

*HUINCÚL KIMVN**
MIRANDO LA HISTORIA “DESDE ARRIBA”**

**HUINCUL KIMVN
LOOKING AT HISTORY “FROM ABOVE”**

PEDRO CANALES TAPIA***

RESUMEN

El siguiente trabajo es una proposición histórica regional, de carácter etnográfica, que amparada en las técnicas y propuestas emanadas desde la historia oral y los estudios de la memoria, presentan una descripción de la situación vivencial de dos ancianos mapuche. Este relato muestra, a partir de la oralidad de los sujetos, la conexión, disociación y conflicto entre historia de vida e historia nacional - hegemónica, dando cuenta del sitio marginal y pauperizado, que la población mapuche experimenta de manera estructural, desde la pérdida de su territorio y la desarticulación de éste en el siglo XIX en adelante.

De este modo, la historia mapuche se articula a partir de los dispositivos de la memoria y su vínculo con la alteridad, desde posiciones marcadas por la colonialidad de las relaciones sociales entre sí y con otros/as. De esta forma, rescatar la memoria histórica de dos ancianos

ABSTRACT

The following work is a proposition regional historical, ethnographic character, which covered the techniques and proposals emanating from the oral history and memory studies, provide a description of the life situation of two elderly Mapuche. This story shows, from orality of the subjects, the connection and conflict decoupling between life history and national history - hegemonic, accounting and impoverished marginal seat that the Mapuche population undergoes structurally from loss its territory and dismantle it in the nineteenth century.

Thus, the story revolves Mapuche from memory devices and their link with otherness, from positions marked by the coloniality of social relations among themselves and with others / as. Rescue, then the historical memory of two elderly Mapuche us into the

* *Kimvn*: conocimiento o sabiduría mapuche. Hincúl: cerros, zona alta.

** Recibido: Julio 2011; Aceptado: Agosto 2012.

*** Docente de la Universidad Pedro de Valdivia, sede La Serena, Chile; Post doctorando en Estudios Americanos, Instituto de Estudios Avanzados, Universidad de Santiago de Chile y Becario FODECYT (Proyecto N° 11121231). E mail: pedro.canales@usach.cl.

mapuche, nos adentra en la discusión acerca de la construcción constante de identidad étnica y despliegue de la etnicidad entre los miembros de un grupo determinado, emergiendo de allí discursos culturales, políticos y demandas sociales, que interpelan a la sociedad colonizadora y hegemónica, desde ámbitos tan diversos como la ritualidad, el medio ambiente y la relación hombre – naturaleza.

Palabras Claves: Etnicidad, Memoria histórica, Historia mapuche.

discussion about the ongoing construction of ethnic identity and ethnicity deployment among members of a particular group, there discourses emerging from cultural, political and social demands, which interpellate colonizing and hegemonic society, from areas as diverse as the ritual, the environment and the relationship man - nature.

Keywords: Ethnicity, Historical memory, Mapuche history.

I. INTRODUCCIÓN.

Desde los cerros meridionales de Nueva Imperial, en la Región de la Araucanía, la vida y el devenir del tiempo se perciben y aprehenden desde los relatos de los ancianos. La gente de *Huincúl*, en el sector alto y bajo, manifiesta tendencias, consensos, conflictos inmemoriales, entre otros. Historias centenarias, extraviadas o perdidas. Escuchadas por niños y jóvenes, con atención y asombro.

Junto a *Rulomapu*, *Boroa*, *Mañío* y *Aguas Tendidas*, esta área mapuche configura uno de los complejos ancestrales más importantes de la región mapuche. La pequeña agricultura y una reducida actividad pecuaria le otorgan a este paisaje su impronta económica. No obstante, desde lo alto las danzas y el trabajo, aún en la adversidad y el agobio, resuenan con más y mejor temple.

La gente antigua enseña a las nuevas generaciones. Hacen memoria y relatan oralmente y en forma de cuento o *epew*, situaciones y hechos que pierden su rastro en el movimiento del tiempo pretérito, o a partir de los *nütram* o relatos históricos mapuche, que encierran en su integridad, hitos de memoria y reentificación permanente. Es lo que los mapuche denominan *kuifique dzungun*, la historia en plenitud, la historia vivida¹. Hugo Carrasco, hace referencia a este concepto indicando lo siguiente: “(...) el conocimiento mapuche proviene no sólo de los sentidos sino que además del sueño, la visión o el trance, que se han constituido en los medios de comunicación y conexión de la realidad propiamente humana con la supranatural, todo lo cual es articulado, estructurado y transmitido “por y en” la oralidad”².

1 Canales, Pedro, *Tierra e historia. Estudios y controversias acerca de la historia del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*, Editorial Universidad de La Serena, Chile, 2010, p. 217.

2 Carrasco, Hugo, “Algunos fundamentos míticos del valor de la tierra entre los mapuche”. En

A lo que Pablo Marimán agrega, a modo de discusión, que referirse a historia mapuche “(...) no tiene relación con describir o analizar los hechos del pasado que conciernen al desarrollo de nuestro pueblo”, sino que implica, “(...) retomar nuestro pasado bajo nuestra propia epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura”³. Agregando Rodrigo Levil que “En términos interétnicos, es adentrarnos a evaluar la dominación, vía cooptación, violencia coercitiva y simbólica”⁴.

En este sentido, la historia mapuche, como relato de trascendencia, siempre ha existido, no pensando en cronistas o historiadores profesionales, sino que en el recuerdo y voz de instituciones que el propio pueblo fue generando en sus dispositivos de control y ordenamiento social, tales como el *wewpife* o discursista, el *kimche* u hombre sabio o los ancianos y ancianas que acompañan la vida de los nuevos.

De este modo, la oralidad y el entramado de recuerdos, juicios y valoraciones se entrecruzan, activando la emergencia de discursos de sobrevivencia, resistencia y accionar político entre comuneros y hacia afuera. En el caso de las mujeres mapuche, esta sobrevivencia se hace notoria a partir del trabajo, la socialización con los niños y niñas, y la memoria de los antepasados⁵.

La forma en cómo se hilvana la discursividad indígena se nutre desde tres dispositivos generales: por un lado, el ser indígenas, en cuanto minoría étnica en contextos de usurpación y ocupación del territorio ancestral; el ser sujetos que obedecen a lógicas distantes y diferentes de “lo oficial”, en los ritmos de vida, del trabajo y de la sociabilidad cotidiana; y por último, como ser en contextos de alteridad hegemónica, que distingue y desmarca lo mapuche de los rasgos dominantes de una sociedad que “invisibiliza”, “niega” y “desdén” el acerbo indígena de Chile⁶.

3 Orellana, Marcela y Muñoz, Juan G. *Comunidades indígenas*, USACH, Santiago, 1991, p. 12.
Marimán, Pablo (et. al), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Ediciones Lom, Santiago, 2006, p. 9.

4 Levil Chichual, Rodrigo, “Sociedad mapuche contemporánea”. En: Marimán, Pablo, *ob cit.*, p. 10.

5 Montecino, Sonia, *Mujeres de la tierra*, CEM, Santiago, 1984.

6 Acerca de la Historia oral como enfoque y metodología de investigación ver: Canales, Pedro, “Emergencia y tránsito de la comunidad mapuche Gallardo-Tranamil”. En: *Revista Última Década*, Año 5, N° 5, CIDPA, Viña del Mar, 1997, pp. 125-137; Portelli, Alessandro, “Historia Oral”. En: *Documento de circulación interna*, N° 16, Eco, Santiago, 1987; Prins, Gwin, “Historia Oral”. En: Burke, Peter, *Formas de Hacer Historia*, Alianza Editorial, España, 1991; Ore, Juan y Rochebrun, G. “Particularidades de la historia oral”. En: *Documento de circulación interno*, N° 16, Eco, Santiago, 1987, p. 21.

De esta forma la presentación, transmisión y articulación de discursos históricos-pedagógicos revelantes entre los mapuche fue y es un elemento notable en la mantención y fortalecimiento de una cultura de resistencia⁷, que permite re-leer y des-leer lecciones y clases estilizadas, remozadas y reproducidas indistintamente por el sistema educacional chileno, que durante décadas y décadas ha mitificado y oficializado la imagen del mapuche “pendenciero”, “flojo” y “borracho”, luego de la ocupación de la Araucanía. Bajo este influjo, la concepción del mundo, la sabiduría y el conocimiento mapuche, tal como sucede a otros pueblos indígenas, ha sido olvidada, menospreciada y desestimada por la ferocidad y omnipotencia de la ciencia moderna occidental⁸, que olvidó que el hombre aprende desde sí y en diálogo holístico con el mundo natural.

Las escuelas chilenas rurales en tanto, de acuerdo a pautas curriculares eurocéntricas, desinformados e insensibles de la integridad y valor de los ethos mapuche de convivencia y crecimiento personal, implementan y articulan programas de enseñanza, complejos -lo que auguraría éxitos medibles-, lejanos y displicentes a los niños y sus entornos. Obviando los contextos, y prejuiciados ante la alteridad que rodea a los colegios, son muchos los profesores que se autodefinen como ilustres expertos en el tema mapuche, escondiendo con esto solamente una vergonzosa falta de preparación y la tenue formación que los envuelve⁹.

Debemos indicar que no son pocos los docentes, organizaciones y casas de estudio superiores que luchan en contra de estas debilidades. Alejando infundados temores y encarando decididamente las dificultades, han abierto puertas en pos de enfrentar los desafíos de interculturalidad con identidad, rescatando la opulencia del *kimün*, tal cual se pretende en esta mirada “desde arriba”, desde el cerro, protagonizada por el matrimonio mapuche de Ignacio Quinchavil y Catalina Porma¹⁰.

7 Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo, *Economía Mapuche*, PAS, Santiago, 1985, p. 208.

8 Ver artículo de Gumucio, Juan C., “Los vegetales como el reflejo del saber de un pueblo: el modelo mapuche”. En: *Nüttram*, Año V, N° 4, Rehue, Santiago, 1989, pp. 25-36.

9 MECE-RURAL enfoca Proceso de enseñanza aprendizaje bajo esta línea nacional; ver además Canales, Pedro, “Peyepuyen. Escuelas chilenas en contextos mapuche”, *Revista Última Década*, N° 9, CIDPA, Viña del Mar, 1998, pp. 9-23.

10 Ver: UCT, *1° Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*, Edición Universidad Católica, Temuco, 1995, pp. 17-20. Algunos autores mapuche que han trabajado durante estos últimos veinte años la cuestión de la interculturalidad son Eliseo Cañulef, Daniel Quilaqueo, Desiderio Catriquier, Segundo Catriqueo y José Quidel entre otros, además de intelectuales chilenos/as como Teresa Durán.

Hoy que se discute la implicancia del alcance que tiene el concepto de interculturalidad en la educación y en la sociedad en su conjunto¹¹, es posible aseverar desde las alturas del sur imperialino que la memoria y el tiempo mapuche se construyen, identifican y aglutinan en torno a rupturas y contradicciones con el mundo winka o no mapuche. El poeta Elicura Chihuailaf hace referencia a esta discusión, de la siguiente manera: “Vivimos en un territorio en el que nuestra gente ha permaneciendo durante siglos sosteniendo una lucha por la Ternura, cada cual desde el lugar en que la causalidad lo ha situado. Mapu Ñuke es nuestra Madre Tierra; ella nos regala todo lo necesario para vivir, nos consideramos sus brotes”¹².

De este modo, la “tierra amenazada” asume un sitial axial dentro de la dinámica de la historia y las historias regionales, cuyo mecanismo de imbricación y debate se erige a partir de constataciones demográficas, culturales, urbanas y rurales, que articulan un discurso político mapuche, que se manifiesta en Bío-Bío, Arauco, Malleco, Cautín, Valdivia y más al sur, así como en las grandes urbes de este país, comenzando por Santiago, Concepción y Valparaíso.

Sin duda que la historia “contada” y “vivida” por Ignacio Quinchavil y Catalina Porma, su mujer, su *kure*, es la gesticulación histórica que discute con el acerbo colonial aún imperante en las regiones de antiguo país mapuche, reproducido y expandido con prontitud a todo el país.

II. MALÓN DE OCUPACIÓN. LA TIERRA PERDIDA.

Acerca de la ocupación de la Araucanía o *Wallmapu*, en la segunda mitad del siglo XIX, se han escrito diversos estudios. Todos dan cuenta de un hecho categórico: la ocupación militar chilena contra la población y las tierras mapuche estableció de manera estructural la posición de este pueblo indígena dentro del entramado social, económico, político y cultural chileno republicano de dominación. Dicho de otra manera, podemos decir que a partir de la invasión militar, los mapuche transitaron desde una economía ganadera de la abundancia¹³ a otra de subsistencia, precariedad y asimétrica vinculación con

11 Greve, María E., “Aportes de la antropología a la educación intercultural bilingüe”. *Revista Pentukun*, N° 5, IEI/Ufro, Temuco, 1996, pp. 9-22.

12 Correa, Martín y Mella, Eduardo, *Las razones del Illkun / Enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Editorial Lom, Santiago, 2010, p. 11.

13 Ver Pinto, Jorge, “Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX”. En Pinto, Jorge (edit), *Del discurso colonial al proindigenismo*, Editorial Ufro, Temuco, 1996; Pinto, Jorge, “Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas.

el mercado¹⁴, lo que se observa hasta el día de hoy. Según Bengoa y Valenzuela, los mapuche están entre los más pobres de Chile:

La mayor parte de los estudios sobre pobreza rural, aunque utilizan indicadores convencionales (...), descubren los mayores índices en la zona rural indígena (...). Ya hemos mencionado que la tasa de mortalidad infantil de la Novena Región es el doble de la que registra el país. Los restantes indicadores sanitarios son también los peores: la región presenta, en efecto, los niveles más altos de mortinatalidad y mortalidad general, y los promedios nacionales más bajos de atención médica profesional. Por otra parte, en las zonas rurales de la Novena Región la tasa de analfabetismo bordea el 25 % de la población, mientras sólo un 14 % supera la educación primaria, (...). Finalmente, el habitante de la Novena Región percibe el ingreso promedio per cápita más bajo de todo el país, cerca del 50 % inferior al ingreso del chileno medio (...)¹⁵.

Según José Marimán, en relación al periodo posterior a la ocupación del *Wallmapu*, con el fin de liberar tierras mapuche para los colonos que comenzaban a instalarse en la antigua frontera, se:

(...) debió proceder, luego de la “pacificación”, a la concentración de una buena parte de la población mapuche en las reducciones, donde el grado de asimilación geográfica iba a la par con el grado de aislamiento económico y social. De esta manera creó al mismo tiempo, sin proponérselo, las condiciones -concentración de población y aislamiento cultural- para la reproducción de una cultura que seguirá siendo, a pesar de los cambios y transformaciones que experimentará como resultado de su contacto/subordinación con la sociedad dominante, una cultura específicamente mapuche¹⁶.

A partir de esta constatación, Ignacio Quinchavil consigna los siguientes comentarios y antecedentes: “Soy Ignacio Quinchavil Curil. Nací aquí en

1550-1900”. En: Pinto, Jorge (edit), *Araucanía y Pampas*, Ediciones Ufro, Temuco, 1996; Pinto, Jorge, “La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la república”. En: Pinto, Jorge (edit), *Modernización, inmigración y mundo indígena*, Ediciones Ufro, Temuco, 1998; Pinto, Jorge, *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Colección IDEA, USACH, Santiago, 2000.

14 Saavedra, Alejandro, *La cuestión mapuche*, ICIRA, Chile, 1972.

15 Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo, *Pobreza Mapuche... ob. cit.*, p. 133.

16 Marimán, José, “Cuestión Mapuche, descentralización y autonomía regional”. En: *Revista Liwen*, N° 1, Serie Materiales de Discusión, Temuco, 1990, p. 4. Además ver Marimán, José, “Los mapuche y la democracia”. *Revista Liwen*, N° 2, Año I, CEDEM, Temuco, 1990, p. 11.

Huincul bajo. Tengo 73 años. Mis padres fueron José Quinchavil y la mamá, Albina Curil. Mi esposa nació en Llancahue, aquí cerca. Su papá fue Silverio Porma y su madre, Rosa Treumun. Su edad es de 74 años”. Agregado inmediatamente un dato de corte fundacional:

El título de Merced fue entregado a cacique, o sea, recibido por Painevil Quinchavil el año 1908. Así que esa tierra, a él como cacique le entregaron hijuela entera. 151 hectáreas, pero resulta que llegaron esos gringos, ¡no se que raza llegaron!, españoles Suárez que quitaron como treinta y una hectáreas, por lo que quedó menos en la comunidad Painevil Quinchavil¹⁷.

Además de mencionar una evidencia de conflicto y violencia externa:

Llegaron unos españoles “esos me quitaron la tierra donde pastoreaban mis animales” decía. Así hablaban los viejos antes. En kilómetros y kilómetros pastoreaban sus animales ¿Cómo no va a tener hartos? Eran los mapuche ricos pero de animales, de casa no se preocupaban.

Así que los mapuche eran muy rico de animales y plata también, tenía oro. Enterraban su oro “antes que venga malón” decían ellos. En malón enterraban cantaros, eso no pudre nada, guarda plata, enterraban hasta trigo “para que no me quiten españoles”. Enterraban trigo ¿y quién iba a saber donde estaba enterrado? Ellos no más sabían. Ya cuando necesitaba iban a sacar oro.

Eso sólo nos contaron a nosotros -indica con serenidad, la señora Catalina-, nosotros no alcanzamos a ver, nos contó la abuelita que conversaba así, que sufrían mucho los mapuche, se peleaban hartos como los winkas: esos españoles a la mala echaban los animales¹⁸.

Analizando cómo continuar el relato, el anciano Quinchavil, que no pierde la mirada a su *domo o mujer*, *retoma el hilo de su mensaje, sintiendo que en éste se cobija el testimonio fiel de un hijo de su pueblo. Don Ignacio evoca, de esta forma, a su abuelo:*

17 Otro trabajo de rescate de historia étnica se puede encontrar en Canales, Pedro, “Emergencia y tránsito de la comunidad Gallardo Tranamil”. En: *Revista Última Década*, N° 7, CIDPA, Viña del Mar, 1997, pp. 125-137. Al respecto, indicar que Gallardo Tranamil y Painevil Quinchavil fueron contemporáneos y vecinos en los territorios de radicación al sur de Nueva Imperial.

18 Ignacio Quinchavil y Catalina Porma, matrimonio mapuche, comuneros de Huincúl.

Entonces esa tierra, como el era cacique, tuvo que entregarle a cada hermano por pedacito; entonces el cacique Painevil le dijo a los hermanos, sobrinos, primos: “usted sobrino, aquí va a trabajar; usted hermano, aquí; usted hijo aquí” decía “pero vamos a trabajar todos en conjunto, cada cual vamos a tener su pedacito, pero vamos a estar juntos”, en unas tremendas casas, ruka.

El cacique viene a se como mi abuelo. Lo conocí, era bonito, morenito, medio bajo, pero bien hablado pero en su idioma. No conversaba con chileno porque no podía pero lo respetaban igual porque era bien correcto. Decían que era bien correcto. Decían que era rico porque tenía hartos animales, todo estaba abierta la tierra.

Tenía como tres o cuatro mujeres, por eso cacique. Si matan una vaca a los dos días se terminaba. Si matan novillo igual, porque comía mucha carne. No como las comidas de ahora, antes pura comida de campo¹⁹.

Son numerosas, en este orden argumental, las constataciones orales que dejan al descubierto el potencial económico mapuche prerreduccional. Para este pueblo el trauma de conquista y subordinación al Estado chileno no deja de ser un hito evidente: la pobreza actual se explica en los términos que la ocupación militar-chilena decimonónica ordenó²⁰.

El era rico -señala la señora Catalina refiriéndose al longo o jefe de comunidad-, pero dicen que vivía en una ruka. Pa los dos lados de la ruka tenía bancas para que sienten los que llegaban a casa y la señora todos los días preparando harta comida para toda la familia.

Por eso todos sanos los mapuches -interviene don Ignacio con evidente seguridad-, todos sanos, gordos, robustos, con ánimo, no se enfermaban ni la muela. Ahora, igual que winka estamos mal de la salud. Vesícula, corazón, tanta clase de enfermedades que hay ahora. Estamos igual que los españoles y además ahora está la civilización: ya los niños nacen y aprenden castellano, no quieren hablar mapuche²¹.

19 Ignacio Quinchavil, comunero de Winkul.

20 Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo, *Economía mapuche...ob. cit.*

21 Catalina Porma, comunera Winkul.

La señora Porma se involucra nuevamente y aporta su evidencia: “Nosotros mismos estamos acostumbrados a hablar castellano nomás. Nunca hablamos el idioma, sabemos lo más bien pero es costumbre”.

Sonia Montecino, respeto de testimonios mapuche, sostiene que: “La historia que se narra no se detiene en los detalles cronológicos, ni en los héroes, sino que cualifica la usurpación: algo que se tenía y que fue arrebatado; conciencia de la expropiación y hurto de la tierra de los mapuches”²². Eliseo Cañulef, en este sentido, plantea que los elementos interculturalistas le dan mayor amplitud al estudio de la historia, por cuanto concede esbozos de juicio y descripciones que hacen aprehender de forma más integra los dispositivos centrales de un proceso, situación más compleja de vislumbrar en relatos históricos unifocales y distantes a los principios interculturales²³. Según este autor, los profesores especialistas en educación intercultural bilingüe adquieren gran preponderancia en el proceso educativo, por lo que Desiderio Catriquir sostiene que la interculturalidad: “(...) como práctica, se relaciona con el contacto que protagonizan pueblos o nacionalidades culturalmente distintas en determinados momentos y contextos históricos. También puede darse al interior de los pueblos que comparten una misma cultura”²⁴.

De este modo, la interculturalidad comienza a ser debatida desde sitials que le entregan hoy por hoy nuevas atribuciones; una de ellas es ser “emancipatoria” como indica el sociólogo boliviano Jorge Viaña²⁵, cuando plantea que a partir de este constructo se debiese tender a superar los hitos colonialistas que perduran y se reproducen en sociedades como la chilena en particular y la latinoamericana en general. Según Viaña: Por medio de la razón formalizada es que se despliegan los esfuerzos de “modernización” de las sociedades latinoamericanas. De ahí que entendemos no sólo el etnocidio de las poblaciones indígenas y afrodescendientes de ayer y los procesos de etnofagia que se despliegan hoy, y que además pueden ser justificadas por la “razón”²⁶.

22 Montecino, Sonia, *Mujeres de la Tierra*, CEM, Santiago, 1988, p. 27.

23 Cañulef, Eliseo, “Interculturalidad en Relatos Históricos”. En: *Pentukun 8*, IEI/Ufro, Temuco, 1998, pp. 15-29.

24 Catriquir, Desiderio, “Formación de profesores en pedagogía básica con mención en educación intercultural”. En: UCT, *1er Seminario Latinoamericano de educación intercultural bilingüe*, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 1996, p. 203.

25 Viaña, Jorge, *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, Instituto Internacional de Integración, La Paz, Bolivia, 2009.

26 *Ibid.*, p. 147.

Ahora bien, para este autor la tendencia habitual como se ha utilizado la noción de interculturalidad ha sido la de “mecanismo de inclusión subordinada”²⁷, lo que ha dificultado el entendimiento entre indígenas y no indígenas, reconociéndose a partir de prejuicios y estereotipos, que impiden el conocimiento mutuo y el reconocimiento de unos respecto de otros y vice-versa.

III. EL TRAGO AMARGO DE LO NO MAPUCHE.

Ya a fines del siglo XIX, Pascual Coña “desgraciado mapuche”²⁸, que luego de la ocupación de la Araucanía perdió a su mujer y sus riquezas, queriendo solo morir, declaraba horrorizado el ocaso de las expresiones culturales de su pueblo²⁹. Declaraba el apesadumbrado hombre: “Ojalá pudiera morir ahora, para no ver nada más de toda esta miseria”, decía a un capuchino que registró su vida. “¿Qué he hecho yo, pobre hombre, para tener que sufrir tanto? ... Si pudiera morir, ¡Qué bueno sería!”³⁰.

En Temuco un profesor de castellano, Tomas Guevara, escribió acerca de los mapuche durante las primeras décadas del siglo XX, con la convicción de que aquellos “aborígenes” eran los últimos descendientes de *Leftrarü* y *Kalfullikan*³¹. *Había que escribir sobre ellos, pensó el profesor, como gesto de preservación histórica.*

Ignacio Quinchavil, amparado en su larga y espiritual experiencia de vida, no ha podido ocultar su desazón y preocupación ante un cuadro semejante al vislumbrado por el decimonónico lonko de Puerto Domínguez citado en las primeras líneas de este subtítulo, y el profesor Guevara. Indica el anciano Quinchavil:

La tradición se está perdiendo, está perdiendo sumamente. Los chicos no quieren hablar mapudungún, se está perdiendo el mapuche. Faltó la educación. Los viejos antes “no” decían “hay que cuidar chanchito, hay que cuidar bueyes ¿pa qué va estudiar?”, “Chilka” decían “no, no, eso es pa pillos” dicen, “Winka pillo, igual van a ser estos que estudian”, por eso no querían mandar a la escuela.

27 *Id.*

28 Pinto, Jorge, *Del antiindigenismo al proindigenismo... ob. cit.* p. 111.

29 Coña, Pascual, *Testimonio de un cacique mapuche*, Ed. Pehuén (4ta. Edición), Santiago, 1984.

30 Pinto, Jorge, *Del antiindigenismo al proindigenismo... ob. cit.* p. 111.

31 Guevara, Tomás, *Las últimas familias araucanas*, Imprenta Barcelona, Santiago, 1913.

Yo crié cuidando chanchito. Tampoco había colegio, había como a cinco o seis kilómetros, tenían que caminar los chicos. Ahora hay escuela cerca, hasta posta, antes no había eso; por eso los mapuche están adelantaos ¿dicen que mapuche se termina? Los niños sólo saben de pelota.

Papás muy buenos. Me crió muy bien, como pudo. Lo único que no me dio educación, no le gustaba la educación, “los winkas pillos esos, saben escribir carta, saben leer, los pillos, así que mapuche no” pensaba, “dicen una cosa y tiene que ser así no más, palabra igual se respeta” decían “no papeles”.

Así que no me mandaba a la escuela, pero a los chicos hay que darle educación à que ganen su pan, porque la tierra muy poquita tenemos, harto poca, apenas alcanza para mí, para hijos no hay. Son quince hectáreas que tengo, poquito eso y hay que dejar talaje, para sembrar; así quiero sembrar más ¿Dónde si no hay más tierra? Entonces por eso no estamos bien, estamos mal, muy poco suelo, no hay donde criar animales.

De nuevo se está volviendo -sin embargo, indica una esperanzada señora- a saber lo mapuche, porque eso es bonito porque hacen nguillatún. En Santiago dicen que hacen nguillatún también ¿será verdad?³².

La sabiduría mapuche cotidiana aflora durante toda la conversación. Así, don Ignacio, se transporta a los años en que su padre, José Quinchavil, conversaba con sus hijos y pidiendo atención y concentración, los llamaba a escuchar su voz, les enseñaba a vivir. Indica el comunero:

Mi padre enseñó “hijo hay que trabajar, hay que cuidar, hay que criar, así que en caso falte plata vendimos el chanco y así juntamos para pantaloncitos” decía. Así nos íbamos arreglando, cordero, así, teníamos ovejitas, si falló plata vendimos y compramos. El papá lo dejó dicho que lo hiciera así. Estoy haciendo eso. Tengo harta familia, criando con sacrificio pero los tengo –concluye diciendo.

Los concejos que le dejaba la mamá y el papá -según lo expresado por la señora Catalina no se olvidan y acompañan a los mapuches para siempre-, así los cumplimos nosotros, con obediencia, nunca salí a trabajar, estaba en la casa, estudié poquito, hasta segundo no más³³.

32 Ignacio Quinchavil, comunero de Huincúl.

33 *Id.*

En este orden argumental, nada se olvida entre los mapuche. Los vejámenes y la confrontación permanente con la población no-mapuche son imagen de cada día³⁴. El poderío del “fundo” de españoles repleta toda visión en Huincúl. Resurgen recelos y desconfianzas, según se aprecia en el relato. La sociedad chilena, desde el Estado, marcó negativamente a la población mapuche, la redujo y arrinconó, para luego absorberla y estrellarla³⁵.

Los españoles no representan nada -aduce don Ignacio-, por eso que los políticos se acuerdan poco de nosotros. De chiquito en el pueblo si lo ven de indio los mapuche le tiraban piedras, cualquier cosa no más los mapuche. Mapuche no sabía defender: “¡Ah! El indio cochino. ¡Ah! El indio hediondo” gritaban los chilenos. Por eso que los políticos-dirigentes reclaman y yo hallo razón.

Ahora ellos dicen que respeten a mapuche, así también respetarán. Ahora creo que andamos bien, bien. Hace poquito el vecino que tengo yo -de la familia Suárez- Estuvo hablando sobre el camino, trató bien, no llegó y metió la maquina, sino que me pidió permiso. Antes con cacique no hay amigos, ellos llegaban y pescaban no más. Los mapuche los sacaban para afuera.

No respetaban a mapuche porque no sabían hablar -castellano-, no saben decir “¡no señor! Aquí no, este es mío, por ahí puede hacer su casa” así entenderían también. Mapuche es terco también, mañoso, quería ganar a español, quería que no lleguen los españoles aquí a Huincul³⁶.

“Peleaban a hondazo”, decía mi abuelita, esa que le ponen una piedra, dan vuelta y la tiran, de lejos le pegan a españoles y pescaban lanzas y chuecas -cuenta emocionada y bajo un dejo de tristeza la tierna mujer. Pero el español tenía armas que suenan fuerte ¡puaj!, ahí arrancaba mapuche -recalca el anciano caballero, mientras su mujer y sus nietos escuchan en estricto y admirable silencio-. Cacique pelea, daba buenos consejos, que terminara pelea, pa que no anden metidos en problemas con vecinos, ser respetuoso y más. Mapuche defendía su tierra. Pedacito que le estaba dejando era muy poco; eso se respetó no más³⁷.

34 Bengoa, José, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, Santiago, 1985, pp. 379-282.

35 Bulnes, Gonzalo, *Los Mapuches y la Tierra*, PAS, Santiago, 1985.

36 Ignacio Quinchavil, comunero Winkul.

37 *Id.*

El temor embargó a los mapuche post ocupación de acuerdo a las evidencias archivistas estudiadas³⁸. Mirando sus rostros y ojos, el temor llenó cada uno de los semblantes y nervios de los mapuche de los cerros. Las balas y el respaldo del poder oficial a favor de los nuevos “dueños” tiñeron de dolor y desesperanza a niños y ancianos de este territorio. La señora Catalina nos acerca a las emociones de su abuela en tiempos complejos:

“Y por eso le teníamos miedo”, decía mi abuelita, que conversaba harto. Ella –agrega- lloraba y se reía contando. Yo era chica, si fuera más grande le habría preguntado más cosas. Esa historia que tenían ellos era bonita, daba pena, ella lloraba, se reía, “pegarle en el codo a los winkas, no molestar más” decía riendo. ¡Siempre me acuerdo!, “hay que pegarle en el codo” altiro no más decía³⁹.

La historia avanzó y la familia Quinchavil Porma, en la pobreza y bajo la impronta de ser pequeños agricultores de subsistencia⁴⁰, iniciaron un camino de sobrevivencia digna y repleta de estrategias para no sucumbir. Adquirieron las costumbres y patrones del mercado y “bajaron” al pueblo - ciudad (*warria en mapudungun*) en casos de necesidades y reglamentación de documentos.

Casado con mi señora hacen 45 años -informa Quinchavil, transmitiendo el valor que para él y los suyos detenta esta unidad básica-. La conocía -añade- por ser vecina, colinda comunidad Quinchavil y Porma; ¡ahí la conocí!

Tuvimos siete hijos en total⁴¹. En el campo hay uno sólo -Miguel Ángel, su señora y sus hijos Pedro Pablo y Gabriela-. Los demás salieron a trabajar. Uno está en Coquimbo, otro está en la capital, dos hay en Imperial, uno está aquí y una hija está en imperial al lado de sus hermanos, por que aquí con poquito ¿qué vamos hacer?

Ahora el matrimonio mapuche igual que chileno. Poca comida. Antes era diferente. Los viejos eran mañosos, grande la fiesta: ahora la vida

38 Históricamente se reconoce a las armas de fuego y las leyes de Estado, como los símbolos paradigmáticos de compulsión y coerción anti-indígena. Ver Leiva, A., *Informe sobre división de comunidades mapuche*, CEPAL, Santiago, 1985.

39 Catalina Porma, comunera de Huincúl.

40 Bengoa, José, *Economía mapuche...ob. cit.*

41 Las actividades laborales de éstos abarcan desde la agricultura hasta la docencia, pasando por los medios de transporte y ferreterías.

moderna ha cambiado mucho, igual que españoles, chilenos, ya mapuche casi no, está terminando -indica casi con resignación.

Esto pasa porque los chicos se están preparando. Están viendo hablar chileno y les gusta. A mi mismo, salí a trabajar junto con chilenos, me ofendían y uno a veces no puede hablar. Me imitaban, sufrí mucho en silencio y no entendía cuando me hablaban también. Me costó para entender, ahí entonces deduje que sufría mucho y dije yo “si tengo hijos, todos van hablar castellano, de chiquitito, lo que o voy a enseñar y también en la escuela”⁴².

Chileno era así porque no sabíamos hablar castellano. Entonces mejor enseñar para que se defiendan, no a puñete, no a patada, no a hondazo, con palabra hay que pelear⁴³.

En un estudio de 1998, se presentan las voces de comuneros de la comunidad Gallardo Tranamil, colindante a Huincúl, destacando la de Altao Coona, quien sostiene que debió pelear en la ciudad, en su época de estudiante, porque la burla y el abuso hacia los mapuche era aberrante y permanente⁴⁴. En ese mismo sentido, Rolf Foerster y Sonia Montecino recatan el testimonio de la profesora mapuche Zenobia Quintremil, también de la zona, cuando recordaba que en la escuela más cercana a su hogar, los docentes los castigaban físicamente, además de burlarse y mofarse de los niños y niñas mapuche⁴⁵. Así mismo, estos autores, describen el accionar y los compromisos políticos de emblemáticos dirigentes como Manuel Manquilef, Manuel Aburto Panguilef y Venancio Coñoepán entre otros, todos ellos reconocidos líderes mapuche contemporáneos, que bregaron por el derecho a la educación de los mapuche, además de incursionar en la actividad política, llegando incluso algunos a ser diputados y/o ministros de Estado⁴⁶.

42 Canales, Pedro, “Peyepuyen...”, *ob. cit.* Ignacio Quinchavil sostiene: «Los viejos antes “no” decían, “hay que cuidar chanco, hay que cuidar bueyes ¿pa qué va estudiar?” decían ellos, “chilka” decían “no, no, eso es pa pillos” decían “igual van a ser éstos que estudian”, por eso no querían mandar a la escuela aunque obligaran», pp. 15-16.

43 Ignacio Quinchavil, comunero de Huincúl.

44 Canales, Pedro, “Peyepuyen...” *ob. cit.* p. 16.

45 Foerster, Rolf, y Montecino, Sonia, *Organizaciones, Líderes y Contiendas Mapuche (1900-1970)*, CEM, Santiago, 1988.

46 *Id.*

IV. COMUNIDAD Y LEYES INDÍGENAS.

La legislación chilena fue la base oficial de la pauperización mapuche; el dolor de la derrota y de las pérdidas humanas y material fueron un gran trauma y la puerta de entrada de la sociedad mapuche al siglo XX. Pablo Marimán arguye en este sentido, que “(...) el empobrecimiento generalizado que se produce fruto de la pérdida del territorio y de la capacidad de autogobernarse (decidir e incidir sobre lo propio) nos lleva a pensar en que la relación vital exclusiva y la pérdida de identidad cultural van cruzadas íntimamente”⁴⁷.

Ignacio, anciano ya, bonachón y prudente, irradia nobleza y control sobre las situaciones que deben enfrentar. Ilustra sus conceptos y define la importancia de instituciones tales como la comunidad, la labor del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario, Indap, y las leyes indígenas. La asimilación, como política de Estado, se observa nítidamente en este comunero; son años de “escuchar lo mismo” por parte de las autoridades chilenas según su relato: los mapuche “se deben modernizar”, a pesar de los costos y la sostenida pauperización de sus tierras y sus gentes⁴⁸. Una contradicción que sólo se explica por el peso del Estado. Nada más. Recuerda el comunero:

En comunidad vamos a solicitar algo de crédito, todos juntos, así vamos. Así le dan crédito. La ley indígena –de 1979- favoreció por la razón que le entregaron a cada uno la tierra con su título. Entonces el mapuche que quería ir al pueblo, su suelo lo vende i tienen sus especialidades de maestro, zapatero, construcción dejan su campito y alguien de la comunidad lo compra⁴⁹.

Eso me pasó a mí, fueron a vender el suelo, “me voy a ir” decían, “claro” le decía yo. Vendí unas cositas, tengo plata y se van. Si la división sólo me dio tres hectáreas. El día que se entregó el título, esa vez vinieron ingenieros. “Bueno, este es su pedacito”. Preguntaban de quien era esta tierra⁵⁰.

47 Marimán, Pablo, “Los Mapuche antes de la conquista militar chileno-argentina”. En: Marimán, Pablo (et. al.) *¡... Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche*, Ediciones LOM, Santiago, 2006, p. 124.

48 *Diario Austral*, Temuco, 29 marzo 1979.

49 Las Concepciones propietarista de aquella época, pregonadas por funcionarios de Indap en muchas zonas, cundió, pues se entendió que el título de dominio individual era una garantía de seguridad ante posibles expropiaciones estatales.

50 Ignacio Quinchavil, comunero de Huincúl.

La presencia de topógrafos, geomensores y funcionarios estatales en general, luego de 1979, fue un hecho que repercute en la memoria del mundo mapuche aún hoy. La irrupción *winka* y *el dominio sobre los mapuche son reflejos de la pérdida irreversible de la autonomía y las tareas colectivas*⁵¹.
Agrega Quinchavil:

Miden, “cuánto midió este pedacito”, ahí le ponían el número, hijuela lo llamaban, un pedacito chico –puntualiza escueta pero decididamente Catalina Porma, la señora acogedora.

Como uno es mapuche no sabía que el que no tiene el título, hijos, no son nombrados en título –indica inmediatamente después de su señora, don Ignacio, ingresando a un tema delicado: la división de las comunidades y tierras propulsado por el decreto-ley 2568 de 1979-⁵². ¡Quedó hijo sin título, sin tierra!. Entonces la ley también permitía que tuviera tierra y entonces mejor le vendimos un pedacito; ahí es de ellos, porque ahora los mapuche dicen de los abogados que “cobraban sesenta o cincuenta mil pesos para que tengan título los nuevos”, sino no, no tienen tierra y nosotros no tenemos plata pa pagar un abogado ¡y quedan sin tierra los hijos!.

Pero después vino esta ley -de 1993, agrega- que es mejor, por lo que le dejé vendido notarialmente. Ahí le dan el comprobante y ya no me corresponde a mí eso⁵³.

Intentando pulverizar -al menos en los discursos iniciales, según este comunero- los lineamientos ideológicos militares, genocidas y propietaristas, en Nueva Imperial la Concertación de Partidos por la Democracia pactó con los dirigentes mapuche en 1989 la promulgación futura de una ley indígena informada y participativa, en la cual consagrar de una vez por todas el anhelado camino hacia el desarrollo de las comunidades sin por ello perder la identidad mapuche⁵⁴.

51 Stuchlik, Milan, “Mecanismo de cooperación interfamiliar en la comunidad Mapuche contemporánea”. En: *IIIª Semana Indigenista*, U.C. Temuco, Temuco, 1972.

52 Obispado de Temuco, *Informe acerca de la división de las tierras y comunidades mapuche*, s/e, Temuco, 1981.

53 Catalina Porma, comunera de Huincúl.

54 UCT, “¿Qué futuro ofrece al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?”. En: *Seminario Desarrollo Indígena*, Ediciones Universidad Católica Temuco y Universidad de Humanismo Cristiano, Temuco, 1996.

La Comisión Especial para Pueblos Indígenas, CEPI, desde 1990 ideó una propuesta de ley que fue enviada al legislativo y que vio luz el 5 de octubre de 1993: la ley 19.253. La evaluación del anciano agricultor de Huincúl, a pesar de las diferencias ostensibles de dicho cuerpo legal respecto del borrador inicial, no deja de ser favorable⁵⁵.

La ley nueva que deja que se venda entre mapuche las tierras está muy bien. Esa ley ha favorecido, ha gustado. Da crédito Indap para pagar en el año y lo pago. Hay funcionarios que dan la espalda -indica sin vacilar-, da no sé qué hablarles, hay otros que no. Claro, algunos son muy buenos. Pido y pago. No se da gratis, hay que pagar, sólo para mapuche.

Ahora -indica- el gobierno favorece. Antes mapuche estaba muy abandonado, no lo tomaban en cuenta, no había garantía. Ahora hay garantía. Está muy bueno pa'l pueblo.

Hallo que así está bueno, porque yo no tengo para sacar posesión efectiva. No tengo plata, los abogados aprovechan, ejante que a un pobre le aprietan altito el cogote; así que ahí quede el pobre porque no tiene kuñin⁵⁶. Así no doy que comer a abogados. No ve que el abogado no llena nunca, no está conforme de lo que están. Todos necesitamos, a uno que es pobre, más lo destruyen.

Durante la división los carabineros no vinieron a esta zona -recordó la papay Catalina, a modo de corolarios-. Sólo en casos difíciles. Que no aceptaran -añadió, para finalizar relatando un problema estrictamente familiar y recurrente en aquella época en toda la región-. En mi caso, yo casi quedo sin tierra, po estar viviendo en wingkul. Mi hermano -indicó- me negó el derecho sobre la tierra, pero al final me la dieron. Las relaciones con él quedaron mal para siempre, no así con otro hermano que tengo⁵⁷.

El presente sin ser idílico, según reconoce el anciano Quinchavil, posee condiciones que dan más tranquilidad. Dice que los mapuche son gente del

55 Aylwin, José, "Pueblos Indígenas. Territorio y Autonomía", *Revista Pentukún* N° 3, IEI/UFRO, Temuco, 1995, pp. 42-46.

56 Sorprende Escuchar a gran cantidad de comuneros de manera semejante. El abogado para el mapuche es el prototipo winka de oportunismo, sujeción y pérdida de las tierras. Sí bien la ley siempre se debe cumplir, piensan, que los juriconsultos viven del provecho de sus desgracias, abusando del agricultor mapuche.

57 Catalina Porma, comunera de Huincúl.

rigor y el diario trabajo; creen tener más garantías. Conviven con los tiempos lunares y solares y recrean sus corazones, mirando el firmamento, que cerca les queda. Observan atentos crecer a los niños y honran la memoria de lo bueno y correcto.

El anciano Quinchavil, como antiguo mapuche, se atreve y desafía a su intelecto a expresar los defectos de un presente que no les es ajeno ni indiferente. Intuye que la vida en la comunidad cambiará irremediablemente, tarde o temprano, sin embargo, tiene esperanza en la juventud, cuestión por la cual advierte los males que la acechan.

El problema es que en el campo los jóvenes se están echando a perder. Los vicios llegan de la ciudad. Antes muy sanos los mapuche, se querían todos. “hermanos” se decían “peñi, ñahue”, todo eso. Se querían con fe. Ahora no hay eso, -recuerda- se están poniendo mañosos los mapuche entre vecinos también. Se está echando a perder el mundo, igual la gente.

Como anciano debe preocuparse de los nuevos. Desea enseñar lo que sabe conoce. Sin decirlo él es Kimche, un sabio que desde las alturas observa a su pueblo y comparte con éste todo lo que las deidades y la naturaleza le han obsequiado. No olvidando jamás que en cierto momento de su existencia deberá volver al vientre de su madre, la tierra que lo define y considera.

Cuando muera -pregona- voy a dejar el campo. Mi hijo me quería llevar para el pueblo, pero no me hallo por la razón que no hay como su casa, tranquilo. Santiago no, me cuentan que está malo -concluye diciendo⁵⁸.

En el sentido contextual, según Rosamel Reinao, la vuelta a la democracia en 1990 no significó una transformación aplaudible en la vida de los mapuche. Plantea el autor:

(...) la situación indígena no cambia sustancialmente puesto que el régimen democrático, por una parte, privilegió el modelo neoliberal vigente y los compromisos contraídos en el Acuerdo de Imperial entre el candidato presidencial y los representantes indígenas no fueron materializados, salvo la nueva ley indígena 19.253 que, al aprobarse

58 Ignacio Quinchavil, comunero de Huincúl.

en 1993, fue incapaz también de reconocer los derechos territoriales y culturales como pueblo indígena⁵⁹.

Antes de cerrar este apartado, puntualicemos que la nueva ley indígena, propia del proceso de redemocratización, según el matrimonio Quinchavil Porma fue perdiendo la oportunidad histórica de haberse erigido como uno de los cuerpos legales para los pueblos indígenas más democráticos y participativos de la historia de estos documentos. Una vez entregado el borrador del proyecto de ley a la presidencia, éste pasó al Congreso Nacional, lugar en el cual fue discutido, tramitado y casi cambiado en su totalidad. La ley fue votada en octubre de 1993 como ya se indicó, y entró en vigor a partir de la constitución de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, CONADI.

En un trabajo del año 2008, por último, se plantea que la política estatal chilena respecto de la cuestión mapuche durante estos años de redemocratización se ha caracterizado por la preeminencia del siguiente axioma: nuevos contextos, viejos discursos⁶⁰. Esto sin duda, explica en parte la situación de criminalización/judicialización que afecta al movimiento social mapuche y a comunidades movilizadas durante estos años.

V. CONCLUSIONES.

La transición desde el siglo XIX al XX fue muy compleja para los mapuche, según lo indican varios estudios de mapuche y no mapuche⁶¹. En este nuevo tiempo serán la población nacional con los peores índices productivos y educacionales⁶². La derrota los silenció, diría Bengoa, por lo menos veinte años⁶³. Recién hacia 1913 los mapuche volvieron a arengar y replantear sus nuevas demandas y luchas. Esta vez, dichas contiendas serán dirigidas por cuadros mapuche ilustrados, como consecuencia de la entrega por parte de los lonkos que enfrentaron la ocupación militar de fines del siglo XIX de lo

59 Reinao M., Rosamel, “La confrontación mapuche contra el sistema neoliberal chileno”. En: Chihuaif, Elicura (et al.), *Historia y luchas del pueblo mapuche*, Editorial Aún Creemos en Los Sueños, Santiago, 2008, p. 33.

60 Canales, Pedro, “Cuestión mapuche: nuevos contextos, viejos discursos”. En: *Revista América Latina*, N° 7, PROSPAL, UARCIS, Santiago, 2008, pp. 149-187.

61 Caniuqueo, Sergio, “Siglo XX en Gullumapu: de la fragmentación del Wallmapu a la unidad nacional mapuche, 1880-1978”. En Marimán (et al.) *j...Escucha, winka...! ob. cit.*; Bengoa, José, *Historia del pueblo mapuche... ob. cit.*

62 Saavedra, Alejandro, *Cuestión Mapuche*, ICIRA, Santiago, 1972.

63 Bengoa, José, *Historia del pueblo... ob. cit.* p. 310.

máspreciado que tenían a los rivales. ¿Qué? Pues sus hijos, los cuales fueron educados en colegios winkas, llegando algunos a figurar como importantes profesores, comerciantes y políticos⁶⁴.

Los nuevos componentes de la sociedad mapuche contemporánea se organizarán en grupos políticos organizados, que tendrán entre sus características la reivindicación de los derechos mapuche desde un estilo contradictoriamente *winka*, gremial e integracionista⁶⁵. José Marimán, desde la propia sociedad mapuche, se ha dedicado a estos estudios, concluyendo en la necesidad de cambiar los formatos y discursos mapuche, abandonando el inicial ethos del dominador, por otro libertario, independiente y decolonialista⁶⁶.

Otra característica de esta sociedad -según las evidencias de este estudio- será lo que Pablo Marimán en sus inicios historiográficos denominó la demanda mapuche por educación⁶⁷. “La actitud adoptada ante su imposición, fluctuó entre el rechazo e indiferencia por una parte de quienes permanecieron aferrados a su cultura, hasta aquellos que vieron en ella una herramienta viable para organizar la defensa del grupo étnico”⁶⁸. Las escuelas chilenas en contextos mapuche fueron el foco irradiador de la nueva civilidad chilena, el himno nacional, la bandera tricolor y las instituciones chilenas pasaban a ser parte del paisaje cercano de los mapuche postreduccionales. El mapuzdungún burlado y rechazado. Acallado⁶⁹.

En la actualidad los intelectuales y las organizaciones políticas mapuche han comenzado a reconceptuar los elementos culturales, la forma de organización y los discursos frente a la sociedad dominante. José Ancán, por ejemplo, profundiza en las disyuntivas que enfrenta el pueblo mapuche, concluyendo que “La sociedad mapuche actual en su conjunto –sostiene Ancán– se encuentra en un momento crucial de su historia, en que es necesario conjugar

64 Sólo por nombrar un caso, mencionemos a Manuel Manquilef, profesor, escritor y diputado entre 1929 y 1931.

65 Ver Marimán, José, *Movimiento mapuche. Transición democrática en Chile (1989-1993): ¿Un nuevo ciclo reivindicativo mapuche?*, Tesis para optar al grado de licenciatura en educación, Universidad de la Frontera, Temuco, 1993.

66 *Id.*

67 Ver Marimán, Pablo, *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile: 1910-1990. Una aproximación desde la historia oral*, Tesis para optar al grado de licenciado en educación, Universidad de la Frontera, Temuco, 1993.

68 Marimán, Pablo, “Demanda por educación en el movimiento mapuche”. En: Bello, Álvaro (et. al.), *Pueblos Indígenas. Educación y Desarrollo*, CEDEM – IEI UFRO, Temuco, 1997, p. 149.

69 Canales, Pedro, “Peyepeyen: escuelas chilenas en contextos mapuche. 1860-1950”, *Revista Última Década*, Año 6, N° 9, Viña del Mar, CIDPA, 1998, pp. 9-23.

de manera razonable y congruente la tradición y la modernidad. Según todos los indicadores, hoy es necesario un cambio interno en la sociedad mapuche para que, como otras veces en su historia, logre adaptarse a las nuevas realidades y sus desafíos”⁷⁰.

En términos epistemológicos, en virtud de los enunciados vertidos en las primeras líneas de este trabajo por Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil, la historia mapuche requiere de un proceso de deconstrucción del sujeto/objeto de estudio, qué duda cabe. Hasta ahora, las miradas públicas son intenciones periféricas, antagónicas, neocolonialistas inclusive. Pero esta nueva epistemología no puede surgir de la exclusión de sujetos dialogantes, sino de la recuperación de los sentidos mapuche de la vida, el tiempo, los hombres, la naturaleza, el sol, y también, las experiencias de conquista y colonialismo a los cuales han estado expuestos desde la cuarta década del siglo XVI.

Dicha epistemología reivindicada por estos intelectuales mapuche requiere, así presentados los antecedentes, de estimulantes procesos de revisión y discusión de los diferentes prismas que han interpretado y difundido sus juicios y propuestas en torno a la historia indígena⁷¹. El tema no sólo incumbe a Chile y Argentina, como naciones sobre las cuales descansa la ancestralidad del Wallmapu, sino que a intelectuales y naciones de toda América Latina y el Caribe. A los gobiernos, entidades privadas, organismos no gubernamentales, universidades, intelectuales indígenas y no indígenas.

Si las élites decimonónicas articularon un proyecto global de dominación sobre la población subalterna, se debió en gran medida a que los dispositivos comunicacionales, educacionales y la estructuración del capital y la institucionalidad lo posibilitaba. Hoy, la región latinoamericana, tras años de gobiernos dictatoriales, proscripción de ideas y proyectos populares, restricción a las libertades humanas y amenaza constante de la vida, tiene la posibilidad de remover las certezas de antaño, organizar *el nacimiento del diálogo* y permitir la conjunción de epistemologías que no reproduzcan afanes cien-

70 Ancán, José, “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea”. En: *Pentukun 1*, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco, 1994, p. 13.

71 Canales, Pedro, “Etnointelectualidad: formación de indígenas “letrados” en América Latina”. s/e; s/f. Sin duda alguna, que en las últimas décadas tanto en Chile como en América Latina la presencia efectiva de intelectuales indígenas, en este caso mapuche, han activado procesos de revisión y reconstrucción de las historias étnicas, cuestión que amplía el abanico -sin duda- de miradas y reflexiones; resueltazos que se comienzan a sistematizar en libros y simposio relativos a la temática, al menos desde 2005 en adelante.

tificistas sino más bien intenciones de reconocimiento entre diversos sujetos históricos, proyectos, discursos y utopías.

Ahora bien, sabiendo que los lustros se suceden y que nadie es im-percedero, los Quinchavil Porma concluyen el relato de sus experiencias y recuerdos, sentenciando los aromas de la última morada.

No obstante, detrás de cada una de las detalladas y precisas expresiones vertidas por este senil matrimonio mapuche, se esconden y guardan ciertos elementos vitales de la historia de este pueblo, y más aún, claras pautas tendientes a reedificar el valor y la prestancia del saber mapuche y los dispositivos pedagógicos que lo respaldan, es decir, todo aquel relativo que orienta e informa a los nuevos mapuche del comportamiento y las actitudes de los antiguos frente a los contextos, por medio de la conversación, documentación y reflexión con la ancianidad. Los Quinchavil Porma son la expresión del lofche o gente de la comunidad: trabajan y defienden su tierra, recuerdan la historia propia, las contradicciones y esperanzas. Miran a sus nietos y reconocen en ellos lo que Tomás Guevara no pudo vislumbrar cuando escribía las Últimas Familias Mapuche: el *ngen* de la tierra de Huincúl, una fuerza no constatada por la ciencia histórica occidental, protege dichos senderos y vela por la pervivencia de su gente y su kimvn.

De esta forma solamente podrán nacer, algún día, alternativas pedagógicas mapuche maduras y robustas, para la educación mapuche. La oralidad, concentración, curiosidad, compromiso y sistematización del kimvn en las comunidades, para y con los niños mapuche en edad escolar, permitirá entregar a estos herederos una historia propia, notable y verás, capaz de hacer de las nuevas generaciones mapuche un segmento social conectado sin complejos con hitos occidentales y poseedores de ethos ligados y surgidos del mapu, de la tierra autónoma, en este caso “desde arriba”, de los cerros, aunque en realidad sabemos que si se trata de comunidades mapuche es “desde abajo”.

BIBLIOGRAFÍA Y FUENTES.

1. Ancán, José, “Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche Contemporánea”. En: *Revista Pentukun 1*, Instituto de Estudios Indígenas, UFRO, Temuco, 1994, p. 13.
2. Aylwin, José, “Pueblos Indígenas. Territorio y Autonomía”, *Revista Pentukun N° 3*, IEI/ UFRO, Temuco, 1995
3. Bengoa, José, *Historia del Pueblo Mapuche*, Ediciones Sur, Santiago, 1985.
4. Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo, *Economía Mapuche*, PAS, Santiago, 1985.
5. Bulnes, Gonzalo, *Los Mapuches y la Tierra*, PAS, Santiago, 1985.
6. Canales, Pedro, “Emergencia y tránsito de la comunidad mapuche Gallardo-Tranamil”. En: *Revista Última Década*, Año 5, N° 5, CIDPA, Viña del Mar, 1997.
7. ----- “Peyepeyen. Escuelas chilenas en contextos mapuche”, *Revista Última Década*, N° 9, CIDPA, Viña del Mar, 1998.
8. ----- “Cuestión mapuche: nuevos contextos, viejos discursos”. En: *Revista América Latina*, N° 7, PROSPAL, UARCIS, Santiago, 2008.
9. ----- *Tierra e historia. Estudios y controversias acerca de la historia del pueblo Mapuche en Chile, 1950-2010*, Editorial Universidad de La Serena, Chile, 2010.
10. ----- “Etnointelectualidad: formación de indígenas “letrados” en América Latina”, s/e; s/f.
11. Cañulef, Eliseo, “Interculturalidad en Relatos Históricos”, *Pentukun 8*, IEI, UFRO, Temuco, 1998.
12. Carrasco, Hugo, “Algunos fundamentos míticos del valor de la tierra entre los mapuche”. En Orellana, Marcela y Muñoz, Juan G. *Comunidades indígenas*, USACH, Santiago, 1991.
13. Catriquir, Desiderio, “Formación de profesores en pedagogía básica con mención en educación intercultural”. En: UCT, 1er *Seminario Latinoamericano de educación intercultural bilingüe*, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 1996.
14. Coña, Pascual, *Testimonio de un cacique mapuche*, Ed. Pehuén (4ta. Edición), Santiago, 1984.
15. Correa, Martín y Mella, Eduardo, *Las razones del Illkun / Enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*, Editorial Lom, Santiago, 2010.
16. Diario Austral, Temuco, región de la Araucanía, Marzo 1979.
17. Entrevista a Catalina Porma, Noviembre 1996.
18. Entrevista a Ignacio Quinchavil, Noviembre 1996.

19. Foerster, Rolf, y Montecino, Sonia, *Organizaciones, Líderes y Contien-das Mapuche(1900-1970)*, CEM, Santiago, 1988.
20. Greve, María E., “Aportes de la antropología a la educación intercultural bilingüe”. *Revista Pentukun*, N° 5, IEI/Ufro, Temuco, 1996.
21. Guevara, Tomás, *Las últimas familias araucanas*, Imprenta Barcelona, Santiago, 1913.
22. Gumucio, Juan C., “Los vegetales como el reflejo del saber de un pueblo: el modelo mapuche”. En: *Nüttram*, Año V, N° 4, Rehue, Santiago, 1989.
23. Leiva, Arturo, *Informe sobre división de comunidades mapuche*, CEPAL, Santiago, 1985.
24. Marimán, José, “Cuestión Mapuche, descentralización y autonomía regional”. En: *Revista Liwen*, N° 1, Serie Materiales de Discusión, Temuco, 1990.
25. ----- “Los mapuche y la democracia”. *Revista Liwen*, N° 2, Año I, CEDEM, Temuco, 1990.
26. ----- *Movimiento mapuche. Transición democrática en Chile (1989-1993): ¿Un nuevo ciclo reivindicativo mapuche?*, Tesis para optar al grado de licenciatura en educación, Universidad de la Frontera, Temuco, 1993.
27. Marimán, Pablo, *Demanda por educación en el movimiento mapuche en Chile: 1910-1990. Una aproximación desde la historia oral*, Tesis para optar al grado de licenciado en educación, Universidad de la Frontera, Temuco, 1993.
28. Marimán, Pablo (et. al), *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*, Ediciones Lom, Santiago, 2006.
29. Montecino, Sonia, *Mujeres de la tierra*, CEM, Santiago, 1984.
30. Obispado de Temuco, *Informe acerca de la división de las tierras y comunidades mapuche*, s/e, Temuco, 1981.
31. Ore, Juan y Rochebrun, G. “Particularidades de la historia oral”. En: *Documento de circulación interno*, N° 16, Eco, Santiago, 1987.
32. Pinto, Jorge, “Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX”. En: Pinto, Jorge (edit), *Del discurso colonial al proindigenismo*, Editorial Ufro, Temuco, 1996.
33. ----- “Integración y desintegración de un espacio fronterizo. La Araucanía y las Pampas. 1550-1900”. En Pinto, Jorge (edit), *Araucanía y Pampas*, Ediciones UFRO, Temuco, 1996.
34. ----- “La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la república”. En: Pinto, Jorge (edit), *Modernización, inmigración y mundo indígena*, Ediciones UFRO, Temuco, 1998.

35. ----- *De la inclusión a la exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*, Colección IDEA, USACH, Santiago, 2000.
36. Portelli, Alessandro, "Historia Oral". En: *Documento de circulación interna*, N° 16, Eco, Santiago, 1987.
37. Prins, Gwin, "Historia Oral". En: Burke, Peter, *Formas de Hacer Historia*, Alianza Editorial, España, 1991.
38. Reinao M., Rosamel, "La confrontación mapuche contra el sistema neoliberal chileno". En: Chihuailaf, Elicura (et al.), *Historia y luchas del pueblo mapuche*, Editorial Aún Creemos en Los Sueños, Santiago, 2008.
39. Saavedra, Alejandro, *Cuestión Mapuche*, ICIRA, Santiago, 1972.
40. Stuchlik, Milan, "Mecanismo de cooperación interfamiliar en la comunidad Mapuche contemporánea". En: *IIIª Semana Indigenista*, U.C. Temuco, Temuco, 1972.
41. Viaña, Jorge, *La interculturalidad como herramienta de emancipación. Hacia una redefinición de la interculturalidad y de sus usos estatales*, Instituto Internacional de Integración, La Paz, Bolivia, 2009.
42. UCT, *1º Seminario Latinoamericano de Educación Intercultural Bilingüe*, Edición Universidad Católica, Temuco, 1995.
43. ----- "¿Qué futuro ofrece al pueblo mapuche las actuales propuestas de desarrollo?". En: *Seminario Desarrollo Indígena*, Ediciones Universidad Católica Temuco y Universidad de Humanismo Cristiano, Temuco, 1996.

