este movimiento logró levantar. A diferencia de otros memoriales, exceptuando el de 1936, estos tuvieron la participación de todos los apo ülmen del Fütawillimapu. Además, en todo el siglo XX, fue este el único momento en donde se produjeron tres memoriales en años correlativos. El hecho de que el último sea escrito en 1985 nos da el cierre para este período de fuerte reorganización en la estructura representacional de la sociedad mapuche-williche pero también nos expone que, desde este, ya fueron otros los objetivos de quienes lideraron el proceso de reorganización.

Recordemos que, durante la dictadura cívico-militar de Pinochet, se creó una ley que buscó definitivamente dividir la propiedad comunitaria de la tierra mapuche. Esta ley proclamada por el propio Pinochet en Villarrica el 22 de marzo de 1979, Decreto Ley 2.568, buscaba terminar definitivamente con el "problema indígena", dejando al libre mercado el territorio indígena, además, lo que afectó directamente a los mapuche-williche de la época, fue el tiempo del cobro de contribuciones por parte del estado de Chile y el reclamo de muchos terratenientes por tierras en las que vivían comunidades mapuche-williche. Es así como comenzó a reunirse un movimiento mapuche que buscó no hacer efectivas esos ataques a sus propias formas de vida y además de hacer resurgir su propia cultura. Dentro del contexto de

esta lucha, nace el *Documento Memorial Junta de Caciques del Butahuillimapu de las Provincias de Valdivia, Osorno a Chiloé - Décima Región - Rep. de Chile*⁵⁶², el que argumenta en cuatro puntos las cuestiones que exigían desde el año 1936 con un memorial.

El primer punto exigía el reconocimiento del Tratado de Las Canoas. Al igual que en el memorial de 1936, y prácticamente en todos los discursos, en este punto se establece que los mapuche fueron los primeros y herederos del Fütawillimapu. El Tratado habría establecido la amistad entre ambas sociedades antes que algún sometimiento, "pese a todo, se aceptaría como norma y convivencia pacífica, la imposición⁵⁶³ de leyes y el mandato de una autoridad administrativa no siempre comprensible a los reales problemas e inquietudes del indio"⁵⁶⁴. En la reivindicación del Tratado, se argumenta que el estado chileno no tiene por qué ser reconocida por los mapuche-williche, más bien, este es un acto de buena amistad con quien muchas veces no obra de la misma manera.

El segundo punto busca el reconocimiento de la autoridad de los lonkos y apo ülmen del Fütawillimapu, mostrando como argumentos el hecho de que ellos han sido los que se han encargado de mantener las relaciones entre ambos pueblos, así como de ser reconocidos como representantes por su propio pueblo. Recordemos que el memorial de 1936 buscaba este reconocimiento en cada uno de sus puntos, al decir que estos serían los encargados de administrar la autonomía de los mapuche en el territorio del Fütawillimapu. Este punto es una forma de legitimar su propia institución.

El tercer punto, busca revalidación y reconocimiento de los Títulos de Comisario, Títulos que hicieron efectivos el Tratado frente al estado chileno, cuestión que ya veíamos en los memoriales anteriores. Argumentan que continúan los despojos de territorios mapuche-williche, por tanto, la guerra en contra del mapuche-williche se mantenía a pesar de ya casi dos siglos del Tratado que establecía amistad entre las dos sociedades.

⁵⁶² Junta General de Caciques del Fütawillimapu: Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche Williche. Santiago 2010, pp. 33-41. Los apo ülmen firmantes de este memorial de 1983 son Reinaldo Huisca de Cuinco, Adelfio Lefín de Riachuelo, Antonio Alcañuz de Quilacahuín, Laureano Millaquepay de San Juan de la Costa, Juan Ñancumil de la Isla Huapi y Juan Huenupán como director regional de la Junta General de Caciques del Butahuillimapu o Fütawillimapu.

⁵⁶³ Se habla de imposición porque se sabe que esas leyes no fueron hechas por ellos ni para ellos, sino por un estado ajeno.

⁵⁶⁴ Junta General de Caciques del Fütawillimapu: Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche Williche. Santiago 2010, pp. 35.

El cuarto y último apartado exigía, también como el memorial de 1936, una educación escolarizada administrada por los propios mapuche-williche antes que por el estado chileno, hecha para que se enseñe todo lo concerniente a la cultura mapuche.

A este memorial de 1983 sólo le falta exigir, al igual que el de 1936, administración de la justicia para el mapuche desde el mapuche, la exención del no pago de tributo o contribuciones y el libre tránsito por el territorio, en todo lo demás, mantiene las exigencias y propuestas del memorial de 1936 y del discurso de la resistencia mapuche-williche.

Si pensamos que las condiciones de subalternidad seguían inalterables, no es difícil imaginar que el discurso regional de resistencia no sufrió grandes alteraciones, tampoco sufrieron alteraciones las intenciones de igualdad y superación de esa subalternidad por parte del mapuche-williche, ambas caras de la subalternización se enfrentaron y mezclaron en una lucha que no acabó con el reconocimiento de esa autonomía. El movimiento de 1979-1985 buscó recuperar su ejercicio de poder devolviendo a la resistencia mapuche-williche su organización.

Ahora bien, el memorial de 1984 fue un resumen del memorial anterior y mantuvo inalterable sus peticiones. De esta manera nos relata la revista Mari Mari Peñi el viaje realizado por la delegación mapuche-williche a Santiago,

El día martes 13 de marzo del presente año, viajan a Santiago, los caciques del Butahuillimapu señores: Reinaldo Huisca, cacique de la jurisdicción de Cuinco; don Antonio Alcañuz, cacique de la jurisdicción de Quilacahuín; el señor Laureano Millaquipay, cacique de la 7ma. Subdelegación misional de San Juan de la Costa y don Adelfio Lefin, cacique de la jurisdicción de Riachuelo; todos acompañados de sus respectivos secretarios, también junto a ellos viajó el Director Regional de la Junta de Caciques, don Juan Huenupan Guala.

El propósito o el fin de este viaje, era entrevistarse con el señor Ministro del Interior, cuya audiencia estaba dada para el día jueves 15 de marzo.

Los caciques, junto a su director regional, meses antes de viajar hasta Santiago, realizan varias reuniones o juntas para preparar justamente este viaje y en especial el documento en el cual solicitan al Gobierno de la República, que se les reconozca, revalide y reivindique lo siguiente:

- 1.- Reconocimiento al PARLAMENTO DE PAZ, firmado el 8 de septiembre de 1793, a las orillas del río Las Canoas -hoy Rahue-.
- 2.- Reconocimiento a la autoridad de los caciques como gobernantes del Pueblo Mapuche de la región del Butahuillimapu.
- 3.- Reconocimiento, revalidación reivindicación de las Escrituras de Comisario, entregadas al mapuche en el año 1827, por el entonces Comisario de Naciones don

Francisco Aburto y los caciques respectivos. Y decretos de Leyes a favor de los indios-mapuches.

4.- Solicitud: qué se otorgue a las jurisdicciones mapuches, una mejor capacitación y Educación Formal y una Educación Mapuche que consista dentro de lo que corresponda a la cultura propia del mapuche. En la revaloración de nuestras tradiciones culturales.⁵⁶⁵

El segundo memorial fue entregado a las autoridades en Santiago durante la entrevista para solucionar principalmente el tema de las contribuciones, pero, en el memorial mismo, no existió ninguna referencia a este punto. Se buscó en los memoriales hacer presente las principales peticiones del pueblo mapuche-williche que los acompañaron por todo el siglo XX.

El memorial de 1985⁵⁶⁶, eso sí, es un verdadero análisis de la realidad mapuche-williche en general y, por primera vez en un memorial, no sólo fueron argumentados los objetivos de la Junta General de Caciques según los argumentos territoriales de los mapuche-williche de la provincia de Osorno, los Títulos de Comisario y el Tratado de Las Canoas. Plantearon cuestiones que tienen que ver con cómo entienden el ser mapuche. "Un mapuche sin tierras no es un mapuche"⁵⁶⁷, bajo esta premisa se argumentaron los objetivos del memorial. En la introducción del documento, se hacen muchas referencias a la cultura y resistencia mapuche-williche, a su vez, reclamaron el hecho de que los winkas nunca los han considerado como iguales, a pesar de la lucha que ellos han dado por esta igualdad.

En un apartado de esta introducción, también nos hablan de la sustitución de los caciques: "Nuestros ojos miran a nuestros máximos dirigentes, los caciques, los cuales son removidos de sus cargos si no cumplen y elegimos a otro que responda a nuestras exigencias"⁵⁶⁸. Así, nos demuestra que los caciques, más que autoridades dictatoriales dentro del pueblo mapuche, son voceros de este.

Uno de los primeros problemas que analizó el memorial de 1985 fueron los derechos territoriales mapuche-williche, principalmente porque en ese derecho sobre la tierra estaba en juego el ejercicio de su cultura, definiendo este derecho como inalienable y natural, así mismo, definieron que la tenencia de la tierra en su sociedad es comunitaria al igual que el trabajo, y no existe la posibilidad de poder vender la tierra. Así, protestaban que el estado chileno jamás ha respetado su derecho al territorio, por lo que ha creado leyes que no respondían a la realidad mapuche-williche. En este memorial, por primera vez en el siglo XX, se realizó una sutil crítica

⁵⁶⁵ Revista Mari Mari Peñi, n° 5, marzo de 1984, p. 3.

⁵⁶⁶ Junta General de Caciques - Region Butahuillimapu. Tercer Congreso de Caciques Butahuillimapu. Compu - Chiloé, marzo 1985. En: Revista Ñutram, año 1, núm. 1 (1985), pp. 5-10.

⁵⁶⁷ *Ibidem*, p. 5.

⁵⁶⁸ *Ibidem*.

a los Títulos de Comisario como instrumentos del estado por deslindar sus territorios, pero exigieron su reconocimiento y que se respete a los caciques encargados de administrar los Títulos de Comisario correspondientes.

El segundo problema analizado por los mapuche-williche fue el de los derechos culturales de su pueblo. Plantearon que es deber de los mapuche recuperar su propia cultura y nombraron una serie de recomendaciones a los mapuche para recuperarla, desde hacer mingas (trabajo comunitario) a vestir a la usanza mapuche. Criticaron fuertemente el sistema educativo winka por su responsabilidad en la pérdida cultural mapuche-williche, es por esto que proponían escuelas mapuche con profesores mapuche, así como hacer obligatoria la enseñanza del idioma mapuche en las escuelas dentro de comunidades mapuche. Esto, al igual que en el memorial de 1936, debería estar a cargo de los caciques.

El tercer problema analizado en el memorial fue el reconocimiento de sus autoridades. Manifiestan su alto desarrollo en las formas de organizarse del pueblo mapuche-williche. Esta parte del memorial no solo habla de los caciques, sino también de los dirigentes, los cuales, declaraban, deben ser capacitados para lograr los objetivos del pueblo mapuche a través de una buena gestión. Se manifestaba el interés de crear un reglamento único que rija a todo el territorio del Fütawillimapu, así como establecían la norma de que ningún cacique debe en algún momento responder a intereses políticos partidarios.⁵⁶⁹

En el cuarto problema, y por primera vez en un memorial, los mapuche-williche discutieron el tema de la necesidad de generar mecanismos de participación de la mujer mapuche-williche. Entre líneas de este memorial, podemos entender que fueron las mujeres las que hablaron aquí, ya que mostraban que respetarían la representación de los caciques, pero no dejarían de luchar por reivindicar sus derechos y lograr un rol de igual a igual con los hombres mapuche-williche.

Las primeras conclusiones del congreso y escritas en este memorial fueron de exigir el reconocimiento y respeto para ellos de ser mapuche, donde exteriorizaban que su propia organización es la garante de su existencia como pueblo, además, declararon que tienen el derecho de regirse por sus propias leyes. Las pretensiones autonomistas de los mapuche-williche fueron manifestadas fuertemente en este memorial.

⁵⁶⁹ Es 1985 y los partidos políticos están buscando el apoyo de los diferentes sectores de la sociedad.

Las reivindicaciones sobre los derechos territoriales eran por la legalización de los Títulos de Comisario, autonomía en la protección de la flora y fauna de las comunidades, derecho a la explotación del subsuelo por parte de las comunidades mapuche, autonomía en la organización de la explotación forestal sin intervención de organismos estatales, protección de las aguas, para Chiloé una veda para la protección de sus recursos marítimos explotados por grandes empresas, respeto territorial y exigencia al gobierno a no realizar desalojos en contra de mapuche. Sobre reivindicaciones económicas, se exige condonación de deudas contraídas por comunidades, acceso a crédito con bajos intereses destinados al desarrollo agrícola, liberación de impuestos y creación de un organismo técnico para apoyar a las comunidades. En lo social, las reivindicaciones eran otorgamiento de créditos para construcción de viviendas, construcción de escuelas con curriculum especial de acuerdo con las aspiraciones mapuche-williche, creación de postas de salud en sectores rurales y atendidas por especialistas. En lo cultural, simplemente exigían al otro respeto por la cultura mapuche. En lo político-organizacional, el permiso de que las autoridades mapuche, los caciques, actúen jurídicamente sobre sus comunidades, para resolver litigios internos.

Como vemos, a diferencia del memorial de 1983 y 1984, el memorial de 1985 es un manifiesto político que habla de la autonomía mapuche-williche, del sueño de autonomía mapuche-williche. En estos memoriales, así como en los anteriores, y principalmente en el último, podemos ver que el gran sueño mapuche-williche durante todo el siglo XX es la autonomía, es el gobernarse a sí mismos.

Pérdida de autonomía en la organización mapuche-williche: La lucha contra la dictadura y los partidos políticos.

El decaimiento de lo hecho entre los años 1979-1985 se produjo cuando comenzaron a inmiscuirse en la lucha de los partidos políticos y en el abandono de organizaciones de base principalmente por los miembros de Monko Kusuobkien los que, en el año 1989, ya no tendrían el financiamiento para continuar con su programa. Así recuerda el fin del programa Anselmo

Nuyado: "yo estuve trabajando con Ponciano...hasta el año 89 más menos, y ahí se terminó el programa"⁵⁷⁰

Sobre el porqué del abandono de la organización por parte de sus miembros y qué pasó con los de Monko Kusuobkien, Nuyado nos relata lo que sucedió con cada uno de sus principales miembros,

yo creo que el año 89 cuando nosotros nos cambiamos, Raúl Rupailaf emigró, se fue al norte, Ponciano se dedicó a la política winka, militó en el PPD [Partido Por la Democracia], fue alcalde de San Juan de La Costa, ganó las elecciones y yo me quedé en Lago Ranco, conocí a un caballero que era jefe de ngillatún, maestro, un ngempín (...) yo me quedé en Ranco, y desapareció todo, don Antonio quedó solo, todos los caciques quedaron solos, y después Ponciano perdió la alcaldía, se puso a estudiar, después trabajó en la CONADI, después en el Programa Orígenes estuvo diez años, ahora está en la CONADI de nuevo, abandonamos todos po, los caciques están solos, yo el único que volvió con los caciques soy yo, volvimos el año pasado, en agosto.⁵⁷¹

Así, el programa de jóvenes dirigentes dedicados a ser el brazo político y técnico de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, el grupo que inició seriamente la reorganización del cacicado, quedó completamente dividido y alejado de las bases mapuche-williche.

Mientras que las consecuencias de las relaciones de poder en los cacicados luego del período de estudio terminaron desfavoreciendo al apo ülmen que había sido proclamado y mantenido en el puesto por la dictadura, Millaquipai, siendo Arturo Cumiao, otro de los dirigentes durante todo el período 1979-1985, quien encabezó la venganza contra Millaquipai,

Don Arturo, él era un hombre que siempre quiso que exista un cacicado en San Juan de La Costa Norte, por el legado de Neipán, de Tránsito Neipán Conapil y por el legado que dejó don Mateo Panguil Loncochino, y quería borrar para siempre la ignominia que dejó Millaquipai al aliarse con la dictadura, por decir eso lo nombraron cacique, y estamos hablando del año 94.⁵⁷²

La elección del sucesor de Millaquipai no fue como acostumbraban a hacerlo con los otros caciques, de forma consensuada en una asamblea, sino que, muy ad-hoc al período posdictadura, a través de elecciones en urna, a través de la política winka,

el 94 fue, entonces, la gente, el año 90-92, empezó a promover que debía haber un cacique en San Juan de La Costa Norte, en la jurisdicción que pertenecía al cacique Neipán, de Panguil y Millaquipai que estaba deslegitimado, ahora, no había cómo, no había tradición, don Arturo no era cacique de...no era hijo de ningún cacique, tampoco era hijo de machi, ni nieto de machi, ni sobrino de machi, y por lo tanto se llegó a la cosa winka, a una

⁵⁷⁰ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁵⁷¹ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016. Sabemos que Anselmo Nuyado es militante del Partido Socialista chileno. En el año 2016, fue elegido Consejero Nacional de la CONADI. Su hermana, Emilia Nuyado, es la primera diputada mapuche-williche y también es militante del Partido Socialista.

⁵⁷² Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

votación popular, se llamó, se formó un tritel [Tribunal Calificador de Elecciones], se inscribieron tres candidatos y hubieron elecciones abiertas, universales, voto único, indelegable, con campaña, y compitió don Antonio, compitió Cañulef, Hernán Cañulef y compitió Efraín Antriao, don Antonio ganó lejos...este, Arturo. Los otros sacaron como 100-80 votos y don Arturo sacó, cuánto, más de mil, casi dos mil votos. Arrasó. Así llegó a ser cacique Cumiao, pero por qué, porque la tradición la rompió Millaquipai al acusar a su cacique, si él era fiscal mayor y por lo tanto tenía peso y era creíble, y lo que dijo a los militares lo creyeron. Le dieron palo a toda esa familia.⁵⁷³

El proceso que hemos estudiado generó, en lo sucesivo, el actual escenario de reconocimiento y levantamiento de cacicados, pero no todos unidos a la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, sino que muchos independientes de la Junta General,

en este minuto, somos cuatro [de la provincia de Osorno] no más aquí en la Junta, hay más también pero, como dicen, están como hijo huacho, no se han legitimados, en esos estaría Víctor Catrilef por allá. No sé qué pensará ese, ya hace año que se recibió pero jamás ha venido a decirme, mire, yo sería el otro hombre que trabajaría con ustedes, entonces por eso no está con nosotros...estoy yo, don Arturo Camiao y don Anselmo Antriao ya estaríamos por años y en eso entra a asumir ahora don Luis Pailapichún que es el de Cuinco que está asumiendo por la orden que tenía anteriormente don Anselmo Paillamanque Silva, que ahora falleció, entonces don Luis Pailapuchún es la autoridad del territorio de Cuinco, pero ahora nace otro joven al final allá en el mar que es Carlos Paillamanque...se levantó ya, pero no está reconocido casi por nadie, por algunos no más.⁵⁷⁴

En los años de la década de 1990', el estado chileno generó un proceso de reconocimiento de las demandas indígenas y creó la Ley Indígena y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI. Esta ley no le entregó el reconocimiento esperado a los caciques y las comunidades debieron elegir un presidente, un secretario y un tesorero e inscribirse en un registro como Comunidades Indígenas. Sobre las comunidades indígenas de CONADI, el apo ülmen Arturo Cumiao dijo:

de repente harto complejo, porque nos debilita, o sea, debilitó la estructura sociopolítica del mapuche, en particular aquí el williche, porque pasan a depender directamente las comunidades del estado, y con ello el abandono, el olvido, de su propia estructura en este caso, de repente también es un mal entendido a veces de lo que plantea la ley, una mala utilización de la ley, si bien, se adquieren recursos económicos, de alguna manera, eso fue lo que llevó a las comunidades hacia allá, digamos, a abandonar la estructura propia, porque la Junta de Caciques no tiene plata, entonces el estado si está entregando, aunque no mucho, pero está entregando, y ahí los tiene, si se transformó en un tema de asistencialidad [asistencialismo] en ese caso y la sumisión de las comunidades, si están esperando que el estado les dé, una cosa así, y digo mal entendido porque no se sabe aprovechar los recursos, tan fácil era recibir los recursos pero no perder la condición o la razón de ser, seguir siendo comunidad, seguir siendo mapuche aunque tengamos personalidad jurídica, entonces los recursos bienvenidos sean pero hay que saberlos

⁵⁷³ Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

⁵⁷⁴ Apo ülmen Antonio Alcañuz, 4 de marzo de 2016.

utilizar, en ese sentido, como era una experiencia nueva, los mapuche no estábamos preparados para eso, los mapuche nunca habíamos estado sometidos a una legislación, es otro de los aspectos, una cosa nueva. Si antiguamente vivimos del abandono, al margen de toda la estructura sociopolítica del estado y apareció la ley indígena, no estábamos preparados para eso, entonces nos sometieron ahí, y eso nos hizo perder nuestra condición, razón de ser mapuche, en gran parte, y por otro lado se viene la división, la polarización del mundo mapuche, entonces, de alguna manera, ha sido nefasto en el ámbito sociopolítico.⁵⁷⁵

El abandono de la lucha llevada a cabo entre los años 1979-1985, llevó a los dirigentes a comenzar a buscar otras opciones para la mejora de las comunidades, en ese sentido, el estado chileno logró dar un fuerte golpe a la resistencia mapuche-williche a través de la creación de comunidades indígenas al alero de CONADI, eso sí, muchos mapuche-williche no olvidaron el ideal de autonomía por el que lucharon durante todo el siglo XX, ocasionando la polaridad existente hoy entre el mundo mapuche en donde existen comunidades que respaldan a CONADI y otras con pretensiones autonomistas que recuperan el discurso de resistencia mapuche-williche del siglo XX.

porque las comunidades hoy en día se sometieron a la autoridad política dominante y con ello la pérdida de la autonomía, por tanto de lo que hemos luchado toda una vida, digamos, el ser, de alguna manera, independientes del estado chileno, aunque estamos dentro, estamos viviendo ahí, pero siempre nosotros hemos tratado de tener nuestra autonomía como comunidades o como territorio, eso no significa tener otro estado, sino que no...la lucha ha sido siempre que la sociedad chilena, el estado chileno nos tenga que acoger con nuestra razón de ser, como lo que somos, y eso no ha sucedido, no pasó nada con la ley. Sí, a lo mejor, se hubiera aprobado tal cual era el proyecto inicial, la situación habría sido distinta, pero como hay un juego político, los políticos se arreglaron como ellos más le convenía, bien, la aprobaron como ellos quieran, digamos, y eso es lo que estamos viviendo, eso es un juego política, entonces por eso, la sociedad, no sólo los mapuche, sino que gran parte de la sociedad chilena hoy día no cree en la clase política, está tan desvirtuada, aquí no podemos echarle la culpa a un gobierno de turno o un determinado grupo político sino que es la clase política, como tal, que con doscientos años de experiencia de vida republicano como se dice llamar no han aprendido nada, siguen cometiendo los mismos errores de siempre los políticos, yo no creo en los político absolutamente, nadie, para nada, no le echo la culpa a determinado grupo, no, si son todos iguales, tan simple como eso, porque no han sido capaces. De repente uno puede decir no han tenido capacidad, no, no han tenido la voluntad política de hacer las cosas bien, porque eso es hacer política, pero estos quieren agua pa su molino no más.⁵⁷⁶

Sobre la realidad mapuche-williche que quedó después del período de estudio, Cumiao comienza a pensar en el futuro de esta, en donde ve compleja la relación entre el estado chileno

⁵⁷⁵ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁵⁷⁶ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

y los mapuche-williche, sin ningún cambio positivo para los mapuche-williche desde el estado chileno,

es bastante complejo, yo diría, a esta altura del tiempo, tremendamente complejo, ahora que se está hablando de una asamblea constituyente que pretende cambiar, modificar, la constitución política⁵⁷⁷, pero hay...no sé qué va a suceder, ahí se van a levantar un sin número de demandas, propuestas, por los intereses de unos grupos no más, y eso mismo va a suceder dentro del mundo mapuche, porque, como le digo, estamos tremendamente polarizados, influidos tremendamente por tendencias políticas ideológicas, entonces, muchos líderes mapuche, de repente, están en la pará [asunto], metidos, pero no con la causa propia sino con determinado partido político, partidario, entonces eso no es sano.⁵⁷⁸

Sobre el porqué de que muchos de los mapuche-williche decidieron ingresar en el sistema político chileno o winka y la decepción que causó a futuro esa opción, lo explica de la siguiente forma,

era que Pinochet se vaya y volviera el sistema anterior, como se dice, un sistema democrático, aunque entre comillas, de democracia no tiene nada pero eso es lo que se buscaba, y se cifraron muchas esperanzas también porque todo el mundo esperaba, no sólo los mapuche, sino toda la sociedad misma, cifró esperanzas en que, al cambiar el sistema político imperante, podríamos cambiar también la situación a futuro, algunas cosas se habrán cambiado, pero no todo, y eso fue parte también de la aspiración de la Junta General de Caciques en ese tiempo, aunque yo no era cacique en ese tiempo todavía, participaba no más del movimiento, pero esa era nuestra aspiración, y por lo mismo eso dio paso a que se pudiera crear un proyecto de ley y eso llegara alguna vez a ser aprobado por la sociedad chilena, y ahí salió la ley indígena. Se hizo todo un trabajo para el proyecto, pero, en definitiva, no salió como los pueblos lo pensaban, digamos, y eso también fue algo histórico que por primera vez los pueblos indígenas tuvieran la capacidad de juntarse y discutir y debatir todo en forma conjunta un cuerpo legal, y eso hoy en día, como está la polarización, hoy día es muy difícil que se dé, pero a fines de la década de los 80 se dio, y ahí surgió la ley indígena, y hoy día para ser parte del tema constituyente que estamos hablando, sería muy difícil que nos podríamos juntar y tener una visión en forma conjunta de cómo queremos ser parte de ese cambio, bajo qué condiciones el estado nos podría acoger ahí, pero eso requiere que nosotros definamos un proyecto político, no político partidario, sino uno político propio.⁵⁷⁹

El ingreso en partidos políticos chilenos de dirigentes mapuche-williche se ve como el gran problema que ocasionó tanto la actual polarización de la que habla Arturo Cumiao como el abandono de la propuesta autonómica que encabezaba la Junta General de Caciques del Fütawillimapu.

⁵⁷⁷ Cumiao habla del proceso constituyente y proyecto de cambiar la constitución que intentó el gobierno de Bachelet entre los años 2016-2018.

⁵⁷⁸ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

⁵⁷⁹ Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

Sobre el cambio de estrategia a la creación de una ley indígena y las discusiones generadas, uno de los que vivió en persona este proceso, Ponciano Rumián, nos la relata de esta manera,

el año 87, por ahí, 86-87, hicimos uno de los congresos en Lago Ranco, soñando ¿no?, en la asamblea, en ese encuentro, en esa conversación, sería bueno que nosotros elaboráramos un borrador de ley, y lo hicimos, o sea, con todas nuestras limitaciones que teníamos incluso de escritura, de entender muchas cosas, lo hicimos. Estaba el tema de la educación, el tema de la participación, el tema de los resguardos de todo lo que tiene que ver con los elementos de la cultura, la medicina, en fin, bueno, obviamente también se, como uno de los avances importantes que se dio en ese tiempo, fue la participación de la mujer. Tradicionalmente no se había dado eso, no se había dado, ahí se da, la participación de la mujer. Esta especie de ensayo llega a lo que fue el tema de Nueva Imperial, en la cual muchos de nosotros que estuvimos en ese proceso, estuvimos allá, redactando ya la ley.⁵⁸⁰

Poco a poco, los dirigentes comenzaron a perder su propia autonomía y pasaron de una militancia instrumental en el proceso de recuperación de la democracia chilena a transformarse de lleno en militantes secuaces de partidos políticos chilenos. Como una ironía del destino, estos jóvenes insertaban la siguiente cita en el boletín Mari Mari Peñi en el año 1985, titulándola como "palabras para recordar", dice lo siguiente:

Nosotros en este momento no vamos a reunirnos para que el partido de tal política nos conduzca...Los indígenas vamos a conducirnos con nuestros propios ideales.

Sí que tenemos una política. Es una política de trabajo tesonero que nosotros debemos llevar y conducir...El Pueblo Mapuche se va a conducir con su propia herramienta que es la organización"... (E. Chiguay; Cacique del Fundo Incopulli - Yaldad, Chiloé).⁵⁸¹

¿Qué pasó en el camino con los de Monko Kusuobkien? ¿cómo la lucha en contra la dictadura generó que abandonaran sus propios ideales? ¿fue el buscar maneras de influir a través de una ley en la política chilena lo que los obligó a inmiscuirse en esa política partidista chilena e, incluso, pasar de una militancia instrumental a una militancia tradicional? Estas preguntas quedan abiertas para futuras investigaciones.

Aun así, en la Revista Ñutram, órgano de difusión de propuestas de Ad Mapu, se debe tomar en cuenta que en todos los números fue destacada la participación del grupo Monko Kusuobkien dentro de la organización, pero la historia relatada en esta investigación hace evidente tanto su constante búsqueda de influenciar en el pensamiento mapuche como su subalternidad dentro del mismo movimiento mapuche. Esto no debe ser considerado un problema de los mapuche-williche por el cómo presentan sus ideas, sino un problema de la

⁵⁸⁰ Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

⁵⁸¹ Revista Mari Mari Peñi, n° 10, agosto de 1985.

sociedad mapuche de La Araucanía y su consideración de superioridad frente a otros mapuche, y un problema de la sociedad chilena hacia la sociedad mapuche, esta última considerada como un hermano menor o simple y llanamente como un objeto a llenar de significados desde la propia realidad ajena al mundo mapuche.

Así como Monko Kusuobkien, Ad Mapu y la revista Ñütram se encontraban al alero de la iglesia católica y también eran una expresión que buscó la revitalización de la cultura y la religión mapuche, así como también eran expresiones de resistencia y liberación de los mapuche, de Arauco a Chiloé⁵⁸². En esta revista, los dirigentes mapuche presentaron los diferentes planteamientos que, como pueblo mapuche, querían que sean discutidos por las organizaciones mapuche, tanto como los planteamientos de Ad Mapu y de cómo debía comportarse el gobierno provisional luego de la dictadura⁵⁸³.

En esta revista, principalmente en el último número del año 1986, aparecen informaciones importantísimas tanto sobre el mundo mapuche-williche y las acciones que realizaron sus dirigentes en el año 1985⁵⁸⁴. También aparecen los planteamientos de los dirigentes mapuche-williche sobre la forma en que se deben organizar los mapuche, a través del ejemplo de lo hecho por la Junta General de Caciques del Fütawillimapu, dando relevancia al memorial de 1936⁵⁸⁵. También estos dirigentes mapuche-williche presentaron sus propuestas educativas⁵⁸⁶, así como cuál es su visión sobre la religiosidad y la lucha por las tierras mapuche-williche⁵⁸⁷. Pero, desde el año 1988, pareciera ser que nunca hubiera habido alguna organización mapuche autónoma. Poco a poco, desde fines de 1988, la revista comenzó a discutir sobre el plebiscito y la ley indígena, las propuestas mapuche para el primer gobierno de la concertación y una propuesta programática para los años 1990-1994. Se hace notar una vinculación estrecha con los partidos concertacionistas al tiempo que existe una propuesta autonómica como utopía. Ya no aparecen propuestas de los mapuche-williche, salvo las de algunas comunidades de la provincia de Valdivia inscritas en una comisión llamada 500 años de resistencia, demostrando la subalternidad interna, o la intención vanguardista de los mapuche de más al norte del Fütawillimapu. Ya en el año 1990 hay una ausencia total de propuestas mapuche-williche. y en un texto titulado "Hacia la renovación de la dirigencia mapuche.

⁵⁸²Editorial. En: Revista Ñütram, año 1, núm. 1 (1985), p. 1

⁵⁸³ Programa Ad Mapu. En: Revista Ñütram, año 2, núm. 2 (1986), pp. 2-8.

⁵⁸⁴ Revista Ñütram, año 2, núm. 2 (1986).

⁵⁸⁵ Rumián, Ponciano: La organización huilliche. En: Revista Ñütram, año 3, núm. 1 (1987), pp. 23-31.

⁵⁸⁶ Nuyado, Anselmo y Rupailaf, Raúl: La propuesta de educación y autoeducación para la defensa de los derechos mapuches-huilliches. En: Revista Ñütram, año 3, núm. 2 (1987), pp. 35-40.

⁵⁸⁷ Revista Ñütram, año 3, núm. 3 (1987).

Colectivo Xawun-Rulca (Santiago)", no existe ningún reconocimiento a la Junta General de Caciques del Fütawillimapu.

Conclusiones del capítulo

1. El movimiento de reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu de 1979-1985 fue un movimiento social que levantó nuevas dirigencias desde las organizaciones de base de la sociedad mapuche-williche que, después de 1985, decantó en que las dirigencias no tradicionales más fuerte de este movimiento mapuche se alejaron de estas mismas bases y se inmiscuyeron desde lo indígena en los movimientos políticos chilenos que buscaron el fin de la dictadura cívico-militar dirigida por Pinochet. La nueva generación de dirigentes aparecidos entre 1979-1985, es sí, nunca dejó de ser subalterna.

2. El movimiento mapuche-williche de 1979-1985 fue uno de mapuche con tierras, lo que no quiere decir que tuvieran grandes extensiones de tierras o que tuvieran dinero para hacerlas producir; era una sociedad empobrecida con algunos minifundos que les permitían la subsistencia. Esta pobreza no se debe a supuestas técnicas precapitalistas de la sociedad indígena, sino al empobrecimiento general de las sociedades marginadas bajo el estado chileno durante la dictadura y un empobrecimiento de la tierra agudizada luego del terremoto de 1960. La sociedad mapuche-williche estuvo lejos de ser una sociedad de pequeñoburgueses o de encontrarse proletarizada, pero tampoco se encontraban en algún supuesto estado de premodernidad.

3. La diferencia de esta generación con las anteriores del siglo XX fue que sus dirigentes lograron tener un diálogo con los grupos dominantes de la sociedad chilena como representantes de los mapuche-williche, logrando acuerdos tanto con los de la Junta Militar como con los partidos políticos de la Concertación de Partidos por la Democracia. 1985 marca el fin de una dirigencia mapuche-williche no tomada en cuenta por hablar solo desde lo mapuche a una dirigencia que es considerada dentro de la sociedad chilena al pactar acuerdos con ella desde lo indígena.

4. Entre 1979-1985, las comunidades buscaron en lo posible retomar la institución entendida como tradicional de caciques y los nuevos dirigentes crearon organizaciones que fortalecieran a la Junta de Caciques. Es más, las prácticas de resistencia se retomaron,

principalmente la defensa de las tierras por parte de las comunidades. Los discursos también fueron retomados, siendo los caciques sus principales voceros, los que nuevamente basaron sus demandas en tratados suscritos con el estado chileno y títulos de tierras entregados por éste en el siglo XIX; mientras que el espacio en donde operaban los caciques, los dirigentes no tradicionales y las comunidades era el mismo: el llamado Fütawillimapu. Esta continuidad es a la característica principal de lo que llamamos dispositivo subalterno de resistencia de los mapuche-williche.

5. Los jóvenes dirigentes buscaron dominar la organización y se alejaron de las bases o comunidades indígenas, tanto que en las entrevistas y en el boletín que publicaban podemos notar cierta cualidad vanguardista al analizarse ellos mismos frente a su actitud dentro del movimiento. Poco a poco, ellos se transformaron, fuera de la sociedad mapuche-williche y principalmente frente a otras dirigencias mapuche, en la representación de la voz mapuche-williche, cuestión que ellos mismos querían representar a pesar de revitalizar la Junta General de Caciques.

6. Los dirigentes de 1979-1985, antes que potenciar su organización y ampliarla hacia grupos sociales mapuche-williche sin tierras, y a pesar de cierto proto-nacionalismo mapuche, prefirieron incluir sus demandas en las propuestas de los partidos políticos de la Concertación de Partidos por la Democracia.

Conclusiones

La historia que hemos relatado sirve de base para investigaciones sobre la historia de la resistencia mapuche a la ocupación colonial chilena.

Entre 1930-1985, la violencia era común en la relación entre las comunidades mapuche-williche y los grupos latifundistas que ocupaban el territorio indígena y el estado chileno. Esta relación de poder era asimétrica entre ellas, llevándose la peor parte las comunidades. El principal motivo de confrontación fue la posesión de la tierra y, debido a lo asimétrico de las relaciones de poder, los mapuche-williche generaron mecanismos de resistencia para defender o recuperar espacios del que había sido el antiguo territorio mapuche-williche, llamado Fütawillimapu. Las principales prácticas de resistencia mapuche-williche fueron la toma de terrenos y la defensa de sus tierras, los que iban acompañados por un discurso común que justificaba estas acciones y que se repitió por todo el período histórico, y que fue pronunciado por dirigentes tradicionales, los apo ülmen o caciques, acompañados por dirigentes no tradicionales de comunidades u organizaciones mapuche.

Las prácticas y discursos en un espacio común realizadas por la sociedad mapuche-williche subalternizada por la chilena (lo que hemos llamado dispositivo subalterno mapuche-williche), tenían estrecha relación con la forma en que ellos entendían su propia cultura, vale decir, desde la organización a la práctica de la resistencia mapuche-williche era válido en la medida en que era avalado por los apo ülmen a través de un trawun (asamblea) de ellos, intentando mantener en lo posible formas que consideraban tradicionales de hacer política. También tenían estrecha correlación con la relación intercultural, más bien colonial, entre la sociedad chilena y la indígena, en la que se le exigió permanentemente al estado chileno respetar los acuerdos firmados entre ambas sociedades en el momento del ingreso formal de este estado en el territorio del Fütawillimapu (el Tratado de las Canoas, 1793). La mezcla entre realizar acciones y pronunciar discursos de una manera tradicional y la exigencia del respeto de acuerdos firmados entre las partes en conflicto se transformó en lo justo para los mapuche-williche del período de estudio.

Sobre esas prácticas y discursos existió una fuerte influencia de las comunidades. Ellas establecían a qué y cómo se resistía, levantaron dirigentes o les quitaron el apoyo y resistieron siempre dentro de lo que consideraban su territorio y solidarizaron con otros de la zona a la que pertenecían. Por otra parte, los dirigentes debieron buscar permanentemente el apoyo de sus

comunidades y el reconocimiento del estado chileno como intermediarios para el logro de sus intereses como pueblo.

Existió siempre un principio de autonomía entre las comunidades mientras que entre los dirigentes uno de igualdad. El sentido de pertenencia a un territorio de comunidades y dirigentes jugaba entre un regionalismo mapuche-williche (el Fütawillimapu) y un localismo comunitario, evidenciado en lo repetitivo de ciertas demandas beneficiosas para algunas comunidades y de silencios dentro de los memoriales, lo que nos habla de relaciones de poder desiguales dentro del mundo mapuche-williche.

Sobre el discurso de resistencia mapuche-williche, podemos decir que, durante el período de estudio, estaba representado por sus dirigentes y era plasmado en memoriales. La interpretación de los memoriales permitió una referencia sobre el mundo mapuche-williche, en el sentido que nos muestran la realidad que querían construir además de las propias hegemonías y subalternidades, conflictos y normalidades, internas.

Estos memoriales eran enviados a la presidencia chilena, donde no eran contestados a pesar de la insistencia mapuche-williche. Esto nos permite decir que las soluciones a sus propios problemas de los mapuche-williche no tenían poder para el estado chileno. Los mapuche-williche, aunque autónomamente organizados para presentar un discurso común, frente al estado chileno no tenían autoridad enunciativa. A pesar de esto, la insistencia mapuche-williche en los memoriales, en mostrar su discurso de resistencia, sumado a prácticas de resistencia por mantener o ampliar el territorio, generó una institución que se basaba en la propia cultura mapuche-williche y su contexto colonial: la unidad de los apo ülmen o caciques.

Los caciques mantuvieron un discurso contante en el que exigían reconocimiento y respeto por parte del estado como gobernadores del territorio mapuche-williche, avalándose en los tratados suscritos entre las sociedades mapuche y chilena, tanto como las comunidades mantuvieron un constante conflicto por la posesión de la tierra. Esta constante de la resistencia mapuche-williche se explica por el nulo cambio en la relación entre el estado chileno y los mapuche-williche. Muchos dirigentes intentaron ingresar en el estado chileno al tiempo que buscaban unir a todas las organizaciones mapuche para pregonar sus intereses como pueblo, pero esta política no tuvo ningún efecto frente a un estado que no permitía otras voces. El estado chileno gobernaba y no tenía contraparte que pudiera ser más violento que él en el Fütawillimapu.

Por tanto, la resistencia mapuche-williche entre 1930-1985 fue la persistencia de esta sociedad frente a una realidad colonial representada en discursos y prácticas de resistencia que permitieron su subsistencia. Gracias a la organización de los cacicados mapuche-williche en la Junta de Caciques desde 1936, permitió que esta sociedad nunca dejara de buscar recuperar y ejercer su autonomía sobre su antiguo territorio, lo que explica también la defensa, reconocimiento y mantención de esta antigua institución mapuche desde las comunidades antes que otro tipo de organización.

Los apo ülmen tenían un poder simbólico y eran considerados la voz legítima de los mapuche-williche mientras que los dirigentes eran quienes establecían las alianzas entre parte de la sociedad chilena y la mapuche, además de adaptar el discurso de la resistencia mapuche-williche según el período histórico, lo que hace que los memoriales a pesar de tener las mismas exigencias sean diferentes. Durante todo el período de estudio, a veces más unidos que en otras, los caciques y dirigentes se reunieron para mantener el discurso de resistencia mapuche-williche. Como la voz mapuche-williche estaba representada en los apo ülmen, los dirigentes debieron estar constantemente bajo su tutela, incluso promoviendo la reorganización de la Junta de Caciques entre 1979-1985.

El año 1985 es clave, ya que muchos de estos dirigentes mapuche comenzaron a inmiscuirse con mayor fuerza en la lucha contra la dictadura de Pinochet y generaron fuertes alianzas con los grupos contrarios a la dictadura, incluso formulando un borrador de lo que podría haber sido la Ley Indígena actual chilena. Es luego de este año que los dirigentes mapuche-williche iniciaron un camino paralelo al de los caciques para inmiscuirse en la política chilena, militando en partidos políticos desde lo mapuche pero ya no necesariamente con las comunidades o con los apo ülmen.

Entre los años 1930-1985, el discurso público mapuche-williche se mantuvo bastante autónomo de la política chilena y sus partidos políticos, a pesar de existir a veces relaciones entre ellos. Los apo ülmen nunca aceptaron la dominación del estado chileno y buscaron el diálogo siempre considerándose como iguales, no sometidos, al estado chileno. Si quitamos los eufemismos en los memoriales tales como el de primera raza chilena o el reconocimiento de las autoridades y símbolos chilenos, el discurso público mapuche-williche fue un constante pensamiento contrahegemónico por su propia autonomía representado por los caciques.

El movimiento social y cultural mapuche-williche que se generó entre 1979-1985 para defender la tierra que aún poseían las comunidades, levantó nuevas dirigencias desde

organizaciones de base que inmediatamente buscaron la reorganización de los caciques y la repetición del discurso público mapuche-williche de 1930-1973.

Eso sí, para los apo ülmen la autonomía frente al estado chileno no era una performance o algo que les correspondía solo a ellos. Desde la proclamación del Estado Mapuche de Quilacahuín y el memorial de 1936 hasta la reorganización de la Junta General de Caciques entre 1979-1985, los caciques entendían que estaban al servicio de las comunidades para que estas recuperaran su autonomía.

La década de 1930 permitió la creación de un discurso común para todos los mapuche-williche representado únicamente por los caciques. Entre 1979 y 1985 se comenzó a hacer la diferencia de quién era mapuche-williche y se problematizó la identidad mapuche. El gran cambio que se ve en el movimiento mapuche fue que las demandas culturales, siempre en segundo plano, pasaron a formar parte en igualdad de condiciones con las exigencias políticas y económicas, así, desde 1985, para que un mapuche sea reconocido como tal debía poseer la tierra. Este cambio se debió a que el movimiento mapuche-williche de 1979-1985 fue uno de mapuche que deseaban mantener los títulos que poseían además de estar preocupados por la pérdida de su cultura. La mezcla entre el siempre presente problema de la tierra y la preocupación por la posible desaparición de su cultura, dio paso a un movimiento preocupado aún por su autonomía y por recuperar el territorio, pero en base a un discurso de fortalecimiento del pueblo mapuche, vale decir, la tierra como sustento de las formas de vida mapuche, no solo como sustento económico y político. Desde esta nueva forma de entender la política mapuche-williche, los dirigentes más fuertes del período 1979-1985 pactaron acuerdos con la Concertación de Partidos por la Democracia y con la Junta Militar dirigida por Pinochet.

De esta manera, podemos entender la evolución de la dirigencia mapuche-williche del período 1930-1985 de la siguiente manera: 1. Para los mapuche-williche, el uso de la palabra fue un deber (no un derecho) de los apo ülmen; 2. La diferencia entre los apo ülmen y los dirigentes fue que estos últimos no solo buscaron ejercer la palabra, sino que tomaron para sí el derecho a decidir por el pueblo mapuche-williche. Los dirigentes de base se vieron a sí mismos como un grupo entre el estado chileno y las comunidades mapuche-williche a la vez que se posicionaron sobre las comunidades; 3. El tema de la subalternidad pasa por quién posee la palabra y los mapuche-williche exigieron el deber de cumplir con el hablar por otros a sus líderes, he aquí dos problemas: a. quién hablaba estaba controlado por su propia sociedad; b. los dirigentes de base, al entender el poder y uso de la palabra más como un derecho adquirido

que como una exigencia de sus comunidades, tensionaron las relaciones de poder y transformaron su sociedad separando el ejercicio del poder del conjunto de la misma. Eso sí, otros dirigentes de base, tal como los apo ülmen, vieron que su capacidad para ejercer la palabra estaba mediada por sus comunidades. Estas mismas comunidades fueron las que a veces no estuvieron tan comprometidas con sus líderes, permitiendo que estos, al establecer contacto con partes de la sociedad chilena y que esta les reconociera como voz de los mapuche o de sus comunidades, tuvieran la capacidad de decidir por sobre el colectivo.

Ahora bien, las comunidades mapuche-williche pudieron estar muy poco interesadas en saber con quienes sus dirigentes negociaron en nombre de la comunidad, pero este poco interés fue en realidad un trato en el que las comunidades fueron a veces espectadoras y relegaron la responsabilidad de esas negociaciones a los dirigentes mientras las comunidades se mantuvieron autónomas y gozaron de los beneficios de esas negociaciones. Esto significa que algunos dirigentes, a través de los beneficios de la negociación, pudieron haber creado redes clientelares en las comunidades. Y aquí tenemos una limitación con las fuentes que fueron usadas para esta investigación, ya que no podemos saber cuál fue el avance del asistencialismo del estado chileno, la introducción del estado en las comunidades y la aparición de dirigentes que pudieran coartar la propia autonomía de las comunidades, cuestiones fundamentales para entender cuánto pudo el colonialismo chileno ingresar en las comunidades y limitar su ejercicio de poder.

Eso sí, a pesar de no tener estos datos, hay algo que queda bastante claro con las fuentes que tenemos: en el caso mapuche-williche, ellos han resistido históricamente al estado, incluso impidiendo una formación interna de uno sobre su sociedad a través de la utilización de los apo ülmen como voceros más que como líderes a obedecer e impidiendo la separación de lo social y lo político en su sociedad (recordemos que toda reunión social mapuche-williche estudiada no separó entre lo religioso, lo cultural, lo político, etc.). También han resistido históricamente a quienes intentaron hacerse dueños de sus territorios, los particulares hacendados. Por lo que hablar de resistencia mapuche-williche es hablar de resistencia al estado y a los grandes propietarios de la tierra y esta lucha fue entendida como justa por los mapuche-williche.

Para la organización mapuche-williche, lo justo, o sea, la forma correcta de hacer las cosas era lo tradicional. Esta tradición, eso sí, operó de la siguiente forma: los dirigentes aparecidos entre 1930-1985 reconocían las formas de organización, las prácticas y los discursos de los dirigentes más antiguos, pero las modificaban a sus intereses presentes. Lo tradicional

tenía más que ver con su presente que con supuestas formas de hacer y conservar vivo un pasado. El discurso de respeto en lo tradicional como justo y forma correcta de hacer las cosas era más una justificación de un supuesto pasado en donde eran dueños de la tierra que en la práctica legitimaba acciones de las comunidades.

Este discurso se repitió a porfía por los mapuche-williche sin ningún resultado. Mas allá de existir supuestos indígenas inocentes receptores de instituciones totalizantes impulsadas por occidentalizados chilenos sedientos de poder, existió durante el siglo XX mapuche-williche una constante negociación de ellos con la sociedad chilena, donde esta última no admitía la voz mapuche. Esta negociación estuvo marcada por relaciones de poder adversas para los mapuche-williche, negociaciones que siempre buscaban recuperar el control de los mapuche-williche sobre su territorio a través de la invención de discursos autonomistas y prácticas para la recuperación de sus tierras. “Lo justo”, también basó en los tratados y leyes que el estado chileno había realizado para ellos. De esta manera, los dirigentes constantemente buscaron el apoyo de las autoridades chilenas e inmiscuirse en la política chilena para que sean reconocidas sus demandas. La estrategia de la resistencia de los dirigentes mapuche por no desaparecer frente a la sociedad chilena, al intentar entrar en la política chilena, nunca tuvo resultados entre 1930-1985, ya que, por otra parte, la sociedad chilena, sus autoridades, nunca dejaron de ver al mapuche como indígena a ser asimilado en la sociedad chilena. Ambas partes querían la inclusión del mapuche en el siglo XX, pero los chilenos querían a los mapuche como mano de obra barata chilena y los mapuche que los chilenos los respetaran y devolvieran las tierras para su desenvolvimiento como pueblo autónomo. Por lo que existieron dos estrategias fallidas, ya que los mapuche-williche nunca recuperaron una autonomía total sobre sus formas de vida y los chilenos nunca lograron asimilar a los mapuche. Entre 1930 y 1985, no existió ninguna síntesis en esta relación. El siglo XX en el Fütawillimapu fue un diálogo de sordos entre ambas sociedades, en la que una poseía mayor capacidad de ejercer violencia y la otra continuó resistiéndose a los intentos guiados desde el estado chileno. El siglo XX en este territorio fue un continuo de resistencia mapuche que no logró construir una forma de ejercitar poder que le sirviera para lograr la autonomía, frente a un estado chileno que ejerció, cada vez con mayor eficacia, poder sobre la sociedad mapuche-williche a través de sus instituciones pero que no logró construir una práctica capaz de transformar a la chilenidad a los mapuche.

Las instituciones entendidas como ancestrales fueron la base de la organización de la resistencia y nos permitieron visualizar la existencia de un dispositivo subalterno que, en torno a la idea de resistencia, pensó su futuro desde lo que consideraban lo mapuche-williche en

oposición a lo que consideraban lo chileno, lo europeo. Este dispositivo del que hablamos tejió sus propias relaciones de poder dentro del mundo mapuche-williche y reprodujo lo que ellos entendían por cultura mapuche-williche.

Antes de pensar que la resistencia mapuche-williche fue una estructura que definió por completo las acciones de las comunidades, se debe tener en consideración que fueron los mismos mapuche-williche que buscaron en lo tradicional la justificación de sus discursos y prácticas de poder. Ciertamente es que lo tradicional se define desde un presente, pero en el caso mapuche-williche esto tiene más que ver con un respeto por el conocimiento de los más antiguos que a una especie de estructura social que impide a los mapuche pensar y hacer de otras maneras.

Otra cosa a tener en consideración fue el nulo cambio de la actitud del estado frente a los mapuche. Fue el estado chileno el que ostentaba una mayor capacidad de ejercer violencia sobre los mapuche y fue por esto que los mapuche-williche buscaron negociar con el estado, sin ningún resultado.

Los mapuche-williche fueron sujetos bastante activos y organizados en su intención por revertir las condiciones desfavorables a las que los había llevado el estado chileno. No tenían autoridad enunciativa por no tener la misma capacidad de ejercer poder, o violencia, frente al estado chileno, por lo que eran subalternos frente a la sociedad chilena, pero se movieron en esa relación autónomamente y resistieron.

El conflicto estado-mapuche tiene una escala intergeneracional en donde los mapuche siempre han buscado por sí mismos soluciones a sus problemas pero estas soluciones se ven enfrentadas a los impuestos por el estado chileno y/o a la represión de este sobre el pueblo mapuche. De ninguna manera fue algo “endémico”, o parte de la sangre de los mapuche, el resistir, más bien, fueron prácticas aprendidas por generaciones para, en lo posible, superar al estado chileno y persistir como sociedad y como cultura, a pesar de lo colonial y lo subalterno de sus condiciones. El “conflicto mapuche” pasa más por ser un conflicto del estado con un otro que posee mecanismos para resistirlo, así como las soluciones a este conflicto se pueden encontrar en un discurso repetido por generaciones de mapuche.

Ahora bien, esta investigación también ha descubierto conflictos al interior de las relaciones de poder de la sociedad mapuche-williche. Si existe un conflicto en el tema de considerar sin autoridad enunciativa, sin discurso válido, a los mapuche desde el estado chileno, también dentro de la sociedad mapuche vemos esto cuando observamos que los de La Araucanía

buscaron imponer sus discursos a los mapuche-williche. Esto fue constante durante todo el período de estudio, incluso cuando la Junta General de Caciques se había reorganizado. Mientras que dentro de la sociedad mapuche-williche vemos que el centro geográfico de su discurso se ubicó en San Juan de La Costa y Quilacahuín, vale decir, los mapuche que habitan la actual costa de la Provincia de Osorno. El Tratado de Las Canoas y los Títulos de Comisario, justificación de la demanda de devolución de tierras tanto como del poder de representación de los apo ülmen, correspondía más a los mapuche ubicados entre el lago Ranco y la costa osornina, mientras que los ubicados en las provincias de Valdivia, Llanquihue y Chiloé no se veían representados en este tratado y títulos. Existieron diferentes discursos regionales y locales dentro del mundo mapuche-williche y en estos discursos había una jerarquía que establecía que el principal discurso mapuche-williche era el de los de San Juan de La Costa y Quilacahuín, hasta 1985, donde el memorial de ese año realizado en Chiloé, aunque pedía el reconocimiento de los Títulos de Comisario, ponía el centro en la recuperación del territorio para los mapuche y no solo en la restitución de tierras reconocidas como indígenas por parte del estado chileno.

Si queda claro en esta investigación que la dominación de un grupo sobre otro, en este caso el estado chileno sobre los mapuche-williche, nunca fue total, también nos deja claro que estos grupos no fueron monolíticos. Así como desde el estado chileno existían diferentes formas de abordar el “problema mapuche” que tenían la razón común de considerar al mapuche un subalterno, sin autoridad enunciativa, los mapuche-williche tuvieron diferentes formas de abordar el problema de su relación con el estado chileno que tenían en común ciertas prácticas y un discurso con sus propias relaciones de poder.

Como observamos en los diferentes capítulos, la resistencia mapuche-williche siempre fue visible, por lo que podemos decir tres cuestiones: 1. El estado chileno y los grupos dominantes en el Fütawillimapu colonizado no poseían un fuerte control sobre la población mapuche-williche; 2. Los dirigentes mantuvieron un discurso público autonomista contra el discurso público de la chilenidad en el Fütawillimapu; 3. A pesar de lo anterior, esto no quita que existieron prácticas y discursos ocultos por ambas partes, en donde los primeros justificaron una superioridad racial y abuzaron violentamente de la subalternidad mapuche-williche, mientras que estos últimos reprodujeron un discurso de resistencia y defensa de su sociedad como de desprecio hacia los primeros. Los actos de sumisión pública de mapuche que aparecen esporádicamente en la prensa osornina entre los años 1930-1973 frente a policías, terratenientes, padres misioneros, jueces, etc., de parte de comuneros que se exponían a posibles represalias, es lo que nos permite comprender que cada acto de resistencia realizada por las comunidades

fue visible solo luego de ser colectivo, concretado y atacado por el estado chileno o las élites locales, lo que le permitió su aparición en el espacio público chileno al transformarse en una nota en el Diario La Prensa y quedar como indicio, pero es evidente que estos actos nunca fueron accidentales sino que tenían un sustento en los discursos públicos mapuche-williche.

Un problema para tener en consideración en investigaciones futuras es la propia subalternidad o la autoridad enunciativa dentro del mundo mapuche. Como ha quedado manifiesta la relación asimétrica entre los mapuche de La Araucanía y los mapuche-williche o entre los mismos mapuche-williche, se hace necesario, para ampliar el proyecto descolonizador, investigar a fondo los motivos de estos discursos regionales y las relaciones de poder que generaron dentro de una sociedad subalternizada. Al parecer, estos mismos discursos regionales generaron una imposibilidad no tanto de generar un discurso común, sino de generar alianzas internas fuertes y duraderas entre comunidades mapuche, es más, parece que segregaron el mundo mapuche y el impulso de sus demandas en el siglo XX. Más que considerar este tema como una característica cultural mapuche y cerrar la discusión, deben aún ser abordadas las diferentes formas en que la sociedad mapuche se relacionó entre sí, permitiéndonos desde la historia de las comunidades entender el proceso descolonizador o la permanente resistencia mapuche y no solo desde la relación estado chileno y dirigentes mapuche.

Nos falta también problematizar y entender los grados de colaboracionismo o la alienación de los mapuche-williche con el estado chileno: ¿fue otra expresión de la resistencia mapuche-williche?, ¿eran luchas de poder internas las que llevan a algunos dirigentes a colaborar y otras a no tranzar frente al estado chileno? En fin, la pregunta que nos queda por resolver y por la que necesitamos encontrar otras fuentes es, ¿cuáles fueron los conflictos que generó la colonialidad chilena dentro de las comunidades?

Esto que hemos llamado dispositivo subalterno tiene sus propias relaciones de poder que configuraron la forma en que se nos aparece la resistencia mapuche-williche. Estas relaciones de poder generaron quién tiene autoridad enunciativa y quién no dentro de esta sociedad. Las mujeres, mapuche sin tierra y comunidades mapuche-williche enteras quedaron sin, o con menor grado, de esta autoridad, a pesar de poseer discursos y prácticas que juegan dentro de esas mismas relaciones de poder asimétricas.

La sociedad mapuche-williche fue y es una colonizada, pero esto no quiere decir que sea igualitaria. Fue una sociedad excluida por motivos raciales dentro de la chilena a pesar de que esta la consideraba como su pueblo indígena, lo que la llevó al empobrecimiento y la

subalternidad. A pesar de esto, mantuvo sus propias relaciones de poder asimétricas que eran cruzadas por esta condición de pueblo colonizado. Esto se tiene que tener presente en futuras investigaciones.

Finalmente, queda conocer otros procesos de resistencia análogos al mapuche-williche que permitan ampliar la idea de resistencia, mientras que, para extender nuestro conocimiento sobre la historia de la resistencia mapuche-williche, nos queda adentrarnos en las coyunturas y acontecimientos históricos vividos al interior de las comunidades mapuche-williche en conflicto con el estado chileno después de la ocupación de su territorio.

Fuentes y bibliografía

Fuentes:

- *Archivo del Programa de Estudios y Documentación en Ciencias Humanas (PEDCH), Osorno.*

Diario La Prensa, Osorno, 1929-1973.

- *Archivo y Museo Histórico, Osorno.*

El Liberal, Osorno, 1907-1922.

- *Entrevistas.*

Anselmo Nuyado, entrevista, 11 de mayo de 2016.

Anselmo Nuyado, entrevista, 15 de mayo de 2016.

Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 4 de marzo de 2016.

Apo ülmen Antonio Alcafuz, entrevista, 9 de marzo de 2016.

Apo ülmen Arturo Cumiao, entrevista, 27 de abril de 2016.

Ponciano Rumián, entrevista, 11 de marzo de 2016.

- *Revistas.*

Revista Mari Mari Peñi, 1-10, 1982-1985.

Revista Ñutram, 1-24, 1985-1991.

- *Recopilatorios y libros.*

Alcamán, Eugenio: Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936). Osorno 2010.

Díaz Meza, Aurelio: Parlamento de Coz Coz. Panguipulli 2005 [1907].

Junta General de Caciques del Fütawillimapu: Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche-Williche. Santiago 2010.

- *Internet.*

Futawillimapu.org: Asamblea de Caciques de 1961. En: http://www.futawillimapu.org/pub/Asamblea_Caciques_1961.pdf (visitado: 15 de noviembre de 2015)

Bibliografía:

Abu-Lughod, Lila: Escribir contra la cultura. En: *Andamios. Revista de Investigación Social*, vol. 9, n° 19 (2012), pp. 129-157.

Agamben, Giorgio: ¿Qué es un dispositivo?. En: *Sociológica*, año 26, núm. 73, pp. 249-264.

Alcamán, Eugenio: *Memoriales mapuche-williches, territorios indígenas y propiedad particular (1793-1936)*. Osorno 2010.

_____ Los mapuche-huilliche del Fütawillimapu septentrional: expansión colonial, guerras internas y alianzas políticas (1750-1792). En: *Revista de Historia Indígena* 2 (1997), sin más datos.

_____ La expansión colonial española desde Valdivia y la rebelión huilliche de los Llanos y Ranco. 1645-1793. En: *Boletín Museo Histórico Municipal de Osorno* 1 (1993), sin más datos.

_____ La rebelión Huilliche de los llanos y Ranco en 1792. En: *Boletín Museo Histórico Municipal de Osorno* 1 (1993), sin más datos.

Almonacid, Fabián: Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno 1925. En: *Boletín Museo Histórico de Osorno* 6 (2002): 75-91

Alvarado, Claudio: “¿Que pueden temer los winka si los mapuche nos unimos?” Raza, clase y lucha sindical mapuche. Santiago, 1925-1980. En: *Revista CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad* 27 (2017), pp. 121-151.

Álvarez, Pilar, Eduardo Barraza: El discurso de la extrañeza en la poesía mapuche huilliche. En: *Alpha*, núm. 32 (2011), pp. 95-110.

Ancan, José: De kúme mollfüñche a “civilizados a medias”: liderazgos étnicos e intelectuales mapuche en La Araucanía fronteriza (1883-1930). En: *Polis* vol. 13, n° 38 (2014), 19-44.

- Anderson, Benedict: *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México 1993.
- Antileo Enrique, Luis Cárcamo-Huechante, Margarita Calfío, Herson Huinca, Claudio Alvarado, Jaime Antimil, Ezequiel Catepillán, Héctor Nahuelpán, Fernando Pairicán, Jimena Pichinao, Juan Porma, José Quidel, Alina Rodenkirchen, Cristián Vargas, Ana Vásquez: *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco 2015.
- Antileo, Enrique: *Frantz Fanon Wallmapu Püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidades para repensar la nación en el caso mapuche*. In: Oliva, Elena, Lucía Stecher, Claudia Zapata: *Frantz Fanon desde América Latina. Lecturas contemporáneas de un pensador del siglo XX*. Buenos Aires 2013, pp. 125-154.
- Araneda, Andrea, Manuel Baeza: *Imaginario sociales y construcción intersubjetiva de alteridad. La prensa escrita y la cuestión mapuche en Chile*. En: *Cultura y representaciones sociales* 12, n°3 (2017), pp. 7-29.
- Archila, Mauricio: *Voces subalternas e historia oral*. En: *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura* 32 (2005), pp. 293-308.
- Asenci, Manuel: *La subalternidad borrosa. Un aporte más al debate en torno a los subalternos*. En: Spivak, Gayatri: *¿Pueden hablar los subalternos?*. Barcelona 2009, pp. 9-39.
- Barbut, Michael: *“Qui sont les terroristes?” Lutte de classement autour de la radicalité mapuche*. En: *Lien social et Politiques* 68 (2012), pp. 79-100.
- Barrena, José, Maite Hernando, Fernanda Rojas: *Antecedentes históricos sobre el Complejo Forestal y Maderero Panguipulli, provincia de Valdivia, Centro-sur de Chile*. En: *Bosque* 37, 3 (2016), pp. 473-484.
- Benerjee, Ishita: *Historia, Historiografía y Estudios Subalternos*. En: *Istor. Revista de historia internacional*, año 11, núm. 41 (2010), pp. 99-118.
- Bengoa, José: *Historia de los antiguos mapuches del sur. Desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín. Siglos XVI y XVII*. Santiago 2003.
- _____ *Historia del Pueblo Mapuche. Siglo XIX y XX*. Santiago 2000.
- Benjamin, Walter: *Discursos Interrumpidos I*. Buenos Aires: Taurus, 1989.

- Berger, Luis: La matanza de colonos nacionales de Loncoche. Lucha social por el dominio de la propiedad de la tierra al interior del sistema de colonización en el sur de Chile (1910). En: Revista Austral de Ciencias Sociales 27 (2014), pp. 71-102.
- Beverley, John: Introducción. En: Beverley John y Achúgar, Hugo: La voz del Otro. Guatemala 2002, pp. 17-29.
- Blancpain, Jean-Pierre: Los alemanes en Chile: 1816-1945. Santiago 1987.
- Boccaro, Guillaume: "La "Historia Nacional Mapuche" como ruptura anticolonial. A propósito de ¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro". En: Historia 46 (2013): 223-239.
- _____ Los vencedores. Historia del pueblo mapuche en la época colonial. Santiago 2009.
- _____ Independencia económica y resistencia en territorio mapuche. En: Boletín Museo y Archivo Histórico de Osorno 7 (2005), pp. 189-200
- _____ Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria. En: Cuadernos de Antropología Social 20 (2004), pp. 113-129.
- Bonanno, Alfredo: La Gioia Armata (El Placer Armado). En: Bonanno, Alfredo: Selección de Textos. Barcelona 2007, pp. 38-63.
- Brangier, Víctor: Construcción de alteridades subalternas en los testimonios de viajes de Benjamín Vicuña Mackenna. Apuntes para una "lectura a contrapelo" en esta categoría de fuentes. En: Historia 396 1(2012), pp. 35-65.
- Burgwal, Gerrit: Practicas cotidianas de resistencia. En: Salman, Ton y Kingman, Eduardo: Antigua modernidad y memoria del presente: culturas urbanas e identidad. Quito 1999, pp. 165-187.
- Bustos, Guillermo: Enfoque subalterno e historia latinoamericana: nación, subalternidad y escritura de la historia en el debate Mallón-Beverley. En: Revista Fronteras de la Historia 7 (2002), pp. 229-250.
- Cabrera, José: Complejidades conceptuales sobre el colonialismo y lo postcolonial. Aproximaciones desde el caso del Pueblo Mapuche. En: Revista Izquierdas 26 (2016), pp. 169-191.

- Calbucura, Jorge: La descolonización del saber y el ser mapuche: un caso de estudio al celebrarse el bicentenario de la construcción de la República de Chile. En: Polis vol. 12, n° 25 (2013), pp. 405-427.
- Canales, Pedro, Jessabel Guaman, Ana Rubio: La historiografía mapuche entre tensiones y luchas. Debates, imágenes y colonialismo en el Chile Reciente. En: Lenguas y Literaturas Indoamericanas 18 (2016), pp. 13-32.
- Canales, Pedro: Historiografía mapuche: balances y perspectivas de discusión en el Chile reciente. Conversación con Jorge Pinto Rodríguez. En: Revista Izquierdas 24 (2015), pp. 229-245.
- _____ Intelectualidad indígena en América Latina: debates de descolonización, 1980-2010. En: Universum 29 (2014), pp. 49-64.
- _____ Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: la división de la Comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985. En: Tiempo Histórico 5 (2012), pp. 129-144.
- _____ Tierra e Historia. Estudios y controversias acerca de la historia del Pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010. Santiago 2010.
- Caniuqueo, Sergio: El conflicto mapuche en los tiempos de la Concertación. In: SudHistoria 4 (2012), pp. 1-11.
- _____ La dictadura y el pueblo mapuche 1973 a 1978. Reconfiguración del colonialismo chileno. En: Revista de Historia Social y de las Mentalidades 17 (2013), pp. 87-130.
- Cárcamo, Oviedo: Movimiento Campesino Revolucionario y Consejos Comunales Campesinos de base. Una experiencia de Poder Popular en Chile. En: Desacatos 52 (2016), pp. 94-111.
- Careri, Francesco: Wallscape. El andar como práctica estética. Barcelona 2002.
- Carillanca, Carolina: ¡Aprender a vivir siendo otro! Construcción histórica de los pueblos huilliche y mapuche (Wallmapu, siglo XX). Osorno 2011.
- _____ Prensa y población huilliche: Construcción de la "otredad" a través del discurso del diario La Prensa de Osorno, 1930-1973. Osorno 2010.
- Carrasco, Hugo: Discursos y metadiscursos mapuche. En: Estudios Filológicos, núm. 43 (2008), pp. 39-53.

- _____ El discurso público mapuche: comunicación intercultural mediatizado. En: Estudios Filológicos, núm. 40 (2005), pp. 49-64.
- _____ El discurso público mapuche: complejo textual polisistémico producido para la prensa. En: Comunicación y Medios, núm. 13(2002), pp. 61-74.
- _____ El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez. En: Estudios Filológicos, núm. 37 (2002), pp. 185-197.
- Cassigoli, Isabel, Mario Sobarzo: Biopolíticas del Sur. Santiago 2010.
- Castillo, Alejandra, Paz López: La emancipación por los astros. Una conversación con Federico Galende. En: Papel Maquina 4 (2012), pp. 175-188.
- Castro-Gómez, Santiago: Michel Foucault y la colonialidad del poder. En: Tabula Rasa, núm. 6 (2007), pp. 153-172.
- _____ Mendieta, Eduardo: Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México 1998.
- Cea, Miguel: Sangre en la Tierra: una mirada crítica a la usurpación de tierras y propiedad huilliche en el sur de Chile (siglo XIX-siglo XX). Saarbrücken 2014.
- Cesaire, Aime: Discursos sobre el colonialismo. México, s/f.
- Chakrabarty, Dipesh: Al margen de Europa. Barcelona 2008.
- _____ La postcolonialidad y el artilugio de la historia: ¿quién habla en nombre del pasado “indios”? En: Dube: Pasados postcoloniales. México 1999, pp. 623-658.
- Chatterjee, Partha: Comunidad Imaginada: ¿Por quién?. En: Historia Caribe 7 (2001): 43-52.
- Citro, Silvia: Tácticas de invisibilización y estrategias de resistencia de los mocoví santafesinos en el contexto postcolonial. En: Indiana 23 (2006), pp. 139-170.
- Clastres, Pierre: La sociedad contra el Estado. Caracas, 1978.
- Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas: Informe de la Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato con los Pueblos Indígenas. Santiago 2009.
- Comunidad Indígena Forrahue, Colipán, Bernardo: Forrahue. Matanza de 1912. Osorno 2002.

- Contreras, Carlos: Koyang. Parlamento y protocolo en la diplomacia mapuche-castellana. Siglo XVI y XIX. En: Ñukemapu Förlaget Working Paper Series 27 (2007), pp. 1-193.
- Contreras, Mónica: Seguridad Fronteriza en la Frontera de Chile y el Gulumapu: El Estado, los che y la violencia. 1760-1885. Tesis Doctoral, Freie Universität Berlin. Berlín 2013.
- Crary, Jonathan: Las técnicas del observador. Visión y modernidad en el siglo XIX. Murcia 2008.
- De Certeau, Michel: La escritura de la historia. México 2010.
- _____ La invención de lo cotidiano. 1, Artes de hacer. México 2000.
- Deleuze, Gilles: ¿Qué es un dispositivo?. En: Varios autores: Michel Foucault, filósofo. Barcelona 1990, pp. 155-163.
- _____ Foucault. Barcelona 1987.
- Delrio, Walter: Memorias de expropiación. Sometimiento e incorporación indígena en la Patagonia. Buenos Aires 2005.
- Derrida, Jacques: Mal de Archivo. Una impresión freudiana. Madrid 1997.
- Díaz, María: Ausencia del cuerpo y cosmología de la muerte en el mundo mapuche: memorias en torno a la condición de detenido desaparecido (Tesis para obtener el grado académico de licenciada en antropología). Santiago 2016.
- Dietz, Gunther: Del multiculturalismo a la Interculturalidad: Un movimiento social entre discurso disidente y praxis institucional. En: Diversidad cultural, identidad y ciudadanía. Córdoba 2001, pp.17-71.
- Dillehay, Tom: Reflections on Araucanian/Mapuche Resilience, Independence, and Ethnomorphosis in Colonial (And Present-Day) Chile. En: Chungara 48 (2016), pp. 691-702.
- _____ Monumentos, imperios y resistencia. El sistema de gobierno mapuche y las narrativas rituales. Santiago 2011, p. 31.
- Donoso, Javiera: Violencia política en Chile entre el pueblo mapuche y el gobierno del presidente Ricardo Lagos. En: Revista de Relaciones Internacionales, Estrategia y Seguridad 8 (2013), pp. 63-93.

- Duquesnoy, Michel: Imaginario huilliche chilote. Reflexiones desde la acción y reacción de la Federación Huilliche de Chiloé. In: Chungara 44, n° 4 (2012), pp. 747-761.
- _____ La tragedia de la utopía de los Mapuche de Chile: reivindicaciones territoriales en los tiempos del neoliberalismo aplicado. En: Revista paz y conflicto 5 (2012), pp. 20-43.
- Earle, Rebecca: Algunos pensamientos sobre el “indio borracho” en el imaginario criollo. En: Revista de Estudios Sociales 29 (2008), pp. 18-27.
- Eco, Umberto: Obra Abierta. Buenos Aires 1992.
- Espinoza, Claudio: Procesos etnopolíticos en la transición democrática chilena. Gobiernos locales y la vía política mapuche. En: Cuadernos de Antropología Social 45 (2017), pp. 21-36.
- _____ Ley del borde costero y cuestión étnica en Chile: Del discurso a la práctica política. En: Universum 31 (2016), pp. 123-139.
- Fabián Almonacid: Estado, particulares, indígenas y propiedad de la tierra en Osorno 1925. En: Boletín Museo y Archivo Histórico de Osorno 6, 2002, pp. 90-91.
- Fernández, Hanz: Testimonios indígenas conosureños: ¿convivencias excluyentes?. En: Kamchatka 6 (2015), pp. 393-406.
- Ferro, Roberto: Derrida. Una introducción. Buenos Aires: Quadrata, 2009.
- Flórez, Alberto: La disciplina histórica en Latinoamérica. Una lectura con los estudios culturales. En: Revista de Estudios Sociales 12 (2002), pp. 68-73.
- Foerster, Rolf, José Isla: Una vuelta de tuerca a los temas soberanos y de pacto en las relaciones mapuche-wingka a la luz de la obra de Tom Dillehay. En: Chungara 48 (2016), pp. 707-711.
- _____ André Menard: Futatrokikelu: don y autoridad en la relación mapuche-wingka. En: Atenea 499 (2009), pp. 33-59.
- _____ Vergara, Jorge: Hasta cuando el mundo sea... Los caciques huilliches en el siglo XX. En: Álvarez, Pilar y Forno, Amilcar: Fütawillimapu. Osorno 2001, pp. 29-65.
- _____ Martín Painemal. Vida de un Dirigente Mapuche. Santiago 1993.

- _____. Sonia Montecinos. Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970). Santiago 1988.
- Fornet-Betancourt, Raúl: Supuestos, límites y alcances de la filosofía intercultural. En: BROCAR, núm. 27 (2003), pp. 261-274.
- Foucault, Michel: Seguridad, territorio, población. Buenos Aires 2006.
- _____. Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión. Buenos Aires 2002.
- _____. La arqueología del saber. Buenos Aires 2002.
- _____. Microfísica del Poder. Madrid 1992.
- _____. Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas. Madrid 1968.
- Gadamer, Hans-Georg: Verdad y Método II. Salamanca 2006.
- Galende, Federico: Rancière. Una Introducción. Buenos Aires 2012.
- Galindo, Gloria: Los estudios subalternos, una teoría a contrapelo de la historia. En: Revista Humanas, núm. 2 (2010), en http://www.revistahumanas.org/gloria_artigo2.pdf
- Gallardo, Eduardo: Modernización ganadera en el sur de Chile: Osorno y sus contactos chileno-alemanes en perspectiva transnacional, 1917-1939. Tesis Doctoral, Freie Universität Berlin. Berlin 2017.
- _____. Presencia del movimiento nacional-socialista chileno en las elecciones parlamentarias de 1937 en Osorno: su campaña política en las páginas de la prensa local. En Espacio Regional, Revista de Estudios Sociales, volumen 2, n° 9, 2012. pp. 73-100.
- García, Luis: ¿Qué es un dispositivo? Foucault, Deleuze, Agamben. En: A Parte Rei. Revista de Filosofía, núm. 74, pp. 1-8.
- García, Mabel: Literatura y arte mapuche actual. Imaginarios y fronteras discursivas en el tiempo del weichan. En: Mabel, García, Francesco Maniglio: Los territorios discursivos de América Latina. Interculturalidad, Comunicación e Identidad. Quito 2017, pp. 264-283.
- _____. La experiencia de la hibridez en la literatura indoamericana actual. El proyecto mapuche. En: Cuadernos de Cordicom 2 (2016), pp. 73-94.
- _____. Comunicación intercultural y arte mapuche actual. En: Alpha 28 (2009), pp. 29-44.

- _____ El discurso poético mapuche y su vinculación con los "temas de resistencia cultural".
En: Revista chilena de literatura 68 (2006), pp. 169-197.
- Gilly, Adolfo: Historia a contrapelo. Una constelación. México 2006.
- Ginzburg, Carlo: El hilo y las huellas. Lo verdadero, lo falso, lo ficticio. Buenos Aires 2014.
- _____ Mitos, emblemas, indicios. Barcelona 1999.
- Goicovic, Igor: La Insurrección del Arrabal. Espacio urbano y violencia colectiva. Santiago, 1878. En: Revista de Historia Social y de las Mentalidades, núm. 6 (2002), pp. 39-65.
- _____ Conflictividad social y violencia colectiva en Chile tradicional. El levantamiento indígena y popular de Chalinga (1818). En: Revista de Historia Social y de las Mentalidades, núm. 4 (2000), pp. 51-86
- Goicovich, Francis: En Torno a la asimetría de los géneros en la sociedad mapuche del período de la conquista hispana. En: Historia 36 (2003), pp. 159-178
- Golluscio, Lucía: La obra testimonial de Pascual Coña: Arte verbal, documentación lingüística y cultural, luchas metadiscursivas. En: CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad 26 (2016), pp. 37-60.
- Gonzáles, Marcelo: Sistema laku mapuche-pewenche y los límites étnicos del parentesco. In: Revista Antropologías del Sur año 5, n° 10 (2018), pp. 55-70.
- Gramsci, Antonio: Cuadernos de la cárcel. Tomo 6. México 2000.
- Guarda, Gabriel: La sociedad en Chile austral antes de la colonización alemana. 1645-1880. Santiago 1979.
- _____ La cultura en Chile austral antes de la colonización alemana. 1645-1880. Santiago 1976.
- _____ La economía en Chile austral antes de la colonización alemana. 1645-1880. Santiago 1973.
- _____ Historia de Valdivia. 1552-1952. Valdivia 1953.
- Guha, Ranahit: La Muerte de Chandra. En: Rodríguez, Raúl (comp.): La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo. San Pedro de Atacama-Providencia 2011, pp. 94-126.

- _____. Las voces de la historia y otros estudios subalternos. Barcelona 2002.
- Gundermann, Hans, Héctor Gonzales y Larisa de Ruyt: Migración y movilidad mapuche a la Patagonia argentina. *Magallanía* 37 (2009): 21-35.
- Hall, Stuart: Estudios Culturales: dos paradigmas. En: *Revista Colombiana de Sociología*, núm. 27 (2006), pp. 233-254.
- _____. Notas sobre la deconstrucción de "lo popular". En: Samuel, Ralph: *Historia popular y teoría socialista*. Barcelona 1984.
- Herrera, Bernal: Estudios subalternos en América Latina. En: *Diálogos Revista Digital de Historia*, vol. 10, núm. 2 (2009), pp. 109-121.
- Höhl, Johanna: "Wir sind keine Chilenen, wir sind Mapuche". *Die Mapuche im Spannungsfeld zwischen Staat, Wirtschaft und Gesellschaft, 1973-1997*. En: *Historicana* 36, 2015.
- Iggers, Georg. *La historiografía del siglo XX. Desde la objetividad científica al desafío posmoderno*. Santiago 2012.
- Inclán, Daniel: *Contra la ventriloquía: notas sobre los usos y abusos de la traducción de los saberes subalternos en Latinoamérica*. En: *CUHSO: Cultura-Hombre-Sociedad*, vol. 26 (2016), pp. 61-80.
- Jäger, Siegfried: *Discurso y conocimiento: aspectos teóricos y metodológicos de la crítica del discurso y del análisis de dispositivos*. En: Ruth Wodak y Michael Meyer (ed.): *Métodos de análisis crítico del discurso*. Barcelona 2001, pp. 61-100.
- Jay, Martin: *Campos de Fuerza. Entre la historia intelectual y la crítica cultural*. Buenos Aires 2003.
- _____. *Ojos Abatidos*. Madrid 2007.
- Junta de Gobierno. *Declaración de Principios de la Junta de Gobierno*. Santiago 1974.
- Junta General de Caciques del Fütawillimapu: *Títulos de Comisario del Pueblo Mapuche-Williche*. Santiago 2010.
- Knight, Alan: *Latinoamérica un Balance Historiográfico*. En: *Historia y grafía*, núm. 10 (1998), pp. 115-146.

- LaCapra, Dominick: *Historia en tránsito. Experiencia, identidad, teoría crítica*. Buenos Aires 2006.
- _____ *Escribir la historia, escribir el trauma*. Buenos Aires 2005.
- Lara, Jorge: *Trizano: El Buffalo Bill chileno*. Precursor del Cuerpo de Carabineros de Chile. Santiago, 1936.
- Lenton, Dian: *De genocidio en genocidio. Notas sobre el registro de la represión a la militancia indígena*. En: *Revista de Estudios sobre Genocidio* año 9, vol. 13 (2018), pp. 47-61.
- León, Leonardo: *Maloqueros y Conchavadores en Araucanía y Las Pampas, 1700-1800*. Temuco 1990.
- Maldonado, Claudio, Carlos del Valle: *Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: re-escribiendo la interculturalidad*. En: *Chungará* 48 (2016), pp. 319-329.
- Mallon, Florencia: *La sangre del Copihue. La comunidad Mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno*. Santiago 2004.
- _____ *Campesino y Nación: La construcción de México y Perú poscoloniales*. México 2003.
- _____ *Promesa y dilema de los Estudios Subalternos: Perspectivas a partir de la historia latinoamericana*. En: Rodríguez, Ileana: *Convergencias de Tiempos. Estudios subalternos / contextos latinoamericanos*. Estado, cultura, subalternidad. Ámsterdam 2001, pp. 117-154.
- Marimán, José A.: *Autodeterminación: Ideas políticas mapuche en el albor del siglo XXI*. Santiago 2012.
- Marimán, Pablo, Sergio Caniuqueo, José Millalén, Rodrigo Levil: *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago 2006.
- Martínez, Christian, Patricia Rodríguez: *Partisan Participation and Ethnic Autonomy: The Case of the Mapuche Organization Ad Mapu, in Chile*. En: *Journal Latin American Studies* 48 (2015), pp. 591-618.
- _____ *Caniqueo, Sergio: Las políticas hacia las comunidades mapuche del gobierno militar y la fundación del Consejo Regional Mapuche, 1973-1983*. En: *Revista Veriversitas*, vol. 1 (2011), pp. 1-20.

- _____ Autonomía, esfera pública y alianza en la sociedad mapuche, siglos XIX y XX. En: Gonzales, Miguel, Areceli Burguete, Pablo Ortiz. La autonomía a debate. Autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina. Quito-Copenhague-México-San Cristobal de Las Casas 2010.
- _____ Transición a la democracia, militancia y proyecto étnico. La fundación de la organización mapuche Consejo de Todas las Tierras (1978-1990). En: Estudios Sociológicos 27, n° 80 (2009), pp. 595-618.
- Matus, Roberto: Construcción de la élite de Puerto Varas. La tierra como estatus, la germanidad como proyecto social (s. XIX-s. XX). Seminario para optar al título de profesor en enseñanza media mención historia y geografía, Universidad de Los Lagos. Osorno 2011.
- Medina, Paula: Notas sobre la noción de resistencia en Michel Certeau. En: KAIROS, revista de Temas Sociales, año 11, núm. 20 (2007), en <http://www.revistakairos.org>
- Mella, Eduardo: Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile. Santiago 2007.
- Millanguir, Doris: Panguipulli. Historia y territorio, 1850-1946. Valdivia, 2007.
- Molina, Raúl, Correa, Martín: Las tierras huilliches de San Juan de la Costa. Santiago 1998.
- _____ Correa, Martín: Territorios huilliches de Chiloé. Santiago 1996.
- Moraga, Fernanda: A propósito de la “diferencia”. Poesía de mujeres mapuche. En: Revista Chilena de Literatura 74 (2009), pp. 225-239.
- Moreiras, Alberto: Hegemonía y Subalternidad. En: Moraña, Mabel: Nuevas perspectivas desde/sobre América Latina: el desafío de los estudios culturales. Santiago 2000, pp. 135-147.
- Moro, Óscar: ¿Qué es un dispositivo?. En: Empiria. Revista de Metodología de Ciencias Sociales, núm. 6 (2003), pp. 29-46.
- Muñoz, Jorge: Contaminación de Creencias. Trabajadores en tránsito y el mercado laboral urbano de Osorno, Chile (1880-1891). Osorno 2010.
- _____ Raúl Núñez: Amotinados, abigeos y usurpadores. Una mirada regional acerca de las formas de violencia en Osorno (1821-1931). Osorno 2007.

Mussy, Luis y Valderrama, Miguel: *Historiografía postmoderna. Conceptos, figuras y manifiestos*. Santiago 2010.

_____ *Balance historiográfico chileno. El orden del discurso y el giro crítico actual*. Santiago 2008.

Nahuelpán, Héctor, Jaime Antimil: *Colonialismo republicano, violencia y subordinación racial mapuche en Chile durante el siglo XX*. En: *HistoReLo Revista de Historia regional y Local* vol. 11, n° 21 (2019), pp. 211-248.

_____ *Micropolíticas mapuche contra el despojo en el Chile neoliberal. La disputa por el lafquenmapu (territorio costero) en Mehuín*. En: *Izquierdas* 30 (2016), pp. 89-123.

_____ Herson Huinca, Pablo Marimán, Luis Cárcamo, Maribel Mora, José Quidil, Enrique Antileo, Felipe Curivil, Susana Huenul, José Millalén, Margarita Calfio, Jimena Pichinao, Elías Paillán, Andrés Cuyul: *Ta ñ Fije Xipa Rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*. Temuco 2013.

_____ *Las “zonas grises” de las historias mapuche. Colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria*. En: *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* 17 (2013), pp. 11-33.

Obregón, Jimena, José Zavala: *Abolición y persistencia de la esclavitud indígena en Chile colonial: estrategias esclavistas en la frontera araucano-mapuche*. En: *Memoria Americana* 17 (2009), pp. 7-31.

_____ *Aproximación crítica al pensamiento dicotómico “indios amigos” versus “indios enemigos” bajo el gobierno del Marqués de Baides, Chile, 1639-1646*. En: *Revista CUHSO Cultura-Hombre-Sociedad* 15 (2008), pp. 25-30.

_____ *Concepciones hispanas en torno a un territorio disputado en Chile. Araucano-mapuches y españoles durante el siglo XVII*. En: *Cultura y Representaciones Sociales* vol. 2, n°4 (2008), pp. 72-93

Ochoa, Gloria, Carolina Maillard, Kapris Tabito, Francisca Marticorena: *Colonialidad de género y políticas públicas*. En: *Revista Chilena de Antropología*. 38 (2018), pp. 384-397.

- Orellano, Carmen, Hermann Holzbauer y RoswithaKramer: Die Mapuche und die Republik Chile. Pater Siegfried von Frauenhäust und das Parlament der Mapuche von 1907 in Coz Coz. Wiesbaden: 2006.
- Orlandi, Eni: Análisis de Discurso. Principios y procedimientos. Santiago 2012.
- Palacios, Nicolás: Raza chilena. Libro escrito por un chileno y para los chilenos. Santiago: 1918[1904].
- Park, James: Discursos y poética mapuche-huilliche actual: cambio generacional y diferencia territorial. En: Alpha, núm. 24 (2007), pp. 139- 162.
- Pavez, Jorge: Colonialismo chileno, censura fronteriza y ortogramas reaccionarios. Respuesta a Sergio Villalobos Rivera. En: Cuadernos de Historia 36 (2012), pp. 119-136.
- _____ Cartas Mapuche: Siglo XIX. Santiago 2008.
- _____ Cartas y parlamentos: apuntes sobre historia y política de los textos mapuches. En: Cuadernos de Historia 25 (2006), pp. 7-44.
- Pereira, Andrés: Imágenes mapuche de pueblos como dispositivo de pensamiento crítico. En: Alpha 44 (2017), pp. 51-65.
- Perren, Joaquín: Sectores subalternos y conflictividad social. Formas cotidianas de resistencia en el territorio nacional de Neuquén (1880-1930). En: Contribuciones a las Ciencias Sociales (2010), en www.eumed.net/rev/cccss/09/
- Perucci, Cristián: La desunión como principio de unidad mapuche. Chungara 48, n° 4 (2016), pp. 731-734.
- Pilquimán, Marisela: El turismo comunitario como estrategia de supervivencia. Resistencia y reivindicación cultural indígena de comunidades mapuche en la Región de Los Rios (Chile). En: Estudios y Perspectivas en Turismo 25 (2016), pp. 439-459.
- Pinochet, Augusto: Discurso del General Pinochet en Cerro Chacarillas con ocasión del día de la Juventud, el 9 de Julio de 1977. Santiago 1977.
- Pinto, Jorge. El conflicto Estado-Pueblo Mapuche, 1900-1960. In: Universum 27 (2012), pp. 167-189.
- _____ De la inclusión a la exclusión. La formación del Estado, la nación y el pueblo mapuche. Santiago 2000.

- Poblete, María: Prácticas educativas misionales franciscanas, creación de escuelas en territorio mapuche y significación de la educación entre los mapuche huilliche del siglo XVIII y XIX. En: Revista Espacio Regional, vol. 2, núm. 6 (2009), pp. 23-33.
- Pozo, Gabriel: ¿Cómo descolonizar el saber? El problema del concepto de interculturalidad. Reflexiones para el caso mapuche. En: Polis, Revista Latinoamericana vol. 13, n° 38 (2014), pp. 205-223.
- Prakash, Gyan: La imposibilidad de la historia del subalterno. En: Ileana Rodríguez: Convergencia de tiempos. Estudios subalternos / contextos Latinoamericanos, estado, cultura, subalternidad. Ámsterdam 2001, pp. 61-70.
- Puigmal, Patrick: Memorias de Beauchef. Santiago 2005.
- Queupuán, Prosperina y Guerrero, Verónica: Sucesos violentos por reivindicaciones de territoriales culturales en comunidades mapuche de San Juan de La Costa: El caso Rukamañío, Seminario para optar al Título de Asistente Social. Osorno 2006.
- Quijano, Aníbal: Notas sobre “raza” y democracia en los países andinos. En: Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales, vol. 9, n° 1 (2003), pp. 53-59.
- _____ Colonialidad del Poder y Clasificación Social. En: Journal of world-system research, vol. VI, núm. 2 (2000), pp. 342-386.
- _____ Colonialidad y Modernidad-Racionalidad. En: Bonilla, Heraclio (Comp.): Los conquistados. 1492 y la población indígena de las Américas. Quito 1992, pp. 437-447.
- Rabasa, José: Espiritualidades revolucionarias en Chiapas: Historia inmanente y marco comparativo de los Estudios Subalternos. En: Cuadernos de Literatura, vol. 14, núm. 28 (2010), pp. 260-287.
- Radovich, Juan: Los mapuches y el Estado neuquino: algunas características de la política indígena. En: Runa 34 (2013), pp. 13-29.
- Rancière, Jacques: El espectador emancipado. Buenos Aires 2010.
- _____ La noche de los proletarios: archivos del sueño obrero. Buenos Aires 2010.
- Raymond, William: Teoría Cultural. En: Marxismo y Literatura. Barcelona 1980.
- Redondo, Jesús: Conflictos campesinos e indígenas en el sur de Chile (la provincia de Cautín, 1967-1973). En: Historia Crítica 63, 1 (2017), pp. 159-170.

- _____. Las tomas de fundos en la provincia de Cautín, 1967-1973. En: Cuadernos de Historia 42 (2015), pp. 153-178.
- Reyes, Alexandra: Mapuche Communities and the Politics of Resistance. The Case of Pilmaiquen – Chile. En: Ñuke Mapuförlaget. Working Papers Series 42 (2018), pp. 1-55.
- Richards, Patricia: The Contradictions of Inclusion: Mapuche Woman and Michel Bachelet. En: Politics & Gender 8 (2012), pp. 261-267.
- _____. Of Indians and Terrorist: How the State And Local Elites Construct the Mapuche in Neoliberal Multicultural Chile. En: Journal Latin American Studies 42 (2010), pp. 59-90.
- Ricoeur, Paul: La memoria, la historia y el olvido. Buenos Aires 2013.
- _____. Freud. Una interpretación de la cultura. México 1970.
- Rinke, Stefan, Monika Contreras, Lasse Hölck: Appropriation and Resistance Mechanisms in (Post-) Colonial Constellations of Actors. The Latin American Frontiers in the 18th and 19th Century. En: SFB-Governance Working Paper Series 30 (2012), pp. 1-24.
- Rivera Cusicanqui, Silvia: Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores. Buenos Aires 2010.
- Rodríguez, Ileana: Subalternismo. En: Mónica Zsurmuck, Robert Mckee (coord.): Diccionario de Estudios Culturales Latinoamericanos. México 2009.
- _____. Hegemonía y dominio: subalternidad, un significado flotante. En: Castro-Gomez, Santiago, y Mendieta, Eduardo: Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate). México 1998, pp. 101-120.
- Rodríguez, Raúl: La (re)vuelta de los estudios subalternos. Una cartografía a (des)tiempo. San Pedro de Atacama-Santiago 2011.
- Rufer, Mario: La temporalidad como política: nación, formas de pasado y perspectivas poscoloniales. En: Memoria Social 14 (2010), pp. 11-31.
- Ruiz, Juan: Representaciones colectivas, mentalidades e historia cultural: a propósito de Chartier y el mundo como representación. En: Relaciones, vol. 24 (2003), pp. 17-50.

- Saavedra, José: 1712. El sentido de lo indio en el Chiloé colonia. Tesis para optar al grado de magister en Estudios Latinoamericanos. Santiago 2015.
- Salinas, Maximiliano: El secuestro de las historias indígenas: itinerario y limitaciones del tiempo lineal en Chile. En: *Tabula Rasa* 22 (2015), pp. 209-226.
- Salomón, Claudia: Procesos de subalternización de la población indígena en Argentina: los ranqueles en La Pampa, 1870-1970. En: *Revista de Indias*, vol. LXXI, núm. 252 (2011), pp. 545-570.
- Samaniego, Augusto, Carlos Ruiz: Mentalidades y políticas wingka: Pueblo mapuche, entre golpe y golpe (De Ibáñez a Pinochet). Madrid 2007.
- Samaniego, Mario, Gertrudis Payás: Traducción y Hegemonía: los parlamentos hispano-mapuches de la frontera araucana. En: *Atenea* 516 (2017), pp. 33-48.
- Samaniego, Mesías, Carlos Ruíz: Lipschutz: Indigenismo y marxismo. Chile: pueblo mapuche. En: *Justicia* 31 (2017), pp. 11-30.
- San Juan, Samuel: Nación Mapuche. Concepto, historia y desafíos presentes en Gulumapu-Araucanía. En: *Revista CUHSO. Cultura-Hombre-Sociedad* 27 (2017), pp. 3-22.
- Schiaffini, Hernán: La comunidad sobredeterminada. Articulación social y pueblo mapuche en el Río Negro y Chubut (Arg.). En: *Avá* 28 (2016), pp. 159-181.
- _____ Las relaciones de poder y sus expresiones territoriales. Signos de lucha en la Patagonia mapuche actual. En: *Cuicuilco* 59 (2014), pp. 145-170.
- Scott, James: *Los dominados y el arte de la resistencia*. México 2010.
- Sepúlveda, Miguel: Evolución del discurso anti-resistencia en la dictadura militar chilena. El caso de Osorno, 1973-1994. En: *Religación. Revista de Ciencias sociales y Humanidades*, vol. 1, núm. 3 (2016), pp. 55-75.
- Soto, Javier: *La Destrucción de Osorno. Rebelión mapuche-huilliche en el Chauracahuín, 1598-1604, sur de Chile*. Osorno 2015.
- _____ La Rebelión Indígena del Chauracahuín de 1598-1604 que destruyó Osorno, un estudio territorial que derriba el paradigma temporal Conquista-Colonia en el estudio de la Historia Colonial de Chile. En: *VV.AA, Fill Kimún*. Osorno 2013, pp. 37-54.

Spivak, Gayatri: Crítica de la razón poscolonial. Hacia una historia del presente evanescente. Madrid 2010.

_____ Muerte de una disciplina. Santiago de Chile 2009.

_____ ¿Puede hablar el subalterno?. En: Orbis Tertius, año 6, núm. III (1998), en <http://www.orbistertius.unlp.edu.ar/numeros/numero-6/traduccion/spivak>

_____ Estudios subalternos: deconstruyendo la historia. En: Rivera, Silvia y Barragán, Rossana: Debates Post Coloniales: Una introducción a los Estudios de la Subalternidad. La Paz 1985.

Stern, Steve: Nuevas aproximaciones al estudio de la conciencia y las rebeliones campesinas: las implicancias de la experiencia andina. En: Stern, Steve (comp.): Resistencia, rebelión y conciencia campesina en los Andes. Siglos XVIII al XX. Lima 1990, pp. 13-41.

Suazo, Cristian: “¡Nadie nos trancará el paso!” Contribuciones a la historia del Movimiento Campesino Revolucionario (MCR) en las provincias de Cautín y Malleco (1967-1973). Tesis para optar al grado de Magister en Historia. Concepción 2016.

Tenti, María: Los Estudios Culturales, la Historiografía y los sectores subalternos. En: Trabajo y Sociedad 18 (2012), pp. 317-329.

Tereucán, Julio, Claudio Briceño, José Gálvez: Equivalencia y valor en procesos de reciprocidad e intercambio entre los mapuche. En: Convergencia Revista de Ciencias Sociales 72 (2016), pp. 199-220.

Tricot, Tito: Autonomía. El movimiento Mapuche de Resistencia. Santiago 2013.

Turra, Omar, Desiderio Catriquir, Mario Valdés: La identidad negada: historia y subalternización cultural desde testimonios escolares mapuche. En: Cuadernos de Pesquisa 47, n° 163 (2017), pp. 342-356.

Urbina, Ximena: La Frontera de arriba en Chile Colonial. Interacción hispano-indígena en el territorio entre Valdivia y Chiloé e imaginarios de sus bores geográficos, 1600-1800. Valparaíso 2009.

Valderrama, Miguel: Modernismos historiográficos. Artes visuales, postdictadura, vanguardias. Santiago 2008.

- Van Young, Eric: La otra rebelión. La lucha por la independencia de México, 1810-1821. México 2006.
- Vattimo, Gianni: Más allá de la interpretación. Barcelona 1995.
- Vergara, Jorge, Héctor Mellado: La violencia política estatal contra el Pueblo-Nación Mapuche durante la conquista tardía de La Araucanía y el proceso de radicación (Chile, 1850-1929). En: Diálogo Andino 55 (2018), pp. 5-17.
- _____ La herencia colonial del Leviatán. El Estado y los mapuche-williche (1750-1881). Iquique 2005.
- _____ Rolf Foerster, Hans Gundermann: Más acá de la legalidad. La CONADI, la ley indígena y el pueblo mapuche (1989-2004). En: Polis vol. 3, n° 4 (2004), pp. 1-15.
- _____ Aldo Mascareño y Rolf Foerster: La propiedad huilliche en la provincia de Valdivia. Santiago 1996.
- Vergara, Nelson, Eduardo Barraza: Desde el borde de unas aguas fronterizas: para una lectura de Desde el fogón de una casa de putas williche de Graciela Huinao. En: Nueva Revista del Pacífico 66 (2017), pp. 196-208.
- Veyne, Paul: Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia. Madrid 1984.
- Vezub, Julio, Víctor Mazzalay: Análisis de redes de parentesco y alianzas entre caciques mapuches y tehuelches en la Patagonia septentrional (siglo XIX). En: REDES Revista Hispana para el Análisis de Redes Sociales 27 (2016), pp. 81-99
- _____ Valentín Saygüequé y la “Gobernación Indígena de Las Manzanas”. Poder y etnicidad en la Patagonia septentrional (1860-1881). Buenos Aires 2009.
- Villalobos, Sergio: Vida Fronteriza en La Araucanía: el mito de la Guerra de Arauco. Santiago 1995.
- _____ Carlos Aldunate, Horacio Zapater, Luz Méndez, Carlos Bascuñan: Relaciones Fronterizas en La Araucanía. Santiago 1982.
- Villalobos-Ruminott, Sergio: Activismo mapuche y posdictadura chilena: el potencial afectivo del conflicto. En: Cuadernos de Literatura 11, 22 (2007), pp. 108-122.
- Walsh, Catherine: Estudios culturales latinoamericanos. Retos desde y sobre la región andina. Quito 2003.

- Warren, Sarah: A Nation Divided: Building the Cross-Border Mapuche Nation in Chile and Argentina. En: Journal Latin American Studies 45 (2013), pp. 235-264.
- White, Hayden: Metahistoria, la imaginación histórica en la Europa del siglo XIX. México 2005.
- William, Raymond: Teoría Cultural. En: Marxismo y Literatura. Barcelona 1980.
- Zapata, Claudia, Anita Rojas: Formación de intelectuales mapuche en Chile: el caso del Programa de Becas de la Fundación Ford. En: Andamio 33, Vol. 14 (2017), pp. 325-345.
- _____ Desplazamientos teóricos y proyectos políticos en la emergente historiografía mapuche y aymara. En: Estudios de Filosofía Práctica e Historia de las Ideas año 8, n° 9 (2007), pp. 169-180.
- Zavala, José: Los mapuches del siglo XVIII. Dinámica interétnica y estrategias de resistencia. Santiago 2008.
- Zelada, Sara, James Park: Análisis crítico de la ley lafkenche (n° 20.249). El complejo contexto ideológico, jurídico, administrativo y social que dificulta su aplicación. En: Universum 28 (2013), pp. 47-72.

Resumen.

El período 1930-1985 en la sociedad mapuche-williche se caracterizó por la influencia de una dirigencia tradicional que creó y repitió un discurso regional y por comunidades que lucharon por defender o recuperar territorios considerados como propios justificando sus acciones en ese discurso. Buscando resolver cómo fue que resistieron, qué entendían por resistencia y cuáles eran las relaciones de poder dentro de esta sociedad colonizada, esta investigación fue dividida en tres capítulos. El primero busca abordar las características de la resistencia y subalternidad mapuche-williche en el siglo XX, particularmente entre 1930-1973. El segundo capítulo interpreta el discurso de resistencia elaborado por la dirigencia mapuche-williche. En el tercero, que abarca los años 1979-1985, se describen las relaciones entre la dirigencia tradicional, los dirigentes de base y las comunidades mapuche-williche que llevaron a la reorganización de la Junta General de Caciques del Fütawillimapu y al logro de objetivos poco probables en un país bajo dictadura. Con la revisión de las fuentes, se ha detectado un continuum de búsqueda de diálogo por parte de la dirigencia mapuche-williche, fuertes luchas por mantener el territorio por parte de las comunidades y una política de oídos sordos de parte del estado chileno.

Abstract.

The 1930-1985 period in the Mapuche-Williche society was characterized by two elements. In the first place, the influence of a traditional leadership that created and repeated a regional discourse. In the second place, the struggle of the communities to defend or recover territories considered as their own and the justification of their actions in that discourse. The purpose of this research is to seek how the Mapuche-Williche society resisted, what they understood by resistance, and what were the power relations within this colonized society. The thesis is divided into three chapters. In the first, the characteristics of Mapuche-Williche resistance and subalternity in the twentieth century, particularly between 1930-1973, is analysed. The second chapter interprets the discourse of resistance elaborated by the Mapuche-Williche leadership. The third, which covers the years 1979-1985, describes the relations between the traditional leadership, the grassroots leaders and the Mapuche-Williche communities that led to the reorganization of the *Junta General de Caciques del Fütawillimapu*, and the achievement of unlikely objectives in a country under dictatorship. The conclusions of this research suggest that there has been a continuum of search for dialogue on the part of the

leadership, strong struggles to maintain the territory on the part of the communities and a policy of “deaf ears” on the part of the Chilean State.

Zusammenfassung.

Zwischen 1930-1985 war die Gesellschaft der Mapuche-Williche geprägt durch den Einfluss einer traditionellen Führung, die einen regionalen Diskurs kreierte und festigte und von Gemeinschaften, die darum kämpften, ihre Gebiete zu verteidigen oder zurück zu erobern, die sie als ihre eigenen betrachteten und ebendiesen Diskurs rechtfertigten. Um zu klären, wie sie sich wehrten, was sie unter Widerstand verstanden und wie die Machtverhältnisse innerhalb dieser kolonisierten Gesellschaft waren, wurde die vorliegende Forschungsarbeit in drei Kapitel unterteilt. Das erste versucht, die Merkmale des Widerstandes und der Subalternität von Mapuche-Williche im zwanzigsten Jahrhundert, insbesondere zwischen 1930 und 1973, zu untersuchen. Das zweite Kapitel interpretiert den von der Mapuche-Williche Führung ausgearbeiteten Diskurs des Widerstands. Das dritte Kapitel, das die Jahre 1979-1985 umfasst, beschreibt die Beziehungen zwischen der traditionellen Führung, der Basisführung und den Mapuche-Williche-Gemeinschaften, die zur Reorganisation der Junta General de Caciques del Fütawillimapu und zur Formulierung unwahrscheinlicher Ziele in einer Diktatur führten. Anhand der Überarbeitung der Quellen wurde ein Kontinuum der Suche nach einem Dialog seitens der Mapuche-Williche-Führung festgestellt, starke Kämpfe der Gemeinschaften zur Erhaltung ihres Territoriums und eine Politik der „tauben Ohren“ seitens des chilenischen Staates.

For reasons of data protection, the curriculum vitae is not published in the electronic version.

Der Lebenslauf ist in der On-line Version aus Gründen des Datenschutzes nicht Erhalten.

