

Este libro es el resultado de investigaciones académicas y reflexiones realizadas con un real compromiso científico y una amplia comprensión del tema sobre el cual incide. Trata sobre una cuestión que toca a todos los países que pasaron por el proceso de colonización y que hoy, en realidad, con la mundialización, son aquellos capaces de traer nuevos sentidos y nuevas indagaciones para los procesos que hoy se denominan multiculturales e interculturales. Como Elba Soto no se propone llegar a conclusiones cerradas o mostrar cómo resolver problemas, mas busca re-significarlos en nuevos gestos de interpretación; aquí la contribución, como dice la propia autora, fue trabajar parte de los elementos que no deberían faltar, si lo que estamos pensando es viabilizar procesos interculturales como los que se deben realizar con los mapuche. Y estos elementos están relacionados justamente al hecho de que la necesidad de re-significación se impone al pensar la relación entre los mapuche, los winka, el territorio; ya que sin esta re-significación será difícil superar los innumerables procesos sociales fallidos con que se buscó y se busca “ayudar” a estas y otras minorías, en Chile, y también, diríamos, en otros países en que estas cuestiones también se colocan dadas las condiciones históricas en que el Estado es constituido. Esto porque se continúa queriendo rescatar a las minorías basándose en lo ya dicho y cristalizado y en estereotipos del discurso hegemónico. Los resultados están expuestos en estas páginas con claridad y con una posición firme de investigadora que busca, antes de todo, la comprensión para que así se puedan crear subsidios para prácticas sócio-políticas apoyadas en el conocimiento y la reflexión. Un modo consecuente de hacer ciencia.

Elba Soto, cientista social, enfoca su investigación especialmente a los “temas mapuche” y la interculturalidad. Postdoctora en Lingüística (Universidade Estadual de Campinas/UNICAMP, Brasil) con foco en Análisis de Discurso, Doctora en Educación (UNICAMP) y Magister en Desarrollo Rural (Universidade Federal de Santa Maria, Brasil). Formada como Ingeniero Agrónomo en la Universidad de Chile. Ha trabajado con comunidades campesinas y mapuche; en los últimos años como investigadora y profesora universitaria. Entre sus publicaciones se destaca el libro *Sonhos e lutas dos Mapuche do Chile* (2007, Centro de Memoria UNICAMP/CMU y Arte Escrita Editora). Actualmente es investigadora del Núcleo Científico y Tecnológico de Ciencias Sociales de la Universidad de La Frontera.

Elba Soto

Hacia la interculturalidad: primeros pasos



Colección Espiral Social

Elba Soto Hacia la interculturalidad: primeros pasos



EDICIONES
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Colección Espiral Social
Núcleo Científico en Ciencias Sociales y Humanidades
UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA - Temuco, CL

Hacia la interculturalidad: primeros pasos



UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
Vicerrectoría de Investigación y Postgrado
Núcleo de Ciencias Sociales y Humanidades

Colección Espiral Social

Núcleo Científico en Ciencias Sociales y Humanidades

UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA - Temuco, CL

Hacia la interculturalidad: primeros pasos

Elba Soto



UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA

Ediciones Universidad de La Frontera
Temuco, Chile, 2014

Título HACIA LA INTERCULTURALIDAD: PRIMEROS PASOS

Autora ELBA SOTO

Nº. inscripción 245.560

ISBN 978-956-236-253-5

Publicado por EDICIONES UNIVERSIDAD DE LA FRONTERA
FACULTAD DE EDUCACIÓN, CIENCIAS SOCIALES Y
HUMANIDADES
Avda. Francisco Salazar 01145,
Casilla 54-D
Temuco, Chile

Colección ESPIRAL SOCIAL

Primera edición OCTUBRE 2014

Comité científico internacional DRA. ENI PUCCINELLI ORLANDI
Coordinadora del Programa de Postgraduación
en Ciencias del Lenguaje. Universidad del Valle
de Sapucaí (UNIVÁS), Minas Gerais – MG,
Brasil.

DRA. GLORIA CAUDILLO FÉLIX
Centro Universitario de Ciencias Sociales y
Humanidades Universidad de Guadalajara,
Jalisco, México.

Diagramación y diseño de portada RUBEN SÁNCHEZ Y ELBA SOTO

Imagen de portada VER PÁG. 193

Fotografías de NECUL PAINEMAL Y ELBA SOTO

Impreso por IMPRENTA UFRO
Temuco, Chile - Fono: 56-45-2325411

A la memoria de mi padre,
Manuel Soto Cerna

AGRADECIMIENTOS / MAÑUMNIEEL

Deseo compartir con ustedes mi alegría, pues siento haber cumplido con el objetivo que me movió a realizar este libro, pensado como una “tecnología” que me permitiese colocar el conocimiento producido en la academia a disposición de las y los ciudadanos que constituyen nuestros países, como un “mecanismo” que pueda aportar a comprender mejor y a resolver cuestiones sociales que tocan nuestras vidas.

Agradezco especialmente a quien fue Vicerrector de Investigación y Postgrado de la Universidad de La Frontera hasta agosto de 2014, Dr. Raúl Sánchez Gutiérrez y a la profesora e investigadora Dra. Marianela Denegri también de nuestra universidad, Directora del Núcleo Científico Tecnológico de Ciencias Sociales, quienes con su apoyo efectivo permitieron concretar la publicación de este libro. Extiendo mi agradecimiento a Rubén Sánchez Sabaté, quien colaboró con la edición.

Debo relevar la inestimable contribución de la profesora e investigadora Dra. Eni Orlandi, pionera en el Análisis de Discurso francés en América Latina, quien elaboró el prólogo de este libro.

No puedo dejar de mencionar el valioso apoyo de mi marido, Necul Painemal, quien, entre otras cosas, dedicó incontables horas a realizar una lectura crítica de este texto. Debo manifestar la importancia que han tenido mi hermana Sonia y mis amigas y amigos en mi persistencia para llevar a cabo este proyecto. Entre ellos destaco a Patricia Lepin, Cristóbal Ruiz Lepin, Ivonne Soler, Mónica Carrasco y Riet Delsing, quien contribuyó con sus valiosas críticas. También debo registrar el apoyo de la familia de Ernestina Lincopan, especialmente de Mónica Cona. Para todos ellos mi eterna gratitud.

Un reconocimiento especial a la profesora e investigadora Dra. Suzy Lagazzi, quien me acompañó en la elaboración de mis tesis de doctorado y postdoctorado, en la Universidad Estadual de Campinas, en Brasil. Una persona ejemplar, que además me tendió la mano en los momentos más difíciles, cuando estaba en otra tierra, con otros códigos; excediendo totalmente su labor académica. En mi memoria guardaré su recuerdo por siempre. Sin duda, su ejemplo fue uno de mis motores para escribir este libro. Para usted profesora, mi profundo agradecimiento y cariño.



ÍNDICE / AZÜNTUKU

<u><i>Agradecimientos</i></u>	11
<u><i>Prólogo. Eni Orlandi</i></u>	19
<u><i>Prefacio</i></u>	27

CAPÍTULO 1

<u>Nuevas miradas desde la ciencia y la sociedad</u>	39
<u>Referencias bibliográficas</u>	57

CAPÍTULO 2

<u>Los mapuche desde su discurso</u>	59
<u>Filiaciones teóricas, universo de estudio y dislocamientos conceptuales</u>	61
<u>Condiciones de producción de los discursos</u>	70
<u>Re-conociendo a los mapuche</u>	75
<u>¿Qué aporta esta re-significación y qué nos falta para hablar de interculturalidad?</u>	97
<u>Referencias bibliográficas</u>	101

CAPÍTULO 3

<u>La lengua mapuche y la lengua nacional</u>	105
<u>Con-textualizando nuestro objeto</u>	106
<u>La lengua como proceso discursivo</u>	111
<u>La lengua como cuestión de poder</u>	126
<u>¿Por qué es necesario pensar en la(s) lengua(s) para avanzar hacia la interculturalidad?</u>	131
<u>Referencias bibliográficas</u>	135

CAPÍTULO 4

<u>Territorio</u>	139
<u>Para situar los sujetos discursivos</u>	142
<u>¿De qué con-vivencia estamos hablando?</u>	146
<u>¿Qué territorio, de quién, para quién, cómo es significado el territorio mapuche?</u>	151
<u>Nuevas formas de pensar el territorio, nuevos desafíos</u>	179
<u>Referencias bibliográficas</u>	183
<u>Epílogo</u>	187
<u>Índice fotográfico</u>	193



PRÓLOGO / KONPUAM

Este libro es el resultado de investigaciones académicas y reflexiones realizadas con un real compromiso científico y una amplia comprensión del tema sobre el cual incide. Trata sobre una cuestión que toca a todos los países que pasaron por el proceso de colonización y que hoy, en realidad, con la mundialización, son aquellos capaces de traer nuevos sentidos y nuevas indagaciones para los procesos que hoy se denominan multiculturales e interculturales. Como Elba no se propone llegar a conclusiones cerradas o mostrar cómo resolver problemas, mas busca re-significarlos en nuevos gestos de interpretación; aquí la contribución, como dice la propia autora, fue trabajar parte de los elementos que no deberían faltar, si lo que estamos pensando es viabilizar procesos interculturales como los que se deben realizar con los mapuche. Y estos elementos están relacionados justamente al hecho de que la necesidad de re-significación se impone al pensar la relación entre los mapuche, los winka, el territorio; ya que sin esta re-significación será difícil superar los inúmeros procesos sociales fallidos con que se buscó y se busca “ayudar” a estas y otras minorías, en Chile, y también, diríamos, en otros países en que estas cuestiones también se colocan, dadas las condiciones históricas en que el Estado es constituido. Esto porque se continúa queriendo rescatar a las minorías basándose en lo ya dicho y cristalizado y en estereotipos del discurso hegemónico.

Hay, pues, en este trabajo de reflexión, un gran avance en el reconocimiento de que todos somos sujetos que significamos y somos significados en una memoria discursiva y en procesos del imaginario

social que se imponen y a la vez traen sentidos que son, en sí, muchas veces, un obstáculo para que se escuchen otras voces, otras palabras y no las que nos hacen repetir la misma falla histórica: la de no consentir sentidos y sujetos otros en la constitución de nuestra sociedad y de nuestro Estado, por definición hecho de diversidades y divisiones.

La autora rehace un recorrido sólido en la relectura de las teorías que sustentan nuestras reflexiones, tocando las bases filosóficas de las diversas tendencias científicas de nuestro tiempo. Y propone una reflexión discursiva, que procura, en los fundamentos de nuestra comprensión, los procesos de significación que nos exponen a los conflictos constitutivos de la discusión referida a la diversidad cultural, en países en que esa diversidad es indiscutiblemente constitutiva. Así, no solo se trata de reconocer la diversidad, la necesidad de la interculturalidad, sino de procurar entender sus múltiples sentidos. Todo esto no solo para expandirse en discusiones teóricas que no acaban, ni podrían hacerlo, ya que esta cuestión permanece teóricamente como una cuestión abierta, mas para mostrar que se deben poner a disposición nuevos sentidos con respecto a la forma en que sujetos diversos significan sus procesos sociales, en que los sentidos siempre pueden ser otros. El foco del análisis, la búsqueda de oír a los mapuche –no colocándose en el lugar de, lo que sería una falacia, mas procurando comprender el lugar de la interpretación de lo que dicen de cara a la sociedad envolvente–, como sujetos sociales diversos, en sus relaciones sociales y jurídicas, con la sociedad y el Estado chileno. De forma sobria, sin embargo aguda, al discutir el tema “los Mapuche en Chile”, la autora coloca la necesidad de otros lugares de significación para otras realidades y otros sujetos que también constituyen nuestros países.

Sin dejar de asumir que las lenguas de esos otros puedan ser dichas, pues ellas traen los sentidos de la interculturalidad, al mismo tiempo, la autora no deja de reconocer la necesidad de tomar en cuenta las distintas memorias envueltas en estas interlocuciones que se dan en la diversidad. Pues en situaciones de interculturalidad lo que no puede dejar de ser considerado es que no se avanza queriendo

ayudar, integrar, proteger, si solo se replican los métodos de lo que ya está puesto por la ideología del mundo occidental que no hace sentido a los sujetos a quien se quiere destinar, de forma que se pueda propiciar su involucramiento en una sociedad plural, más justa y democrática.

Así, además de reflexionar sobre las teorías y los métodos con que se trabajan las cuestiones de la relación de los sujetos con la sociedad y con el Estado, Elba también analiza los modos en que esas poblaciones se significan y se relacionan a partir de la manera como se colocan en estos procesos de significación en la sociedad y en la historia, frente al Estado. Dar voz a otros sujetos no es repetir lo que dicen sino inscribir ese decir en la sociedad, re-significando. Siempre está presente el hecho de que procesos sociales son procesos históricos y de significación, que no se separan de las condiciones de vida y de la cultura.

En sus análisis, en el segundo capítulo, la autora alía análisis de discurso y antropología para tratar de procesos sociales indígenas y discute el concepto etnodesarrollo. Conocemos las formas en que las teorías desarrollistas dejan de lado aspectos importantes de las diferentes culturas e historias de los distintos pueblos que constituyen un mismo país. Aun en la perspectiva en que se piensa el etnodesarrollo como un contra-concepto, en que se buscaría respetar, en las propuestas de desarrollo, los diferentes intereses de los pueblos que constituyen las sociedades que son, por principio, heterogéneas, eso no ocurre. La reducción, por otro lado, de estos pueblos, a categorías como pobreza, ruralidad y carácter étnico ya no corresponden al real histórico que acompaña la existencia de estas poblaciones. Por tanto, de un lado, hay leyes que no corresponden a las necesidades de esos pueblos, y que son hechas en nombre de ellos, y por otro lado, hay necesidades no reconocidas porque las que les son atribuidas se espejan en sujetos históricos que ya no son los que responden al mundo y a los sentidos contemporáneos. Equívoco que ha regido esta relación que podemos llamar relación de interincomprensión. De ahí la importancia de un análisis como el realizado por la autora, que nos lleva a comprender estos sujetos

como sujetos históricos y simbólicos y a preguntarnos por el modo como significan en su relación con el Estado en que viven.

Elba nos muestra así los dos lados de la frontera: el sujeto mapuche que no se ve como un chileno más, sin embargo lo es por haber nacido en un territorio que hoy es parte de la República de Chile y haberse registrado en la nacionalidad chilena. De ese modo, no se pueden pensar estas identidades y estas relaciones sin traer a la superficie los procesos sociales de contacto, en que memorias distintas no se cruzan, y solo en ciertas condiciones se mixturán, aquellas en que el sujeto mapuche transita a la posición sujeto chileno. Y esto, es tanto más fuerte cuando se trata de la lengua que se habla o del territorio que se habita, en que asoman, en la formación discursiva dominante, sentidos presentes en los discursos de represión, inseguridad y discriminación. Esta es una cuestión que aun merece reflexión, si pensamos en la relación entre los mapuche y los empresarios agrícolas y forestales, con el Estado, relación política intercultural marcada por la inter-incomprensión, en la práctica de sentidos que no hace sentido para las diferentes caras de la interlocución y donde ciertos sentidos son destinados al silencio cuando no a la violencia.

El largo y profundo análisis sobre el pueblo mapuche, no solo a partir de los discursos sobre ellos, mas también de sus discursos, en que, en ocasiones es su propia voz la que habla y, en ocasiones, es la de los “winka” o chilenos, lleva a la autora a afirmar que si lo que buscamos son comprensiones capaces de sustentar los procesos sociales que, en nuestros días, se denominan multi o interculturales, es primordial interpretar los discursos *de los* pueblos envueltos en estos procesos. Porque sin comprender estos discursos –que nos llevan a una re-significación de los Mapuche, muchas veces en contradicción al discurso sobre ellos-- es imposible llegar a interlocuciones que puedan llevar a ultrapasar las dificultades históricas, sociales, ideológicas que han mantenido los conflictos como barreras insuperables.

De ese modo, la autora llega a apuntar la inevitable re-interpretación de la diversidad presente, en Chile, que se contrapone a los sentidos dominantes en los procesos de significación del país, que

son entonces desestabilizados permitiendo que irrumpen otros sentidos, nuevas posibilidades de relaciones en la diferencia.

Teorizando sobre el hecho de que ni todo se puede significar, pues hay discursos fuera de nuestros espacios de significación, Elba nos muestra que, en cada capítulo, ella realizó un ejercicio de comprensión a través de la interpretación discursiva, la que toma en cuenta el decir, su historicidad, su aporte político, la memoria y la ideología. Montó así una pequeña red de re-significaciones para configurar un soporte de procesos interculturales entre los mapuche y los chilenos, dando visibilidad a cuestiones que considera fundamentales, para que se encuentren espacios de interlocución que hagan sentido para los sujetos diversos que constituyen a todos como país. Son pasos dados para fortalecer la posibilidad de comprender la interculturalidad en Chile. En esa dirección, este libro nos hace comprender, significar y practicar una vida social basada en la cultura plural que trae como horizonte un Estado fundamentalmente democrático.

Finalizando, queremos atestar aquí la importancia del trabajo de la autora tanto en lo que se refiere al análisis como a la profundización de las cuestiones teóricas, sin dejar de lado la cuestión política que, en todas las investigaciones académicas que piensan pueblos en contacto son inevitables. Los resultados están expuestos en estas páginas con claridad y con una posición firme de investigadora que busca, antes de todo, la comprensión, para que así se puedan crear subsidios para prácticas sócio-políticas apoyadas en el conocimiento y la reflexión. Un modo consecuente de hacer ciencia.

Eni Puccinelli Orlandi

Campinas, septiembre de 2014



PREFACIO / LLITUN

Estamos en un momento peculiar de la historia y en él emergen nuevas comprensiones respecto a la convivencia humana y a lo que debería ser la institucionalidad mundial, de acuerdo a esas nuevas percepciones y las consecuentes demandas. Un hecho singular y extremadamente significativo, pues no solo estamos iniciando un nuevo siglo sino que nos encontrarnos prácticamente en las puertas de un nuevo milenio, lo que marca y/o atraviesa de forma significativa diversos cuestionamientos sobre lo que somos y lo que queremos construir para nuestro futuro.

Frente a esos cuestionamientos –acerca del estilo de relaciones interpersonales e interinstitucionales constitutivas de las estructuras sociales en nuestras sociedades y países–, la diversidad es uno de los temas que podemos calificar como trascendentales y como tal también atrae la atención de muchas y muchos investigadores en la academia.

Sin embargo, en este momento más que nuevas respuestas a ese tipo de cuestiones, lo que tenemos son múltiples preguntas y un debate monumental, lo que evidencia la falta de claridad y las grandes polémicas que ocupan los espacios de discusión y de decisión en el mundo globalizado, ya que frente a la crisis planetaria –cada vez más comentada en el mundo académico y político e inclusive en los espacios que tocan nuestras subjetividades, como son los de la familia y de nuestras relaciones personales– son millones los seres humanos que se manifiestan asegurando que en estos días, para responder a las demandas de las voces emergentes y de los nuevos movimientos sociales no son suficientes las soluciones simplistas, sino que la discusión respecto a las múltiples crisis psico-socio-económico-ambientales que envuelven al planeta, toca las bases filosóficas en que los seres humanos y las sociedades de nuestros países se sustentan.

En síntesis, parafraseando a Hegel (1987: 12), en su libro “Fenomenología del Espíritu”, –publicado en el umbral de un nuevo siglo, durante el año 1807– hoy no es difícil darse cuenta que vivimos en tiempo de gestación y transición hacia una nueva época, en que hay disposición de los seres humanos a hundir ciertas comprensiones en el pasado y entregarse a la tarea de su propia transformación.

Consecuentemente, como en toda época en que los individuos y la sociedad que conforman se enfrentan de manera clara e inequívoca a la posibilidad de cambio o de cambios, en muchos espacios nos encontramos frente a lo que podríamos denominar ‘diálogo de sordos’, aparentes intentos de interlocución o evidentes enfrentamientos en los cuales todos parecen creer y sentir que están en la razón –ya sea validando el paradigma de pensamiento hegemónico o planteando una nueva forma de entender el mundo y por tanto, de vivir en sociedad– y con ese predicamento, levantan un tipo de discurso u otro respecto a las orientaciones y normas que nuestras sociedades, países, naciones, pueblos, agrupaciones y familias necesitan para poder alcanzar bienestar y paz.

La academia, como señalamos anteriormente, no está exenta de ésta discusión vital. Sin duda, en los espacios universitarios hay pugnas entre los más diversos paradigmas o modelos y respecto al conocimiento que es validado o no; las líneas de pensamiento son muchas y su discusión, en ocasiones, se torna casi sin sentido; lo que nos ratifica que la mega-crisis antes enunciada, también se ha instalado en el espacio del conocimiento¹. Y no sólo eso, a partir de la crítica a la lógica reduccionista de la ciencia clásica, hoy en día en la academia también se nos ofrece una gran variedad de abordajes que aparecen como posibles y válidos mientras otros son seriamente criticados, tanto en lo que se refiere a lógicas de investigación y metodologías –que validan o no un estudio–, como a herramientas de enseñanza y

¹ Esa afirmación no implica lo aseverado como única posibilidad. Solo estamos subrayando ese hecho como elemento significativo y mayoritario respecto a la forma en que el pensamiento y las acciones se organizan como consecuencia de nuestra inserción en la ‘lógica de hegemonías’ del paradigma social economicista que sustenta las significaciones del mundo occidental. También nos encontramos en un momento en que muchos grupos y ciudadanos buscan la apertura a comprensiones diversas, lo que también ocurre en las ciencias (dicho en términos amplios). No obstante, eso sería motivo de otra discusión compleja, que no es el objeto de este libro.

aprendizaje. En otras palabras, nos encontramos en un momento histórico singular, que no es fácil. Al contrario, es lugar de múltiples comprensiones y debates, donde para algunos ‘nada de lo antiguo sirve’ mientras que para otros, en su imaginario las ‘nuevas propuestas no tienen sentido’.

Así, este libro surge en los intersticios de múltiples discursividades, empeñado en entregar elementos que contribuyan a la discusión acerca de la diversidad cultural (que hoy se vehicula mayoritariamente como multiculturalidad y/o interculturalidad); ya que a nivel planetario este es uno de los temas que hoy pareciera exigir una comprensión ciudadana más amplia, especialmente en países donde la diversidad cultural es una cuestión constitutiva.

Es necesario mencionar que el discurso dominante, el que circula y determina las comprensiones acerca de la diversidad cultural en la sociedad capitalista progresista, sugiere aumentar las capacidades de los sujetos sociales calificados como ‘minorías’, con el objetivo de que éstos puedan generar acciones que los conduzcan hacia el ‘progreso’ y ‘bienestar’, para sí mismos y para aquellos con quienes conviven, tanto en los espacios subjetivos como en aquellos relacionados al trabajo y la institucionalidad. Pretensión compleja, si pensamos que ese objetivo puede tener las más diversas interpretaciones y por tanto puede llevar a los más diversos resultados. Especialmente si nos enfocamos hacia los ‘beneficiarios’ e intentamos evaluar el sentido que esos esfuerzos han tenido para ellos y para aquellos con quienes conviven.

Esas inquietudes son cada día más relevantes, pues estamos en un momento de la historia donde visibilizar la diversidad que caracteriza al planeta y a nuestros territorios específicos y reflexionar sobre sus significados parece ser una necesidad ineludible, paradójicamente, estimulada por el propio proceso de globalización y su orientación uniformadora. En ese contexto, planteamos que el reconocimiento de la diversidad que nos constituye es un paso necesario para que las sociedades que pueblan este planeta superen faltas del modelo de pensamiento vigente y consecuentemente inauguren otros estilos de convivencia.

Con ese enfoque, para desarrollar el tema que aquí nos interesa, la diversidad cultural² y las relaciones sociales que de ahí emanan, tejeremos una red, hilvanando artículos y trechos de algunas de nuestras investigaciones que nos permitan discutir la diversidad (mayoritariamente vehiculada como multiculturalidad) y la alteridad (mayoritariamente referida como interculturalidad) y las múltiples aristas que envuelven las discusiones cuando en nuestras sociedades se busca asumir el tema de lo diverso, hasta el punto de cuestionar el universo y el foco con que debemos tocar este asunto (sin caer en el reduccionismo ni en una verborrea sin sentido o en discusiones teóricas que no contribuyan) para avanzar hacia nuestro objetivo. Pues lo que aquí se busca es aportar con el conocimiento producido en la academia, visibilizando cuestiones que permitan comprender de una manera más acuciosa y más amplia asuntos relacionados a la diversidad; asuntos que en sociedades como la nuestra son vistos como ‘problemas sin solución’ y que por tanto nos mantienen ‘anclados’ en espacios de significación que –como veremos– nos dificultan viabilizar los procesos interculturales y avanzar hacia sociedades diversas, pacíficas y democráticas.

Parto diciendo –desde la óptica discursiva– que nos constituimos como sujetos en el lenguaje, afectados por el inconsciente y eso es algo sobre lo que no tenemos control, siendo nuestro discurso –en cada gesto de lenguaje, cada vez que hablamos o callamos–, el lugar donde se materializa el contacto entre la lengua y la ideología, siendo sujetos y a la vez –permanentemente– intérpretes del lenguaje, intérpretes de lo que llamamos ‘real’. En esa perspectiva, como autora de las investigaciones académicas discutidas en este libro, me sitúo en el lugar de interpretación que ocupa el Análisis de Discurso. Específicamente, la línea de Michel Pêcheux (también llamada Escuela Francesa), que apela a superar la lógica del análisis de contenido cuando se busca entender los procesos sociales en el discurso; ya que éste –más allá de su contenido– significa.

² En el desarrollo de este libro, poco a poco iremos visibilizando sentidos del concepto diversidad, un concepto central en nuestro análisis y reflexión. De esa manera, como primera aproximación, buscando asir ese concepto y delineararlo, estimamos que es productivo tomar las palabras de Hegel (1991: 9), cuando nos dice –desde la filosofía– que la diversidad es más bien el límite de la cosa; que aparece allí donde la cosa termina o es lo que ésta no es.

En otras palabras, en este libro colocamos a disposición una forma de interpretación académica que posibilita ir más allá de lo que aparece como evidente cuando se interpretan los procesos sociales en el discurso. En consecuencia, también ponemos a disposición de los lectores nuevos sentidos respecto a la forma en que sujetos diversos o diferenciados significan sus procesos sociales, en que ellos se significan y son significados en el discurso. Comprensiones respecto a la diversidad cultural y a la forma en que esa cuestión es vivida en países como Chile (un país que hoy se declara multicultural desde el Estado y la institucionalidad), hasta ahora no visibilizadas por los medios de comunicación masivos.

Para alcanzar ese objetivo, hemos seleccionado investigaciones académicas que nos ofrecen la posibilidad de superar las comprensiones estabilizadas sobre antiguos asuntos que atraviesan las relaciones entre distintos en Chile. El foco de los análisis es el estilo de relaciones sociales que en la actualidad se establece en la sociedad chilena, cuando se trata de sujetos sociales diversos –específicamente, las relaciones sociales y jurídicas entre el Pueblo Mapuche³, la sociedad chilena y el Estado–, lo que hacemos interpretando discursos históricamente silenciados y visibilizando nuevos sentidos y significados del discurso hegemónico, el que circula, el que es vehiculado por los medios de comunicación masivos en el país. Análisis en que explicamos conceptos de la teoría discursiva, someramente mostramos la forma en que se monta el dispositivo analítico en este tipo de investigaciones y la manera en que podemos encontrar los sentidos de esos discursos, cuando realizamos las interpretaciones. Un ejercicio teórico y metodológico que en este libro busca mostrar, como la forma en que los sujetos se significan y significan al otro del discurso, determina la manera en que se establecen o no relaciones entre sujetos distintos en sociedades como

³ La palabra mapuche (*mapu*: tierra; *che*: gente) significa ‘gente de la tierra’. Cabe mencionar que los mapuche son el mayor pueblo o nación ‘indígena’ en Chile. Situados geográficamente en comunidades en el centro-sur del país, aunque cada día es más importante su presencia en las grandes urbes, especialmente en Santiago. Sus movilizaciones por territorio y otros derechos y su persistencia en sus demandas –históricamente– los han transformado en la ‘etnia’ ‘más visible’ en Chile y a nivel internacional.

la nuestra, sustentada en el sistema capitalista, donde lo que se vehicula son relaciones de poder y no-poder⁴.

Otra cuestión importante en este libro es comprender los asuntos que se discuten en la complejidad que los constituye. Con esa mirada, hablar de Diversidad, Multiculturalidad e Interculturalidad nos exige ampliar el campo de discusión hacia múltiples temas que en general no son considerados cuando se intenta comprender las relaciones entre sujetos diversos –por ejemplo, en Chile, las relaciones llamadas inter-étnicas–, no obstante una multiplicidad de temas atraviesen las relaciones entre esos sujetos distintos. En esa óptica, defendemos que re-significar las relaciones entre sujetos diferenciados –hoy llamadas relaciones interculturales– implica considerar entre otras cosas, los diferentes paradigmas filosófico-éticos, las diversas versiones de la historia que esos sujetos distintos cargan y las memorias en que ellos se sustentan.

Así, este libro se constituye a partir de esos lugares de comprensión no-lineales y sí-complejos, complementarios y necesarios para tener una visión suficiente y coherente, que permita, mirando hacia atrás y hacia dentro, si es posible decirlo de esa forma, mirar nuestro ahora y proyectarnos hacia un futuro donde esa diversidad que nos constituye sea dialogante y ese diálogo ojalá sea fructífero para todas las personas involucradas y por ende para nuestros espacios, lo que sin duda traería consecuencias fructíferas a nuestro planeta.

Abordo los temas Diversidad, Multiculturalidad e Interculturalidad a partir del estudio y reflexión que he realizado durante dos décadas, primero, desde mi experiencia profesional como Ingeniero Agrónomo, trabajando con comunidades rurales campesinas y mapuche y luego, por mi trayectoria de casi veinte años como investigadora social –como Magíster en Desarrollo Rural,

⁴ El libro en su conjunto habla sobre El Pueblo Mapuche y sus relaciones con la sociedad nacional y el Estado chileno. Siendo el Pueblo o Nación Mapuche uno de los focos de diversidad presentes en Chile, este libro y las nuevas comprensiones que él ofrece sobre los procesos sociales experimentados por un pueblo denominado ‘minoría’ (entre otras cosas), posibilita visibilizar significados hasta ahora no evidentes para la sociedad nacional y el Estado. Sin embargo, al discutir el ‘tema mapuche en Chile’, en este libro también estamos colocando la necesidad de otros lugares de significación para otras realidades y sujetos diversos que también constituyen nuestro(s) país(es).

Doctora en Educación con Postdoctorado en Lingüística–; llevada a esos espacios académicos por la necesidad de buscar aprehender lo que llamamos realidad en cuanto la complejidad que ésta constituye y que la constituye.

De ese modo, la investigación y reflexión vertidas en este texto, están atravesadas por distintas disciplinas más allá de los estudios académicos ya referidos, desde un enfoque transdisciplinar, que como indica Morin⁵, “permite concebir, al mismo tiempo, tanto la unidad como la diferenciación de las ciencias”, en un esfuerzo constante por crear la articulación e interlocución necesarias entre los diversos espacios de conocimiento aquí convocados.

En esa perspectiva, los asuntos tratados en el primer capítulo son fundamentales para la comprensión de los capítulos posteriores. Él trata principalmente de las crisis de paradigmas o modelos en la ciencia y los cambios subsecuentes; aunque también aborda otras crisis paradigmáticas hoy presentes tanto en los espacios académicos como fuera de esos espacios. Discusiones que esbozamos por necesidad y sin la pretensión de cerrarlas, sabiendo que en este momento cualquier abordaje a los paradigmas de la ciencia y a otros modelos es polémico, ya que nos encontramos en pleno período de una mega-crisis. No obstante, el desarrollo de este capítulo nos permitirá enmarcar la discusión que aquí nos interesa.

Por otro lado y antes de referirnos a los capítulos restantes, es necesario acotar que a partir de los resultados de nuestras investigaciones, podemos afirmar que el estilo de relaciones interculturales en Chile se caracteriza por las relaciones de sumisión y dominación; donde inclusive los esfuerzos orientados a crear nuevos espacios interculturales, en gran medida pecan al imponer a las poblaciones distintas programas y proyectos orientados a integrarlas al mundo occidental; cuyos fracasos, entre otras cosas, manifiestan el desconocimiento de esas poblaciones distintas y de su descontento hacia los programas y proyectos impuestos.

Frente a ese panorama, lo que nos ha movilizado a escribir este libro, entre otras cosas, es el propósito de contribuir a superar esas

⁵ Morin, Edgar (1995). Introducción al Pensamiento Complejo. Barcelona: Gedisa, pág. 42.

falencias. En consecuencia, el segundo capítulo trata un tema que estimamos fundamental⁶ para superar esas antiguas comprensiones – aun vigentes– en relación a la diversidad cultural presente en Chile. Específicamente, este capítulo busca nuevos significados para esos sujetos distintos, para esos sujetos *otros* que también constituyen nuestro país. Nuevas comprensiones que posibiliten relaciones de alteridad, en términos de *otredad*; es decir, desde la calidad de *otro*.

Para cumplir con ese objetivo, se interpreta el discurso de los Mapuche de Chile buscando responder a dos preguntas: ¿cómo el mapuche significa su realidad, su relación con los ciudadanos no mapuche y con el Estado? y ¿cómo se significa desde su discurso? Preguntas discursivas que posibilitan nuevas interpretaciones, indispensables si lo que procuramos es viabilizar los procesos interculturales en Chile; ya que la forma de significar de los mapuche –si es visibilizada– posibilitará nuevas comprensiones, movimientos de sentidos respecto a quiénes son como sujetos y como pueblo, cómo significan su historia, sus vidas y sus expectativas; cuestiones que el discurso hegemónico –sobre los mapuche– no coloca a disposición, ya que es un discurso cuyos protagonistas no son mapuche. En síntesis, ese capítulo apela a que se busque un re-conocimiento entre los grupos distintos que intentan dialogar, visibilizando espacios de significación hasta ahora negados, silenciados o in-significados, como un ingrediente insustituible para la re-significación de nuestras realidades interculturales, una necesidad que planteamos es irrenunciable en cualquier intento por viabilizar relaciones de alteridad y procesos inter-culturales.

El tercer capítulo tiene como objetivo aportar con nuevas comprensiones respecto al *mapuzugun* o lengua mapuche, pensada como una lengua en relación, en Chile, un país que se constituye a partir de la colonización y que contrariamente, hoy plantea la interculturalidad como una de sus metas. Considerando que en la lengua y su realización, el discurso, se materializa el contacto entre lo ideológico y lo lingüístico, en este capítulo colocamos el foco en cómo los sujetos se significan y cómo el confronte entre la lengua

⁶ Usamos esa palabra con el sentido de fundamento, de ingrediente necesario para la fundación de otros espacios de significación para sujetos con identificaciones diversas en sus relaciones inter-discursivas.

mapuche y la lengua nacional moviliza sentidos y establece fronteras e identificaciones, para el sujeto pensado discursivamente. Si entendemos que la lengua es constitutiva del sujeto discursivo, podemos afirmar que el futuro de los llamados ‘pueblos indígenas’ y de las relaciones psico-socio-económico-ambientales de éstos y las sociedades nacionales de nuestros países, depende mayoritariamente de que las ‘lenguas indígenas’ puedan ser ‘dichas’.

El cuarto capítulo está orientado a mostrar la importancia del territorio, en este caso la disputa por territorio que afecta –o más bien dificulta– la relación entre los mapuche, los *winka* o no-mapuche y el Estado chileno. Un elemento que se debe sumar para ir conformando la red de significaciones en que se debe situar cualquier esfuerzo por establecer relaciones interculturales entre los mapuche y los chilenos. Para los mapuche, el territorio es una cuestión constitutiva, ellos son ‘gente de la tierra’; mientras que para los empresarios chilenos y el Estado es una cuestión relacionada a la propiedad privada, que debe ser discutida desde la óptica economicista y jurídica. Por tanto, si se quiere hablar de las relaciones interculturales de los mapuche con la sociedad chilena y el Estado, este tema no puede no estar presente.

Con la inclusión de ese capítulo también queremos registrar la necesidad de definir y luego profundizar el estado en que se encuentran los asuntos que se deberían considerar prioritarios –que atraviesan esas relaciones entre culturas–, ya que sin el reconocimiento de esos asuntos que son vitales y que no obstante hasta ahora no han sido trabajados a dos manos y por tanto no han sido resueltos, los intentos de interlocución se tornan superfluos y no traen avances significativos.

En este libro también destacamos la necesidad de considerar las distintas memorias envueltas en toda situación discursiva en que grupos o sociedades distintas se enfrentan o buscan la interlocución. Memorias que permiten comprender los sentidos de las diferentes discursividades más allá de las palabras, ya que es en la historia como un discurso significa. Visibilizando –desde esa perspectiva– sentidos que amplían la comprensión acerca de los temas en discusión y por ende, aportan a la superación de los nudos que bloquean el diálogo en

situaciones de disputa o negociación, cuando lo que se intenta hacer es estimular el desarrollo de procesos interculturales.

A manera de resumen, lo que aquí planteamos es que en Chile las políticas públicas relacionadas a la diversidad cultural y en consecuencia los programas y proyectos llamados interculturales – contradictoriamente– replican la ideología y los métodos del mundo occidental y por tanto, no tienen sentido para los sujetos a quienes se destinan. Pues no toman en cuenta el pensamiento o la mirada de las denominadas minorías, que se busca beneficiar. Falencia que en gran medida se justifica en función del desconocimiento, de la negación – muchas veces inconsciente– de esas minorías, a las que se quiere ayudar, integrar o proteger. O sea, no conocemos a las minorías que buscamos ‘integrar’ a la sociedad occidental y sin darnos cuenta les negamos la palabra y hablamos por ellas, lo que inevitablemente se traduce en programas y proyectos que para esas minorías son –como he podido escuchar en múltiples ocasiones– ‘puro folclor’, una ‘falta de respeto’ a las comunidades y sujetos que son parte de esas minorías.

Por ende, para avanzar hacia lo que aquí interpretamos como interculturalidad –dígase, la relación que se establece entre sujetos distintos y/o entre culturas diferentes; donde esos sujetos y culturas se relacionan en términos de *otredad*, es decir, en calidad de *otros*– es necesario superar los prejuicios y estereotipos que portamos a nivel país –de manera inconsciente– que inevitablemente determinan la forma en que miramos al otro, al distinto, bloqueando la posibilidad de diálogo.

Los procesos interculturales nos demandan rescatar las memorias y dar la palabra a sujetos que hasta ahora han sido y son negados, a sujetos que hasta hoy se busca convertir –con la mejor de las intenciones– en un chileno más, ojalá exitoso. Igualmente importante es re-significar el discurso que en Chile circula y nos determina como sujetos y como sociedad; ya que sin esta re-interpretación en el discurso de lo que denominamos la realidad chilena, no contamos con las condiciones mínimas que nos posibiliten orientarnos hacia procesos interculturales, que postulamos son por esencia democráticos.

Proponemos que para avanzar hacia la interculturalidad, los primeros pasos deben considerar la participación de todos y todas en procesos de re-significación, en temas como los planteados en este libro, que amplíen nuestras comprensiones a nivel país y posibiliten que otros estilos de relaciones sociales tengan sentido en Chile, un país donde la multiculturalidad –es decir, la presencia de múltiples culturas– es constitutiva.

¿Utopía? No, rotundamente no. Este libro se basa en la investigación académica que he desarrollado por más de una década, en base a la convicción que he defendido durante muchos años de que la investigación universitaria elaborada desde las Ciencias Sociales, Humanidades y Educación es capaz de aportar con soluciones a problemas urgentes que viven y sufren nuestras sociedades, entre ellos algunos que nos afectan hace ya tanto tiempo, que desde ‘el sentido común’ nos parecen inviables. Ese es el tono de este libro.

CAPÍTULO 1



NUEVAS MIRADAS DESDE LA CIENCIA Y LA SOCIEDAD

WE RAKIZUAM ZUGU

Las crisis que hoy afectan al planeta son los factores que en gran medida desencadenan la búsqueda de nuevos paradigmas; nuevos modelos de pensamiento que se espera ofrezcan condiciones para el desarrollo humano, condiciones que según la percepción de muchos no son ofrecidas por los padrones aún imperantes en la sociedad hodierna.

Frente a ese panorama, el objetivo de este capítulo⁷ es indicar como los cambios experimentados por la ciencia han influido e influyen en la percepción de la sociedad y sus problemas y viceversa, colocando esas nuevas comprensiones como un elemento también generador de la búsqueda de nuevos paradigmas de lo que se denomina ‘desarrollo social’. Modelos que determinan la forma en que se establecen las relaciones interpersonales e institucionales en los espacios sociales en que se ‘desencadenan’ nuestras vidas como sujetos socio-históricos, donde –queremos decir– somos determinados socio-históricamente, pero también hay lugar para la novedad y el acaso.

Al mismo tiempo, en este capítulo nos proponemos mostrar algunas cuestiones que visibilizan cómo el avance de la ciencia poco a poco va dejando atrás a la ciencia clásica, entregándonos nuevos conceptos y nuevos modos de hacer ciencia, nuevas maneras de producir conocimiento, de entender los problemas que estudiamos, nuevas lógicas; una verdadera revolución científica que debemos delinear, ya que enmarca la discusión que desarrollamos en este libro.

Comenzamos apuntando algunas cuestiones consideradas básicas para comprender el concepto paradigma⁸ y los debates surgidos al respecto, pues éste es fundamental en las discusiones que abordamos en este capítulo.

⁷ Para esta discusión tomo elementos de uno de los capítulos de mi disertación de magíster: “A busca de um novo paradigma”. In: “A Questão da Sustentabilidade no Desenvolvimento Rural: a superação do velho na construção de um paradigma de desenvolvimento integral”. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Universidade Federal de Santa Maria / UFSM. Santa Maria – RS, Brasil. 1997, p. 80-98.

⁸ Palabra que se origina en el término griego *paradeigma*, traducido como padrón.

Thomas Kuhn se aboca a dilucidar este concepto en su libro “La estructura de las revoluciones científicas” y desde el espacio discursivo de la ciencia enuncia que los paradigmas son:

(...) las realizaciones científicas universalmente reconocidas que, durante algún tiempo, entregan problemas y soluciones modelares a una comunidad de practicantes de una ciencia (...) (Kuhn, 1994: 13).

Él indica que esos paradigmas proporcionan modelos, que incluyen ley, teoría, aplicación e instrumentalización, modelos que dan lugar a las tradiciones coherentes y específicas de la investigación científica. Diríamos, modelos de pensamiento en los cuales se enmarca la producción científica de una determinada época.

Kuhn (1994) agrega que las revoluciones científicas son los complementos desintegradores de la tradición a la cual la actividad de la ciencia normal (aquí entendida como tradición de un tipo de investigación académica determinada) está ligada. Sin embargo, como manifiesta este autor, los científicos tienen la tendencia a encajarse dentro de los límites preestablecidos y relativamente inflexibles otorgados por el paradigma vigente, hasta que entre ellos surge la consciencia de anomalía o crisis, es decir, el reconocimiento de expectativas paradigmáticas no alcanzables.

Según el mismo autor, enfrentados a anomalías, los científicos toman una actitud diferente en relación a los paradigmas existentes. Con eso, la naturaleza de sus investigaciones se transforma de manera consecuente. La proliferación de articulaciones competitivas, la disposición a intentar cualquier cosa, la expresión de descontento explícito, el recurso a la Filosofía y al debate sobre los fundamentos de ese paradigma, son síntomas de una transición (Kuhn, 1994).

En otras palabras, la búsqueda de nuevos paradigmas es provocada por las rupturas antes enunciadas, manifestándose en un período confuso en el cual se intenta elaborar nuevos padrones capaces de responder a las expectativas no satisfechas. Se trata de una etapa de transición donde se crean las bases para la formación de esos nuevos modelos, un período confuso, ya que en él conviven los

paradigmas que experimentan la crisis junto a las múltiples propuestas que buscan instalarse en su lugar.

Como podemos percibir, la elaboración teórica de Kuhn nos permite acompañar fácilmente tanto la discusión respecto a los cambios de paradigmas como así mismo lo que motiva sus crisis y la manera en que se experimentan los períodos de transición.

Entendemos la crisis como un momento de la historia en que un paradigma no responde, es decir, dentro de ese marco teórico y con las posibilidades que él ofrece no se consigue dar solución a los problemas que surgen y demandan una solución. No obstante, la forma en que aquí significamos el concepto crisis no se estanca en la idea de caos o desorden, sino que a pesar de la tensión que caracteriza a estos momentos históricos, entendemos que éstos conllevan en sí la idea de oportunidad. En nuestro caso –para los temas que nos interesan–, se trataría de la oportunidad de buscar y encontrar otros modelos capaces de responder a las demandas no contenidas por los paradigmas en crisis, en el ámbito científico y social.

Afirmamos que este es un momento histórico que nos exige nuevas miradas, nuevas comprensiones, nuevos modelos, que sean capaces de responder a las nuevas demandas, que se tornan cada vez más visibles y que surgen prácticamente en todos los espacios sociales y aquellos asociados al conocimiento. Hoy, sin duda, como aseguran Morin & Kern (1995), enfrentamos una poli-crisis, que entendemos nos exige no solo re-considerar y re-significar muchos antiguos problemas no resueltos sino que también implementar nuevos estilos de con-vivencia social e institucional. Pues como mostramos en nuestra tesis de magíster (Soto, 1997), el mundo se encuentra frente a una crisis que evidencia el agotamiento del paradigma de desarrollo progresista del capitalismo –sentado en el plano económico y aún aceptado como válido–, lo que ha generado la búsqueda de otros modelos, capaces de cumplir con las expectativas que el padrón hodierno es incapaz de satisfacer.

De ese modo, hoy existen incontables propuestas a lo largo del planeta buscando esos nuevos modelos, las cuales –después de superado este confuso período, propio de una época de transición

paradigmática- deberían desembocar en esos deseados nuevos paradigmas. Un tema que hasta el momento está lleno de aristas e incomprendiones.

En lo relativo a la relación entre la ciencia y la cultura, concordamos con Prigogine & Stengers (1991) cuando declaran que si se trata de cambios en la ciencia, los valores en juego no son todos de orden científico. Pues la ciencia forma parte del complejo de la cultura a partir del cual, en cada generación, las personas intentan encontrar una forma de coherencia intelectual y en cada época esta coherencia alimenta la interpretación de las teorías científicas, determina la resonancia que ellas suscitan, influye en las concepciones que los científicos elaboran del balance de su ciencia y de las líneas según las cuales deben orientar su investigación.

Sobre el mismo asunto, la interrelación entre la ciencia y la cultura, Kuhn asevera que los historiadores de la ciencia se enfrentan con dificultades crecientes para distinguir el componente *científico* de las observaciones y creencias pasadas y aquello que sus predecesores rotularon de *error* y *superstición*. Él agrega que, mientras más cuidadosamente estudian, más seguros se sienten de que, como un todo, las concepciones que en otra época se consideraban corrientes no eran ni menos científicas ni menos el producto de la idiosincrasia de las que actualmente están en boga (Kuhn, 1994). Morin concuerda con Kuhn, cuando éste asegura que las teorías científicas tienen una zona inmensa que no es científica, aunque ésta sea indispensable para el desarrollo de la ciencia. El mismo autor, prosigue afirmando que las teorías científicas surgen de los espíritus humanos en el seno de una cultura y termina diciendo que el conocimiento científico no podría aislarse de sus condiciones de elaboración –es decir, de sus condiciones de producción–, pero tampoco podría ser reducido a esas condiciones (Morin, 1996). Un asunto también polémico.

Resumiendo, desde nuestra perspectiva es significativo enfatizar la influencia recíproca que existe entre el desarrollo de la ciencia y los otros aspectos de la cultura, donde la ciencia y los otros elementos que constituyen la cultura evolucionan estimulándose mutuamente y donde, en ocasiones, los límites se tornan difusos. En palabras de Kuhn (1994: 148), “lo que un hombre ve depende tanto de aquello

que él mira como de aquello que su experiencia visual conceptual previa le enseñó a ver”.

Por otro lado, la historia ha dado suficientes evidencias respecto a la influencia de la ciencia en la sociedad y las personas, en su interpretación del mundo y en sus objetivos de vida. El propio libro de Thomas Kuhn ya mencionado es un buen ejemplo, ya que él nos muestra como un concepto –en este caso ‘paradigma’–, que en su libro el autor trabajó y desarrolló con una finalidad científica, se dispersó más allá de los espacios de la ciencia, siendo hoy ampliamente utilizado en distintas esferas del saber, en diferentes contextos, con los fines más diversos.

En estos días parece evidente que los avances de la ciencia han afectado la percepción y la comprensión de las personas. Así, aunque exista una gran confusión de lógicas y conocimientos, hay una cosa cierta: existen nuevas formas de significar nuestro mundo, como consecuencia de las nuevas discursividades que la ciencia ha puesto a disposición. Se podría decir que, por diferentes caminos, el ser humano comienza a converger en una nueva cosmovisión que conjuntamente trae nuevos conceptos y enfoques.

En esa perspectiva, a continuación mostramos algunos cambios en la ciencia que han contribuido a la creación de esos nuevos conceptos y han posibilitado nuevas miradas, a pesar de que en este texto no podamos hacer más que enunciar superficialmente un asunto tan vasto⁹.

Para comprender mejor lo tratado en este capítulo, vale la pena recordar con Moreira (1992), que ya en la Antigüedad Clásica la cuestión del determinismo y del acaso fue planteada al intentar entender los fenómenos naturales. Recordemos que fue en el año 585 AC, cuando Tales de Mileto previó correctamente un eclipse, una predicción exitosa que ciertamente influyó en las concepciones deterministas ya existentes. Entre los presocráticos, comenzó a forjarse la visión de un comportamiento necesario y bien regulado para el universo material. Leucipo sintetizó esa idea en una frase que

⁹ Vea Prigogine & Stengers (1991); Moreira (1992), Prigogine (1996), Morin (1996), Corgini (2012); todos ellos son trabajos sobre la historia de la ciencia y discusiones afines, que profundizan los temas aquí tratados.

se tornó punto de referencia desde entonces: Nada se engendra al acaso, sino que todas las cosas (a partir) de la razón y por necesidad. Es con Aristóteles, que el principio de la causalidad deja un lugar para la contingencia pura, para lo accidental, para aquello que constituye el acaso. Mientras que en la época helenística, los estoicos afirmaron un determinismo riguroso de la naturaleza, enfrentados a los epicuristas que rechazaron el determinismo estricto.

En los siglos siguientes, la cuestión del determinismo y del acaso atrajo a muchos pensadores y trajo, ligada a ella, una perspectiva moral, la disputa entre el determinismo de la naturaleza y el libre arbitrio de los seres humanos. En ese contexto, es con Galileo, Kepler, Newton, Leibniz y otros, que el determinismo se liga a la idea de ley natural, de simplicidad de la naturaleza y que va a encontrar una expresión precisa en la formulación matemática de las leyes físicas (Moreira, 1992), conformando poco a poco el paradigma mecanicista, que hoy es conocido como la ciencia clásica. De ese modo: “durante tres siglos, equipada con la matemática de Newton y Leibniz la ciencia reveló con éxito muchos de los mecanismos del universo. Era un mundo esencialmente mecánico y preciso, caracterizado por la repetición y la previsibilidad (...) un mundo lineal” (Lewin, 1994: 22).

En el caso de los sistemas lineales, la ciencia nos mostró que el sistema en su conjunto se comporta simplemente como una superposición de las partes y por tanto, el estudio separado de cada parte es suficiente para su comprensión total (Castro de Oliveira, 1993). Siendo así, la ciencia clásica –también denominada mecanicista y reduccionista¹⁰– desarrolló métodos heurísticos simplificadores, intentando dominar la naturaleza, aislando los aspectos de los fenómenos naturales en el esfuerzo por comprenderlos, por conocerlos.

Asimismo, se podría decir que ella se constituyó contra la naturaleza, pues le negaba la complejidad y el devenir en nombre de un mundo eterno y conocible, regido por un

¹⁰ Se refiere a la ciencia que intentaba reducir la complejidad de los fenómenos naturales a la simplicidad de comportamientos elementales (Prigogine & Stengers, 1991).

pequeño número de leyes simples e inmutables (Prigogine & Stengers, 1991: 4).

Consecuentemente, se generó una mentalidad positivista, simplista, reduccionista, mecanicista, con la cual las personas e instituciones buscaron entender el mundo, aceptar sus leyes y satisfacer principalmente las necesidades materiales, inspirados en la idea de previsibilidad y de que el mecanismo certero para enfrentar los problemas era aislarlos y buscarles soluciones simples. Al mismo tiempo, es indudable que la ciencia desde esa mirada a partir del siglo XVII realizó progresos extraordinarios.

No obstante, la ciencia hodierna con el estudio de sistemas (o fenómenos) naturales nos ha mostrado que existen casos en que el todo se comporta de forma un poco diferente a la indicada por la suma de las partes, existiendo, inclusive, situaciones en que el comportamiento aislado de cada parte del sistema (o fenómeno) es extremadamente simple, sin embargo el comportamiento de todo el sistema es extremadamente complicado. Se trata de los llamados sistemas complejos, denominación que se ha vuelto universal. Sistemas formados por muchas unidades extremadamente simples que influyen unas en otras y que en función de esa intrincada red de conexiones, generan el comportamiento complejo de la totalidad (Castro de Oliveira, 1995).

En los días de hoy, el estudio de esos sistemas es un área de investigación en franca ascensión, que presenta como principal característica la amplitud de los fenómenos naturales que comprende, fenómenos ligados a diversos campos tradicionales de la ciencia como matemáticas, informática, física, química, biología, sismología, ecología, economía, sociología y otros. Evidentemente, no hay especialistas que tengan una visión general y profunda de todos los fenómenos naturales involucrados en cada situación estudiada, por lo que este tipo de investigación necesita de un tratamiento que supere la visión simplista, disciplinar (Castro de Oliveira, 1995). Concomitantemente, el estudio de los sistemas complejos también

necesita que sean superadas las lógicas de la previsibilidad y estabilidad¹¹.

Esos sistemas tienen en común el hecho de ser formados por muchas unidades interligadas en una red de influencias mutuas, donde cada unidad evoluciona en el tiempo según reglas locales simples (Castro de Oliveira, 1995). Así, existen casos en que el orden resultante de un sistema dinámico complejo son propiedades globales brotando del comportamiento gregario de individuos¹². En otros casos, la interacción produce un comportamiento inmensamente divergente, conocido como caos determinista (Lewin, 1994).

Pensando en otras cuestiones que han marcado hitos en la historia de la ciencia en el transcurso de las últimas décadas, podemos señalar la física de los procesos de no equilibrio. Esta ciencia llevó a nuevos conceptos como la auto-organización¹³ y las estructuras disipativas¹⁴, que hoy son ampliamente utilizados en áreas como química, biología, ecología y ciencias sociales. En esa óptica se han estudiado los procesos disipativos, caracterizados por un tiempo unidireccional, y con eso se ha conferido una nueva significación a la irreversibilidad. De ese modo, el desarrollo espectacular de la física de no equilibrio de la dinámica de los sistemas dinámicos inestables asociados a la idea de caos han forzado a los científicos a revisar la noción de tiempo (Prigogine, 1996).

¹¹ Vea Prigogine & Stengers (1991), Moreira (1992), Ruelle (1993), Capra (1993), Lewin (1994), Morin (1987a, 1987b, 1989, 1992, 1995, 1996), Castro de Oliveira (1995), Prigogine (1996). En esos trabajos los conceptos de previsibilidad y estabilidad son discutidos para diferentes áreas del saber.

¹² En un ecosistema, una propiedad global puede ser generada por la interacción de especies dentro de una comunidad, esto puede conferir un grado de estabilidad sobre sí; por ejemplo, la resistencia a las devastaciones de un huracán, o a la invasión de una especie alienígena. La estabilidad, en ese contexto, sería una propiedad emergente (Langton apud Lewin, 1994).

¹³ Ocurre dentro de sistemas disipables no lineales (Coveney apud Barreto, 1995). Un organismo vivo es un sistema auto-organizado, lo que significa que su orden en estructura y función no es impuesta por el medio ambiente, mas establecido por el propio sistema. O sea, el organismo interactúa continuamente con el medio ambiente, mas esa interacción no determina su organización (Capra, 1993).

¹⁴ Se refiere a sistemas que mantienen y desarrollan una estructura mediante la descomposición de otras estructuras en el proceso de metabolismo -creando así entropía - desorden- subsecuentemente disipado (Capra, 1993).

En esa perspectiva, es posible decir que la ciencia en la actualidad revela que la mayor parte de la naturaleza es no lineal¹⁵, no siendo fácilmente previsible, aunque un mundo lineal sea una parte importante de la existencia (Lewin, 1994). Así, un descubrimiento central en los sistemas dinámicos no lineales que en su momento causó gran interés fue la teoría del caos (Moreira, 1992), que, según muchos científicos, creó una nueva ciencia.

El término caos, originalmente se asoció a un estado desordenado antes de la creación del universo y a una gran confusión, desorden. No obstante, en la actualidad esta palabra recibe por añadidura un significado más específico, de comportamiento aleatorio ocurriendo en sistemas deterministas¹⁶. En ese contexto, el significado de caos determinista se refiere a la propiedad de muchos sistemas deterministas de presentar gran sensibilidad a pequeñas variaciones, en las condiciones iniciales, lo que ha significado un quiebre del determinismo absoluto, incluso en el terreno de la ciencia clásica (Moreira, 1992). Dicho en otras palabras, esas pequeñas variaciones pueden provocar cambios no esperados en el comportamiento del sistema, cambios significativos y no predecibles de acuerdo a la pequeña variación inicial.

De ese modo, descubrimientos científicos como los aludidos han dado como resultado nuevos conceptos que imponen una nueva lógica. El mundo no es ordenado ni previsible, el orden está ligado al desorden y al caos; se debe aceptar un mundo complejo que comporta incertidumbre, la vida organizándose en el límite del caos. La nueva ciencia, si podemos decirlo parafraseando a Prigogine & Stengers, ya no se interesa por las situaciones estables sino que por las inestabilidades, se interesa en lo que se transforma, en las crisis y los

¹⁵ El tiempo atmosférico es ejemplo clásico de no linealidad: muchos componentes interactuando de modos complejos, llevando a una imprevisibilidad notoria. Otros ejemplos son, ecosistemas, entidades económicas, embriones en desarrollo y el cerebro (Lewin, 1994).

¹⁶ Cualquier modelo dinámico basado en reglas bien definidas y que asocian, en un determinado instante de tiempo, valores unívocos a las variables que describen el sistema, a partir del conocimiento de esas mismas variables en instantes anteriores (Moreira, 1992).

procesos, tanto en lo que se refiere al comportamiento del mundo natural como del mundo social.

En consecuencia, la ciencia de hoy ya no es la ciencia clásica. Pues los conceptos básicos que fundamentaban la concepción clásica del mundo encontraron hoy sus límites en un progreso teórico que no dudamos en llamar metamorfosis. La propia ambición de reducir el conjunto de procesos naturales a un pequeño número de leyes fue abandonada. Las ciencias de la naturaleza, de ahora en adelante, describen un universo fragmentado, rico en diversidades cualitativas y lleno de sorpresas potenciales. El tiempo hoy reencontrado es también un tiempo que ya no habla de soledad sino de la alianza entre las personas y la naturaleza que ellas describen (Prigogine & Stengers, 1991).

Los mismos autores añaden que, durante mucho tiempo el carácter absoluto de los enunciados científicos fue considerado como una señal de racionalidad universal; universalidad que sería la negación y/o superación de toda particularidad cultural. No obstante, ellos propugnan que nuestra ciencia se abrirá a lo universal cuando cese de negar y de pretenderse extraña a las preocupaciones e interrogantes de las sociedades en el seno de las cuales se desarrolla; en el momento en que finalmente sea capaz de dialogar con la naturaleza y con las personas de todas las culturas, cuyas preguntas en el futuro – esperamos– sabrá considerar (Prigogine & Stengers, 1991).

En otras palabras, hoy la ciencia experimenta una metamorfosis anunciada hace décadas y esa metamorfosis también trae consigo, entre otras cosas, renovadas concepciones de las relaciones entre las personas, con la naturaleza y respecto a la ciencia, ahora entendida como práctica cultural.

Congruente con lo anterior, es interesante mencionar la Teoría de Gaia, defendida por James Lovelock, donde la Tierra es vista como un organismo vivo y único, cuestionando así nuestra percepción planetaria y nuestra consecuente relación con el planeta. En esa teoría, el autor también argumenta que la idea de que la Tierra está viva, probablemente es tan antigua como la propia humanidad. Aludiendo a la visión que se ha tenido de ella, Lovelock (1971) señala

que la primera expresión pública de esta idea como hecho científico es la de James Hutton que, en 1785 afirmó que la Tierra era un superorganismo y que el estudio más adecuado para ella sería la fisiología. No obstante, según Lovelock, su idea de una tierra viva fue olvidada o negada por el gran reduccionismo del siglo XIX.

En la comprensión de ese autor, los mundos físico y biológico están estrechamente acoplados y la biota opera de manera de asegurar condiciones físicas óptimas, por sí misma. Eso es homeostasis¹⁷, una tendencia de los organismos vivos a producir estabilidad y sobrevivir, lo que Lovelock reconoce como una propiedad emergente. Vista de ese modo, Gaia (la Tierra) no puede ser analizada como la mera suma de sus partes, con metodologías disyuntivas y reduccionistas que no reconozcan su complejidad. Ella puede ser analizada como un sistema integral y también de forma reduccionista. En sus palabras:

(...) la teoría de Gaia prevé que el clima y la composición química de la Tierra son mantenidos en homeostasis por largos períodos, hasta que alguna contradicción interna o una fuerza exterior provoque el salto hacia una nueva situación estable (Lovelock, 1991: 10).

Se puede percibir entonces que la teoría de Gaia supera la concepción biológica clásica, pues muestra a la Tierra como un ser vivo, un sistema complejo con características de auto-organización, capaz de modificarse y de reaccionar a los cambios internos y externos a través de múltiples procesos, regulando el ambiente y manteniendo las condiciones para su evolución como organismo vivo.

En otro sentido, es interesante destacar que para Lovelock (1991: 204), Gaia es un concepto religioso y científico en un momento en que, según ese autor, "(...) arte y ciencia parecen interligados entre sí y con la religión, y parecen expandirse mutuamente".

Otra teoría que ha llamado la atención en el mundo de la ciencia de los últimos tiempos es la Teoría de la Biología del Conocimiento

¹⁷ Los mecanismos homeostáticos pueden ser interpretados como la consecuencia de un sistema adaptándose al límite del caos (Kauffman apud Lewin, 1994).

de Humberto Maturana. Él la nomina como *autopoiesis*¹⁸ y con ella quiere decir que los seres vivos son sistemas cerrados en su dinámica de constitución, como sistemas en continua producción de sí mismos. En otras palabras, esos sistemas cerrados están determinados en sí mismos; por tanto, el medio solo puede desencadenar en ellos algo que está determinado en su propia estructura.

En síntesis, lo anteriormente expuesto nos permite aseverar que ya existen pruebas incontestables de que la ciencia clásica hoy alcanzó sus propios límites.

(...) La ciencia mítica de un mundo simple y pasivo, está a punto de morir, liquidada no por la crítica filosófica ni por la resignación empirista, sino que por su propio desarrollo (Prigogine & Stengers, 1991: 41).

En ese contexto, como agregan los mismos autores, ciertamente, si la propia ciencia hodierna convida al científico a la inteligencia y apertura y si las coartadas teóricas del dogmatismo y del menosprecio desaparecieron, resta aun la tarea concreta, política y social de crear los circuitos de una nueva cultura.

Para Capra (1993), la visión del mundo que está surgiendo a partir de la física moderna, en contraste con la percepción mecanicista, puede caracterizarse por palabras como holista, orgánica y ecológica, y también puede ser denominada visión sistémica. El autor además señala que la concepción sistémica ve al mundo en términos de relaciones y de integración. Los sistemas son totalidades integradas, cuyas propiedades no pueden ser reducidas a las unidades menores y el pensamiento sistémico es pensamiento de proceso; donde la forma se torna asociada al proceso, la interrelación a la interacción y los opuestos son unificados a través de la oscilación. Reduccionismo y holismo, análisis y síntesis, son enfoques complementarios que, usados en el equilibrio adecuado, nos ayudan a llegar a un conocimiento más profundo de la vida.

¹⁸ Palabra compuesta por dos raíces griegas, *auto* que se traduce como mismo y *poiein* que es traducida como producir (Maturana, 1994).

Nuevas visiones de la realidad que se basan en la consciencia del estado de interrelación e interdependencia esencial de los fenómenos físicos, biológicos, psicológicos, sociales y culturales. Nuevas percepciones que superan ampliamente las actuales fronteras disciplinares y conceptuales que delimitan la perspectiva científica anclada en la ciencia clásica y que poco a poco van siendo exploradas y desarrolladas en el ámbito de nuevas conceptualizaciones y de nuevas formas de organizar los espacios sociales e institucionales. Sin embargo, aun no existen estructuras establecidas, conceptual e institucionalmente, que se acomoden a la formulación de nuevos paradigmas, aunque –como señala Capra (1993)– las líneas maestras de tal estructura ya están siendo formuladas por muchos individuos, comunidades y organizaciones que están desarrollando nuevas formas de pensamiento, que se establecen de acuerdo a nuevos principios.

Por otro lado, de todas partes surge la necesidad de considerar principios de explicación de la realidad más ricos que el principio de simplificación, frente a lo que Morin (1996) propone el principio de la complejidad. Explicándolo, él afirma que es cierto que ese principio se basa en la necesidad de distinguir y analizar, como el precedente, no obstante, además, él busca establecer la comunicación entre aquello que es distinguido: el objeto y el ambiente, la cosa observada y su observador. Un principio que se esfuerza no por sacrificar el todo a las partes o las partes al todo, sino que por concebir la difícil problemática de la organización, en que, como decía Pascal, ‘es imposible conocer las partes sin conocer el todo, como es imposible conocer el todo sin conocer particularmente las partes’. Un principio que se esfuerza por abrir y desarrollar ampliamente el diálogo entre orden, desorden y organización, para concebir, en su especificidad y en cada uno de sus niveles, los fenómenos físicos, biológicos y humanos. Un principio que se esfuerza por obtener la visión poliocular o poliscópica, en que, a manera de ejemplo, las dimensiones físicas, biológicas, espirituales, filosóficas, sociológicas, culturales, históricas de aquello que es humano, dejen de ser incomunicables.

○ sea, en las nuevas visiones científicas y sociales la realidad toma nuevos sentidos o dicho de otra forma, significa de nuevas maneras.

Ya no existen hechos o fenómenos aislados, la realidad es vista como compleja y multidimensional. Por ende, para entenderla es necesario complejizar y no simplificar, distinguir y no separar, asociar y no mezclar, interligar y no aislar. En la estera de estas visiones más amplias, están los nuevos paradigmas, holista y complejo.

De ese modo, en las denominadas Ciencias Sociales, Educación y Humanidades –áreas de conocimiento que concentran la atención de este libro–, actualmente se da mayor énfasis a la pluriactividad, a la interactividad y a la globalidad, visiones que como señala Barreto (1995), hasta hace poco fueron consideradas fuente de confusión y, consecuentemente, de error. No obstante, las resistencias para absorber los nuevos contenidos conceptuales y las nuevas lógicas pueden dificultar el desarrollo y la aplicación de métodos, técnicas y tecnologías basadas en estas innovaciones.

Es productivo recordar el origen y la forma en que se significa el término interdisciplinaridad que, desde nuestra óptica, habría surgido buscando superar el reduccionismo o la visión de la realidad parcializada, construida a través del conocimiento obtenido, delimitado y aislado en disciplinas. Según nuestra percepción y la de diversos autores (Paviani & Botomé, 1993, Jantsch & Bianchetti, 1995, Morin, 1996), ese concepto cuyo aporte ha sido buscar articular diversas disciplinas asociadas al conocimiento y de esa forma superar algunas limitaciones de la ciencia clásica, no busca y por tanto no consigue la unidad del conocimiento respetando su multiplicidad y, consecuentemente, no supera esos límites.

Siendo la interdisciplinaridad entendida como colaboración, cooperación y comunicación entre disciplinas, para de ese modo investigar y producir un tipo de conocimiento que se diferencie significativamente de lo ejecutado y obtenido por las disciplinas aisladas, no consigue superar el antiguo paradigma debido a la forma en que se conceptúa y en que se encaminan las prácticas interdisciplinarias, lo que no hace más que confirmar las fronteras disciplinares y la hegemonía ya establecida entre las disciplinas.

Sin embargo, hasta hoy se discute si la interdisciplinariedad consigue o no liberar el conocimiento de las barreras epistemológicas, metodológicas y lingüísticas impuestas por la visión disciplinar.

Desde la concepción teórica de Morin (1996), para que una comprensión más amplia sea posible es necesario ir más allá de la interdisciplinariedad, proponiendo, en su lugar, la transdisciplinariedad, una práctica que pretende ultrapasar el encerramiento disciplinar, abolir las fronteras entre las disciplinas y articularlas, buscando un tipo de conocimiento que permita aprehender lo real más cerca de su complejidad. No obstante, para que la transdisciplinariedad se pueda implementar sería necesaria una reforma del entendimiento en cadena, ya que esta reforma presupone una revolución paradigmática que a su vez presupone la reforma del entendimiento.

Frente al mismo asunto, Morin (1992) afirma que el paradigma complejo de conjunción/distinción que él postula aún no nació y que el paradigma mortal de disyunción/reducción de la ciencia clásica aun no murió. La crisis está ahí multiforme y multidimensional. Las fracturas se multiplican en todos los frentes del conocimiento científico, empírico, teórico, lógico, mas el paradigma fósil (como él lo denomina) continúa sin quebrarse.

Indudablemente hoy presenciamos y vivenciamos una crisis abierta en los fundamentos del pensamiento en filosofía, epistemología y ciencia. La ciencia clásica está siendo superada desde sus bases, lo que nos llama a dejar de lado las lógicas hasta hoy impuestas para –ahora con una visión más amplia–, desear un entendimiento multidimensional y hacer esfuerzos para obtenerlo.

Ante lo expuesto, es posible aseverar que los avances de la ciencia –aun en esta época de transición y con la confusión conceptual típica de estos períodos de cambios de paradigmas– están modificando el pensamiento de las personas, su capacidad de aprehender la realidad, de conocer y como consecuencia de eso, están surgiendo nuevas lógicas tanto en el mundo académico como en el mundo social y la ciencia está produciendo conocimiento desde lugares antes no imaginados, posibilitando un tipo de saber que revoluciona la concepción del ser humano y el universo.

Por otro lado, según Fernández (1993) los delineamientos de un nuevo paradigma deben ser trazados en oposición a las características del paradigma anterior. Desde esa mirada, el objetivo de la ciencia no sería más el de controlar y dominar a la naturaleza/sociedad y a las personas, sino el de comprender y promover la armonía entre estas esferas. La ciencia ya no tendría el único discurso válido, sino solo uno de los innumerables discursos de la sociedad y estaría más integrada a los otros aspectos de la cultura. Ciencia y tecnología serían, al mismo tiempo, prácticas científicas y prácticas sociales. El objeto de la ciencia, de ahora en adelante sería percibido en términos históricos e incluiría conceptos como imprevisibilidad, interpenetración, espontaneidad, auto-organización, irreversibilidad, evolución, desorden, creatividad y accidente, sustituyendo conceptos de la física clásica como eternidad, determinismo, mecanicismo, reversibilidad, necesidad y orden.

Se podría decir que en la actualidad poco a poco se va superando la visión simplificadora, en la cual la ciencia, para ser considerada pura, objetiva, neutra y por lo tanto válida, debía aislarse del mundo en el cual estaba inserta. Pues como observa Abreu Jr. (1996), toda la realidad es formada por la interdependencia entre partes y totalidades; siempre hay realidades complejas, sea cual fuere la dimensión desde donde se analizan los fenómenos. No hay ciencia pura, pues no hay conocimiento sin afecto, sin imaginación y sin inserción en un determinado medio social.

Poco a poco el género humano comienza a aceptar que forma parte de un mundo complejo y de ese modo se inician múltiples esfuerzos, aparentemente disímiles, intentando comprender la vida en su complejidad. Afirmamos que muchos de esos intentos de interpretación de la realidad aparentemente tan distintos tienen una esencia común: están creando las bases para nuevas comprensiones del mundo que conformamos y consecuentemente, para la elaboración de nuevos paradigmas sociales.

Cuando el mundo está sumergido en un período de cambios inmensos, es factible pensar en nuevos paradigmas de desarrollo humano, en que no tan solo se acepten como válidas sino que además se evalúen como necesarias las contribuciones de todos los pueblos y

de todas las personas que habitan el planeta, en su diversidad. Me parece que los procesos sociales deben ubicarse en esta renovación conceptual, en una cosmovisión más amplia, en la cual sea posible encontrar los elementos necesarios para elaborar nuevas propuestas de convivencia, aunque no dejen de reconocer la dificultad que significa superar las lógicas: simplificadora en el conocimiento y dominante en lo social, y buscar alternativas más complejas y socialmente más equitativas.

En esa búsqueda, de nuevas comprensiones que nos permitan repensar los procesos socio-históricos desde la academia, con el objetivo de aportar elementos que contribuyan a superar antiguos problemas que aun aquejan a nuestras sociedades y bloquean los procesos interculturales, llegamos a los territorios del Análisis de Discurso francés.

Como ya mencionamos, cuando hablamos de la línea discursiva francesa estamos aludiendo a la escuela fundada por Michel Pêcheux. Específicamente, nos estamos refiriendo a una ciencia cuyo objeto es el discurso. Un espacio de saber que denominamos transdisciplinar, que sustenta la investigación que discutimos en los siguientes capítulos. Al respecto, dado que conceptos, dispositivo analítico y teoría discursiva son constitutivos de la investigación discutida a lo largo de este libro, no los tratamos de manera lineal sino que en el desarrollo de nuestros análisis interpretativos de los procesos socio-históricos en el discurso, en cada uno de los capítulos posteriores.

Referencias bibliográficas

- Abreu Junior, Laerthe. 1996 *Conhecimento transdisciplinar: o cenário epistemológico da complexidade*. Piracicaba: Unimep.
- Barreto, Gilson. 1995. *Sobre limitantes na mundovisão da sustentabilidade*. Santa Maria: UFSM, 1995. Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Maria.
- Capra, Fritjof. 1993. *O ponto de mutação*. São Paulo: Cultrix.
- Castro de Oliveira, Paulo Murilo. 1993. Sistemas complexos. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 92, p. 15-22, jul. 1993.
- Corgini, Marco. 2012. *Paseo Cuántico*. Por los senderos de Shah i Zinda. La Serena: Editorial Universidad de La Serena.
- Fernandes, Ana Maria. 1993. O paradigma clássico versus o surgimento de um novo paradigma da ciência e da tecnologia e suas relações com o homem, a natureza, a história e a cultura. *Cadernos de Sociologia*, Porto Alegre, v. 4, p. 51-56, 1993. Número especial.
- Jantsch, Ari Paulo, Bianchetti, Lucídio (Orgs.). 1995. *Interdisciplinaridade: para além da filosofia do sujeito*. Petrópolis: Vozes.
- Kuhn, Thomas. 1994. S. *A estrutura das revoluções científicas*. São Paulo: Perspectiva,
- Lewin, Roger. 1994. *Complexidade. a vida no limite do caos*. Rio de Janeiro: Rocco.
- Lovelock, James. 1991. *As eras de Gaia: a biografia da nossa terra viva*. Rio de Janeiro: Campus.
- Maturana, Humberto. 1994. *El sentido de lo humano*. Santiago: Dolmen Ediciones.
- Moreira, Ildeu de Castro. 1992. Os primórdios do caos determinístico. *Ciência Hoje*, Rio de Janeiro, v. 14, n. 80, p. 10-16, mar./abr., 1992.
- Morin, Edgar. 1987a. *O método I: a natureza da natureza*. Portugal: Europa-América.

- _____. 1987b. *O método III: o conhecimento do conhecimento*. Portugal: Europa-América.
- _____. 1989. *O método II: a vida da vida*. Portugal: Europa-América.
- _____. 1992. *O método IV: as idéias: a sua natureza, vida, habitat e organização*. Portugal: Europa-América.
- _____. 1995. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- _____. 1996. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- _____, Kern, Anne Brigitte. 1995. *Terra pátria*. Porto Alegre: Editora Sulina.
- Orlandi, Eni. 1990. *Terra à vista*. Discurso do confronto: velho e novo mundo. São Paulo: Cortez, Campinas: Editora UNICAMP.
- Paviani, Jayme, Botomé, Silvio Paulo. 1993. *Interdisciplinaridade: disfunções conceituais e enganos acadêmicos*. Caxias do Sul: EDUCS.
- Prigogine, Ilya, Stengers, Isabelle. 1991. *A nova aliança*. Brasília: UnB.
- _____. 1996. *O fim das certezas: tempo, caos e as leis da natureza*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista.
- Ruelle, David. 1993. *Acaso e caos*. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista.
- Soto, Elba. 1997. *A Questão da Sustentabilidade no Desenvolvimento Rural: a superação do velho na construção de um paradigma de desenvolvimento integral*. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. Universidade Federal de Santa Maria / UFSM. Santa Maria – RS, Brasil. 1997, p. 80-98.

CAPÍTULO 2



LOS MAPUCHE DESDE SU DISCURSO

MAPUCHE WEIPIN

Uno de los grandes temas de este momento es la globalización, estudiada desde los más diversos enfoques; globalización que se realiza como un proceso determinado por circunstancias históricas.

El mundo se globaliza vertiginosamente y de ese proceso hegemónico globalizante emergen cuestiones fundamentales, tales como las consecuencias del modelo socio-económico de tipo capitalista progresista, validado para todo tipo de realidades; versus la defensa de las múltiples diferencias que caracterizan los diversos espacios socio-culturales que con-forman el planeta y con ellas, las propuestas de paradigmas sociales alternativos en un mundo que, a pesar de la globalización, permanece rico en las singularidades de cada pueblo.

Por un lado, el denominado ‘modelo de desarrollo’ social actual, regulado por una lógica economicista, está en crisis. Por otro lado, el paradigma de la ciencia clásica también es rediscutido. Consecuentemente, como planteamos en el primer capítulo, se buscan nuevas formas de explicación a la realidad social y a partir de ahí también se buscan nuevos modelos, en la actualidad entendidos como ‘modelos de desarrollo’. Se trata de encontrar paradigmas sociales alternativos y la cuestión de las diferencias culturales asume la mayor importancia en los procesos sociales de los diferentes pueblos. Así, el conocimiento de las características de cada población se torna un paso trascendente, cuando se intenta definir nuevos caminos y metas.

Ese es el contexto en el cual surgió nuestra tesis de doctorado, realizada en la Facultad de Educación de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp) –financiada por la Fundación de Apoyo a la Pesquisa del Estado de São Paulo (Fapesp)–, publicada en Brasil con el nombre “Sonhos e lutas dos mapuche do Chile”¹⁹, que aquí discutimos, cuyo objetivo fue estudiar al Pueblo Mapuche y sus procesos sociales, como procesos históricos y de significación desde la discursividad de ese pueblo, en las condiciones en que ellos viven y frente al arsenal cultural que los define.

¹⁹ Sueños y luchas de los mapuche de Chile.

El cierre de esa investigación²⁰ fue procurar nuevas comprensiones sobre el denominado ‘conflicto mapuche’—aún no resuelto— y también respecto a los fracasos en los intentos de cambio social impulsados de manera exógena, cuando se trata del pueblo mapuche²¹.

Filiaciones Teóricas, Universo de Estudio y Dislocamientos Conceptuales

En Chile existe una relación desigual entre los mapuche y los *winka* o los no-mapuche y sin duda el menosprecio a los mapuche tiene muchas explicaciones y/o justificaciones. Una larga historia de diferencias, primero con los españoles y luego con los chilenos. Mucho se ha escrito sobre los episodios de esa historia. Muchas son las versiones, especialmente disímiles cuando se confronta la visión de los mapuche y la de los *winka*. Por otro lado, no existe una sola actitud de los *winka* hacia los mapuche y viceversa y tampoco existe homogeneidad en la forma en que los mapuche se movilizan por sus reivindicaciones. Se trata de un pueblo y, como ocurre en todos los grupos humanos, hay posturas diversas.

²⁰ Trabajo de investigación que se extendió por un período de cinco años, entre 1999 y 2004 y que contempló la permanencia en comunidades mapuche, visitas y entrevistas a machi, hombres, mujeres y niños, lonkos y dirigentes sociales de comunidades del “Área de Desarrollo Indígena del Lago Lleu-Lleu” —más conocida como ADI del Lago Lleu-Lleu— consideradas en el estudio y también entrevistas a profesoras, profesores y directores de las escuelas del sector, alcaldes de varios municipios, funcionarios y profesionales de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena/CONADI, del Instituto Nacional de Desarrollo Agropecuario/INDAP y del Programa de Desarrollo Indígena Orígenes.

²¹ Este capítulo toma como base el artículo “Los Mapuche de Chile significados a partir de *su* discurso”, publicado en Revista RURIS y modificado para este libro. RURIS/Revista del Centro de Estudios Rurales de la Universidad Estadual de Campinas. Instituto de Filosofía y Ciencias Humanas, v. 3, n. 2. (2009-2010), p. 99-124. Campinas: Unicamp/IFCH, Brasil, 2009-2010.

Otra cuestión fundamental para comprender las relaciones de contacto mapuche-*winka* es considerar que, a pesar de la aparente visibilidad del tema mapuche en el Chile de hoy y de los estudios realizados en la academia, en el país existe un gran desconocimiento respecto a este pueblo y su realidad; especialmente de las versiones que las comunidades mapuche rurales tienen sobre el estilo de relación que se da entre esas comunidades, los empresarios agrícolas y forestales y el Estado chileno.

Es decir, en la actualidad existen numerosos estudios académicos, algunos de los cuales tienen autoría mapuche; también existe bastante literatura respecto a los mapuche, y además, para quien esté interesado en el tema, es posible encontrar información en una serie de páginas en la Internet, donde eventualmente es posible leer los relatos de los mapuche con relación a los enfrentamientos ocurridos entre las comunidades y los citados empresarios y/o representantes del Estado. También existen trabajos de intelectuales mapuche circulando en espacios igualmente restringidos, a los cuales la mayoría de la población chilena tiene poco acceso.

En síntesis, lo que en general se vehicula en Chile a través de los medios de comunicación masivos –y que marca la manera en que los mapuche son significados en este país; digamos, el tono del debate nacional respecto a la ‘cuestión indígena’– es el discurso hegemónico, es el discurso *sobre* los mapuche; la versión del Estado o el discurso oficial y la versión de aquellos que tienen el poder económico en el país y su interpretación frente a hechos relacionados al contacto entre las comunidades mapuche y los *winka* –en general empresarios– y el Estado.

De ese modo, la cuestión prioritaria en el trabajo de investigación referido fue dar la palabra *a los* mapuche. Ese era mi compromiso pues, según mi percepción de investigadora, en Chile había una necesidad no resuelta: pensar en cómo viabilizar el cambio social de los mapuche en una relación de enfrentamiento entre los mapuche y los *winka* o no-mapuche.

Una falta aparentemente no visualizada por las entidades que – desde la óptica occidental– creen percibir cuales son los ‘problemas

indígenas’, en este caso los ‘problemas de los mapuche’; que en general las entidades gubernamentales y no gubernamentales asocian a la vulnerabilidad y la pobreza. Por ende, se buscan soluciones a esos problemas desde un enfoque básicamente economicista paternalista, a través de programas y proyectos que llegan a las comunidades ofreciendo esas ‘soluciones’ ya definidas, sin que los ‘beneficiarios’ tengan la posibilidad de ser protagonistas de sus destinos.

Pues en el discurso hegemónico –del Estado y de la elite de la sociedad chilena–, Chile se significa como *una* nación, *un* pueblo homogéneo, *una* lengua. Sentidos estabilizados, sentidos cristalizados; es decir, sentidos que se han mantenido ‘estancados’ en el tiempo, respecto a la forma de significar(-se en) el país. Espacio discursivo en el cual los indígenas fueron y son negados como la posibilidad de ser *otros*. Consecuentemente, el discurso indígena no circula.

Frente a la ausencia de ese discurso, del discurso de ese *otro* o esos *otros* que no es vehiculado por los medios de comunicación masivos, la investigación aquí referida buscó dar voz *a los* mapuche e interpretar *sus* discursos más allá de su contenido, procurando así espacios de re-significación de los mapuche y de los procesos sociales que ellos viven. Puesto que si queremos dialogar con este pueblo y llevar adelante procesos inter-culturales, no es suficiente que *su* discurso sea conocido, que circule; sino que precisamos comprender lo que ese discurso significa como un objeto simbólico, más allá de las palabras, necesitamos buscar los significados de ese discurso en la historia.

Como afirma Lagazzi (2003), para encontrar los sentidos de las discursividades necesitamos distanciarnos de los enfoques que toman los sentidos como intrínsecos a las palabras. Aunque en nuestra condición de personas –contradictoriamente– es por nuestra ansiedad de organizar y estabilizar el mundo que imaginariamente ‘pegamos’ (significando adherir) los sentidos a las palabras, ‘pegamos’ las palabras a las cosas y somos movilizados permanentemente en un juego de imágenes. Imágenes de quien somos y quiénes son los otros, imágenes de lo que pensamos y de lo que piensan los otros, etc. Imágenes que se fijan como siendo la realidad, haciéndonos olvidar

que las realidades son muchas y que aquello que las determina son condiciones que escapan a nuestro control y estabilizan itinerarios de sentidos, constituyendo así lo que denominamos historia.

Desde esa mirada, procuramos nuevas comprensiones en el Análisis de Discurso francés, una perspectiva de análisis que permite superar la lógica de las interpretaciones basadas en el contenido de lo dicho y entender esas expresiones como discursos que producen sentidos, que significan y que por tanto pueden ser analizados buscando los funcionamientos discursivos que sustenten las evidencias de las interpretaciones.

Las entrevistas, aquí entendidas como discursos, se realizaron durante nuestra permanencia en el Lago Lleu-Lleu y posteriormente fueron interpretadas. Pues de acuerdo a lo señalado por Pêcheux (1990), todo enunciado, toda secuencia de enunciados es lingüísticamente descriptible, como una serie (léxico-sintácticamente determinada) de puntos de deriva posibles, ofreciendo la posibilidad de ser interpretados. La clave de las disciplinas de interpretación está en ese punto: porque existe lo otro en las sociedades y en la historia, correspondiente a ese otro modo de usar la lengua discursivamente, es que ahí puede haber nexo, identificación o transferencia, o sea, la existencia de una relación abriendo la posibilidad a interpretar. Y es porque existe ese nexo que las filiaciones históricas pueden organizarse en memorias y las relaciones sociales en redes de significantes.

Así, en el discurso tenemos la posibilidad de observar la relación entre lengua e ideología, comprendiendo cómo la lengua produce sentidos por y para los sujetos. Sin embargo, como asegura Orlandi, para el análisis de discurso, la ideología no se define como un conjunto de representaciones, ni mucho menos como forma de ocultar la realidad. Es una práctica significativa, necesidad de interpretación. Así, la ideología no es consciente: es efecto de la relación del sujeto con la lengua y con la historia, en su relación necesaria para que ese sujeto (se) signifique (Orlandi, 1996).

En otras palabras, cuando hablamos no somos totalmente conscientes de como nuestro discurso se sitúa en una región de

sentidos u otra, ya que inevitablemente para hablar – inconscientemente– necesitamos afiliarnos a una formación ideológica (que aquí denominamos formación discursiva) u otra, dando así significado a nuestro discurso.

El sujeto es estructuralmente dividido desde su constitución y solo tiene acceso a parte de lo que dice. La falla lo constituye, del mismo modo que constituye a la lengua. Espacio de interpretación²², instancia de ideología, donde el sujeto no tiene acceso efectivamente a la exterioridad que lo constituye; estando siempre-ya preso a redes de filiaciones de sentidos (Orlandi, 1998).

A lo dicho anteriormente, debemos agregar que en esta línea discursiva no se valida la noción psicológica de sujeto empíricamente coincidente consigo mismo. Lo que hay son posiciones de sujeto. O sea, el sujeto significante, el sujeto histórico (material), ese sujeto que se define como posición-sujeto, es un sujeto que se produce entre diferentes discursos, en una relación regulada por la memoria del decir (que aquí llamamos interdiscurso), definiéndose en función de una formación discursiva o de una región de sentidos en relación con las demás (Orlandi, 1996). No es una forma de subjetividad sino un ‘lugar’, una posición que debe y puede ocupar todo individuo para ser sujeto de lo que dice (Orlandi, 1999).

Se trata de un sujeto de lenguaje que funciona atravesado por el inconsciente y la ideología. Dicho de otra forma, aunque pueda parecer tautológico, discursivamente se discute la idea de un sujeto centrado, se cuestiona lo que llamamos la ilusión subjetiva que nos coloca como origen del lenguaje, ilusión dada –como explica Orlandi (1999a: 18)– “por el efecto ideológico elemental, por el cual, el sujeto, siendo siempre ya-sujeto se coloca en el origen de lo que dice”. Un

²² “Ante cualquier hecho, ante cualquier objeto simbólico, somos instados a interpretar. Habiendo una inyunción a interpretar”. (Orlandi, 1999: 10). Como ya hemos señalado, en todo momento estamos interpretando la realidad. Interpretamos cada discurso que escuchamos o leemos y de eso no somos conscientes –a lo que debemos agregar– en/con la ilusión de que esa fuese la única interpretación posible. Interpretación que, como indica Lagazzi (2007), está determinada por sus condiciones de producción. Es decir, los sentidos tienen historia.

sujeto que se constituye interpelado por la ideología, donde ideología e inconsciente, articulados, funcionan disimulando su propia existencia.

En consecuencia, el Análisis de Discurso francés en su trabajo de interpretación no se interesa por el significado de la lengua encerrada en sí misma, sino que, como señala Orlandi, trabaja con el discurso como un objeto socio-histórico en que lo lingüístico interviene como presupuesto. Ni trabaja, por otro lado, con la historia y la sociedad como si ellas fuesen independientes del hecho de que ellas significan. “Partiendo de la idea de que la materialidad específica de la ideología es el discurso y la materialidad específica del discurso es la lengua, trabaja la relación lengua-discurso-ideología” (Orlandi, 1990: 16-17).

Es decir, esta ciencia discursiva se propone comprender cómo su objeto simbólico, el discurso, produce sentidos; cómo él está investido o provisto de significancia para y por los sujetos (Orlandi, 1999). Para eso, una noción fundamental es la de funcionamiento del lenguaje. Del punto de vista de este tipo análisis, lo que importa es destacar el modo de funcionamiento del lenguaje, sin olvidar que él no es integralmente lingüístico, dado que de él también forman parte las condiciones de producción, que representan el mecanismo de situar a los protagonistas del discurso (Orlandi, 1987).

Por otro lado, debemos agregar que en la investigación referida también buscamos la interlocución entre el análisis de discurso y la antropología, más específicamente en la mirada antropológica que se orienta a procurar otras interpretaciones de la historia y de la cultura indígena, superando así los sentidos estabilizados, basándose en las propias visiones indígenas de las historias del contacto indio-blanco (Wright, 1992), siendo que en la actualidad el cernido de la antropología sea el estudio de las diferencias y de las relaciones de alteridad que de ahí emanan. Los resultados de la investigación nos mostraron esa interlocución como extremadamente productiva para avanzar en la discusión sobre los mapuche y la manera en que éstos se identifican y significan.

Ese fue nuestro punto de partida cuando nos propusimos entender el estado en el cual se encontraban las relaciones psico-socio-

económico-ambientales entre los mapuche y la sociedad chilena no mapuche –y percibimos la necesidad de superar la forma en que los mapuche son significados en Chile–, pues como ya hemos señalado, lo que en este país es vehiculado por los medios de comunicación masivos, son los discursos *sobre* los mapuche, o sea, las interpretaciones que la sociedad nacional y los distintos gobiernos hacen sobre ellos y su realidad, interpretaciones hechas por sujetos que están en posiciones discursivas muy distintas a las posiciones ocupadas por los mapuche. Una cuestión donde el poder y no-poder decir(se) es constitutivo.

También debemos registrar que estamos conscientes que las denominaciones utilizadas en esta discusión: mapuche, pueblo mapuche, *winka*, no-mapuche, sociedad chilena y su paráfrasis ‘sociedad nacional’, pueden producir el sentido de homogeneidad, de aparente unidad, incapaz de distinguir la diversidad que está presente en las agrupaciones mapuche, en las comunidades mapuche y en la sociedad chilena, como en todas las sociedades. Sin embargo, esa aparente generalización –que no dio condiciones para discutir la complejidad que constituye tanto a la sociedad mapuche como a la chilena– fue necesaria para definir las posiciones discursivas en disputa, a saber, la posición-sujeto mapuche y la posición-sujeto chileno trabajadas en nuestra tesis.

En ese contexto, consideramos necesario mencionar un concepto que en América Latina se considera fundamental en la discusión de los procesos sociales indígenas, a saber, el etnodesarrollo. Según Muñoz (1996), la formulación de la Teoría del Etnodesarrollo en Latinoamérica se desenvuelve en base a un debate que se inicia con un rechazo entre sectores antropológicos de los diferentes enfoques paternalistas del indigenismo tradicional, sean estos de la corriente integracionista o de la corriente tutelar tradicionalista.

Luego, como indica Muñoz, ese concepto es tomado y elaborado por los propios movimientos indígenas, que asumen un fuerte protagonismo. Se desarrolla cierto consenso entre especialistas y líderes indígenas de lo que es denominado –en diferentes momentos– como “el neo indigenismo” e “indianismo” (términos creados para

subrayar la distinción entre esta corriente de pensamiento de los propios pueblos llamados ‘indios’ y aquel indigenismo de los antropólogos clásicos no indígenas).

Con relación al origen de ese concepto, él fue formulado por el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen. En las palabras del autor:

El etnodesarrollo es concebido como un proceso dinámico y creativo que, más que limitarlas, puede liberar energías colectivas para su desarrollo. Al final de cuentas, la corriente cultural principal no pasa de una confluencia de múltiples corrientes separadas. Y si éstas corrientes separadas no pudiesen crecer, la corriente principal se secará (Stavenhagen, 1985: 43).

Haciendo una reflexión sobre ese concepto, Cardoso de Oliveira señala que el etnodesarrollo no era sólo un desdoblamiento del concepto desarrollo, corriente en la literatura económica y política producida en Europa y en las Américas, sino casi un contra-concepto, pues implicaba una crítica sustantiva a las teorías de desarrollo, bastante en boga en los países de América Latina. Con ese concepto se proponía un tipo de ‘desarrollo alternativo’ que respetase los intereses de los pueblos o de las ‘poblaciones étnicas’, a quienes se destinan los denominados ‘programas de desarrollo’ (Cardoso de Oliveira, 2000).

Sin duda, esa re-valoración de la diferencia y esa demostración del deseo de escuchar la voz del otro son grandes avances en la comprensión de los procesos de cambio social de los pueblos denominados originarios de este continente. Mas, es necesario señalar que después de varias décadas de esa discusión, aun las propuestas llamadas de desarrollo e incluso de etnodesarrollo de los diversos gobiernos de América Latina, orientadas a los indígenas, continúan siendo generadas y administradas por entidades exógenas y no por los propios pueblos a quienes son dirigidos esos esfuerzos.

Pese a que reconocemos un avance en esa discusión, percibimos que el etnodesarrollo continúa basándose en el discurso del mundo occidental y en la búsqueda de soluciones para los problemas

indígenas enmarcados en la óptica del capitalismo progresista. Por tanto, en la construcción teórica de nuestra investigación trabajamos con la idea de cambio social, en lugar de desarrollo social o etnodesarrollo, rechazando el paradigma hegemónico de tipo capitalista. Pues concebimos el cambio social como la posibilidad de que nuevos procesos sociales tengan sentido para los sujetos y reconfiguren el orden social.

En ese marco teórico, asumimos como universo de estudio el Área de Desarrollo Indígena (ADI) del Lago Lleu-Lleu, VIII Región de Chile, específicamente las comunidades Ranquihue, Miquihue, El Malo y Choque. Aunque pueda parecer repetitivo, es necesario insistir en que –como ocurre en todos los pueblos– entre los mapuche existen diferencias y trabajar con comunidades mapuche que se reconocen como tal, exigió entender los espacios de sobrevivencia de ese pueblo, buscando comprender porqué y cómo esos grupos concretan sus vidas, como la realizan; buscando conocer parte de la memoria y del pensamiento de este pueblo con relación a los cambios sociales que desean y aquellos que de hecho experimentan.

El aspecto central de la investigación fueron los mapuche que estaban participando en los proyectos de cambio social, en proceso de implantación en el Área de Desarrollo Indígena del Lago Lleu-Lleu, durante nuestra permanencia en Ranquihue el año 2002; época en que realizamos una parte significativa del trabajo de campo. Es importante destacar que nuestro foco de atención fueron los procesos locales de resistencia mapuche, considerando la memoria y la cosmovisión como aspectos necesarios para hacer el contrapunto a las formulaciones oficiales de las llamadas políticas de desarrollo para esa área geográfica.

Condiciones de Producción de los Discursos²³

La VIII Región del Bío-Bío, región donde se ubican las comunidades que formaron parte del estudio, se sitúa en el territorio de Chile continental, en la zona Centro Sur del país, entre los paralelos 36° 00' y 38° 20' de latitud sur y desde 71° 00' de longitud oeste hasta el océano Pacífico, con una superficie de 36.929,3 km² (Centro Itata, 1992). Según datos censales, la población regional en la época que realizamos la investigación era de 1.859.546 habitantes (Censo, 2002), siendo que el 13,4% eran habitantes rurales. Es interesante enfatizar que según el Censo anterior, de 1992, el porcentaje de población rural era de 21,3%. Con relación a la presencia mapuche, en la región viven núcleos importantes de este pueblo, ubicados principalmente en la provincia de Arauco, sector de la cordillera de Nahuelbuta y sector de alto Bío-Bío.

Respecto a la población, es necesario destacar que, según el Censo de 1992, el total de la población de la región del Bío-Bío era de 1.241.856 personas y la población mapuche era de 125.180 personas; o sea 10,08% de los habitantes de esa región eran mapuche. Mas, ya en el Censo de 2002, la población mapuche fue reducida a 54.078 personas. En otras palabras, menos de la mitad de los mapuche de diez años antes, representando ahora sólo 2,91% de la población regional, dada la aparente disminución de los 'indígenas' y el aumento de habitantes en la región.

No obstante, los cambios drásticos referentes a la población 'indígena' registrados en ese censo provocaron dudas sobre su confiabilidad, pudiendo ser explicados como una necesidad del Estado de borrar la presencia mapuche. Esa necesidad de ocultar, de

²³ En la óptica discursiva francesa, para decirlo en términos simples, al analizar los discursos no se busca su significado desde la lingüística o en base solo a la palabras y lo que éstas significan; sino que, entre otras cosas, para comprender como esos discursos significan se requiere conocer cuáles fueron las condiciones en que éstos se produjeron, tanto las condiciones en que se encontraba el (o los) protagonista(s) de esos discursos, como también las condiciones socio-políticas o condiciones del entorno. Eso es lo que en nuestra práctica discursiva llamamos condiciones de producción del discurso.

distorsionar la realidad mapuche, estaría motivada por la tensión política vivida durante los últimos gobiernos, debido a los fuertes movimientos de reivindicación de los mapuche, especialmente aquellos orientados a la recuperación de las tierras ancestrales.

Según las informaciones entregadas por el Centro Itata, en la década de los 90 del siglo XX, la VIII Región presentaba altos porcentajes de población en condiciones de pobreza, apareciendo como la segunda región más pobre de Chile, con una distribución territorial y étnica distintiva: municipios rurales y concentración de población campesina y mapuche formando verdaderos espacios de miseria, situación verificada por diversos estudios de organismos nacionales, internacionales y por instituciones regionales (Centro Itata, 1992). Sin embargo, según los datos estadísticos presentados en el Censo de 2002, como mencionamos anteriormente, la región habría perdido las características étnica y de ruralidad²⁴.

Las categorías de pobreza, ruralidad y etnicidad antes mencionadas, aquí son presentadas como una forma de dar a conocer la manera en que la región es comprendida por el Estado y por las instituciones existentes en la misma región; elementos que –aunque aquí sólo podamos entregar de forma somera– también contribuyen para situar nuestro universo de estudio y para mostrar las interpretaciones polémicas de la realidad mapuche, cuando se enfrentan las visiones de este pueblo con las visiones de la sociedad chilena y del Estado, enmarcadas en la lógica capitalista, economicista-progresista.

Nuestro conocimiento de la región del Bío-Bío nos permite afirmar que la mayor parte de los mapuche que viven allí, lo hacen en condiciones de precariedad, inseguridad y discriminación. Sin embargo, a pesar de eso, los mapuche de la región tienen cierta visibilidad frente a la opinión pública, en la costa los *lafkenche* (gente del mar) y en la cordillera los *pewenche* (gente de la araucaria), ambos

²⁴ No se discute respecto a los datos obtenidos en el Censo de 2012, considerando la bajísima confiabilidad del mencionado censo. Es productivo comentar que dada su prácticamente nula credibilidad, el gobierno de Michele Bachelet ha anunciado que en 2017 se realizará un nuevo censo, orientado a corregir falencias del Censo de 2012.

sectores envueltos en movimientos de lucha que defienden los derechos de los mapuche, la recuperación del territorio y el derecho de autodeterminación, cuestiones relacionadas al concepto de nación indígena.

En la época de nuestro estudio, esos movimientos tenían bastante visibilidad en los medios de comunicación de cobertura nacional, no obstante, una notoriedad mayoritariamente asociada a la violencia, especialmente en lo referido a los actos a favor de la recuperación de la tierra, por la represión hacia esos actos reivindicatorios, ejercida tanto por los empresarios agrícolas y forestales como por el Estado. En este punto, es necesario mencionar que en Chile es de conocimiento público que la represión policial ha significado la muerte de personas mapuche y hasta hoy significa el encarcelamiento de líderes mapuche.

Es productivo comentar que en el momento de la investigación, en la región existían diversas organizaciones locales, que representaban comunidades o bien a un conjunto de comunidades mapuche, las cuales no contaban con apoyo externo o por el contrario, lo recibían de entidades no gubernamentales chilenas o extranjeras. En el mismo sentido, es importante destacar que en ese período la organización regional mapuche de mayor relevancia era la Coordinadora Arauco - Malleco (CAM), creada en 1997, donde también participaban mapuche de las provincias de Malleco y Cautín, de la IX Región, organización mayoritariamente referida por los medios de comunicación como Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco.

En la actualidad, en el Sur de Chile se observan enfrentamientos - denominados 'conflictos'- entre comunidades mapuche y empresas forestales (también con empresarios particulares) por la propiedad de la tierra. El efecto de esos enfrentamientos y el deterioro creciente en las relaciones entre el Estado y las comunidades que sufren esos 'conflictos' ha sido uno de los elementos de presión que condujeron al Estado a dictar la Ley n° 19.253, pues la violencia desatada en esos 'conflictos' ha generado una gran presencia pública del tema mapuche

y un debate sobre el carácter de las presentes y futuras relaciones llamadas interétnicas, existentes en el país.

Según Muñoz, la visibilidad de los mapuche provocada por esos procesos de recuperación de territorio ha dejado ver el nivel de pobreza que presentan esas comunidades indígenas, producto de las pocas tierras que poseen y su falta de capacidad productiva, a partir de la baja calidad de los suelos y la falta de políticas adecuadas para un tratamiento integral del problema (Muñoz, 1999). Una cuestión que en los últimos años no ha cambiado de manera significativa.

Es consenso que esa presencia mapuche ha sido uno de los factores fundamentales en la promulgación de la Ley n° 19.253, o Ley Indígena, de 1993. En teoría, esa ley estaría orientada a proteger a los indígenas y a colaborar en el proceso denominado ‘desarrollo indígena’. Pero, de acuerdo a lo constatado en las comunidades de la ADI del Lago Lleu-Lleu, esa ley es fuertemente criticada por los mapuche.

Con relación al trabajo de campo y la definición de nuestros interlocutores: antes de visitar las diferentes comunidades durante el desarrollo de la investigación, participamos en una reunión de la ADI del Lago Lleu-Lleu –Área de Desarrollo Indígena creada en función de la Ley n. 19.253–, donde informamos sobre la investigación y solicitamos el apoyo de las comunidades del sector. En esa ocasión y luego al visitar a las diversas familias, expresamos que el objetivo de este trabajo era contribuir en la lucha de los mapuche de Chile para que sean escuchados y re-conocidos y que ese material discursivo sería llevado a la universidad en Brasil.

De ese modo, en el momento de la interlocución con los mapuche que colaboraron en la investigación, ellos estaban conscientes que sus dichos serían llevados al espacio discursivo de la academia, de los *winka*. Las entrevistas fueron extremadamente productivas y la interlocución con los mapuche del Lago Lleu-Lleu trajo asuntos relacionados a procesos sociales de cambio y resistencia, vividos por los mapuche al interior de la sociedad chilena.

Así, durante el trabajo de campo, conversé con personas afectuosas y otras desconfiadas. Supe de los conflictos de las comunidades con los *winka* y de los conflictos en las propias comunidades. Mis interlocutores me hablaron de los muchos proyectos *winka* que se habían instalado en sus comunidades. Muchos problemas por disputas entre miembros de una misma comunidad podrían explicarse como una consecuencia debido a la presencia de esos proyectos. Mis interlocutores también se quejaron de las fallas de los líderes mapuche, que no actúan de acuerdo a las demandas por las que luchan las comunidades.

Realicé muchas entrevistas a los mapuche, buscando vencer la desconfianza, especialmente presente cuando usé la grabadora. El hecho de que yo también me identificara como mapuche no me liberó de esa desconfianza, pues para mis entrevistados yo también representaba el poder de los *winka*, representaba a la universidad y ellos desconfiaban del destino de esas entrevistas y del uso que ellas podrían tener. Es preciso relevar que muchas veces fue necesario más de un contacto con los entrevistados, para realizar las entrevistas grabadas.

No puedo dejar de mencionar que durante los años 2001 y 2002, época en que realicé la mayor parte de la investigación de campo y colecté la mayoría de los discursos de los mapuche del Lago Lleu-Lleu, el espectro político relacionado al pueblo mapuche era muy complicado, fuertemente marcado por la violencia. Durante mi trabajo de campo, pude vivenciar e informarme de hechos graves y dolorosos, hasta de muerte, que involucraron al pueblo mapuche y su lucha por la reivindicación de sus derechos.

Actualmente continúan ocurriendo acontecimientos que muestran la gravedad de las relaciones entre el Pueblo Mapuche y el Estado chileno y la falta de soluciones a las reivindicaciones de este pueblo. A pesar de ese clima violento, evalué esa etapa de la investigación como muy productiva, pues visité familias y escuelas; participé en diversas actividades, en reuniones de las comunidades y con entidades externas; y entrevisté a mujeres y hombres de diversas

edades, niñas y niños, líderes mujeres y hombres y una *machi* del sector.

Re-conociendo a los Mapuche

En primer lugar, buscamos percibir como el mapuche se coloca en ese objeto simbólico, *su* discurso, cuando nos habla de su vida en relación al resto de los chilenos. Para eso escogimos recortes de los discursos que muestran la regularidad discursiva en lo dichos de los mapuche entrevistados, cuando tocaron diversos temas. En otras palabras, trechos discursivos que representan la regularidad del corpus analizado y que nos permitieron comprender el lugar discursivo del mapuche y la forma en que él (y ella) se significa(n), con relación a la sociedad chilena que no es parte del mundo mapuche. Observemos uno de esos recortes:

Y como mapuche nosotros, las tradiciones que Dios nos ha dejado a nosotros, esa es nuestra religión, que [Dios] le dejó al mapuche y el winka tiene aparte su [Dios]... siempre yo he dicho eso, que lo tienen aparte ¡pub! Porque si ellos quieren orar, oran y nosotros oramos en la tierra, en grupo, a nuestro Chaw [Padre] Dios.

Al concentrar nuestra atención en el funcionamiento del lenguaje en ese trecho, inclusive sin ocuparnos de su contenido (es decir, de lo que allí es dicho), observamos las marcas discursivas: nosotros, mapuche, *winka*, ellos y percibimos que en ese trecho el locutor está ocupando la posición discursiva del mapuche. Él es el sujeto en su discurso, que se contrapone a la presencia de otro, que él denomina *winka*. Marcas discursivas que –como ya indicamos, representaron la regularidad en el análisis del corpus de este estudio– y aparecen diseñando figuras contrarias, que entendemos son dos identificaciones o dos identidades diversas –mapuche y *winka*– que insinúan una frontera discursiva.

Siendo así, es productivo registrar el posible origen del concepto *winka*, un concepto que en la cultura mapuche tiene una larga historia. Al respecto, es posible señalar que mayoritariamente está asociado a la palabra *winküfe*, ladrón o asaltante. Una palabra que estaría siendo utilizada por los mapuche para referirse a los no-mapuche desde su contacto con los españoles. Posteriormente, esta palabra se habría generalizado para nombrar a los extranjeros y por ende, a los chilenos²⁵.

Volviendo al análisis de nuestro corpus, podemos decir que en los discursos de los mapuche prevaleció la posición-sujeto mapuche, prácticamente en todas sus elocuciones. Y las marcas discursivas: nosotros, ellos, nosotros mapuche, los *winka* y sus paráfrasis²⁶ chileno y extranjero, organizaron el discurso de los mapuche prácticamente en todo el material discursivo analizado. La voz del ‘indígena’ que se identifica como mapuche, como *un otro* en la medida que también

²⁵ Es productivo comentar que el término *winküfe* no solo arrastra el sentido de ladrón, sino que también alude a la violencia; pues en la lengua mapuche esta palabra señala a quien roba violentamente, ya que para referirse al ladrón –que roba sin utilizar la violencia–, en *mapuzugun* existe la palabra *weñefe*. Otra cuestión que debe ser comentada, se relaciona a la forma en que el término *winka* se utiliza en la actualidad. Para algunos, solo refiere a la persona extranjera (chileno o de otra nacionalidad). O sea, a quien no forma parte del pueblo-nación mapuche, mientras que para otros, aun mantiene el significado ancestral, aludiendo al extranjero que no tan solo roba o ha robado a los mapuche sino que también utiliza la violencia contra ellos. En las palabras de Chihuailaf (1999: 72): “(...) decimos que han existido, existen y existirán los *winka*, es decir, los no mapuche invasores, usurpadores, que no serán desde luego nuestros amigos; y los *kamollfvñiche*, la gente de otra sangre, es decir, gente no mapuche (...) que puede ser o no amiga nuestra”.

²⁶ A través de la paráfrasis, de los procesos parafrásticos, de ese otro modo de decir lo mismo, otras palabras son movilizadas produciendo efectos de sentidos que nos remiten a determinadas memorias y circunstancias, mostrándonos que los sentidos no están sólo en las palabras o en los enunciados, sino también en su relación con la exterioridad, en sus diferentes filiaciones, en las condiciones en que los discursos son producidos, que no dependen sólo de la intención del sujeto en la ilusión de que él es el origen de su decir (dicho en términos simples, pensar que decimos lo queremos porque nosotros decidimos libre y conscientemente lo que decimos y como lo decimos); sino que también dependen de la relación del sujeto con la lengua, que determina lo que puede ser dicho y de su posición en la historia, que organiza los sentidos ahí colocados.

identifica a ese *otro* como distinto, en una relación de contacto que discursivamente se muestra tensa, peligrosa, violenta.

En la interpretación, también es interesante trabajar con la relación forma-contenido del discurso. Así, junto con las marcas, observamos atentamente lo que es dicho en los trechos discursivos analizados. Veamos:

Ah! sí pues, yo cuando fui, aquí, ya fui niña ya, pequeñita, ya me fui dando cuenta, aquí donde vivíamos nosotros, de la pobreza toda [...] a patita pelá andábamos, no teníamos zapato nada, con una telita de vestido que nos ponía mi mamá, no más ¡pub!, nosotros fuimos sumamente pobre, pobre y fuimos muy engañados por los winka, fuimos muy... siempre el winka a nosotros, los ía humillando [...] los mapuche no teníamos valor [para los winka], los mapuche que somos éramos pobres. Nos miraban [a los mapuche] como igual que mirasen un bicho, más bien dicho, [cuando] íamos por ahí, en los winka, en los inquilinos. Yo como ya fui niñita, después ya entré a trabajar en los inquilinos, yo ahí, siempre me acuerdo, llegaban los mapuche [donde los winka]. ¡Ahí viene la china²⁷! esa era la palabra que nos tenían. ¡Ahí viene la china! ¡Ya vendrá muerta de hambre la china! ¡Por eso viene! Y a mí me dolía eso. ¿Por qué estaba yo ahí mismo trabajando? Decía yo. ¡Ver lo que es, decía yo! ¡Estos winka porque tienen le tratan como perro a uno, le tratan así! ¡Y me sentía mal yo! Llegaban las señoras así, claro, muertas de hambre, más bien dicho. Sí, antes éramos pobres ¡pub! No hallábamos con que trabajar, no habían bueyes, ¡no había nada! Vivíamos por ahí, casi de limosna en los winka no más, ¡pub! ¡Siempre humillados de los chilenos y no le tenían respeto al mapuche! Sí, el mapuche, éramos, les miraban igual como ver, mirar un bicho, no más. Así que de por ahí ya nos criamos y como antes salían hartas, hartas machas²⁸ íamos al

²⁷ “Los españoles les llamaron chinas a las jóvenes indígenas, por poseer los ojos rasgados. Ese apelativo pasó posteriormente a todas las niñas campesinas y en general a las mujeres (dichas) del pueblo” (Bengoa, 2003: 357).

²⁸ En Chile, marisco comestible (*Mesodesma macha*) muy valorado. Bivalvo de concha blanca y estriada.

mar, ahí en la playa de Quidico, pa' bajo, hasta Lleu-Lleu abajo. Sí, estaban las gentes enrranchados ¡pub!, sacando machas [...] nos llevaban por ahí, por Purén a venderlo [...] ya después fuimos niñas, salíamos a trabajar, llevábamos el hacha al hombro por ahí, cortando chocho²⁹ nosotros trabajábamos igual como un hombre, yo le sabía más trabajo de hombre antes de la cocina ¡pub!, sufrimos mucho nosotros, sumamente. Y tenía mi abuelita [...] me quitaron la tierra, hija, me decía, los winka me engañaron, mi tierra lo dejé botado, en Quidico, me decía. Ahí tengo tierra, pero yo no vendí mi terreno, decía. Me lo quitaron los winka, por un almud de trigo. ¡Le quitaron la tierra a mi abuelita! Eso [...] Reclamen la tierra, decía. ¡Que, ahora nosotros vamos a reclamar esa tierra! Si el winka ya lo tomó ya, ¡pub! Así que ahí quedó esa tierra toda, esa fue la pobreza más grande que tuvimos nosotros.

En lo dicho, percibimos que cuando en el discurso de los mapuche se menciona a los *winka* o chilenos se habla del engaño, de la desvalorización o menosprecio del *winka* hacia los mapuche, de la humillación y la falta de respeto con que los *winka* han tratado y tratan a los mapuche y también de los robos de la tierra mapuche cometidos por los *winka*, lo que muestra sentidos de polarización de fuerzas, de agresión, de violencia, de dos grupos en disputa.

En los discursos de los mapuche vemos que existe una barrera intransponible, el mapuche no es *winka* y el *winka* no es mapuche, es decir, el mapuche no es chileno y el chileno no es mapuche, lo cual coloca en suspenso los sentidos estabilizados en la sociedad chilena, para la cual el mapuche forma parte de la nación y por lo tanto es también chileno.

Consecuentemente, podemos decir que tanto la forma del discurso de los mapuche como su contenido (lo que es tratado en esos discursos) nos muestran dos lados y una frontera. El sujeto mapuche no se visualiza como un chileno más, por el hecho de haber nacido en

²⁹ Planta arbustiva, el *Lupinus luteus*. Entre los chilenos también es conocida como altramuza, aunque, en gran medida, sea denominada con su nombre mapuche *chocho*.

un territorio que hoy es parte de la República de Chile y haberse registrado bajo la nacionalidad chilena³⁰.

Es importante mencionar que entre los mapuche entrevistados, aproximadamente un cincuenta por ciento de las personas eran hablantes nativos y dominaban la lengua mapuche –*mapuzugun* o *chezugun*– completamente. Entre los mapuche que no hablaban la lengua, había muchos que conseguían entender y hablar un poco, hasta el extremo opuesto de aquellos que sólo conocían palabras sueltas. En ese último grupo se encontraban especialmente los jóvenes y niños. Con relación a ese asunto, los discursos de los mapuche evidenciaron los procesos de silenciamiento del *mapudungun*, que los mapuche de Chile vivieron y viven hasta los días de hoy³¹.

³⁰ Con relación a la identificación del sujeto mapuche como parte de la nación mapuche y no de la nación chilena, consideramos productivo incluir parte de una carta expuesta en el libro “Antecedentes para una Gráfica del Despojo Nagche: archivos locales, históricos y contemporáneos”, de Riquelme *et alli*, publicado el año 2008, con apoyo de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena / CONADI. En el capítulo I: “Documentos del despojo”, páginas 38-39, se expone la citada carta, cuya autora, Rosa Melin, escribe al Intendente de la provincia de Malleco (sin mencionar el nombre del intendente de la época ni la fecha en que está carta fue elaborada). Nos enfocamos al trecho donde, Rosa Melin, antes de hablar del despojo de su tierra y solicitar ayuda para recuperarla, se presenta de la siguiente manera: “(...) Soi de nacionalidad indijina y rradicada en la recerva que dejo indicada arriba, que por derecho me consedió el Supremo Gobierno (...)”. Documentos como este, comienzan a ser visibilizados en los más diversos textos y también en trabajos de investigación académica, algunos apoyados por el Estado. Libros y documentos a los cuales la mayoría de la población chilena no tiene acceso, que muestran que la identidad mapuche está “anclada” en la memoria histórico-discursiva de este pueblo, una memoria ancestral que permanece vigente.

Cabe mencionar que la citada carta se encuentra en el Archivo Regional de La Araucanía, localizado en la ciudad de Temuco, y que fue ingresada al archivo sin información respecto a la fecha en que fue escrita. Sin embargo, se pudo establecer que la tierra reivindicada en esa carta era parte de la hijuela 276-B, correspondiente al Título de Merced 467, tramitado el año 1898, por lo que podemos deducir que la carta de Rosa Melín fue escrita, probablemente, a fines del primer decenio del siglo XX.

³¹ Ese tema es analizado con profundidad en el tercer capítulo, destinado a comprender lo que ha ocurrido con la lengua mapuche, pensando los procesos sociales ‘de contacto’ entre los mapuche y los *winka* como procesos de colonización, primero de los españoles y luego de los chilenos, hasta los días de hoy.

Al respecto, parafraseando a Payer (1999) defendemos que ese es un hecho político, discursivo y simbólico. Pérdida y/o deterioro de la lengua mapuche debido a la prohibición de hablar esa lengua distinta a la lengua nacional, en este caso el castellano.

En el mismo sentido, no podemos dejar de señalar que la prohibición de una lengua funciona como la interdicción de un cierto modo de constitución del sujeto en esa lengua. Consecuentemente, esa prohibición funciona como silenciamiento de la memoria histórico-discursiva presente en ella.

En ese contexto, la memoria mapuche, objeto de este trabajo, aquí es entendida como la memoria de las relaciones de contacto con una cultura diferente. No obstante, sabemos que entre las diversas memorias discursivas que constituyen la formación social chilena, la memoria del pueblo mapuche de Chile no consta entre los temas considerados políticamente correctos. Se trata de un pueblo que durante siglos ha sido negado como alteridad.

Así, en el imaginario del chileno –prácticamente– no hay discursos que muestren a la población mapuche como un sector que primero soportó tres siglos de guerra con los españoles y posteriormente vivenció otra guerra con los chilenos; tampoco hay discursos referentes a los procesos destructivos que no acabaron con su derrota militar de fines del siglo XIX, cuando Chile declaró su extinción ‘legal’ como sociedad.

Por eso, cuando se habla de la formación de Chile como un país, los mapuche aparecen con-formándolo, evidentemente destituidos de su identidad, su lengua, su cultura; por lo que ellos también van a transitar por el espacio discursivo de los chilenos, aunque contrario a su propia identidad mapuche. Veamos el siguiente trecho discursivo:

[...] el winka se hizo dueño [de la tierra] corretiándolos, corretiando a los mapuche y quien no salía, lo mataban, le quemaban su ruka [casa], se hacían dueños de los animales que tenían los mapuche. ¿Y nosotros como mapuche, a que winka hemos matao cuando hacemos conflicto? Cuando tratamos de recuperación, hablamos muchas veces, dicen: ¡Los mapuche

están metíos en un fundo! ¡Se tomaron la tierra! No ¡pub! No es tomaura de tierra, es recuperación.

En el inicio de este recorte, podemos percibir que al hablar de la violencia con que los mapuche han sido expulsados de sus tierras –un hecho histórico discursivo que ha caracterizado el contacto de los mapuche con los *winka*– el mapuche no lo hace desde la posición-sujeto mapuche (diciendo yo o nosotros...), él se disloca a la posición-sujeto *winka*, diciendo “corretiándolos, corretiando a los mapuche”. Es decir, refiriéndose a los mapuche como si estuviera hablando de otros. Lo que podemos observar nuevamente cuando él habla de la recuperación del territorio, diciendo: “¡los mapuche [...] metíos en un fundo! ¡Se tomaron la tierra!”, que como dijimos, es una posición discursiva (ellos) contraria a su propia identidad.

Sin embargo, al igual que en los trechos de los discursos analizados anteriormente, aquí también vemos que la presencia de los mapuche como sujeto discursivo es marcada por el pronombre nosotros. Es decir, el locutor se disloca de la posición sujeto mapuche y luego re-toma esa posición sujeto que lo relaciona con su gente, cuando señala, “nosotros mapuche” respecto a los *winka*, a los no-mapuche, a los otros, que no forman parte de ese nosotros. De esa forma, en ese discurso el sujeto mapuche nuevamente instala la presencia de esos dos grupos con identidades o identificaciones diversas, los mapuche y los *winka*.

Así, una cuestión relevante del funcionamiento de este trecho (donde el enunciador del discurso habla de la expulsión de los mapuche de sus tierras y de los procesos de recuperación de esas tierras, temas que en Chile ‘no son políticamente correctos’), es que el funcionamiento del discurso da visibilidad al tránsito del mapuche hacia las dos posiciones discursivas ya señaladas (posición sujeto no-mapuche y posición sujeto mapuche), lo que se explicaría debido a la negación que ha tenido y tiene la historia de despojo³², usurpación y

³² Hoy en día existen innumerables escritos desde las más diversas miradas, que aluden a episodios de despojo, usurpación y ultraje vividos por los mapuche. Para quien esté interesado, señalamos: “Cuatrocientos años de misión entre los araucanos”, del sacerdote Albert Nogger; “De la inclusión a la exclusión”, del

ultraje, sufrida por los mapuche, especialmente en lo referido a sus tierras y por el miedo que genera la violencia aplicada y justificada por el Estado contra quienes al participar en procesos de recuperación de territorio, se considera ‘hacen conflicto’, atentan contra la seguridad del país y contra la propiedad privada y por tanto, arriesgan las graves consecuencias que eso pudiera traer a sus vidas.

Si nos concentramos en el contenido de ese recorte discursivo, que recuerda la historia de los mapuche y la relaciona con el presente, percibimos que para el mapuche que habla en ese discurso la historia es dolorosa y asustadora y en ella están presentes la pérdida de su tierra, el robo, el asesinato y el abuso perpetrado por los *winka*, sentidos siempre presentes en el discurso de los mapuche entrevistados.

En el análisis también fue productivo preguntarnos, cuál es el sentido que se pasa en el discurso cuando el mapuche dice: “¿Y nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao?” ¿Porqué motivo sería necesario preguntar si los mapuche han muerto a algún *winka*? ¿Cuál es el funcionamiento discursivo de esa pregunta? Prestamos atención a la conjunción “y”, que la inicia. ¿Qué sentido tiene que esa pregunta comience diciendo “y”, para luego inquirir, “¿nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao?” En primer lugar, la conjunción “y” estaría agregando algo a lo que fue dicho en la primera parte de ese recorte:

[...] el winka se hizo dueño corretiándolos, corretiando a los mapuche y quien no salía, lo mataban, le quemaban su ruka, se hacían dueños de los animales que tenían los mapuche.

Al re-colocar la primera parte del recorte, vemos que la conjunción estaría dando más visibilidad a uno de los sentidos más fuertes en ese trecho: los *winka* han asesinado a los mapuche cuando

Premio Nacional de Historia Jorge Pinto; “Historia de un conflicto: el estado y los mapuche en el siglo XX”, de José Bengoa; “Recado confidencial a los chilenos” de Elicura Chihuailaf y “j... Escucha, *winka*...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro”, de Pablo Marimán, Sergio Caniuqueo, José Millalén y Rodrigo Levil.

los han expulsado de sus tierras, a lo que se agrega,... “¿y nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao...?”

Como vemos, la forma de significar de ese discurso estaría dando visibilidad a un gran problema no resuelto, la violencia con que la sociedad chilena y el Estado han tratado y actualmente continúan tratando a los mapuche (especialmente cuando la cuestión es territorio), los cuales, según los sentidos de ese discurso, no habrían reaccionado con el mismo tipo de violencia. No obstante, la violencia con que el mapuche ha sido tratado durante siglos ha sido negada, borrada y/o justificada a través de los más diversos mecanismos, por lo cual desde la creación de la República de Chile ese tema prácticamente no ha circulado en los espacios discursivos de la sociedad nacional y del Estado chileno³³.

Sobre el mismo asunto, es productivo enfatizar que en el siglo XXI continúan muriendo mapuche como consecuencia de la política de negación del mapuche y control del Estado chileno. Sin embargo, en la actualidad ese asunto por momentos circula en discursos vehiculados por los medios de comunicación masivos y sensibiliza a la sociedad chilena.

Volviendo al recorte que está siendo analizado, es importante detenernos nuevamente en la pregunta seleccionada y buscar entender lo que ocurre con ese discurso cuando se dice: “¿a que *winka* hemos matao cuando hacemos conflicto?” Aquí, fundamentalmente nos interesa registrar en que posición discursiva está el locutor cuando dice: hacemos conflicto. ¿Conflicto, en la perspectiva de quién?

Para comprender ese movimiento discursivo es necesario recordar que en la sociedad chilena, los *winka* –periódicamente– están hablando de los mapuche; pues cuando el mapuche reivindica sus derechos con fuerza, incomoda y en la perspectiva del *winka*, él altera el orden nacional, él atenta contra ese orden, él desestabiliza, él crea conflicto. Son esos los sentidos que hablan más alto, los sentidos estabilizados por/en la sociedad chilena.

³³ En el cuarto capítulo, dedicado a la cuestión del territorio, nos referimos a un nuevo hecho de violencia ocurrido en la Región de La Araucanía que coloca nuevos sentidos como posibles, cuando se habla del ‘conflicto mapuche’.

Como vemos, el mapuche en su discurso por momentos también es preso; es tomado por esos sentidos (que circulan una y otra vez, prácticamente en todos los medios de comunicación masivos y que inconscientemente él incorpora en 'su' discurso) y la represión del Estado y de la sociedad nacional marca así sus dichos. Por tanto, hay ocasiones en que quien habla en 'su' discurso es el otro, el sujeto *winka*, el chileno, el que domina, el colonizador, que se instala en el discurso del mapuche imponiendo los sentidos ya puestos, ya cristalizados en el habla de los chilenos. O sea, en el trecho analizado estarían presentes dos memorias o dos interdiscursos: la memoria del sujeto discursivo mapuche y la del *winka*. Y el locutor de ese discurso estaría transitando por las posiciones discursivas del mapuche y del *winka*.

Respecto a ese asunto, Pêcheux afirma:

(...) una memoria no podría ser concebida como una esfera plena, cuyos bordes serían trascendentales históricos y cuyo contenido tendría un sentido homogéneo, acumulado de la forma en que lo haría un reservorio: es necesariamente un espacio móvil, de divisiones, de disyunciones, de cambios de lugar y de retomadas, de conflictos de regularización. Un espacio de desdoblamiento, réplicas, polémicas y contra-discursos (Pêcheux, 1999: 6).

Es decir, hablar de memoria o de memorias en la óptica discursiva no es un asunto simple sino una cuestión extremadamente compleja; un tema no solo complicado sino además trascendente, que durante el ejercicio interpretativo debe ser tratado con un cuidado extremo.

En esa perspectiva, haciendo una síntesis de la interpretación discursiva realizada hasta este punto, es productivo relevar que los análisis dieron visibilidad a dos identificaciones que no se cruzan, el mapuche y el *winka* o chileno. Dos pueblos que ocupan el mismo territorio y están sometidos a las mismas leyes, las leyes de los chilenos. Pues en Chile la identificación del mapuche como *un otro* no es un lugar posible de identificación, ya que no da espacio para que la alteridad se realice. Por ende, hay situaciones discursivas que

remiten a la violencia, a la represión del Estado, donde el sujeto mapuche –inconscientemente– transita hacia la posición sujeto *winka*.

Respecto a los procesos sociales mapuche, denominados ‘procesos de desarrollo’, *sus* discursos nos mostraron que para ellos, esos programas del Estado chileno no tienen los sentidos esperados, no tienen aquellos sentidos que serían evidentes. Veamos uno de los trechos discursivos analizados:

No le voy a agradecer jamás al proyecto, porque en este Estado, en este régimen que estamos viviendo, el proyecto o los proyectos, no solo del Área de Desarrollo del Lleu-Lleu, sino de los proyectos que nos están dando a nivel, como mapuche, de mantener nada más al mapuche tranquilo, conforme y que esté muy a la espera de los proyectos y con eso pasar un proceso político, seis años más, seis años más, seis años más³⁴, [...] se va reduciendo [al mapuche], muy tranquilo [...] con una gran tranquilidad y [...] no le sirve los proyectos a los mapuche [...] una mala intención, no es una buena intención para el pueblo mapuche.

Es interesante prestar atención a los movimientos del sujeto de ese discurso, en el transcurso de su enunciación. Como vemos, al comienzo, el sujeto habla en primera persona. Cuando comienza a dar su parecer acerca de los proyectos y dice: “no le voy a agradecer jamás al proyecto”. Mas, al momento siguiente, cuando comienza a discutir el asunto, él señala: “en este régimen que estamos viviendo”, “de los proyectos que nos están dando”, refiriéndose a nosotros en relación a ellos. Pero, ¿quiénes son los sujetos de este discurso, cuando él dice nosotros y ellos? ¿Son los mapuche y los *winka*, como en los recortes analizados anteriormente?

Para responder a esa inquietud, es productivo concentrarse en el trecho: “porque en este Estado, en este régimen que estamos

³⁴ Tanto la expresión: “un proceso político”, como la expresión “seis años más”, de manera parafrástica, se refieren a la duración que tenía un período presidencial (seis años) en el momento en que realizamos esa entrevista, invierno de 2002. Actualmente, la duración de los gobiernos en Chile es de cuatro años.

viviendo”. Como vemos, ahora no es el *winka* o la sociedad chilena el *otro* en ese discurso. Esta vez, el sujeto discursivo que se contrapone al nosotros mapuche es el Estado, ese es el *otro* discursivo. Sujeto *otro* que también está presente (de manera implícita), aludiendo al Estado y sus instituciones, en el dicho: “de los proyectos que nos están dando”.

Para comprender como es significado el nosotros mapuche en ese discurso, nos remitimos al trecho: “no le sirve los proyectos a los mapuche (...) una mala intención, no es una buena intención para el pueblo mapuche”; ya que en esa parte del proceso discursivo hay una relación parafrástica cuando se dice: “a los mapuche” y luego cuando se señala; “para el pueblo mapuche”; que muestra que el nosotros mapuche está siendo significado como “pueblo”. Es decir, ese nosotros adquiere el estatuto de “pueblo mapuche”.

En síntesis, en ese recorte discursivo, el nosotros remite al pueblo mapuche y el ellos, al Estado³⁵ y su paráfrasis, gobierno chileno.

Ahora, buscando la forma en que el sujeto se significa con relación a los programas y proyectos del Estado que llegan a las comunidades mapuche, nos enfocamos hacia el trecho discursivo:

[...] mantener nada más al mapuche tranquilo, conforme y que esté muy a la espera de los proyectos y con eso, pasar un proceso político, seis años más, seis años más, seis años más, [...] se va reduciendo [al mapuche], muy tranquilo [...] con una gran tranquilidad y [...] no le sirve los proyectos a los mapuche [...] una mala intención, no es una buena intención para el pueblo mapuche.

Si observamos las evidencias de ese discurso, percibimos que él manifiesta la desconfianza en los proyectos y aun más, la desconfianza por la mala intención que el Estado tendría al entregar proyectos a los

³⁵ En otro recorte discursivo: “(...) como pueblo mapuche, nosotros...el pueblo mapuche debe ser legitimado por parte del gobierno, pero ningún gobierno lo ha hecho (...)”, encontramos otro ejemplo del mismo efecto de sentido, pueblo mapuche y gobierno de Chile, como dos posiciones-sujeto contradictorias; donde “gobierno” sería una paráfrasis de “Estado”.

mapuche, o sea, esos proyectos no tendrían la intención de beneficiar a los mapuche, por lo cual esos proyectos no le sirven a los mapuche.

Podemos percibir que en ese trecho discursivo se está movilizandando la cuestión ética y a través de esa óptica, que trae a tono valores morales de los mapuche, se estarían visibilizando los lugares contradictorios de los mapuche y el Estado chileno. Desde esa mirada, los proyectos y programas denominados ‘de desarrollo’ estarían siendo re-significados, dándose visibilidad a sentidos de desconfianza de los mapuche con relación a la intencionalidad que tendrían esos proyectos. Aun más, según las evidencias de ese discurso, el propósito de los distintos gobiernos al implementar programas y proyectos llamados de ‘desarrollo’ en las comunidades mapuche sería mantenerlos tranquilos, conformes, esperando esos programas y proyectos.

Si nos fijamos en el funcionamiento de ese discurso, podemos observar la presencia de cuatro formulaciones discursivas en las cuales se mezclan formas de discurso conocidas como paráfrasis y reiteraciones, resaltando la ironía de ese discurso y mostrando a través de esa ironía la saturación de los sentidos estabilizados o cristalizados en el discurso hegemónico de la sociedad chilena, con relación a los temas que son tratados ahí. Observemos:

1a. *mantener al mapuche tranquilo, conforme y que esté muy a la espera de los proyectos*

1b. *se va reduciendo [al mapuche], muy tranquilo [...] con una gran tranquilidad*

2. *pasar un proceso político, seis años más, seis años más, seis años más*

3. *no le sirve los proyectos a los mapuche [...] una mala intención, no es una buena intención para el pueblo mapuche*

Para comprender mejor los sentidos de lo que ahí se está diciendo, consideramos necesario aclarar el significado que el término ‘reducir’ tiene para los mapuche. En la memoria del mapuche, ese verbo ‘reducir’ está asociado a los tiempos de la “Pacificación de la

Araucanía”, período histórico en el cual el pueblo mapuche fue vencido (1881) en la guerra con la naciente República de Chile y luego asimilado a la nación chilena, siendo ‘reducido’; es decir, siendo retirado de sus antiguos territorios y confinado en pequeños campos, fuera de los valles fértiles, tornándolo dependiente de algunos pequeños beneficios del Estado, que lo ayudarían en su sobrevivencia.

En ese contexto histórico, al usar el verbo ‘reducir’ en su discurso, el sujeto mapuche se significa desde su memoria ancestral y desde ese lugar de significación sus dichos tendrían los sentidos de control del Estado y de la dependencia que el Estado buscaría instaurar al entregarles algunos beneficios.

En los trechos 1a y 1b tenemos una familia parafrástica. Es decir, dos formulaciones que están dentro de la misma formación discursiva. Dos recortes donde podemos entender ‘se dice lo mismo’ o dicho discursivamente, se mantienen los mismos sentidos –de control y dependencia del Estado– y que en este caso son la forma en que el sujeto discursivo mapuche muestra su disconformidad frente a los programas y proyectos de ‘desarrollo’ del Estado.

Por otro lado, como podemos observar, en las cuatro formulaciones analizadas hay bastante uso de reiteración. En los trechos 1a y 1b, la reiteración estaría referida a la tranquilidad; los mapuche estarían tranquilos, esperando los proyectos. En el trecho 2, se menciona tres veces la duración de los gobiernos, diciendo, seis años más; lo que estaría mostrando la saturación con relación al tiempo, a las esperas interminables del mapuche cuando busca soluciones a través de los gobiernos. Y, en el trecho 3, la reiteración estaría referida a la mala intención de los proyectos, pasando el sentido de que los mapuche no sienten que los proyectos tengan la intención de beneficiarlos, por lo cual a los mapuche no le sirven esos proyectos.

A manera de resumen, podemos decir que la forma de significar del discurso como un todo nos muestra una desestabilización de los sentidos dominantes acerca de la condición de los mapuche en la sociedad chilena y respecto a la forma en que ellos significan los ‘proyectos y programas de desarrollo’ –que desde la óptica del Estado

y de los chilenos son significados como algo positivo, un aporte al ‘desarrollo’ de los mapuche– y que, no obstante, en *su* discurso tienen un sentido completamente contradictorio: de control, de dependencia, de peligro para la continuidad de los mapuche como pueblo. Concentremos nuestra atención en un último trecho discursivo referido al mismo asunto:

Yo diría que hasta el momento, sigo culpando al Estado, con este Estado, con este gobierno que estamos, con Frei que lo pasamos³⁶, o sea que Frei nos castigó más fuerte. Frei, mata casi, realmente, al pueblo mapuche y lo termina de matar. Lagos³⁷, en este momento, porque le digo esto, porque los proyectos, estamos en un mundo de proyectos aquí en este país, para el pueblo mapuche. Ahora, ¿se ha visto? Sin proyecto no se puede hacer güllatun [rogativa mapuche] [...] en enero va haber un evento de un torneo de chueca [palin], una competencia, pero esta competencia, si no me equivoco, viene financiada por trescientos mil pesos³⁸ que se le dan al presidente del Área de Desarrollo, que se compra un par de vaquillas para que se haga esto. Entonces, no es lo que el mapuche debe hacer. Incluso, han habido güllatunes que se invitaba de comunidad en comunidad y eso se usaba mucho antes que las municipalidades, o sino la Conadi tuviese que aportar con plata para comprar esas vaquillas y que los mapuche se la coman, o sea que nosotros comamos esas vaquillas entre esas comunidades, para poder hacer güllatun. Entonces, no es lo que... no somos mapuche en este momento, sino de que aquí nos están utilizando y más que utilizando, para poder decir... se dice ¡no! que no somos mapuche, sino de que estamos tipo unos tonis ante un circo nada más y eso lo saben todos aquí [...].³⁹

³⁶ Se refiere al gobierno de Eduardo Frei (1994-2000).

³⁷ Ricardo Lagos, presidente de la República de Chile (2000-2006) en la época en que realizamos esta investigación.

³⁸ En este momento, en Chile, la equivalencia del peso chileno con relación al dólar está cercana a \$570 por US\$1,00. Entonces, \$300.000 serían más o menos US\$530,00.

³⁹ Considero productivo informar que a partir de la promulgación de la Ley Indígena n° 19.253 y de la creación del “Área de Desarrollo Indígena del Lago

Al observar tanto la forma de ese discurso como su contenido y concentrarnos en su funcionamiento, percibimos que nuevamente tenemos un discurso marcado por la *ironía*, una figura discursiva que, como dice Orlandi (1983), tiene en su origen una dualidad, una contradicción; ya que es en un paralelismo de voces, donde el locutor hace eco para mostrar su diferencia, su discordancia. Sin embargo, para entender el discurso irónico en la perspectiva discursiva, es importante tener presente que la ironía no se refiere a una actitud personal y arbitraria del locutor, mas a un estado de mundo que se revela. La misma autora agrega lo siguiente:

(...) no consideramos la existencia de un estado de mundo irónico, ya dado, y después una forma de expresarlo a través del lenguaje, mas un estado de mundo *que se dice irónico*. No postulamos la anterioridad, ni del estado de mundo ni de la forma del discurso: son simultáneos y recíprocamente constitutivos. La ironía y las figuras en general, no son apenas ‘medios expresivos’. Ellas constituyen estados de mundo. No hay un contenido y una expresión separados, así como no hay separación entre interlocutor/lenguaje/mundo (...) En la interlocución, cuando las palabras refieren un determinado universo del decir, hay ironía. Ella no está en el locutor, no está en el oyente, no está en el texto: está en la relación que se establece entre los tres. (...) diríamos que, en la ironía, se juega con la relación entre el estado de mundo tal como él se presenta ya cristalizado –los discursos instituidos, el sentido común– y otros estados de mundo. Esa es una característica básica de la ironía (Orlandi 1983: 15).

Se puede decir que la ironía apunta hacia lo insólito, hacia lo *sin sentido*, hacia la ruptura. Y ese es un juego que se produce no sólo en relación al destinatario sino incluso en relación al locutor, que

Lleu-Lleu”, las comunidades del Lago habían recibido una gran cantidad de los más diversos proyectos denominados de ‘desarrollo’ y de recursos financieros para apoyar las más diversas actividades: culturales, deportivas, de salud, etc. Todo eso vehiculado a través de proyectos colectivos o comunitarios. Según la Ley Indígena, la gran mayoría de esos proyectos estarían orientados al fortalecimiento de las comunidades indígenas y serían financiados por la CONADI.

también es prisionero de las condiciones de su propio juego (Orlandi 1983). En este caso, el locutor termina haciendo una comparación, cuando dice: “(...) estamos tipo unos tonis ante un circo”, provocando una ruptura en la propia constitución de su discurso, destruyendo los sentidos estabilizados en el país acerca de lo que serían los objetivos de los programas y proyectos llamados de ‘desarrollo’.

En el proceso discursivo que estamos analizando, en los momentos en que el locutor habla acerca de los programas y proyectos que llegan a las comunidades mapuche, hay una serie de marcas que lo caracterizan como un discurso irónico. Por ejemplo, cuando dice: “estamos en un mundo de proyectos aquí en este país, para el pueblo mapuche. Ahora, ¿se ha visto?”. El locutor se apoya en una interrogación para instalar la ironía en su propio modo de decir, de-significando los sentidos en los cuales los proyectos serían algo procurado, algo deseable; ya que, en ese decir, por el contrario, él presenta como un absurdo, como una cosa increíble, que se hagan tantos de esos proyectos para el pueblo mapuche.

Otra marca que permite calificar ese discurso como irónico es la presencia de la conjunción “pero”, cuando el locutor dice:

[...] en enero va haber un evento de un torneo de chueca [palin], una competencia, pero, esta competencia, si no me equivoco, viene financiada con trescientos mil pesos, que se le dan al presidente del ‘Área de Desarrollo’, que se compra un par de vaquillas para que se haga esto.

Ahí, él está hablando de la realización de un evento deportivo y al decir “pero”, usando esa conjunción adversativa está significando que: no obstante, o infelizmente, ese evento tendrá un financiamiento a través de un proyecto. Es decir, ese discurso da un sentido nuevo a ese proyecto del Estado (de dependencia del mapuche para desarrollar sus actividades comunitarias deportivas y culturales), contrario a aquel cristalizado en el discurso de la sociedad hegemónica, la chilena, donde los programas y proyectos son significados como algo benéfico, que colabora al bienestar de las poblaciones pobres y/o marginadas.

En este punto, también es productivo observar dos trechos discursivos que forman parte de este recorte y concentrarnos en el adverbio ‘entonces’ que está marcando esos dichos:

1. [...] *en enero va haber un evento de un torneo de chueca [palin], una competencia, pero, esta competencia, si no me equivoco, viene financiada con trescientos mil pesos, que se le dan al presidente del ‘Área de Desarrollo’, que se compra un par de vaquillas para que se haga esto. Entonces, no es lo que el mapuche debe hacer.*

2. *Incluso, han habido güllatunes que se invitaba de comunidad en comunidad y eso se usaba mucho antes que las municipalidades, o sino la CONADI tuviese que aportar con plata para comprar esas vaquillas y que [los mapuche] se la coman, o sea que nosotros comamos esas vaquillas entre esas comunidades, para poder hacer güllatun. Entonces, no es lo que, no somos mapuche en este momento, sino de que aquí nos están utilizando y más que utilizando, para poder decir...se dice ¡no! que no somos mapuche, sino de que estamos tipo unos tonis ante un circo (...)*

En esos dos trechos, el adverbio “entonces” está funcionando de forma conclusiva. En el primer caso para decir, “entonces, no es lo que el mapuche debe hacer” y en el segundo para concluir que, “entonces (...) no somos mapuche en este momento”. En las dos ocasiones, las conclusiones son de negación: ...aceptar esos proyectos “no es lo que el mapuche debe hacer” y luego: ...al depender de esos proyectos “no somos mapuche (...)”. Es decir, la presencia del adverbio “entonces” instauro otros sentidos para esos proyectos, alertando del peligro que ellos significan para los mapuche.

En síntesis, al observar el funcionamiento discursivo de este trecho percibimos que el sentido de éste es categórico para criticar negativamente la presencia de los programas y proyectos en las comunidades mapuche. Así, el objetivo teórico de los programas y proyectos de ‘desarrollo’ que llegan a las comunidades mapuche, que sería de apoyar y estimular el ‘progreso’ de éstas, es de-significado.

Contrariamente, como pudimos percibir en los análisis, los sentidos del discurso son dependencia, control, degradación,

humillación y manipulación de los mapuche a través de los ‘proyectos y programas de desarrollo’. Hasta el punto en que el locutor muestra haber pasado el límite de lo soportable, con la comparación: “no somos mapuche, sino que estamos tipo unos tonis ante un circo”, colocando a través de la ironía los sentidos de indignación y vergüenza, por el número excesivo de programas y proyectos del Estado chileno orientados a la pérdida de la dignidad y a la manipulación de los mapuche.

Por último, veamos que nos está diciendo el sujeto cuando afirma: “(...) Frei nos castigó más fuerte. Frei, mata casi, realmente, al pueblo mapuche y lo termina de matar”. Una formulación discursiva donde en un pequeño trecho, el sujeto de ese discurso utiliza el verbo matar en dos ocasiones, aludiendo al gobierno del presidente Frei y significando con ese verbo, la violencia que ese gobierno ejerció contra los mapuche “que casi los mata, realmente, y los termina de matar”, pasando el sentido de que ese gobierno casi acaba (violentamente) a los mapuche como pueblo. Lo que visibiliza que la violencia simbólica institucionalizada (y no tan solo la violencia física) es percibida por el sujeto mapuche y significada en su discurso, como un grave peligro para la continuidad de su pueblo.

Es decir, el sentido que domina el discurso de los mapuche referido a los ‘proyectos y programas de desarrollo’ es que éstos constituyen otro tipo de violencia que busca su negación, su final, su muerte, esta vez no referida al plano físico, sino que ético y socio-cultural, que los afecta como pueblo mapuche.

Antes de cerrar este capítulo, consideramos productivo incluir algunos otros recortes discursivos de los dichos de nuestros(as) entrevistados(as) –expuestos en nuestra tesis de doctorado (Soto, 2007)–, respecto a los programas y proyectos de desarrollo que eran llevados a cabo en las comunidades mapuche del Lago Lleu-Lleu:

1. *Si pues, está bien que le ayuden [al mapuche], si le dan un proyecto, pero siempre que a uno no le estén cobrando eso. No vaya a ser cosa, igual como era en la antigüedad, en la antigüedad. ¿No e que así dicen que le hacían? Le daban, le*

daban, le daban los chilenos, de otros países. ¡Después le vinieron a quitarle las tierras, puh! Eso es lo que ahora muchos mapuche tamos temiendo. Eso puh, de los proyectos. A lo mejor es un engaño decimos nosotros, porque así lo hicieron en la antigüedad [...] Ya una vez que estemos too encallao, capacító que vengan hasta quemarle la casa, porque así lo hicieron en la antigüedad, decía mi abuelita, [...] ¿no será pillería que le están haciendo?

2. *[Los proyectos] es como para decirle, para taparle la boca [a los mapuche] y, cállate, porque ya nosotros te vamos a dar por decir así, \$ 325.000, queriendo decir no tenís más derecho [...] Es pa' mantener que el mapuche esté callao, yo pienso, claro, yo pienso que esos, ese es el sistema de ellos [...] Con esa migaja [...] con eso a mí no me van a callar [...] A nosotros nos interesa la recuperación de la tierra, eso nos interesa a nosotros.*
3. *Alguien toca un proyecto y el otro no [...] donde están los famosos proyectos de migajas, la división está al interior de las comunidades mapuche.*
4. *Aquí al que es dueño le dan esa migaja de subsidio de casa [...] Gran error que han cometido aquí los winka, de repente le dan [el Estado y las ONGs] al que más tiene y al que no tiene no le han dado nada.*
5. *Hace tiempo ya que se secó el agua por aquí, pero todos dicen que es por la euca [se refiere al eucaliptus] [...] Si ahora es pura euca. ¿Antes cuando había esto? Pero ahora pa'l lao que vaiga uno, puh [...] Así con el tiempo, ni agua vamos a tener, dicen que la euca está chupando el agua.*

Como podemos percibir en las evidencias de estos dichos (pues no tenemos las condiciones de producción para analizar cada uno de ellos en profundidad), se mantiene la forma en que los proyectos y programas de 'desarrollo' son significados en las comunidades mapuche; pero hay algo más.

En el primer trecho, podemos percibir la memoria ancestral actualizada en ese dicho, que aparece relacionando la forma en que se

establecieron las relaciones entre los mapuche y los *winka* antiguamente y la forma en que hoy se viven esas relaciones; mostrando la desconfianza hacia los programas y proyectos de los *winka* como el efecto de esas memorias en el sujeto discursivo mapuche.

En los recortes 2, 3 y 4 se habla de los ‘proyectos de migajas’ o bien la palabra ‘migaja’ aparece parafraseando al sustantivo proyecto, marcando de esa forma esos dichos. Palabra ‘migaja’, derivada del sustantivo miga, cuya primera acepción estaría relacionada a “las migas que caen al partir el pan” y que sin embargo mayoritariamente es utilizada en sentido figurado, significando: “la parte pequeña de una cosa”, “lo que sobra”, “desperdicio” u otro sentido semejante.

En consecuencia, en los trechos 2, 3 y 4, el sentido de todos esos dichos es que los proyectos serían (en sentido figurado) “lo que cae de la mesa del *winka*”, es decir, lo que sobra, algo miserable o muy pequeño que se da a las comunidades y que por ende no está orientado a beneficiar a los mapuche y tampoco resuelve los problemas de las comunidades. Al contrario, como vemos en las evidencias de los discursos, esos programas y proyectos en el recorte n° 2 estarían destinados a controlar y callar a los mapuche, a distraerlos de lo que realmente les interesa, la recuperación de sus territorios. Y en los recortes n° 3 y n° 4, los proyectos estarían orientados a dividir a las comunidades mapuche.

Cabe resaltar que la palabra ‘migaja’ apareció reiterada y con bastante frecuencia cuando se consultó a las y los mapuche entrevistados sobre su percepción u opinión respecto a los proyectos y programas que llegan a sus comunidades.

En las evidencias del último recorte (n° 5), en una primera aproximación (sin tener las condiciones para profundizar acerca de este asunto), percibimos la desconfianza de los mapuche hacia los proyectos de las grandes empresas forestales, implementados en los fundos que bordean a las comunidades del Lago Lleu-Lleu. Entre otras cosas, lo que ahí es dicho muestra la inquietud y el temor que existe en las comunidades mapuche por la destrucción que las grandes plantaciones forestales están causando a los ecosistemas y que

consecuentemente deterioran el presente y arriesgan el futuro de las comunidades. En el caso del eucaliptus, el temor está relacionado a la inminente desertificación de las tierras mapuche.

Finalmente, es productivo acotar que respecto a los ‘proyectos y programas de desarrollo’, el efecto de sentidos que mostró nuestro análisis (como un todo) es una clara inter-in-comprensión entre el significado estabilizado de esos proyectos y programas en Chile, que aparece como evidente en el discurso hegemónico, donde los esfuerzos del Estado chileno buscarían beneficiar, ayudar a los mapuche; versus el significado contradictorio que encontramos al analizar el discurso de los mapuche, donde los proyectos no sólo se muestran perjudiciales, sino que además aparecen como un mecanismo que el Estado ha usado y usa para reprimir, controlar, negar, acabar al pueblo mapuche.

Como vemos, en los discursos de los mapuche las antiguas comprensiones sobre los ‘programas y proyectos de desarrollo’ son de-significadas, dándose lugar a nuevos sentidos, ahora de control, dependencia, humillación, degradación, negación, muerte de los mapuche, indignación, vergüenza, resistencia, sentidos no sólo diferentes sino que además contrarios a los cristalizados en el discurso de los *winka* y del Estado, lo que muestra que la interlocución entre los mapuche, los chilenos y el Estado se bloquea en la inter-in-comprensión⁴⁰.

Consideramos productivo explicitar que el discurso irónico estuvo bastante presente en el habla de nuestros entrevistados, estableciéndose –a través de esa figura– una oposición a los procesos de significación ya instalados en el espacio discursivo de los chilenos; mostrándose en la ironía, la negación instalada en Chile para el sujeto mapuche y *su* discurso.

⁴⁰ En el análisis aquí presentado no consideramos el material discursivo que de alguna forma caracterizaba los proyectos y programas positivamente, ya que en el Análisis de Discurso francés trabajamos con lo que representa la regularidad discursiva y los discursos que valoraban positivamente los proyectos y programas eran muy pocos. No obstante, aunque ese tipo de material haya sido escaso y de contenidos diversos, creemos que es importante registrar que también los hubo.

¿Qué aporta esta re-significación y qué nos falta para hablar de Interculturalidad?

En primer lugar, el análisis interpretativo de la investigación referida nos mostró que si lo que buscamos son comprensiones capaces de sustentar los procesos sociales que en estos días se denominan multiculturales e interculturales, es primordial interpretar el discurso *de los* pueblos, naciones o grupos ‘involucrados’ en esos procesos, en este caso el pueblo mapuche. Ya que si no visibilizamos esas significaciones, será difícil superar los innumerables procesos sociales fallidos que han buscado y buscan ‘rescatar’ y ‘ayudar’ a esta y otras ‘minorías’, basándose, entre otras cosas, en los estereotipos y prejuicios de los grupos hegemónicos.

Pues, los sujetos que forman parte de esos grupos hegemónicos ‘creen conocer a esos sujetos diferenciados desde el discurso que habla *sobre* ellos’ y por tanto, no perciben la necesidad de tener acceso a la forma en que esos *otros* se significan; lo que por consiguiente, los lleva a re-crear una y otra vez el estilo de relaciones sociales estabilizado en la sociedad occidental, bloqueando así –de manera inconsciente– la posibilidad de que otros sentidos tengan sentido y por ende, eso afecte la forma en que se significa el orden social en nuestros países y las relaciones sociales subsecuentes.

Como vimos en el desarrollo de este capítulo, el trabajo de investigación enfocado al análisis interpretativo de los discursos *de los* mapuche aquí expuesto (de manera resumida) dio lugar a una re-significación de los mapuche, contradictoria a los sentidos estabilizados en el país. Ellos y ellas no se identifican como chilenos y chilenas.

Podemos decir que lo aquí tenemos es una re-interpretación de la diversidad presente en Chile, que se contrapone al sentido que domina los procesos de significación en este país. Es decir, se contrapone al sentido cristalizado, sedimentado a partir de la constitución de esta República, donde todos los ciudadanos chilenos

son significados como pertenecientes a una única nación y son todos iguales.

Así, en este análisis los sentidos del discurso hegemónico son desestabilizados, son de-significados y de la interpretación de los discursos emergen otros sentidos que visibilizan la inter-incomprensión entre los mapuche y los *winka*: los mapuche no son chilenos y los chilenos no son mapuche. Los mapuche son un pueblo con otra historia y otra lengua, negándose así la homogeneidad de los ciudadanos chilenos que en el discurso nacional oficial, hablarían la misma lengua y tendrían los mismos deberes y derechos ciudadanos. Y no solo eso, discursivamente hay una frontera entre los mapuche y los *winka*.

Los sentidos de ese proceso discursivo como un todo son la presencia de dos identidades y esas identidades diferenciadas no se cruzan, donde nación tiene sentido para el mapuche mientras lo identifica con su pueblo y no con la nación chilena, al tiempo que para los chilenos tanto ellos como los mapuche forman parte de la misma nación, Chile, y por tanto son todos chilenos.

Como resultado, tenemos que el efecto de sentido es una inter-incomprensión constitutiva entre los mapuche y los chilenos. Es decir, la relación de los mapuche con los chilenos y el Estado se constituye en la incomprensión mutua, lo que aparece negando la posibilidad de interlocución y por tanto, entre otras cosas, la posibilidad de que proyectos de cambio social oriundos del Estado chileno tengan sentido para los mapuche y/o que los proyectos que tienen sentido para el pueblo mapuche sean comprendidos y/o elaborados por los chilenos.

En fin, como resultado de este análisis tenemos una *otra* forma de comprender la relación mapuche-*winka*, donde los sentidos de los discursos *de los* mapuche relevan la existencia de este pueblo en condiciones de inseguridad y violencia y donde su forma de significar y significar-se los coloca en contradicción con los *winka* y el Estado chileno. Mostrando discursivamente que en Chile su *otredad* –su calidad de *otro*– no tiene lugar de significación, es in-significada.

En esa perspectiva, parece fundamental y urgente que en Chile los mapuche sean re-significados, como un paso inevitable, si lo que queremos es viabilizar sus procesos de cambio social y la con-vivencia entre el Pueblo Mapuche y la sociedad chilena. Sin duda, como señalamos al inicio de este capítulo, un paso primordial para establecer relaciones interculturales exitosas es re-conocer a las denominadas ‘minorías’ en función de las cuales se crean programas y proyectos orientados –en teoría– a desencadenar procesos de alteridad.

Pero no tan solo eso, es necesario re-conocerlas a partir de *su* discurso; es decir, del discurso de las ‘minorías’. Ya que, como mostramos en este capítulo, las relaciones entre los grupos sociales despojados de poder (y por tanto, sin derecho a la palabra) y los grupos hegemónicos, son relaciones de dominación –de las cuales no somos totalmente conscientes–, donde quien ejerce la hegemonía define el tono en que se lleva a cabo esa relación y entrega lo que él o ella entiende como apropiado; lo que, obviamente, en muchas ocasiones no está en sintonía con lo que los grupos denominados ‘beneficiarios’ están buscando, lo que finalmente desencadena el fracaso de esos esfuerzos.

En el mismo sentido, lo que se debería procurar en los procesos interculturales son relaciones sociales basadas en el re-conocimiento de la multiculturalidad que nos constituye como país (significada no como problema a solucionar sino como riqueza potencial), en función de la cual, nuestras acciones deberían propender hacia relaciones de alteridad, beneficiosas –ojalá– para todos los involucrados.

Por último, planteamos que a partir de ese reconocimiento de la diversidad que nos constituye, debe surgir un abanico de temas pertinentes para elaborar las condiciones que permitan llevar a cabo los diversos proyectos de interculturalidad necesarios en un país multicultural como Chile. En el caso del pueblo mapuche, junto a su re-conocimiento, hay dos temas trascendentes que no pueden ser excluidos de la interlocución cuando se decida re-pensar las relaciones

entre ese pueblo, la sociedad chilena y el Estado. Ellos son la lengua y el territorio; asuntos que discutimos en los siguientes capítulos.

Referencias bibliográficas

- Bengoa, José. 1999. *Historia de un conflicto: el estado y los mapuche en el siglo XX*. Santiago: Planeta.
- _____. 2003. *Historia de los antiguos mapuches del sur: desde antes de la llegada de los españoles hasta las paces de Quilín*. Santiago: Catalonia.
- Cardoso de Oliveira, Roberto. 2000. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp.
- Centro Itata – Centro Interdisciplinario de Estudios de Desarrollo Regional. 1992. *El desarrollo regional desde el mundo social*. Concepción: Aníbal Pinto.
- Chihuailaf, Elicura. 1999. *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago: LOM Ediciones.
- Lagazzi, Suzy. 2003. “Percursoos que se cruzam. Leituras que se abrem”. En Eni Orlandi (Org.). *Para uma Enciclopédia da Cidade*. Campinas-SP: Pontes; Labeurb/Unicamp, (2003): 85-93.
- _____. 2007. Apresentação, em Pitombo-Oliveira, T. *Fronteira discursiva. O paralelo 13° e os sentidos da exclusão*. Cáceres – MT: Editora Unemat, (2007): 11-12.
- Marimán, Pablo; Caniuqueo, Sergio; Millalén, José; Levil, Rodrigo. 2006. *¡...Escucha, winka...!* Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Santiago: LOM Ediciones.
- Muñoz, Bernardo. 1996. El etnodesarrollo y los pueblos indígenas, sus proyectos sociales y su identidad étnica. *Serie Documentos de Trabajo Corporación de Promoción Universitaria*, Santiago: Corporación de Promoción Universitaria, Documento de Trabajo n. 5, 1996.
- _____. 1999. Derechos de propiedad y pueblos indígenas en Chile. *Cepal – Serie Desarrollo Productivo*. Santiago: Naciones Unidas, septiembre 1999.

- Nogger, Pe. Albert. 1982. *Cuatrocientos años de misión entre los araucanos*. Padre Las Casas: San Francisco.
- Orlandi, Eni. 1983. *Destruição e construção do sentido: um estudo da ironia*. Trabalho apresentado em um colóquio do Departamento de Lingüística do IEL. Unicamp. Campinas.
- _____. 1987. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes.
- _____. 1990. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo. Cortez; Campinas: Editora da Unicamp.
- _____. 1996. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes.
- _____. 1998. O próprio da Análise de Discurso. *Escritos n° 3. Discurso e Política*. Campinas – SP: LABEURB / Laboratório de Estudos Urbanos; Nudecri, (1998a): 17-22.
- _____. 1999. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes.
- _____. 1999a. Do sujeito na história e no simbólico. *Escritos n° 4. Contextos Epistemológicos da Análise de Discurso*. Campinas – SP: LABEURB / Laboratório de Estudos Urbanos; Nudecri, (1999): 17-26.
- Payer, Maria Onice. 1999. *Memória da língua: imigração e nacionalidade*. Tese (Doutorado em linguística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual Campinas – Unicamp, Campinas.
- Pêcheux, Michel. 1990. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes.
- Pinto, Jorge. 2000. *De la inclusión a la exclusión: la formación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Editora de la Universidad de Santiago de Chile.
- Riquelme, Patricio; Rubilar, Andrea; Gallegos, Hugo (Compiladores). 2008. *Antecedentes para una Gráfica del Despojo Nagche: archivos locales, históricos y contemporáneos*. Colección Familias

- Mapuche en Archivos Locales. Temuco: CONADI / Alfabetas Artes Gráficas.
- Soto, Elba. 2007. *Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*. Campinas: CMU Publicações & Arte Escrita.
- Stavenhagen, Rodolfo. 1985. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 84, p. 11-44, 1985.
- Wright, Robin. 1992. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazonia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 89, p. 191-231, 1992.

CAPÍTULO 3



LENGUA MAPUCHE Y LENGUA NACIONAL

MAPUZUGUN KA WINKAZUGUN

Con-textualizando nuestro Objeto

Tratar el tema de las lenguas de los Pueblos Originarios de América es urgente, si lo que interesa es contribuir a re-pensar lo que éstas significan, en un momento histórico en que esa reflexión y análisis pueden ser determinantes, ya que muchas de las lenguas indígenas de América que aun sobreviven se encuentran en peligro de extinción; o sea, en franco riesgo de desaparición. Aunque la necesidad de salvar estas lenguas de la extinción, debemos reconocer, es un asunto polémico. Un cuadro sinóptico que nos muestra la premura de visibilizar sentidos que nos permitan clarear esa discusión, pues para nuestras realidades, como asegura Orlandi (1990), lo que es visto, adquiere el estatuto de existencia.

En ese contexto, en este capítulo⁴¹ nos abocamos al análisis y la reflexión de la lengua mapuche o *mapuzugun* en relación a la lengua nacional, desde la óptica del Análisis de Discurso francés y en base a la investigación académica que hemos realizado sobre el Pueblo Mapuche.

Los objetivos que orientan este capítulo son visibilizar la lengua mapuche en Chile como proceso discursivo y mostrar la importancia de la lengua como uno de los elementos que debe formar parte de la red de significaciones, si en el país queremos avanzar hacia espacios interculturales; cuando –como en este caso– uno de los protagonistas de esas relaciones interculturales, es uno de los ‘pueblos indígenas’.

Mas, en esta óptica discursiva, nuestro presente y la historia no significan como hechos cronológicos cuyos sentidos estarían ‘dados’ o serían ‘evidentes’. Según Henry (1997), no hay hecho o evento histórico que no pida interpretación, que no reclame sentidos. Así, lo que aquí interesa, discursivamente, es comprender cómo las lenguas en relación (*mapuzugun*-castellano) significan como procesos socio-históricos y cómo eso marca la forma en que se establece o no la

⁴¹ Este capítulo se basa en el artículo: “Mapuzugun y procesos de colonización”, publicado en *Universum*, Revista de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad de Talca. Vol. 29, n° 1, 2014, p. 57-83. Modificado para este libro.

interlocución entre distintos y la forma en que esos sujetos distintos se significan y significan el entorno social.

El Análisis de Discurso francés nos ofrece esos nuevos lugares de comprensión y desde su especificidad nos permite interpretar la lengua entendida como proceso discursivo, considerando, entre otras cosas, sus condiciones de producción. Dicho de otra forma, buscando articular la lengua con su exterioridad, es decir, con el sujeto y la situación (Soto, 2012).

Es relevante tener siempre presente que esta línea discursiva no trabaja con la Lingüística inmanente, sino con la Lingüística en relación al campo social y al Psicoanálisis y que no interesa la lengua como objeto de estudio, sino el discurso, que es la lengua en relación, la lengua en movimiento, la lengua en la historia. El discurso como puente entre la lengua y la ideología.

Si pensamos que el sujeto se constituye como tal en el lenguaje y que es ahí donde el sujeto del discurso deja las marcas de ese proceso ideológico, es en el lenguaje donde podemos encontrar las pistas para llegar más cerca del sujeto y de la forma en que él (se) significa. No obstante, como ya hemos señalado, este tipo de análisis que presupone una metodología lingüística, nunca deja de considerar lo histórico, lo ideológico y el inconsciente, como inscritos en el discurso. En palabras de Orlandi (2012: 21):

(...) en el análisis de discurso se busca comprender la lengua teniendo sentido, como trabajo simbólico, parte del trabajo social general, que es constitutivo del hombre y de su historia.

Entendiendo que la lengua y la historia afectan al sujeto discursivo⁴² y que éste no tiene control sobre la forma en que la lengua y la historia lo afectan.

⁴² Es importante destacar que para el Análisis de Discurso francés 'sujeto discursivo' no es lo mismo que 'sujeto jurídico'. El sujeto discursivo está relacionado a la forma-sujeto, al sujeto ideológico. Es el sujeto que (se) significa determinado por las condiciones históricas. Por otro lado, el sujeto jurídico es una forma-sujeto específica. Es el sujeto individualizado por el Estado, sujeto a

De ese modo, en este enfoque discursivo se trabaja con un concepto de ideología relacionado al lenguaje, distinto de aquel que habitualmente se utiliza en las Ciencias Sociales. Un concepto que considera el lenguaje como no transparente, que discute la evidencia de los sentidos. Lo anterior significa, entre otras cosas,

(...) que las palabras, las expresiones, proposiciones, etc. reciben sus sentidos de la formación discursiva [formación ideológica] en la cual son producidas (Pêcheux y Gadet, 1998: 15).

Siendo la lengua la base común de procesos discursivos diferenciados; donde, como expresa Orlandi (2012), el efecto de sentido del discurso aparece como una relación determinada del sujeto -afectado por la lengua- y la historia.

Reflexionando sobre la relación entre discurso e ideología, Pêcheux y Fuchs (1997: 166) afirman que:

(...) es imposible *identificar* ideología y discurso (lo que sería una concepción idealista de la ideología como esfera de las ideas y de los discursos) sino que el discurso se debe concebir como uno de los aspectos materiales de lo que llamamos materialidad ideológica.

Es decir, la ideología aquí es re-significada, dejando de ser concebida como lo era en la Filosofía y en las Ciencias Sociales para adquirir un nuevo sentido: el que se establece cuando pensamos la propia producción de los sujetos y de los sentidos. Así, se invierte el polo de observación: no se parte de los sentidos producidos, sino que se observa el modo de producción de sentidos y de la constitución de los sujetos; y ahí no se puede prescindir, por un lado, del lenguaje y por otro, de la ideología (Orlandi, 2003). Siendo el discurso el lugar en que observando la relación entre lengua e ideología,

deberes y derechos. Como expone Orlandi (2012), la evidencia del sujeto, o mejor dicho su identidad, borra el hecho de que ella resulta de una identificación, que se da ideológicamente por una inscripción en una formación discursiva, que en una sociedad como la nuestra, lo produce bajo la forma de sujeto de derecho (jurídico). Forma-sujeto que corresponde,

comprendemos como la lengua produce sentidos y como esa constitución de los sentidos es históricamente determinada.

Una determinación histórica afectada por lo que llamamos relaciones de fuerza. O sea, el lugar a partir del cual el sujeto habla es constitutivo de lo que él dice. En una sociedad como la nuestra, argumenta Orlandi (2012), constituida por relaciones jerarquizadas, son relaciones de fuerza, sustentadas en el poder de esos diferentes lugares las que se validan en la ‘comunicación’. Para Foucault (1996: 10):

(...) el discurso no es simplemente aquello que traduce las luchas o los sistemas de dominación, sino aquello por lo que se lucha, el poder del cual nos queremos apoderar.

Por otro lado, Maingueneau (1998: 43) manifiesta lo siguiente:

(...) tomado en su acepción más amplia, aquella que tiene en Análisis de Discurso, ese término designa menos un campo de investigación delimitado que un cierto modo de aprehensión del lenguaje, este último no considerado aquí como una estructura arbitraria sino como una actividad de sujetos inscritos en contextos determinados.

Como vemos, el discurso en nuestra perspectiva es tomado como un concepto que no se confunde ni con el discurso empírico sustentado por los sujetos ni tampoco refiere a textos, pensados como objeto lingüístico (Orlandi, 1996), ya que, como señala Maldidier (2003) ‘revienta’ cualquier concepción comunicativa del lenguaje.

Hablamos con palabras que ya tienen sentido, podemos decir que heredamos las palabras y sus significados. De esa forma, en el discurso no hay sentidos literales guardados en algún lugar y que aprendemos a usar. En los procesos de sentidos o significados de los discursos hay transferencias de sentido, juegos simbólicos de los que no tenemos control y en los cuales el equívoco, la ideología y el inconsciente están presentes (Orlandi: 2012).

históricamente, al sujeto del capitalismo, determinado por condiciones externas y al mismo tiempo autónomo, sujeto a deberes y derechos.

También la memoria discursiva –o interdiscurso– forma parte de la producción del discurso. Es decir, el saber discursivo posibilita todo decir y retorna bajo la forma de lo pre-construido⁴³, lo ya-dicho que está en la base de lo decible, sustentando lo que se dice cada vez que se toma la palabra. Memoria que ‘acciona’ colocando en funcionamiento las condiciones de producción del discurso, relativas a los sujetos y la situación (Orlandi 2012).

Según la misma autora (1999a: 15), lo que tiene sentido en la memoria es que ella significa y por tanto, pasa a integrar el mundo de la cultura; proceso que no es consciente, o sea, no depende de aprendizajes sino que se da por filiación de sentidos. “Mucho de la cultura no es aprendido, se sabe por filiación”.

El discurso se inscribe en la historia y ‘hace historia’. El discurso es historia y está en la historia. Por tanto, como afirma Orlandi (1988a), el discurso (un texto o un decir) no es una sumatoria de palabras, tampoco es una sumatoria de frases o de interlocutores y menos aun se agota en un espacio cerrado. Tiene relación con la exterioridad, por ese motivo definir sus condiciones de producción es fundamental.

Desde ese lugar de significación y utilizando los conceptos antes enunciados que enmarcan la línea discursiva francesa, en este capítulo interesa mostrar cómo el confronte entre la lengua mapuche y la lengua nacional moviliza sentidos y establece fronteras e identificaciones por y para los sujetos. Cuestiones de poder y no-poder, que visibilizadas discursivamente pueden re-significar sujetos y relaciones socio-históricas en Chile, aportando comprensiones que nos permitan avanzar hacia procesos inter-culturales y re-pensar las políticas lingüísticas históricamente presentes en este país.

Un tema que entendemos es impostergable, si pensamos que el mundo se encuentra enfrentado a procesos globalizantes que orientan la sociedad planetaria hacia una ‘lógica uniformadora’ que conduce

⁴³ Pre-construido: “corresponde a lo siempre-ya-ahí de la interpelación ideológica que entrega-impone la ‘realidad’ y su ‘sentido’ bajo la forma de universalidad (el mundo de las cosas)” (Pêcheux 1995: 164). Es decir, son aquellos sentidos ya puestos como siendo lo real, la exterioridad que determina al sujeto discursivo (sujeto ideológico).

nuestro planeta hacia la homogenización cultural; versus múltiples movimientos alternativos que propugnan variados proyectos sociales, que aun siendo disímiles se tocan cuando se trata de reivindicar metas que conduzcan hacia lo que algunos llaman la ‘unidad en la diversidad’, objetivando así la alteridad, contrariando e intentando superar la lógica dominadora del modelo capitalista progresista.

Con ese enfoque, el de buscar espacios de comprensión que contribuyan a avanzar hacia la con-vivencia armónica en los múltiples países que constituyen este planeta, nos proponemos – específicamente– mostrar nuevas comprensiones que permitan viabilizar el diálogo o dicho de otro modo, la inter-locución entre el Pueblo Mapuche, la sociedad chilena y el Estado.

Nuestro empeño en este capítulo es mostrar la lengua mapuche como proceso socio-histórico y en su relación con la memoria constitutiva de una cultura diferente. Es decir, su relación inmanente con lo que llamamos la cultura, ideología y visión de mundo de un pueblo. Nos interesa mostrar que el futuro de los pueblos llamados indígenas y de las relaciones interculturales entre éstos y las sociedades nacionales depende mayoritariamente de que las lenguas denominadas indígenas, puedan ‘ser dichas’.

La Lengua como Proceso Discursivo

En el inicio de este nuevo milenio, hablar de lenguas en relación y de la lógica de hegemonías que atraviesa las relaciones sociales entre pueblos y/o naciones que ocupan el mismo territorio, es una cuestión de poder y discurso; por tanto, ese será el tono en que analizaremos estos asuntos en el presente capítulo.

Respecto a las condiciones de producción o contexto socio-histórico de las lenguas que aquí nos convocan, podemos decir que, de un lado, se trata de una república que se constituyó a partir de la colonización y del otro lado, se trata de los mapuche de Chile históricamente significados como una nación indígena ‘incorporada’ a la República, lugares de significación que –como veremos en este

capítulo– más o menos visibles, se mantienen hasta los días de hoy en la forma en que se establecen las relaciones entre distintas identidades presentes en el país.

De ese modo, pensar en el *mapuzugun* es pensar esta ‘lengua indígena’ en relación a lo que se denomina el idioma o la lengua nacional, que en el caso de Chile es el castellano; es pensar en la cuestión del poder, del poder decir, del poder –que se tiene o no se tiene– para decir(se).

Concordamos con Orlandi (1988b) cuando afirma que reflexionar sobre las lenguas indígenas en América es comenzar por la raíz, pues esa es una cuestión omnipresente y subyacente a varias otras cuestiones que forman parte de la relación entre lenguas o formas de lenguaje en el continente americano. La misma autora (1990) explica que el Análisis de Discurso francés se constituye justamente en la región que se refiere a la relación del lenguaje (objeto lingüístico) con su exterioridad (objeto histórico).

Siendo así, el contexto social e histórico de los procesos discursivos aquí focalizados –el castellano y el *mapuzugun*–, pensados como procesos socio-históricos de lenguas en relación, se torna significativo. Por tal motivo, a continuación hago una breve síntesis de aspectos a considerar discursivamente, cuando pensamos en la trayectoria de una de las lenguas llamadas ‘lenguas indígenas’, en Chile.

Como muestro en las investigaciones realizadas durante el doctorado y postdoctorado (Soto, 2007⁴⁴; Soto, 2006), respecto a la acción del Estado podríamos hablar de más de un siglo de apagamiento e interdicción de las lenguas y memorias de las denominadas ‘minorías étnicas’ en Chile.

Respecto a la sociedad chilena, de manera general, podríamos hablar de procesos que han estabilizado los sentidos del discurso de la colonización –el discurso de la cultura hegemónica y su lengua–,

⁴⁴ Mi tesis de doctorado, defendida en la Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP, Brasil, el año 2004 y publicada en Brasil el año 2007 por el Centro de Memoria de la UNICAMP y la Editora Arte Escrita, con apoyo financiero de la Fundación de Apoyo a la Pesquisa (Investigación) Académica del Estado de São Paulo / FAPESP. En la bibliografía de este capítulo está

sobre las llamadas ‘culturas y lenguas indígenas’, silenciando, apagando e interdictando lenguas y memorias indígenas (idem).

En otras palabras, desde la sociedad chilena y el Estado se ha impuesto y aun se impone la forma de significarse chileno, que ‘instala a manera de estanque’ los sentidos de unidad nacional (un pueblo, una cultura, una lengua) en las formaciones imaginarias de la sociedad chilena y concomitantemente mantiene vigente las relaciones de fuerza y los sentidos de sometimiento y dominación del discurso de la colonización, al tiempo que prohíbe, silencia y niega lo que parece distinto frente a ese ‘paisaje socio-cultural’, como son las memorias y lenguas indígenas (ibídem).

Lo expuesto anteriormente sintetiza el proceso discursivo de negación –apagamiento, silenciamiento e interdicción– del *mapuzugun* desde la incorporación de la nación Mapuche a la República de Chile⁴⁵. Pues se trata de la trayectoria de una lengua, inserta en lo que se ha llamado ‘relaciones inter-étnicas’ de desigualdad (Soto, 2006), lo que –consecuentemente– ha llevado la lengua mapuche o *mapuzugun* a una condición de extrema fragilidad, que el propio Estado chileno en estos días refiere como ‘lengua en peligro de extinción’.

Además, es necesario considerar otro hecho significativo –que ya mencionamos anteriormente pero que sin embargo en este análisis y reflexión debemos reiterar, dada su relevancia en el tema que aquí tratamos–, en Chile discursivamente se vehicula solamente una versión de la historia, la oficial, y los medios de comunicación masivos casi sin excepción visibilizan (e imponen) una versión discursiva de los hechos que marcan el presente del ‘mundo indígena’, la versión de la elite nacional, más específicamente del sector empresarial y del Estado (Soto 2007).

Se vehicula la versión de la historia y del presente de la sociedad hegemónica que, como ya señalamos, estabilizó y estabiliza los

referida con el año de publicación, 2007.

⁴⁵ Cabe recordar que esa negación está presente desde las primeras leyes de educación. La Ley de Instrucción Primaria del 24 de noviembre de 1860 (antes de la ‘incorporación’ oficial de los mapuche al país, en 1881), que se ha catalogado como ‘uniformadora’, establece que en Chile, los establecimientos

sentidos de unidad e igualdad nacional. Es decir, los sentidos de una nación y un pueblo homogéneo, donde el castellano sería la única lengua vigente en el país. Espacio discursivo en el cual los pueblos y/o naciones indígenas presentes en Chile han sido negados como la posibilidad de ser *otros* (Soto, 2007). Negación que se ha materializado en el ‘desmantelamiento’ de las lenguas, el apagamiento del sujeto indígena y la interdicción de su memoria; en fin, todo lo que comprende lo relativo a las ‘culturas indígenas’ (Soto, 2007; 2006).

Desde ese lugar de comprensión y tomando la complejidad conceptual que nos ofrece el Análisis de Discurso francés, mostramos algunos términos –usados en Chile, en los espacios discursivos mapuche y no-mapuche– como una forma de aproximarnos a los espacios de significación relacionados al tema que desarrollamos en este capítulo:

Winka: esta palabra mapuche, en los días de hoy – mayoritariamente– se significa como *extranjero, chileno; persona no-mapuche*; siendo que, como explicitamos en el segundo capítulo, en su origen estuvo asociada a la palabra *winküfe*, que significa asaltante o ladrón.

Logko: esta palabra del *mapuzugun* (que etimológicamente significa cabeza), antiguamente, al ser utilizada por los mapuche en el plano social era significada mayoritariamente como *persona que guía a su comunidad*. Sin embargo, hoy también tiene el sentido de *jefe, persona ‘superior’ que impone su autoridad*. Por tanto, conlleva el sentido de jerarquía, de grado u otro semejante, sentidos que ‘no tenían sentido’ en la forma en que los mapuche establecían sus relaciones sociales en las comunidades y/o agrupaciones familiares, en el momento en que entran en contacto con los no-mapuche venidos de España, que llegan a su territorio. Es decir, los

escolares entregarán *un* tipo de saber y enseñarán *una* lengua, la nacional. La ley que la sustituye, conocida como Ley 3.654, de Instrucción Primaria Obligatoria del 26 de agosto de 1920 (época en que los mapuche jurídicamente ya eran ciudadanos nacionales), establece que en las escuelas se enseñará el idioma patrio (el castellano); silenciando las *otras* lenguas presentes en el país.

sentidos de la palabra *jefe*, que denotan un estilo de relaciones sociales verticalista –según nuestros estudios de esa cultura– no estaban presentes en la forma en que la sociedad mapuche se significaba y establecía sus relaciones sociales (antes de la llegada de los españoles a esta tierras), donde lo que se diferenciaba eran los roles y éstos tenían sentidos de funcionalidad y no de jerarquía. Mas, en los días de hoy, la palabra *logko* (significada como jefe) es utilizada para indicar (muchas veces) al presidente de su agrupación⁴⁶ u otro cargo que conlleva de manera implícita el sentido de jerarquía; dando lugar a que en el ‘mundo mapuche’ otros sentidos entren en el espacio de lo posible y se historicicen⁴⁷.

Igualdad: esta palabra del castellano, en el discurso hegemónico –discurso que se impone, discurso que permanece– tiene el efecto de sentido de que todas las personas son iguales y por tanto tienen los mismos derechos y deberes. En esa perspectiva –donde se considera que todos son iguales y tienen las mismas oportunidades–, como indica Pfeiffer (2001), si una persona no consigue ‘progresar’, se considera que es porque no se esfuerza lo suficiente, pues tiene las mismas oportunidades que el resto de las personas. En consecuencia, como muestra la misma autora, la forma en que ese concepto es significado en nuestros países estaría enmascarando las desigualdades. Por otro lado, desde espacios de interpretación críticos al modelo capitalista progresista, este concepto, entre otras cosas, se asocia al sentido de negación de un *otro*, de un distinto, no habiendo lugar para el diferente.

Minoría: esta palabra del castellano, según el discurso dominante –desde el lugar de significación que se entiende

Es decir, el proceso de escolarización funcionando como proceso de estabilización del castellano, para lo cual se apagan *otras* lenguas también presentes, vistas como elementos que provocarían inestabilidades en la instalación del castellano como idioma hegemónico y el único a ser hablado en Chile (Soto, 2006).

como ‘sentido común’ – se refiere a las personas que están en desmedro de los demás, por alguna circunstancia, por lo que necesitan ser ayudados. Entonces, serían ‘unos pocos’ que no consiguen sustentarse, ‘valerse por sí mismos’. Mas, desde una interpretación crítica frente al paradigma hegemónico, ese término tendría, entre otros, el efecto de sentido de negar a las ‘minorías’ que –contradictoriamente a la forma en que son significadas desde el modelo capitalista– representan a la gran mayoría de los habitantes que pueblan este planeta y que se encuentran en espacios de ‘desventaja’, de negación, de desmedro, de privación, de marginación, de miseria; como las denominadas ‘minorías étnicas’.

Como se muestra en los ejemplos anteriores, el sujeto y el significar no son transparentes y el funcionamiento del lenguaje no se explica solo por los factores internos al sistema lingüístico. Los discursos establecen una historia, producen sentidos y también cambian de sentido en y por la historia, lo que nos permite entrever la complejidad inmanente a la constitución de esos sentidos. Como ya hemos señalado, la posición del sujeto marca su discurso y debido a esto, incluso, cuando desde posiciones discursivas diversas tratamos de decir ‘lo mismo’, lo hacemos de formas diferentes y en consecuencia significamos de una manera distinta.

De ese modo, un mismo discurso e inclusive una misma palabra – como mostramos en los ejemplos antes expuestos– para diferentes sujetos o para los mismos sujetos en diferentes momentos de la historia pueden ‘hacer’ un sentido diferente. Las palabras cambian de sentido según la formación ideológica (formación discursiva) de quien la dice o la escucha y esa constitución de sentidos está determinada socio-históricamente y es afectada por el inconsciente, algo sobre lo que no tenemos control.

⁴⁶ Al respecto, es necesario mencionar que muchas de las organizaciones o agrupaciones en que los mapuche participan en la actualidad, especialmente aquellas –con personalidad jurídica– que se forman para recibir los ‘beneficios’ del Estado, de los proyectos y programas que se crean para los mapuche y se ofrecen a los mapuche, exigen que estas agrupaciones tengan directivas o

En esa perspectiva y como un elemento constitutivo de esta discusión debemos reiterar que, la forma de significar(se) de los mapuche en Chile, desde *su* discurso, muestra dos posiciones sujeto distintas señalando una frontera, donde los sujetos (mapuche y no-mapuche), entre ellos se significan como *un otro*. Sujetos distintos que se identifican con otras regiones de sentidos, otras formaciones ideológicas y por ende (se) significan de formas diferentes y hasta contradictorias. Identificaciones o identidades distintas entre las cuales no hay inter-locución, sino que al contrario, hay enfrentamiento, hay inter-in-comprensión. (Soto 2007; 2006).

A lo anterior se suman otras cuestiones fundamentales para esta discusión, relacionadas a la memoria, que no podemos dejar de considerar, pues también determinan al sujeto y sus espacios de significación. Según Orlandi (1999b), hay ‘perforaciones’, ‘vacíos’ en la memoria, que son lugares, no en que el sentido se ‘oculta’ sino, al contrario, en que el sentido ‘falta’ por interdicción. Desaparece. Y eso ocurre porque toda una región de sentidos es apagada, silenciada, prohibida. No hay un olvido producido *por* ellos, sino *sobre* ellos.

El sujeto discursivo ‘se queda sin memoria’ relacionada a esa región de sentidos y esto impide que ciertos sentidos hoy puedan hacer (otros) sentidos. Como la memoria es, ella misma, condición de lo decible, esos sentidos no pueden ser leídos. Por ende, hay sentidos –excluidos, silenciados– que no pueden significar, lo que redundando en que hay toda un área de la historia que (ya) no corresponde a un decir posible (idem).

Se ‘instalan’ otros sentidos, ‘sustituyendo’ a las antiguas significaciones. Por tanto, en determinadas condiciones socio-históricas, hay sentidos que (debido a la censura, por el hecho de no poder ser formulados discursivamente y/o por el apagamiento de las memorias asociadas a esas regiones de sentidos) no pueden tener sentido por y para los sujetos y por tanto para las sociedades que estos conforman (ibídem).

representantes legales, como lo establece la lógica occidental, donde debe haber al menos un presidente, un secretario y un tesorero.

⁴⁷ Historicizar es un término técnico de esta línea discursiva. Significado como ‘hacer historia’ (Soto en Orlandi, 2012).

Otra cuestión que también determina la forma en que el discurso significa, que afecta la memoria, los silencios, el poder-decir o no-poder-decir –como ya hemos señalado– son sus condiciones de producción, específicas e identificables. En el caso del *mapuzugun* debemos relevar las relaciones de fuerza, es decir, la relación desigual que esta lengua experimenta frente a la lengua nacional –desde la incorporación de los mapuche a la República de Chile–, como relativas a sus condiciones de producción.

Al respecto, es productivo incluir parte del discurso de un señor mapuche del Lago Lleu-Lleu, que el año 2002 nos habló de la forma en que él perdió su lengua materna, el *mapuzugun*. Una historia bastante recurrente cuando se habla de ese asunto en las comunidades mapuche. Él nos dijo:

El profesor [...] nos quitó la lengua, que nosotros hablábamos como nos enseñaba el padre. ¡La lengua mapuche! ¡La prohibió! [...] después no pudimos hablar más, porque prohibió ¡pub! Llegaban, nos guasqueaban y nosotros ¡pub! después, obligados a aprender, aprender, aprender en castellano⁴⁸.

En la perspectiva discursiva, la memoria constituye al sujeto y le posibilita el decir, no obstante, la memoria está expuesta a fallas, olvido, faltas, prohibición, censura. En el caso del trecho discursivo expuesto, las evidencias visibilizan que se trata de un proceso de prohibición, interdicción, negación, silenciamiento de la lengua mapuche, cuando el sujeto discursivo afirma que ella fue prohibida por sus profesores en la escuela.

Si observamos con detalle la forma de ese discurso, podemos ver que él comienza diciendo, “El profesor (...) nos quitó la lengua” y para eso usa el verbo quitar –que lingüísticamente significa tomar algo, apartándolo del sitio en que estaba o, tomar, coger algo ajeno, hurtar, robar–, lo que pasa el sentido de que ese sujeto está acusando a su(s) profesor(es) de haberlo separado de *su* lengua, de habérsela robado.

⁴⁸ Trocho discursivo que forma parte del corpus de nuestra tesis de doctorado.

Hay efectos de sentido de dolor y rabia del sujeto por la pérdida de *su* lengua; lo que habría ocurrido contra *su* voluntad, cuando era niño y estaba en la escuela; lo que está lejos de la indiferencia con que se trata el tema de la pérdida de las ‘lenguas indígenas’ en la sociedad chilena y la institucionalidad que constituye este país.

Luego él dice: “nos guasqueaban”, o sea –les daban latigazos, los golpeaban– y al decirlo habla en plural, lo que significa que no era solo él quien sufría esas torturas, sino que también otros niños las sufrían cuando hablaban *su* lengua. Lo que visibiliza los efectos de sentido de una pérdida sufrida con violencia.

Y termina diciendo: “después, obligados a aprender, aprender, aprender en castellano”, lo que muestra que para ese señor que fue obligado –fue forzado– a aprender el castellano, eso fue algo impuesto. Él (junto a otros niños mapuche, sus compañeros de colegio) fue forzado a aprender el castellano a través de la violencia. Por último, si nos fijamos en la reiteración del verbo aprender (lo dice tres veces) cuando se refiere al aprendizaje de la lengua nacional, podemos percibir que ahí hay una saturación de sentido y que esa reiteración visibiliza el hastío, dolor y rabia del sujeto mapuche al recordar la pérdida de *su* lengua y el sometimiento que significó hablar en/el castellano.

Me parece productivo agregar un trecho más de ese proceso discursivo, con palabras del mismo señor del Lago Lleu-Lleu que –al reclamar *su* lugar como sujeto discursivo– nos muestra otros sentidos del proceso de silenciamiento de *su* lengua. Veamos:

[...] ahí me acuerdo yo del colegio, cuando el profesor nos dijo: ¡no queremos lengua mapuche! Entonces ahí es donde me molesta a mí. Digo [...] ¡nos cortaron y, en lo más nuestro, nos cortaron! Entonces, ahí donde debíamos haber aprendido nosotros para saber hablar correctamente, igual como se sabe el castellano. Pero, ¡no nos dejaron! Entonces, ahí es donde me siento molesto yo ¡pub! [...]

Si nos remitimos a la primera parte de ese recorte, lo evidente al observar lo que ahí está siendo dicho, es que se mantienen los sentidos

de dolor y rabia relacionados a la pérdida de la lengua materna, lengua que sus profesores no querían en la escuela. Sin embargo, ahí hay algo más.

Buscando otros sentidos nos preguntamos, cómo es significada esa pérdida, cuando el sujeto dice: “¡nos cortaron y, en lo más nuestro, nos cortaron!”. Concentramos nuestra atención en el verbo cortar y su significado –dividir algo o separar sus partes–, lo que visibiliza el efecto de sentido de que al prohibir el *mapuzugun* no tan solo se estaría negando el derecho a las personas mapuche a hablar (en) esa lengua sino que se estaría separando al sujeto mapuche de *su* lengua; lo que queda más claro si nos fijamos en el pronombre posesivo “nuestro” que marca ese dicho, cuando el sujeto afirma: “en lo más nuestro, nos cortaron”, pasando el sentido de que esa pérdida ha afectado a los sujetos mapuche en lo que es constitutivo para su ser mapuche.

En otras palabras, una pérdida que el sujeto mapuche significa como desgarradora, que rompe su ser, que lo corta; algo grave para su ser mapuche. Entonces, si pensamos que nos constituimos como sujetos en la lengua, significamos –junto al protagonista de ese discurso– la prohibición de *su* lengua como una pérdida que afecta la propia continuidad del sujeto mapuche.

Por último, nos enfocamos hacia el momento en que él dice: “entonces, ahí donde debíamos haber aprendido nosotros para saber hablar correctamente, igual como se sabe el castellano. Pero, ¡no nos dejaron!”, observamos que ahí se contrapone el deseo (frustrado) del sujeto de que se le hubiese enseñado *su* lengua en la escuela, para hablarla correctamente, versus el hecho histórico de que no los dejaran, de que ese derecho se les haya negado (a él y a otros niños mapuche).

Si nos detenemos un poco más en ese trecho, cuando él dice, “donde debíamos haber aprendido nosotros... Pero, ¡no nos dejaron!”, percibimos que en ese dicho, hay un ellos, no-dicho, implícito, pero que igualmente significa. En este caso, una contraposición, una relación de fuerzas desigual, donde el efecto de sentidos es un “nosotros”, “sometidos por ellos”, que da sentido a la paráfrasis “ellos

no nos dejaron hablar nuestra lengua”; donde el pronombre ellos nos remite a la sociedad chilena y al Estado, en su identificación con la formación discursiva de unidad nacional.

En síntesis, podemos decir que los mapuche, al haber sido y ser sometidos a la lengua nacional, el castellano, prácticamente en todos los espacios de su vida, significan ese hecho discursivo como una imposición, como la interdicción de algo que los constituye como ‘ser mapuche’, de lo que fueron y aun en la actualidad son separados violentamente, *su* lengua; lo que también significa borrar de su memoria, sacar de su memoria *su* forma de interpretar el mundo e identificarse como sujetos socio-históricos.

En concordancia con lo que aquí se plantea, Payer (2001), en base a sus investigaciones sobre la presencia de otras lenguas, distintas a la lengua nacional, en Brasil, concluye que el discurso de unidad nacional de la lengua –que como vemos, también se válida para otros países latinoamericanos–, ha actuado como práctica de nacionalización, interdictando jurídicamente esas *otras* lenguas.

Un discurso de unidad nacional de la lengua producido a partir de la perspectiva del Estado, que puede ser entendido como una ‘política del silencio’⁴⁹. Una política que –al prohibirlas– no solo niega el derecho a que *otras* lenguas puedan ser dichas sino que también apaga las memorias discursivas que las sustentan (*idem*).

En otras palabras, ese no-poder-decir(se), esa interdicción del decir, esa censura, que prohíbe que el sujeto indígena se constituya como sujeto indígena en *su* lengua, actúa como silenciamiento de la memoria constitutiva del sujeto, entendida en su historicidad. Por tanto, afecta o coloca en riesgo la propia continuidad de ese sujeto.

No obstante, la relación entre el silenciamiento de la lengua y la constitución del sujeto se da de maneras diversas y particulares, según las formas a través de las cuales funciona el apagamiento en la historia (Payer, 1999).

⁴⁹ Según Orlandi (1995), la política del silencio se define por el hecho de que al decir algo apagamos necesariamente otros sentidos posibles, pero indeseables en una situación discursiva dada.

Al respecto, es interesante observar lo que afirma Rodrigues de Alcalá (2001), describiendo la relación entre los ‘pueblos indígenas’ y las sociedades latinoamericanas, cuando declara que la ‘civilización’ en América Latina, a partir de modelos urbanos europeos, coincide con el apagamiento de las culturas locales, las culturas indígenas, consideradas no civilizadas, no evolucionadas o inferiores, donde civilizado es al mismo tiempo evolucionado, significando superior y urbano, estando las culturas indígenas excluidas de los dos sentidos del término.

Polisemia del término civilización –tal como es movilizado en los discursos de la (sobre la) colonización– que produce una confluencia característica en la comprensión de esa realidad cultural, dejando a las culturas y lenguas indígenas excluidas de la civilización, por ser consideradas no civilizadas, es decir, primitivas e inferiores (idem).

Lo que nos indica que –en la exclusión de las ‘lenguas indígenas’ por los estados y las sociedades americanas– se ha mantenido la perspectiva del colonizador, que continúa buscando ‘imponer la civilización propia y superar la barbarie de los no civilizados’, significando, de ese modo, los procesos de silenciamiento e interdicción de las ‘culturas indígenas’ y sus lenguas como procesos de sustitución de esas culturas y lenguas por las nacionales, en pro del desarrollo de los indígenas y no como parte del silenciamiento y negación de esos pueblos.

En este punto, es fundamental tener siempre presente que en el caso de Chile también estamos hablando de un país de colonización, en que la República ha orientado grandes esfuerzos a imponer el sentido de unidad nacional, para lo cual los gobiernos, históricamente, han desarrollado ingentes esfuerzos buscando apagar las diferencias presentes en el país, como son las que presentan los pueblos denominados indígenas, sus culturas y sus lenguas (Soto, 2006).

En síntesis, si nos interesa comprender el estado en que se encuentra el *mapuzugun* en la actualidad, necesitamos considerar la trayectoria histórica de relaciones de fuerza experimentadas por la lengua mapuche en confornte con la lengua nacional, el castellano,

desde la creación de la República de Chile y la forma de significar(nos) que se ha instalado y estabilizado en el país hasta los días de hoy.

Observando esas relaciones socio-históricas de poder y parafraseando a Orlandi (1988b), podemos afirmar que el solo hecho de hablar, de poder-decir, de poder-decirse en una lengua determinada es una práctica política. Así, hablar de lenguas debería implicar, necesariamente, hablar de políticas de lenguaje o políticas lingüísticas y también de políticas educativas o de escolarización. Pues hablar de lenguas y sus relaciones es discutir formas de lo político, siendo lo político constitutivo del lenguaje.

Con ese enfoque, no podemos dejar de relevar, dada su importancia, que la política lingüística y de escolarización del Estado chileno, desde su origen (hasta hace poco) ha sido de interdicción, de negación de las lenguas y las culturas indígenas, todo eso justificado como una política necesaria para la unidad nacional. Sabemos que en la actualidad hay cambios aparentes en el discurso del Estado, en el sentido de favorecer a ‘las minorías étnicas’ y las ‘lenguas indígenas’. Sin embargo, aún no se visibilizan nuevas significaciones que puedan plasmarse en políticas públicas que permitan, por ejemplo, re-definir el estilo de educación implementada en el país, que consecuentemente pueda movilizar sentidos respecto a la forma en que se dan las relaciones entre los ‘indígenas’ y los ‘no-indígenas’ que con-forman la República de Chile.

Es decir, en el discurso dominante en el Chile de hoy aun se impone la lógica de la igualdad y la voz de las llamadas ‘minorías étnicas’ es silenciada. Los sentidos del discurso hegemónico se mantienen inalterados y la forma de significar y de significar-se del sujeto indígena es afectada por pre-construidos (aquí relacionados con prejuicios y estereotipos) vehiculados por el discurso dominante.

A manera de ejemplo, estereotipos como ‘indio ignorante’, ‘indio borracho’, ‘indio incapaz’, ‘indio flojo’, dominan los espacios de significación en Chile, y el propio apelativo ‘indio’ arrastra la carga de sentidos de ignorancia, alcoholismo, incapacidad y flojera, por lo cual

en el país el solo hecho de ser llamado ‘indio’ es considerado un insulto.

En la sociedad chilena no se abren espacios que permitan resignificar a los ‘indígenas’, por lo que el ‘circulo vicioso’ de ‘desprecio’ y ‘malos tratos’ sustentados en el prejuicio y el estereotipo se mantiene. En síntesis, no se escucha al mapuche, por tanto no se le conoce. Se escuchan las voces de los chilenos hablando de los mapuche. Tampoco se abren espacios para el discurso del sujeto indígena y su forma de significar y significar-se, que lo estimulen a valorar su origen, su cultura y su lengua.

Al respecto, Becerra (2011) confirma que los prejuicios y las prácticas discriminatorias hacia las personas que no forman parte de la cultura hegemónica de un país continúan presentes en el mundo. Agrega que en el caso de los indígenas esta cuestión es histórica, reflejando la ausencia de la aceptación de la diversidad y de valores inclusivos en la sociedad.

Una de sus investigaciones en contexto escolar indígena, muestra la presencia de prejuicio étnico docente hacia estudiantes mapuche –es decir, de los profesores hacia los alumnos–, lo que según indica la misma autora, devela la presencia de un sistema de creencias estereotipado; cuestiones que derivan en la generación de una dinámica relacional discriminatoria que, en distintas formas, implícitamente, transmite a los estudiantes mensajes de inferioridad y desvalorización (idem).

En ese contexto –donde, como muestra Becerra, los mapuche son discriminados hasta por sus profesores durante la infancia y adolescencia, cuando asisten a la escuela–, podemos decir que en consecuencia, personas con apariencia y nombre mapuche sienten vergüenza de ‘sí mismas’, sienten vergüenza de ser llamadas ‘indias’ e inclusive, existen personas mapuche que acuden al Registro Civil buscando cambiar su apellido, con la ilusión de que al hacerlo serán mejor tratadas y tendrán más oportunidades de alcanzar una ‘vida digna’.

Por otro lado, como mostramos anteriormente, al dejar de hablar su lengua y hablar *una otra* lengua, la lengua que le es impuesta, el

sujeto mapuche inconscientemente pierde parte de su memoria discursiva y concomitantemente, al hablar esa otra lengua (la nacional) incorpora otras memorias y moviliza otros sentidos, que determinan otras interpretaciones del mundo y de sí mismo, interpretaciones sustentadas en el discurso de los *winka* y del Estado. Ante lo cual es válido preguntarnos: ¿quiénes son esos mapuche ahora y qué quieren para el futuro?

En el país, es de conocimiento general que especialmente en la VIII Región, la IX Región, la X Región y el Área Metropolitana, hay espacios donde se concentra la población del Pueblo Mapuche y que en esos espacios hay comunidades mapuche que vivencian procesos de identificación fuertes y participan en diversas manifestaciones en defensa de *su* cultura y territorio y por una educación pertinente, entre otras; siendo la defensa de la lengua una de las demandas más sentidas.

Podemos decir que incluso en los espacios donde el Pueblo Mapuche se identifica como colectivo y trabaja por la recuperación de sus derechos, la lengua se encuentra en condiciones de fragilidad y peligro de extinción y las comunidades y agrupaciones mapuche están preocupadas por lo que eso pudiera significar.

En el mismo sentido, Payer (2001: 236) asegura que:

(...) la lengua, en su modo específico de inscripción histórica y de existencia material, consiste, por la memoria discursiva en ella inscrita, de un material inseparable del sujeto que ella constituye.

En consecuencia, como agrega la misma autora:

(...) la censura de la lengua constituye un modo particular de interdicción de la memoria, dado que es en la lengua donde la memoria está inscrita. [Por ende,] interdicar la lengua implica, en ese sentido, interdicar un determinado modo de ser sujeto (por la lengua) (Payer, 2001: 253).

Es decir, suprimir la diversidad lingüística imponiendo la lengua dominante –en este caso, hablamos de la lengua nacional– también

trae como consecuencia negar-nos la posibilidad de conocer al diferente en *su otredad*. Si aceptamos ese silogismo, nos queda claro que el desmantelamiento de ‘las lenguas indígenas’ y las memorias que éstas conllevan nos afecta a todos, es una merma significativa para el acervo lingüístico y cultural de la humanidad, es una pérdida insustituible para todos los que poblamos y poblarán este planeta.

La Lengua como ‘Cuestion de Poder’

Debemos partir recordando que en el mundo occidental se ha impuesto la versión de la historia de los conquistadores y a partir de esa mirada se ha construido la historia oficial de los distintos países. En el caso de América, primero se instaló la versión histórica de los conquistadores y luego la de los colonizadores. Lógica de dominación que ha establecido las hegemonías como el único estilo de relacionamiento posible entre pueblos e individuos diferentes.

En pocas palabras, América fue colonizada por naciones europeas que impusieron su visión de mundo, sus costumbres y tradiciones. Estilo de relacionamiento que, sabemos, al igual que en tiempos pretéritos, hoy se replica a nivel planetario.

En relación al tema que aquí nos interesa, el resultado de ese proceso ha sido el establecimiento de las lenguas de los conquistadores en desmedro de otras lenguas también presentes, que fueron excluidas, prohibidas, censuradas, olvidadas.

Con el nacimiento de las repúblicas en América, el discurso del estado-nación se torna hegemónico. Una de las premisas de ese discurso en el país –debemos reiterar– es la unidad nacional. Chile es una República y todos sus ciudadanos son chilenos. Proceso histórico en el cual las memorias y lenguas indígenas son sacrificadas en pro de la unidad y también buscando ‘favorecer’, con el acceso al ‘mundo civilizado’ y al progreso occidental, a quienes han sido considerados – y muchos aun consideran– grupos primitivos e ignorantes. Un proceso histórico que, como ya he mencionado, en mis investigaciones académicas referidas al Pueblo Mapuche denomino

‘proceso de inter-in-comprensión’ entre el sujeto discursivo chileno y el mapuche.

Consecuentemente –de acuerdo a la visión conquistadora-colonizadora de sometimiento del otro, del diferente, que orientó a los europeos que llegaron a estas tierras y a sus descendientes–, el Estado ha construido un discurso en pro de la unidad nacional, ocultando, negando, borrando las diferencias. Apoyándose en el concepto de igualdad –que ya significamos–, que en el discurso hegemónico estabilizado en la sociedad de los chilenos tendría el efecto de sentido de que todos tienen los mismos derechos, deberes, beneficios y oportunidades.

Cuestión que –en relación a las lenguas– Pfeiffer (2001a) describe como la búsqueda de una unidad lingüística, que ha sido y es parte constitutiva de todo proceso de organización social en torno a una unidad identitaria, en el proceso socio-histórico de la sociedad occidental. Siendo, a su vez, parte constitutiva de todo proceso de legitimación de una lengua, el apagamiento de otras lenguas que están en funcionamiento en una dada sociedad. En esa lógica, el Estado chileno ha buscado la transformación del mapuche desde su forma-sujeto histórico a la forma-sujeto jurídico, haciéndolo despojarse de todo lo que le es propio para transformarse en un chileno más, donde el abandono del *mapuzugun* y la adquisición del castellano ha sido un objetivo del Estado, materializado en las primeras leyes de educación de la República, como política de escolarización.

Con esa mirada –y haciendo una síntesis de lo expuesto en este capítulo– es posible señalar que, a través de la imposición del castellano lo que se impone es una memoria y una cultura, la nacional, a lo que se suma la imposición de la versión de la historia del colonizador. Como resultado, hoy tenemos el olvido, el retroceso de las lenguas indígenas, lo que se traduce en que el indígena paulatinamente va perdiendo la identificación con su lengua y como sujeto indígena.

Así, la forma en que el indígena se significa en la actualidad nos muestra que la interdicción de *su* lengua ha significado no tan solo el olvido –en el caso de los mapuche– del *mapuzugun* sino que también

de la memoria inscrita en la lengua, lo que redundará en decir que paulatinamente este sujeto ‘transita’ hacia los sentidos estabilizados por el discurso del sujeto *winka*, que es quien tiene derecho a la palabra y quien habla (en la lengua nacional) desde la posición-sujeto *winka* o chileno.

Sin embargo, como indicamos en nuestra tesis de postdoctorado (Soto, 2006), el proceso de silenciamiento en la constitución de las relaciones de poder entre los mapuche, la sociedad chilena y el Estado nacional también ha significado y significa a través de procesos de resistencia de los mapuche, reforzando sus procesos históricos de identificación.

Procesos histórico-discursivos (contrapuestos) que interpelan a la sociedad chilena; mientras ésta –inconscientemente– discrimina negativamente al indígena, a través de un estilo de discurso (formulado en la lengua nacional) que lo descalifica, que niega al ‘otro’, al ‘diferente’, al ‘colonizado’.

En otras palabras, hay un proceso de resistencia, de enfrentamiento, donde el sujeto mapuche cuestiona el discurso hegemónico de la sociedad nacional. Ya que ese discurso –que se impone– en su polisemia de sentidos niega al ‘indígena’ en su *otredad* y al mismo tiempo lo significa ‘negativamente’; lo que mantiene vigentes los sentidos impuestos por el colonizador y por tanto, silencia a las poblaciones indígenas, las omite, les niega la palabra, habla por esas poblaciones y busca soluciones a sus problemas.

Como resultado de ese proceso histórico de confronte entre el pueblo mapuche y la sociedad nacional, caracterizado por un estilo de ‘contacto’ desigual y contradictoriamente marcado por el discurso de la igualdad (que en su polisemia, al tiempo que considera al mapuche un chileno más, enmascara la desigualdad que lo considera inferior), paulatinamente se produce el olvido de lo que pertenecía a este pueblo-nación indígena y lo identificaba.

Proceso que a nivel país resulta en la homogeneización cultural, ‘awinkamiento’ o ‘chilenización’ de los ‘sujetos indígenas’. Hay pérdida de las memorias, las lenguas y las ‘culturas indígenas’. Se impone la identificación del indígena con el chileno y como

resultado, poco a poco el indígena acepta (la imposición de) la educación y el progreso occidental.

No obstante, la chilenización de los mapuche no ha sido y no es fácil para el Estado y su resistencia marca los procesos socio-históricos del país hasta los días de hoy. Como ya indicamos, las movilizaciones mapuche han dado cada vez más visibilidad al sujeto indígena en Chile y con certeza ese ha sido un elemento importante que ha dado origen a una legislación orientada al mundo indígena, como es el caso de la Ley n° 19.253, del 05 de octubre de 1993 (Soto, 2010).

En esta reflexión no vamos a discutir los motivos específicos de esa ley, ya que no es el objetivo de este capítulo. No obstante, nos interesa apuntar que a pesar de sus faltas e inespecificidades, la Ley Indígena n° 19.253, entre otras cosas, aporta reconociendo la necesidad de la ‘conservación de los idiomas indígenas’, su ‘difusión’ y coloca en discusión, con el peso de la ley, la posibilidad de poner en práctica en Chile la Educación Intercultural Bilingüe (Gobierno de Chile, 2007), además de otorgar un espacio institucional a estos asuntos, a través de la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI). Por tanto, consideramos que a partir de esta ley hay un cambio incipiente en la política lingüística y de escolarización en este país.

También es importante destacar la ratificación del Convenio 169 en Chile, el 15 de septiembre de 2008, que a partir de su promulgación se transforma en una ley de la República. A pesar de que el 04 de septiembre de 2009, días antes de que entrara en vigencia, se dictó el Decreto 124 que reglamenta y limita su utilización (Gobierno de Chile, 2009a). En ese contexto, aun es temprano para evaluar lo que este convenio puede significar para los indígenas presentes en el país, para las relaciones interculturales y las políticas públicas.

Por el momento, podemos destacar que uno de los aportes significativos del Convenio 169 es el reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas en Chile (Gobierno de Chile, 2009b) y no sólo de individuos indígenas, como es el caso de la Ley n° 19.253 (Gobierno de Chile, 2007). Pues eso implica –como se puede leer en el

texto del convenio– reconocer la cultura y la lengua, reconocer la necesidad de instaurar una educación adecuada a los distintos pueblos y/o naciones indígenas presentes en el país, entre otras cosas.

Y con relación a la lengua, el Convenio 169 señala de manera específica que:

(...) deberán adoptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover el desarrollo y la práctica de las mismas (Gobierno de Chile, 2009b: 21).

O sea, en teoría, la validación de ese tratado internacional como ley de la República daría comprensiones que permitirían restituir derechos de los ‘pueblos indígenas’ en Chile y cambiar la forma en que se establecen las relaciones llamadas ‘inter-étnicas’ en el país.

En pocas palabras, La Ley Indígena y el Convenio 169, a pesar de sus inespecificidades y faltas, colocan en circulación un tipo de discurso que permitiría pensar la diferencia como elemento constitutivo del estado-nación Chile, lo que coloca nuevos sentidos como posibles cuando pensamos en los pueblos indígenas presentes en el país, sus culturas y sus lenguas y cuando pensamos en el estilo de relaciones sociales que se podrían establecer en Chile a partir de esa diversidad que nos constituye.

A manera de corolario, de acuerdo a lo que discutimos a lo largo de este capítulo, reiteramos que la memoria discursiva de un pueblo es decisiva si pensamos en su permanencia y sus proyecciones hacia el futuro. Por otro lado, queda de manifiesto que la lengua constituye al sujeto y que el lenguaje es una herramienta insustituible si queremos comprender como un pueblo se identifica y cómo interpreta la realidad.

Así siendo, todo esfuerzo para la recuperación y mantenimiento de las lenguas indígenas es fundamental. Sin olvidar que, pensar en las lenguas indígenas es también pensar en la lengua nacional. Dicho de otro modo, es pensar las lenguas en relación; lenguas que, como expone Orlandi (1998), no son homogéneas y se constituyen en regiones cuya estabilidad es desigual, donde los límites entre ellas son

frágiles, llenos de matices, lo que da origen a todo tipo de ‘mezclas’ lingüísticas. Sin olvidar además, como menciona la misma autora, que toda lengua nacional se ha constituido y se constituye entre enfrentamientos, alianzas, oposiciones, ambigüedades y tensiones con otras lenguas.

¿Por qué es necesario pensar en la(s) lengua(s) para avanzar hacia la interculturalidad?

Entendemos que cuando en América Latina se discute sobre *otredad*, buscando promover la interculturalidad (pensada como relaciones entre distintos que se re-conocen como tales, es decir, en términos de alteridad), resulta fundamental –debemos insistir– re-significar la historia y el presente y definir el abanico de temas que necesariamente deben formar parte de la reflexión en esa búsqueda de interlocución entre distintos. En Chile, en el caso de los mapuche, eso implica –entre otras cosas– reflexionar sobre una de las ‘lenguas indígenas’ presentes en el país.

Con ese apelo, en este capítulo discutimos la lengua mapuche y su movimiento y aunque no tuvimos las condiciones de producción que hicieran factible tratar este tema de una forma exhaustiva, visibilizamos algunas cuestiones fundamentales relacionadas a la trayectoria de esta lengua en relación a la lengua nacional, que nos permitieron visibilizar sentidos que se constituyeron durante la historia de Chile y que aun hoy sustentan la forma en que nos significamos y relacionamos en este país.

Abordamos la lengua mapuche con el objetivo de comprenderla en su proceso histórico; pensando su relación con la nación, el Estado y los sujetos socio-históricos que esa relación constituye. Colocamos cuestiones que vinculan el estudio del lenguaje con movimientos de la historia y del sentido, en la constitución de la sociedad chilena, buscando comprender las relaciones que se han dado y se dan entre el Estado y la sociedad chilena respecto al pueblo mapuche, inserto en el espacio social y jurídico de los chilenos.

Colocamos la trayectoria de la lengua mapuche en relación a los procesos de colonización y los sentidos instalados desde ese lugar de

significación. Sentidos que, como asevera Orlandi (2012), se constituyeron en nosotros a lo largo de una historia a la que no tenemos acceso y que igualmente ‘hablan’ en nosotros. Sin embargo – como mostramos en el desarrollo de este capítulo– cada vez que nos significamos en relación a esa historia, esos sentidos retornan, mas, al mismo tiempo pueden derivar a otros sitios de significación.

Mostramos que la lengua es fundamental en los procesos de constitución e identificación del sujeto y afirmamos que los procesos de negación y prohibición de una lengua atentan contra el sujeto discursivo. Desde ese lugar de sentidos, podemos asegurar que la lengua es un derecho inalienable, o sea, algo que no se debe enajenar, un derecho indiscutible. Pensamos en función de las palabras que tenemos a disposición. Por tanto, para el ‘sujeto indígena’ *su* lengua es constitutiva de *su* lugar como ‘sujeto indígena’ y es con ella que define *su* filosofía, *su* mirada hacia el mundo.

En esa perspectiva, considero productivo terminar esta reflexión sobre el *mapuzugun* y los procesos de colonización que han atravesado y atraviesan su trayectoria, dilucidando respecto a algunos de los desafíos que, me parece, el pueblo mapuche, el Estado nacional y la sociedad chilena tienen en relación al futuro de esta lengua, si lo que nos interesa es: la prosperidad del pueblo mapuche, de los chilenos y del propio Estado y la re-significación de las relaciones interculturales en este país.

En primer lugar, como mostramos en los distintos capítulos que componen este libro, es necesario visibilizar al sujeto indígena como *un otro*. Eso significa, entre otras cosas, vehicular –colocar en circulación– el discurso *del* ‘sujeto indígena’, para que la ‘escucha’⁵⁰ del discurso de ese sujeto *otro* sea posible, lo que daría condiciones propicias el re-conocimiento de ese sujeto *otro* y, concomitantemente, permitiría de-significar el discurso hegemónico, vaciándolo de los prejuicios y estereotipos que de-significan al sujeto indígena.

Al respecto y en el mismo sentido, también es necesario visibilizar la forma en que funcionan categorizaciones como:

⁵⁰ Término técnico del Análisis de Discurso y del Psicoanálisis. Tiene el sentido de ‘escuchar discursivamente’ (Soto en Orlandi, 2012: 40).

colonizador/colonizado, superior/inferior, donador/beneficiario, sabio/ignorante, capaz/incapaz y otras parecidas, de manera que la de-significación de los sentidos pre-construidos que ellas ‘arrastran’ pueda ser ‘trabajada’, dando lugar a nuevas comprensiones de las relaciones sociales en este país.

Asimismo, la visibilización del discurso *de los mapuche* en los espacios sociales, educativos e institucionales –que por el momento es incipiente–, puede contribuir al re-conocimiento de Chile como un país multicultural.

A partir de ese re-conocimiento, es necesario buscar espacios de interlocución entre los pueblos y/o naciones ‘indígenas’, el Estado y la sociedad chilena, para que, entre otras cosas, efectivamente las ‘lenguas indígenas’ puedan ‘ser dichas’. Al respecto, la participación de los llamados ‘indígenas’ en el desarrollo de metodologías de enseñanza de estas lenguas es fundamental, lo que para el momento actual también califico como un proceso incipiente.

Debo registrar que considero este momento de la humanidad como el umbral entre lo antiguo y lo que puede ‘llegar a ser’, tanto en el ámbito académico como en los espacios socio-políticos. Estamos en un momento particular, donde se comienzan a pensar nuevas realidades y/o las realidades pueden ser pensadas de nuevas maneras, lo que –a diferencia de tiempos pretéritos– posibilitaría que las lenguas sean administradas por quienes las hablan y por tanto las conocen, estableciendo nuevas institucionalizaciones.

No sabemos qué va a ocurrir. No obstante, se comienzan a visibilizar discursos, percepciones de la realidad, voces, que durante siglos fueron silenciadas. Los ‘indígenas’ hasta ahora omitidos, negados, reprimidos, o bien, ‘convidados’ a integrarse y ser un chileno más, en este momento tienen la posibilidad –el ‘derecho’ y el ‘deber’, si es posible decirlo de esa manera y con el debido respeto– de participar en la construcción de lo que les pertenece, como es el destino de sus lenguas.

Concordamos con Orlandi (1988b: 8-9), cuando asegura que la cuestión del lenguaje es y ha sido siempre una cuestión de reconocimiento o de exclusión, del derecho –universal, particular,

singular-, de la identidad, la libertad o la coerción, por lo simbólico; donde la inyección política a la ‘transformación’ de los otros ha sido y continúa siendo fuerte cuando se trata del confronto entre europeos e indígenas, en que, *a priori*, el europeo o descendiente de europeo es considerado como estando en el auge del desarrollo, mientras los indígenas deben ser transformados para así alcanzar una mejor condición, habiendo ahí una relación de embate político-lingüístico ejemplar. En esa perspectiva, es inevitable considerar cuestiones como las hegemonías, la unidad y la diferencia, si lo que queremos es discutir la trayectoria y el futuro de las lenguas indígenas en América.

Por último, dado que la lengua es una cuestión constitutiva del sujeto indígena, ésta debe formar parte de los fundamentos si lo que nos interesa es orientarnos hacia espacios inter-culturales con sus pueblos y naciones. Es tiempo de que los sujetos ‘indígenas’ ‘tomen la palabra’ y definan los mecanismos y estrategias para re-colocar sus lenguas en circulación. Es de vital importancia que no se omitan, que participen activa y efectivamente en el rescate de sus lenguas y aseguren su permanencia. De esa forma, no solo es posible recuperar, fortalecer y asegurar el destino de las ‘culturas indígenas’, sino también de implementar estilos de relacionamiento no más de dominación y sometimiento, sino de complementariedad y co-existencia, re-conociendo al *otro*, al diferente. Eso es lo que aquí entendemos por inter-culturalidad.

Referencias bibliográficas

- Becerra, Sandra. 2011. “Valores de equidad y aceptación en la convivencia de escuelas en contexto indígena: la situación del prejuicio étnico docente hacia estudiantes mapuche en Chile”, *Revista de Educación*, número extraordinario, (2011): 163-181.
- Gobierno de Chile. 2007. *Ley Indígena n° 19.253*. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena / CONADI.
- Gobierno de Chile. 2009a. Ministerio de Planificación. Subsecretaría de Planificación. Texto. *Decreto 124*. Disponible en: <http://www.leychile.cl/Navegar?idNorma=10066486>. Publicado el 25 de septiembre de 2009. Consultado el 15 de diciembre de 2013.
- Gobierno de Chile. 2009b. *Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo – OIT*. Temuco: Ministerio de Planificación. Corporación Nacional de Desarrollo Indígena / CONADI.
- Foucault, Michel. 1996. *A ordem do discurso*. São Paulo: Edições Loyola.
- Henry, Paul. 1997. “A história não existe?”. En Eni Orlandi (Org.). *Gestos de leitura: da história no discurso*. Campinas/SP: Editora da UNICAMP, (1997): 29-52.
- Maingueneau, Dominique. 1998. *Termos-chave da Análise do Discurso*. Belo Horizonte: Editora UFMG.
- Maldidier, Denise. 2003. *A inquietação do Discurso. (Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas–SP, Brasil: Pontes.
- Orlandi, Eni. 1988a. A incompletude do sujeito – e quando o outro somos nós? *Série Cadernos PUC. Sujeito e Texto*. São Paulo: EDUC, (1988a): 9-16.
- _____. 1988b. “Confronto pela linguagem”. En Eni Orlandi (Org.). *Política Lingüística na América Latina*. Campinas-SP: Pontes, (1988b): 7-9.
- _____. 1990. *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez. Campinas-SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas.

- _____. 1995. *As formas do silêncio. No movimento dos sentidos*. Campinas – SP: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- _____. 1996. *Interpretação. Autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis – RJ: Vozes.
- _____. 1998. Ética e política Lingüística. *Línguas e instrumentos lingüísticos n° 1*. Campinas – SP: Pontes Editores e Projeto História das Idéias Lingüísticas no Brasil, janeiro-junho, (1998b): 7-16.
- _____. 1999a. Reflexões sobre escrita, educação indígena e sociedade. *Escritos n° 5. Escrita, escritura, cidade*. Campinas – SP: LABEURB / Laboratório de Estudos Urbanos; Nudecri, (1999a): 7-22.
- _____. 1999b. “Maio de 1968: os silêncios na memória”. En Achard, Pierre *et al. Papel da memória*. Campinas – SP: Pontes, (1999b): 59-71.
- _____. 2003. “O objeto de ciência também merece que se lute por ele”. En Maldidier, Denise. *A inquietação do Discurso. (Re)ler Michel Pêcheux hoje*. Campinas – SP, Brasil: Pontes, (2003): 9-13.
- _____. 2012. *Análisis de Discurso: principios y procedimientos*. Santiago de Chile: Editorial LOM / Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación.
- Payer, Onice. 1999. “*Memória da língua: imigração e nacionalidade*”. – Tese de doutorado em Lingüística. Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP – IEL. Campinas – SP. 1999.
- _____. 2001. “A interdição da língua dos imigrantes (italianos) no Brasil: condições, modos, consequências”. En Eni Orlandi (Org.) *História das Idéias lingüísticas. Construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional*. Campinas – SP: Pontes; MT: Unemat Editora, (2001): 235-255.
- Pêcheux, Michel. 1995. *Semântica e Discurso. Uma crítica à afirmação do óbvio*. Campinas – SP: Editora da UNICAMP.
- _____; Fuchs, Catherine. 1997. “A propósito da Análise Automática do Discurso: atualização e perspectivas”. En Gadet, Françoise; Hak, Tony. *Por uma Análise Automática do Discurso: uma introdução à obra de Michel Pêcheux*. Campinas – SP: Editora da Unicamp, (1997): 163-252.

- ____; Gadet, Françoise. 1998. Há uma via para a Lingüística fora do logicismo e do sociologismo? *Escritos n° 3. Discurso e Política*. Campinas – SP: LABEUB / Laboratório de Estudos Urbanos; Nudecri, (1998): 5-16.
- Pfeiffer, Claudia. 2001. Bem dizer e retórica: um lugar para o sujeito. *Relatos*. Publicação do Projeto: História das Idéias Lingüísticas no Brasil, ética e política das línguas: ética e política das línguas. Campinas SP: UNICAMP – USP, junho (2001): 13-23.
- ____. 2001a. A língua nacional no espaço das polemicas do século XIX/XX”. En Eni Orlandi (Org.) *História das Idéias lingüísticas. Construção do saber metalingüístico e constituição da língua nacional*. Campinas – SP: Pontes; MT: Unemat Editora, (2001a): 167-183.
- Rodríguez Alcalá, Carolina. 2001. O sentido público no espaço urbano: a questão da língua. *Relatos*. Publicação do Projeto: História das Idéias Lingüísticas no Brasil: ética e política das línguas. Campinas – SP, Brasil. UNICAMP – USP, 7, junho, (2001): 25-36.
- Soto, Elba. 2006. “*Mapudungun e os processos de escolarização dos mapuche no discurso governamental e pedagógico no Chile*”. Campinas-SP, Brasil. UNICAMP. Tese (pós-doutorado) – Universidade Estadual de Campinas / UNICAMP – IEL. Campinas – SP, Brasil, 2006.
- ____. 2007. *Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*. Campinas – SP, Brasil: Centro de Memória UNICAMP/CMU & Editora Arte Escrita.
- ____. 2010. “Las voces de la tierra: el discurso mapuche por la autodeterminación indígena en América”, *Revista ALASRU Nueva Época, n. 5. América Latina: Realineamientos políticos y proyectos en disputa*, (2010): 235-254.
- ____. 2012. Prólogo. En Eni Orlandi. *Análisis de Discurso: principios y procedimientos*. Santiago: Editorial LOM / Universidad Metropolitana de Ciencias de la Educación, (2012): 11-15.

CAPÍTULO 4



TERRITORIO

WALL MAPU

Como planteamos en el desarrollo de los capítulos anteriores, precisamos ampliar nuestras comprensiones sobre diversos asuntos que atraviesan las relaciones entre los sujetos y pueblos diversos presentes en nuestros países; lo que aquí realizamos con foco hacia el Pueblo Mapuche en Chile, tomando como base la investigación realizada respecto a sus procesos socio-históricos y de significación, una cuestión –sin duda– extremadamente vasta y compleja. Ya que, por un lado, tenemos los procesos sociales mapuche y por otro lado, los propios procesos del capitalismo progresista globalizado y otros procesos contestatarios a la propia globalización, que han marcado y marcan la trayectoria de las relaciones entre el pueblo mapuche, la sociedad chilena y el Estado.

En esa perspectiva, en este capítulo⁵¹ concentramos nuestra atención en la cuestión de territorio, uno de los temas que debe ser parte del abanico referido a las significaciones, si lo que se desea es pensar en relaciones de alteridad entre el Estado, la sociedad chilena y el Pueblo Mapuche.

Respecto a las condiciones de producción de los discursos que analizamos en este capítulo, comenzamos apuntando que en la actualidad la evidencia del discurso de las instituciones gubernamentales en Chile muestra que éstas intentan mermar las brechas entre los distintos pueblos indígenas y el resto del país, a través de decretos y leyes que dan lugar a programas gubernamentales, los que amparados en la institucionalidad crean mecanismos para responder a algunas de las demandas indígenas y de ese modo resolver las contradicciones entre las distintas sociedades indígenas y la sociedad *winka* y el Estado.

⁵¹ Este capítulo se basa en una investigación realizada de manera independiente entre los años 2009 y 2010. Trabajo expuesto como ponencia en el VIII Congreso Latinoamericano de Sociología Rural: América latina – Realineamientos Políticos y Proyectos en Disputa, 15 – 19 de noviembre de 2010. Porto de Galinhas, Pernambuco – Brasil, publicado en el CD del Congreso – Trabajos Completos, con el nombre “Violencia en territorio Mapuche, discursos en pugna”. También publicado en Revista Electrónica Educación y Humanidades. Año 2011, vol. 1, n° 2, p. 166-194. Artículo modificado para la elaboración de este capítulo.

Es así como surgen políticas públicas, programas y proyectos que podríamos decir institucionalizan y –aparentemente– visibilizan la *otredad* en el país, dando lugar a la discusión del gran tema que aquí nos interesa: la diversidad presente en nuestros países y el estilo de relaciones sociales que se establece entre esos pueblos y sujetos diversos, las sociedades y los estados nacionales; asuntos que en la literatura académica muchas veces aparecen tratados como temas multiculturales y/o interculturales.

Es en esa compleja red de múltiples conexiones, que en este capítulo objetivamos analizar el tema referido al territorio mapuche, debido que ese es uno de los asuntos vitales desde la óptica del pueblo mapuche y por tanto, es un asunto que necesariamente debe estar presente –no puede no ser considerado– cuando lo que se trata son los procesos interculturales entre los mapuche, la sociedad chilena y el Estado.

Desde ese lugar de comprensión, insistimos (pues consideramos que esto es imprescindible al buscar establecer relaciones de alteridad, en este caso, relaciones interculturales entre pueblos diferentes), aquí tratamos uno de los asuntos que deben ser registrados como ineludibles, que deben ser considerados, investigados, discutidos y abordados en mesas de negociación para que –con los debidos cuidados–, sea posible avanzar, viabilizando procesos interculturales democráticos y participativos con el pueblo mapuche.

En consecuencia con lo planteado anteriormente, este estudio sobre territorio se realizó tomando el discurso de los mapuche frente a los empresarios chilenos y al Estado versus el discurso de los empresarios agrícolas y forestales y del Estado (que entre sus atribuciones se ocupa de comprar tierra reconocida como ancestralmente mapuche, para devolverla a sus antiguos dueños y estimular la producción y el ‘desarrollo’ de los mapuche desde la óptica occidental modernizante).

La interpretación de los discursos se enmarca en la óptica discursiva francesa buscando apuntar los nudos que bloquean la interlocución entre los mapuche y los *winka* cuando el asunto es territorio, para así contribuir en la generación de espacios de inter-

comprensión; lo que –estimo– se pudiera traducir en prácticas que lleven al respeto y la paz en estos territorios, un fin al que como cientista social me siento abocada.

Para situar los sujetos discursivos

Los procesos sociales en defensa de las identidades particulares – que observamos desde fines del siglo XX hasta ahora– corroboran el papel contradictorio que han jugado los procesos de globalización en diversas regiones del planeta. Pues en muchos casos, no solo se ha defendido y se defienden las características particulares de los pueblos y/o naciones, sino que además, se han generado movimientos de resistencia a esos procesos de globalización.

Una verdadera paradoja, ya que una de las cuestiones que sustentan esos movimientos sociales es la recuperación de identidades particulares, mientras los procesos globalizantes llaman a uniformar los objetivos de vida, los gustos, hábitos, comportamientos, costumbres, técnicas productivas y lenguajes. Un asunto que no dejamos de registrar cuando tratamos estos temas, dada su relevancia como elemento que contribuye a aumentar la entropía de los movimientos sociales.

A grandes rasgos, ese es el entorno social en el que se enmarcan diversas demandas de los mapuche, como son: recuperar sus territorios, tener acceso a una educación pertinente en la que puedan pensarse a partir de su propia lengua y cosmovisión y obtener el reconocimiento de nación con derecho a autodeterminación.

Respecto a esas demandas, es necesario tener siempre presente que ellas no surgen ahora, sino que tienen una larga historia, que podríamos calificar como una historia de resistencia. Primero frente a los intentos de sometimiento de los españoles, que no consiguieron controlar ni eliminar a los mapuche como nación. Luego, en la guerra del Estado chileno contra la nación mapuche, proceso bélico que se

conoce con el nombre “Pacificación de la Araucanía⁵²”, donde los mapuche fueron derrotados a fines del siglo XIX, luego de lo cual pasan a ser considerados ciudadanos nacionales⁵³.

Tomamos palabras de Pinto (2012: 1) que se refieren a ese episodio, mostrando que los efectos de sentido del proceso de ocupación del territorio mapuche e ‘incorporación’ de los mapuche a la República de Chile nos acompañan hasta los días de hoy. Él nos dice:

A comienzos del siglo XX, una vez concluido el proceso de ocupación de las tierras indígenas en La Araucanía, diversos sectores de la clase política, intelectuales y la Iglesia pusieron en tela de juicio la forma como las autoridades lo habían llevado a cabo. De este modo quedó en evidencia un conflicto provocado por los abusos que se cometieron y que el Estado no pudo frenar. Se podría decir que surgió un sentimiento culposo que no negó el afán de someter al mapuche, “civilizarlo” e integrarlo a la chilenidad, pero que cuestionó la forma como se había procedido. Una de las primeras voces que se levantaron para denunciar aquellos abusos corrió por cuenta de los misioneros capuchinos que evangelizaban en la zona (...)

Específicamente, en ese texto, el autor indica que su propósito es demostrar que:

(...) ya a comienzos del siglo XX la relación “Estado-Pueblo Mapuche” fue analizada críticamente en el país y que las protestas que hemos observado en los últimos años no son nuevas en la región⁵⁴. Por el contrario, se trata de un conflicto

⁵² De acuerdo al historiador Jorge Pinto (2012), La Araucanía estuvo poblada hasta mediados del siglo XIX por una población mapuche que mantenía una cierta autonomía y control sobre su territorio, aunque lo compartiera con los “huincas” instalados en la zona desde el siglo XVII en un espacio fronterizo que fue desintegrado por el Estado.

⁵³ Nos detenemos en este lugar de ese proceso histórico pues, hoy en día uno de los argumentos de los mapuche en la reivindicación de territorio son los “Títulos de Merced”, ya que en la lógica del sistema capitalista, los documentos son necesarios para comprobar que como sujeto de derecho se ‘posee’ una tierra o algún otro bien. Al respecto, es necesario relevar que es en el proceso

que arranca con la ocupación misma del territorio hace más de 120 años (Pinto, 2012: 2).

Aun es posible encontrar relatos de los mapuche antiguos y otras recopilaciones de la historia oral de los propios mapuche donde se asegura que con la incorporación a Chile, como ciudadanos subordinados, comienza la parte más precaria y dolorosa de la vida de los mapuche, en que pierden sus territorios, se les niega pertenecer a una nación diferenciada y se les impone integrarse a la gran nación chilena, surgida después de las guerras de independencia de España, destituidos de su especificidad. Se ha escrito mucho sobre los episodios de esa historia y son muchas las versiones, especialmente disímiles cuando se confronta la mirada de los mapuche y la de los *winka*, no mapuche o extranjeros sobre esa(s) historia(s).

Respecto a la forma en que se dio la ‘incorporación’ de la nación Mapuche a la República de Chile y también respecto a la relación desigual entre los mapuche y los *winka*, que se mantiene hasta los días de hoy, sin duda hay muchas explicaciones y/o justificaciones. Sin duda, tampoco existe una sola actitud de los *winka* hacia los mapuche y viceversa, en los días de hoy.

A manera de ejemplo, tomamos las palabras que la Iglesia Católica emitía en 1979, hablando de las dificultades en las relaciones de contacto, veamos:

La situación actual del pueblo mapuche deriva de un hecho social que correspondería a la relación de dos culturas (...) predominando allí, por razones históricas, la chilena, resultando perjudicada la mapuche (...). Podría incluso decirse que, vencida por la fuerza (guerra, abusos, leyes), la cultura

de “Pacificación de la Araucanía” cuando surgen esos títulos y también cuando se ‘reduce’ el territorio mapuche. Según Bengoa (1999: 50-51): “La ley de 1866 y las leyes posteriores establecían que a los indígenas se les daría un título gratuito sobre las tierras que poseían. De su carácter gratuito y el haber sido dados como una merced por parte del Estado viene su nombre: “título de merced”. Pero hasta que no se llegó a “medir” físicamente la Araucanía no se percibió que esas “propiedades” indígenas eran muy grandes y en muchas áreas ocupaban el territorio en forma plena. Se le consultaba a un cacique por deslindes de su propiedad y los señalaba con claridad, al igual que se hace hoy en día en cualquier propiedad, nombrando a sus vecinos y los accidentes del

mapuche ha permanecido dominada y no respetada por el vencedor, sufriendo las consecuencias de esa dominación. Queda claro en este cuadro que de la situación actual no solo es responsable el propio mapuche, sino quienes pertenecemos a la sociedad “chilena” y, sobre todo, los responsables de los rumbos de la sociedad mayor (...) (Obispos del Sur *apud* Faundes, 2010: 43).

Sin embargo, en la perspectiva del historiador Sergio Villalobos:

(...) mucho se habla de una deuda histórica con el pueblo araucano⁵⁵, pretendiendo crear una fuerza moral para aceptar las demandas de quienes se dicen herederos de aquella etnia. La verdad histórica objetiva (...) descansa en errores generalizados. Para empezar, quienes se dicen “mapuches” no son indígenas, sino mestizos generados en un transcurso que se inició con los conquistadores y prosiguió hasta el día de hoy con los chilenos (...) Quienes se dicen mapuches descienden por lo tanto, de los dominados como de los dominadores. Son tan chilenos como todos, porque la inmensa mayoría del país es mestiza (...) (El Mercurio, 30/08/09, p. 19).

Y ciertamente –debemos reiterar– también existen miradas diversas en los distintos grupos mapuche que se movilizan por sus reivindicaciones. Pues, se trata de un pueblo y como ocurre en todos los grupos humanos, hay posturas diversas, discursos y estrategias diferentes en las movilizaciones de las distintas agrupaciones mapuche.

Por otro lado, a pesar de que en los últimos años en Chile los mapuche han cobrado visibilidad con relación a épocas pasadas –en

terreno que los separaban. Llegó la noticia a Santiago que no habían espacios vacíos en el sur y se le encomendó a la Comisión [Comisión Radicadora de Indígenas] que “redujera” las tierras de los indígenas. Hay un documento antiguo de los años noventa [del siglo XIX], en que se llega a establecer cuantas hectáreas se le deben entregar al jefe de familia, a la mujer indígena y a los hijos, esto es, estableciendo un criterio diferente al de la tierra que ocupan. No se aplicó literalmente el principio allí establecido, pero se impuso la idea de reducir la tierra indígena”.

⁵⁴ Se refiere a la Región de La Araucanía.

⁵⁵ Nombre exógeno para denominar al Pueblo Mapuche.

que la mayoría de los chilenos simplemente ignoraba la existencia de los mapuche en el Chile actual y los veía solo como una cosa del pasado, como una parte de la historia del país-, como mostramos en los capítulos anteriores, aun existe un gran desconocimiento respecto al Pueblo Mapuche y al tipo de contacto mapuche-*winka* que se da en Chile. Siendo así, en este capítulo tratamos especialmente lo referido a las versiones que las comunidades mapuche rurales tienen sobre el tipo de relación que existe entre esas comunidades, los empresarios agrícolas y forestales y el Estado chileno.

En ese marco, en este capítulo nos proponemos reflexionar sobre la cuestión de territorio y sobre cómo –en estos días– esa cuestión es entendida a los dos lados de la frontera⁵⁶, es decir, por los mapuche y los no mapuche involucrados en esta problemática. Consecuentemente, como indicamos anteriormente, nuestro objetivo específico es analizar el ‘problema’ de territorio mapuche, tomando el discurso de los empresarios agrícolas y forestales, el discurso del Estado y el discurso de los mapuche.

Frente a un tema como el escogido, en este capítulo pretendemos contribuir dando algunas luces al respecto, sin tener una pretensión conclusiva. No obstante, este análisis interpretativo realizado desde la óptica y con el método de la ciencia discursiva, aporta dando a conocer formas de significación referidas a una problemática primordial –que hasta aquí no han tenido visibilidad y por tanto no han sido consideradas– que postulamos, son fundamentales si lo que buscamos es avanzar hacia relaciones interculturales entre los mapuche, la sociedad chilena y el Estado.

¿De qué con-vivencia estamos hablando?

Hablar de territorio mapuche en Chile es un tema polémico, no obstante un tema de alguna forma presente en el país, afectando los

⁵⁶ Referida a la frontera discursiva que mostramos en los análisis interpretativos del segundo capítulo, que se instala a partir de las dos identificaciones o identidades discursivas diferenciadas, mapuche y *winka*, que no se cruzan, donde se bloquea la inter-comprensión.

espacios de con-vivencia nacional. Así siendo, estimo que necesariamente debe ser analizado, buscando superar los nudos que niegan las posibilidades de inter-comprensión entre los mapuche, el Estado y la sociedad chilena. Pues en estos días, hablar sobre los mapuche en Chile, para algunos es hablar de ‘conflicto’, para otros es hablar de la negación de un pueblo (Soto, 2007).

Sobre la no-presencia, o la negación de los mapuche en el Chile contemporáneo –a manera de sinopsis– mostramos las palabras de José Antonio Viera-Gallo, Ministro Coordinador de Política Indígena durante el primer gobierno de Bachelet (2006-2010), que en crónica publicada en Azkintuwe (04/02/10), afirmó:

(...) yo me conformaría si se creara el Ministerio de Asuntos Indígenas, se cambiara la CONADI⁵⁷, se creara el Consejo de Pueblos Indígenas, se acelerara la entrega de tierras, se hiciera un plan especial de desarrollo para las comunidades indígenas, tanto para los que reciben nuevas tierras como para los minifundistas, que esa es otra realidad desconocida. Se abrieran los medios de comunicación a la realidad indígena, especialmente la televisión. Es una vergüenza que en Chile no haya ninguna presencia, ninguna persona, ningún programa, nada que recuerde la realidad indígena.

Esas son las palabras de un ex ministro de la República de Chile, que durante los últimos meses del primer gobierno de Michelle Bachelet, o sea hasta marzo de 2010, fue responsable de la política indígena en el país. Las evidencias de su discurso permiten percibir que es muy poco lo que los gobiernos chilenos han hecho para favorecer a los mapuche desde su incorporación a la nación chilena en 1881 y que prácticamente no hay estructuras o instituciones públicas orientadas y capacitadas para enfrentar la ‘problemática mapuche’ y aun más, que no se han hecho esfuerzos significativos para abrir espacios en los medios de comunicación, donde los propios mapuche puedan manifestarse como tales, lo que –percibimos– sería una de las formas que podría darles visibilidad y espacios de interlocución,

⁵⁷ Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Institución Gubernamental creada a partir de la Ley Indígena n° 19.253.

dando lugar a que nuevos procesos sociales tuviesen sentido para los sujetos y consecuentemente pudiesen afectar el orden social en Chile.

Volviendo al discurso citado, podemos percibir que en lo dicho y lo no-dicho por Viera-Gallo queda de manifiesto que en ese discurso el ex ministro asume que, todavía en el siglo XXI, después de más de un siglo de la ‘incorporación’ de los mapuche a Chile, en la vida nacional “no hay nada que recuerde la realidad indígena”, lo que el mismo ex ministro califica como “una vergüenza”.

Aunque ese comentario no representa completamente la forma en que se significa el ‘tema indígena’ en Chile, es productivo mostrar sus evidencias, ya que éstas arrastran el sentido de marginación del mundo y del sujeto indígena en los espacios discursivos ‘de los chilenos’, visibilizando su negación. Marginación que en el discurso de Viera-Gallo es colocada como el no-poder decir(se), el no-poder tomar la palabra como sujetos indígenas fuera de sus espacios discursivos.

No obstante, como ya indicamos anteriormente, una de las cuestiones habitualmente vehiculadas por los medios de comunicación masivos es la violencia de los enfrentamientos mapuche-*winka* en los procesos por la reivindicación de territorio, lo que en esos medios de comunicación es relatado desde la óptica del discurso hegemónico. Veamos una crónica del diario El Mercurio, con fecha 14 de agosto de 2009, relacionada a la muerte del mapuche Jaime Mendoza Collío –un joven de 24 años, de la comunidad Requém Pillan, ubicada en el sector Bajo Malleco, comuna de Ercilla, IX Región, quien fue muerto de un balazo por las fuerzas policiales del Estado de Chile el 12 de agosto del 2009–, que expone lo siguiente:

La autopsia realizada por el Servicio Médico Legal de Angol al cuerpo de Jaime Mendoza Collío (24) habría establecido que el impacto de bala que mató al comunero mapuche, en medio de un enfrentamiento con Carabineros, ingresó por su espalda y salió por el tórax, según versiones extraoficiales de fuentes ligadas a la investigación.

El activista falleció anteayer en las inmediaciones del fundo “San Sebastián”, luego que Carabineros, cumpliendo una

orden del Ministerio Público, ingresara a desalojar una toma protagonizada por 60 indígenas.

El carabainero Miguel Patricio Jara Muñoz, el efectivo del GOPE⁵⁸ que hizo el disparo mortal, está detenido en una unidad policial de Angol. El fiscal militar que investiga el caso resolvió mantenerlo en esa condición por cinco días, que es el plazo que tiene para decidir su situación procesal.

Jara había llegado a la Araucanía hace seis meses, proveniente de Santiago.

“No hubo emboscada”

Los trascendidos sobre el resultado de la autopsia de Mendoza agudizaron la controversia sobre las circunstancias en que murió.

Los mapuches sostienen que al momento de los incidentes el activista estaba desarmado, que murió huyendo de los efectivos policiales y que en ningún momento hubo una emboscada en contra de los carabineros.

“Acá no hubo emboscada, el “peñi”⁵⁹ murió cuando arrancaba de los carabineros, que llegaron disparando y tirando bombas lacrimógenas. Él no murió en el fundo. Fue lejos, cuando arrancaba hacia su comunidad. Lo mataron por la espalda”, aseguró ayer Mijael Carbone, dirigente de la comunidad de Temucuicui.

Los indígenas acusan un supuesto encubrimiento del accionar de la policía uniformada. “Hay 60 testigos que vieron como los carabineros, sin diálogo alguno, comenzaron a disparar a diestra y siniestra”, señaló el dirigente mapuche José Naín.

“Delito flagrante”

Dicha versión fue refutada por el jefe de la IX Zona de Carabineros, general Cristián Llévénos.

“Yo estuve en el lugar. Desde el predio que se tomaron y ocuparon violentamente estas personas, la distancia donde ocurrieron los hechos es de 300 metros. Esto se debe a que personas, portando armas largas y escopetas, al llegar

⁵⁸ Grupo de Operaciones Policiales Especiales.

⁵⁹ En lengua mapuche o *mapuzugun* significa ‘hermano’.

carabineros, empezaron a disparar y estábamos en presencia de un delito flagrante”, aseguró el jefe policial.

Llévenes dijo desconocer antecedentes respecto de la autopsia practicada a Jaime Mendoza. Enfatizó además que en ningún momento se ha referido a la trayectoria del proyectil que impactó al mapuche, ya que el tema aún es materia de peritajes.

El día del incidente, Llévenes enfatizó el contexto en que ocurrieron los hechos. Explicó que el carabinero Jara utilizó su arma en defensa propia, respondiendo a un disparo con escopeta hecho por los indígenas.

“El carabinero recibió el impacto en la parte frontal. Eso es evidente. Están las muestras de los 80 balines que tiene el casco y el chaleco antibalas que portaba”, reafirmó ayer Llévenes.

Al respecto, el subsecretario de Interior, Patricio Rosende, sostuvo que “estamos en un proceso de investigación. Vamos a determinar con precisión el contexto en que los hechos han ocurrido”.

Junto con respaldar a Carabineros como institución, Rosende insistió en que esperarán el resultado de las indagaciones: “Todos los policías, en cualquier hecho, siempre portan su arma de servicio para hacer frente a situaciones de contingencia” (El Mercurio 140809).

No es el objetivo de este capítulo analizar los dichos presentados por El Mercurio frente a la muerte del comunero Jaime Mendoza Collío, en un acto de reivindicación de territorio. Expusimos su crónica completa –publicada dos días después de la muerte de Jaime Mendoza Collío– como una muestra de lo que en general es vehiculado y lo que no es vehiculado en Chile por los medios de información masivos cuando tocan el tema mapuche, y como esa cuestión es tratada por esos medios⁶⁰ y también para agregar el

⁶⁰ Al colocar la crónica completa, buscamos que el lector pueda percibir –desde el discurso en su totalidad– la forma de significar la muerte del comunero mapuche Mendoza Collío por el Diario El Mercurio –que en Chile es visto como un diario que defiende los intereses del empresariado nacional–, ya que retirar algunos trechos, afectaría la forma de significar del citado discurso como un todo.

elemento de muerte de los mapuche, como parte de la realidad que las comunidades mapuche enfrentan cuando insisten en sus demandas por recuperación de territorio.

¿Qué territorio, de quién, para quién, cómo es significado el territorio mapuche?

Para cumplir nuestro objetivo y analizar discursos referidos al territorio mapuche, seleccionamos discursos divulgados en diarios de circulación nacional y regional, también vehiculados por Internet y otros difundidos en informativos de divulgación restringida, que sólo se encuentran en la Internet.

Este análisis discursivo, como ya señalamos, no busca ser conclusivo. Pretendemos, desde el conocimiento producido en la academia, develar algunos de los sentidos que pasan los discursos vehiculados en Chile cuando los mapuche, los *winka* y el Estado chileno hablan del “territorio mapuche” y así contribuir colocando a disposición otras comprensiones respecto al tema, aun no consideradas en esos debates. Una cuestión que estimamos es fundamental, es un requisito, algo que no puede dejar de ser considerado si queremos enfocarnos hacia la interculturalidad como un proceso social, como objetivo país. Ya que los nudos que dificultan y/o impiden la interlocución entre los mapuche y los *winka*, dificultan y/o impiden la resolución de ‘antiguos problemas’ y consecuentemente frenan el tránsito hacia espacios inter-culturales.

En ese contexto, a continuación analizamos el discurso de los mapuche. Comenzamos por el artículo denominado “Situación de presos políticos Mapuches y persecución política” publicado por Mapuexpress⁶¹, el 04 de febrero de 2010, donde podemos leer parte de un texto elaborado por la organización mapuche Coordinadora Arauco-Malleco (CAM):

⁶¹ Informativo vehiculado por Internet.

Desde que explotaron nuevamente los conflictos reivindicativos de tierras a mediados de los noventa, nuestro pueblo, en proceso de liberación, viene sufriendo una clara persecución política. Ello se ha traducido en claros abusos, con irrupción policial en reiteradas oportunidades sobre las comunidades “sospechosas” de apoyar “actividades ilegales” o de dar refugio a quienes participarían en ellas [...]

Hay argumentos políticos, históricos y de cosmovisión que sustentan nuestra propia ideología, es decir, nuestro pensamiento. Por lo tanto, la estrategia de desinformación que ha jugado el Estado chileno, no queda más que tratarla con información desde nuestra visión y de esa forma, combatir la dictadura ideológica impuesta.

Los tribunales han empleado todas las herramientas necesarias para mantener a nuestra gente encarcelada; la aplicación de la ley antiterrorista, la aplicación de la ley de seguridad interior del Estado, justicia militar, detenciones arbitrarias, tiempos de investigación irregulares, montajes judiciales como policiales y torturas, entre otras medidas.

La Ley Antiterrorista construida en 1984, es un legado de la dictadura [...] Sus disposiciones se han endurecido bajo la “democracia” para salva guardar los intereses de la elite económica y política de Chile [...]

La cárcel busca quebrantar la moral, la convicción y los ideales de nuestra gente, pretendiendo desvirtuar la justa lucha y atemorizar al resto de nuestro pueblo [...] Pese a ello, no podrán silenciar la voz que permite dar a conocer al mundo los allanamientos, persecuciones políticas y lo más importante: el pensamiento Mapuche que se renueva cada día en nuestro territorio ancestral (Mapuexpress 04/02/10).

Debemos reiterar, antes realizar la interpretación de este proceso discursivo, que en el Análisis de Discurso francés no buscamos comprender los discursos sólo en base a su contenido, es decir en base

a lo dicho; sino que interpretamos como ellos significan, buscando pistas en la forma del discurso, o sea, en la manera en que esos discursos son “dichos”, en su funcionamiento. Pues como indica Orlandi (1999), el sentido del discurso no existe en sí. Las palabras cambian de sentido según las posiciones de aquellos que las emplean, teniendo un determinado sentido según esas posiciones, es decir, en relación a las formaciones ideológicas⁶² en las cuales esas posiciones se inscriben.

Así, utilizamos las formas del lenguaje como las marcas discursivas que nos muestran el funcionamiento del discurso; sin olvidar sus condiciones de producción, o sea, las condiciones socio-históricas en que esos discursos son dichos, con relación a la memoria.

En ese sentido, es relevante señalar que en Chile los discursos de las organizaciones y/o comunidades mapuche mayoritariamente son vehiculados por espacios informativos creados por los propios mapuche, lo que se puede entender como un mecanismo para superar la falta de canales del Estado y de la sociedad chilena que den voz a los mapuche. Es importante destacar que en Chile las comunidades, organizaciones y sujetos mapuche involucrados en procesos de reivindicación están estigmatizados, en general calificados y tratados como terroristas, por lo que el discurso *de los* mapuche surge en condiciones de producción de violencia y represión del Estado y, como enunciamos anteriormente, tiene un alcance restringido.

Respecto a la noción de formación discursiva, a pesar de ser polémica, es básica en este tipo de análisis, ya que permite comprender el proceso de producción de sentidos y su relación con la ideología. Además, da al analista la posibilidad de establecer regularidades en el funcionamiento del discurso, definiéndose como aquello que en una formación ideológica dada –o sea, a partir de una posición dada en una coyuntura socio-histórica dada– determina lo que puede y debe ser dicho (Orlandi 1999).

Con esa mirada, en la interpretación del discurso de la CAM tomaremos algunos elementos que nos den luces de cómo el mapuche se significa y significa su accionar a través de sus dichos, que lo

⁶² En el Análisis de Discurso francés, son conceptuadas como formaciones discursivas.

colocan dentro de una formación discursiva dominante, o dicho de otra manera, dentro de una región de sentidos específica que domina su discurso.

En primer lugar, observamos la presencia de tres paráfrasis –o maneras de decir ‘lo mismo’–, relacionadas a tres cuestiones fundamentales en la significación de los mapuche. A saber:

1. *Nuestro territorio / Nuestro territorio ancestral*
2. *Nuestro pueblo / Nuestra gente*
3. *Nuestra propia ideología / Nuestro pensamiento*

Inicialmente, vemos que en las tres paráfrasis está presente el pronombre posesivo, *nuestra(o)*, que en este caso remite al pronombre personal ‘nosotros’, referido al nombre ‘mapuche’. Tomando esas tres paráfrasis en su conjunto y articulándolas, podemos observar que el mapuche en su discurso habla de un ‘nosotros’, que refiere a un territorio, a las personas que habitarían ese territorio y a un pensamiento común, todo lo que sumado a un idioma propio, son los elementos básicos utilizados para definir una nación. Es decir, en esa perspectiva, quien emite ese discurso se estaría colocando en la posición sujeto mapuche, que al identificarse con su pueblo lo hace en términos de nación, la nación mapuche.

Esto queda más claro cuando observamos otras marcas de ese discurso, a manera de ejemplo, veamos lo que sucede cuando se dice: “la estrategia de desinformación que ha jugado el Estado chileno”. Buscando esclarecer el sentido de ese dicho, podríamos preguntarnos, ¿por qué no le basta con decir “Estado” y dice “Estado chileno”? La adjetivación del sustantivo “Estado” estaría marcando el hecho discursivo de referirse a “otro”; algo que no es mapuche; el Estado chileno; el Estado de los chilenos, no de los mapuche, algo impuesto. Lo que nos recuerda la frontera –que enunciamos anteriormente– entre los mapuche y los no mapuche, entendidos como dos identificaciones distintas. Esto significa que, cuando el sujeto mapuche se refiere al Estado, lo hace desde ese lugar, el lugar de “un otro”, que se identifica con “una otra” nación y no con la nación chilena, desde la posición sujeto mapuche.

Si prestamos atención al contenido del discurso, vemos que la mayor parte de éste se dedica a exponer lo que ha sido y es la acción del Estado con relación al pueblo mapuche, específicamente con relación a aquellos mapuche que demandan ‘sus derechos’. Aquí no solo nos interesa lo que es dicho sino que también el lenguaje utilizado para decirlo. Percibimos que el sujeto mapuche, al hablar de su accionar, dice: “proceso de liberación”, “combatir la dictadura ideológica impuesta”, dichos que traen consigo los sentidos de opresión, de la necesidad de defenderse, de algo que se impone por la fuerza.

Mientras que, cuando el sujeto del discurso habla de la actuación del Estado con relación a los mapuche, lo hace diciendo: “persecución política, estrategia de desinformación, nuestra gente encarcelada, aplicación de la ley antiterrorista, aplicación de la ley de seguridad interior del Estado, justicia militar, detenciones arbitrarias, tiempos de investigación irregulares, montajes judiciales como policiales y torturas, entre otras medidas”; lo que en ese discurso pasa los sentidos de violencia y represión hacia los mapuche, lo que los coloca en riesgo.

En resumen, la forma de significar de ese discurso visibiliza que el mapuche está en la posición sujeto mapuche y que su discurso lo coloca en una región de sentidos contradictoria al Estado chileno – que frente al pueblo mapuche se impone, buscando someterlo, controlarlo; utilizando mecanismos de fuerza y de terror para contener sus demandas–, donde el sujeto mapuche reivindica, entre otras cosas, *su* territorio.

En este punto, es importante registrar que cuando el sujeto discursivo mapuche habla de territorio, él dice: “nuestro territorio ancestral”, lo que pasa el sentido de que sus demandas no buscan que el Estado “le dé tierras a los mapuche” sino que ellos piden que “se les devuelva *su* tierra”, “*su* territorio”, un territorio al que están ligados desde tiempos antiguos.

En otro discurso mapuche, publicado en Mapuexpress, el 04 de enero de 2010, con el título: “Comunidades Rankilko, Reken Pillan,

y A. Panitrur, ante juicio contra 13 de sus integrantes por conflicto de tierras”, podemos leer:

Las comunidades Mapuche Rankilko, Reken Pillan de la comuna de Ercilla y Antonio Panitrur de la comuna de Collipulli, emite la siguiente declaración pública, en relación al juicio de persecución política y racista que el estado emprende contra nuestra gente.

Las comunidades Mapuche del sector Bajo Malleko, comunicamos que hoy lunes se llevará a cabo un juicio contra trece personas de nuestras comunidades, en los tribunales de Angol. A nuestro entender este juicio se ha desarrollado en la más absoluta desventaja para nuestra gente, las diligencias por parte de nuestra defensa nunca se han desarrollado. Mientras que el latifundista Sergio González Jarpa, goza de todas las garantías que el estado ha puesto a su disposición, para mentir y hacer de su mentira una verdad inculpadora de nuestra gente. La razón por la que reivindicamos ese predio, se debe a que esas tierras pertenecen a nuestras comunidades de tiempos inmemoriales. Por lo que hoy es completamente incomprensible que gente que no tiene justificación histórica, ni moral tenga posesión de ellas.

Para las comunidades Mapuche Bajo Malleko, hoy existe una razón incuestionable, para continuar con esta reivindicación, el asesinato de Jaime Mendoza Collio, es hoy el combustible de nuestra lucha, la verdad que conmueve nuestra memoria, el espíritu de nuestra razón. Por la misma razón que fueron asesinados Matías Catrileo, Alex Lemun y por lo mismo que hoy existe una larga lista de presos políticos Mapuche y con sus familias en el más absoluto desamparo. Mientras que los asesinos gozan de su libertad, el gobierno niega su responsabilidad en la matanza de nuestra gente y los fiscales hacen esfuerzos sobrehumanos para perseguir y condenar a los mapuche, que reclaman sus legítimos derechos ancestrales sobre las tierras.

Las comunidades mapuche del bajo Malleko, reafirmamos nuestro compromiso con todos los procesos de recuperación de tierra, emprendidos en nuestro amplio territorio ancestral. Hacemos un llamado a las demás comunidades a plegarse a nuestras reivindicaciones que buscan establecer nuestra propia autonomía como pueblo nación Mapuche (Mapuexpress, 04/01/10).

Al observar con detención este proceso discursivo, vemos que al igual que el anterior, éste nos entrega muchísima información y muchos sentidos sobre la forma en que se da la relación entre los mapuche y los chilenos. Sin embargo, para no dilatar el análisis de manera excesiva nos concentramos solo en algunos funcionamientos de estos discursos, que nos permitan interpretarlos en relación al tema que aquí nos interesa, el territorio.

En primer lugar, percibimos que en este discurso hay una reiteración de sentidos respecto al primer discurso analizado (de la CAM), mostrándonos –al igual que el anterior– la confrontación desigual, entre los mapuche ‘nosotros’, versus el Estado chileno. Además, en este discurso podemos observar que el ‘nosotros’ es enunciado explícitamente como el “pueblo nación Mapuche”.

Ahora nos enfocamos hacia la cuestión de territorio y la forma en que ese asunto es significado en este discurso, observando la formulación: “La razón por la que reivindicamos ese predio, se debe a que esas tierras pertenecen a nuestras comunidades de tiempos inmemoriales”. Percibimos que el pronombre “nuestras”, en esta formulación funciona relacionando las tierras que se quieren recuperar, con comunidades mapuche ligadas a esa tierra, lo que pasa el sentido de que no es tierra reclamada por individuos sino que es territorio reclamado por comunidades que son parte del pueblo nación mapuche. En palabras del sujeto de ese discurso: “esas tierras pertenecen a nuestras comunidades”. En el mismo sentido, la expresión “tiempos inmemoriales”, visibiliza que la relación de la nación mapuche con esas tierras tiene un origen muy lejano, remoto.

Así, la región de sentidos que domina esa formulación y el discurso como un todo es la reivindicación del territorio desde la

posición sujeto-histórico mapuche, que significa las tierras que defiende, las tierras que intenta recuperar, como el territorio perteneciente a su nación, a sus comunidades desde tiempos inmemoriales⁶³.

Dos paráfrasis de esa formación discursiva dominante, son: "(...) los mapuche, que reclaman sus legítimos derechos ancestrales sobre las tierras" y "nuestro amplio territorio ancestral".

Otros sentidos presentes en este discurso son los de represión, inseguridad y discriminación, que podemos encontrar, por ejemplo, en la formulación, "persecución política y racista que el estado emprende contra nuestra gente", donde la preposición "contra" usada en el dicho "contra nuestra gente" juega un papel relevante para evidenciar el enfrentamiento entre la posición sujeto mapuche y la posición sujeto no mapuche ocupada por el Estado chileno⁶⁴.

Si además nos concentramos en el contenido de ese discurso, podemos observar que en esa confrontación entre los mapuche y el Estado chileno hay una desproporción entre la fuerza que el Estado ejerce a través de su legislación y todo su aparato jurídico, frente al sujeto mapuche (que para el Estado es un ciudadano, un chileno más, un sujeto jurídico); que según la óptica del Estado estaría atentando contra el orden y la ley; lo que para los mapuche ha significado cárcel y muerte.

En síntesis, ese proceso discursivo no solo pasa el sentido de confrontación de fuerzas entre los mapuche y el Estado cuando el asunto es la pugna por territorio entre los mapuche y los empresarios agrícolas y forestales sino que además visibiliza la desigualdad, la desproporción en la forma en que se da esa confrontación, la violencia ejercida por el Estado y el dolor por la muerte que esos procesos han significado y significan para los mapuche⁶⁵.

⁶³ Podemos observar que se mantienen los sentidos del discurso de la CAM, analizado anteriormente.

⁶⁴ En la formulación discursiva: "Las comunidades Mapuche del sector Bajo Malleko, comunicamos que hoy lunes se llevara a cabo un juicio 'contra' trece personas de nuestras comunidades", es posible observar el mismo funcionamiento discursivo, visibilizando la confrontación antes señalada.

⁶⁵ Es productivo prestar atención a esa reiteración de sentidos entre los dos discursos mapuche analizados y a propósito de esa reiteración, relevar una vez

Es productivo detenernos en este punto y recordar lo que ya colocamos en los capítulos anteriores, pues en esta confrontación de sentidos que muestra el discurso del sujeto mapuche frente al Estado hay también la presencia de un sujeto discursivo que remite a un sujeto histórico, desde una formación discursiva dominante que está fuera de la lógica capitalista, en que el sujeto mapuche no se identifica con el sujeto de derecho y lo jurídico, sino que se significa desde el sujeto histórico y la memoria ancestral y desde ese lugar de comprensión busca justicia para su pueblo nación mapuche; lo que consecuentemente produce nudos, bloquea la interlocución, provocando la inter-in-comprensión discursiva entre los mapuche, los ciudadanos no mapuche que pertenecen a la elite económica en el país y el Estado.

Pues para el sujeto del capitalismo, como afirma Orlandi (1999), la evidencia del sujeto, o mejor dicho, su identidad (el hecho de que 'yo' soy 'yo'), borra el hecho de que ella resulta de una identificación: el sujeto se constituye por una interpelación –que se da ideológicamente por su inscripción en una formación discursiva– que, en una sociedad como la nuestra, lo produce bajo la forma de sujeto de derecho (jurídico). Esta forma-sujeto corresponde, históricamente, al sujeto del capitalismo, determinado por condiciones externas y al mismo tiempo autónomo (responsable por lo que dice), un sujeto, con sus derechos y deberes. Es decir, un sujeto “libre” y “sumiso”, “sujeto” por la exterioridad, o dicho de otra forma, determinado por la historia⁶⁶.

Volviendo al tema de la violencia del Estado y muerte de personas mapuche, en el discurso analizado se mencionan las muertes de tres jóvenes acaecidas durante procesos de reivindicación de territorio

más que la forma de significar de estos dos discursos representa la regularidad de muchos otros, enunciados por diversas comunidades mapuche que defienden *sus* territorios.

⁶⁶ Es necesario añadir que discursivamente la noción sujeto de derecho se distingue de la noción de individuo. “El sujeto-de-derecho no es una entidad psicológica, él es efecto de una estructura social bien determinada: la sociedad capitalista. En consecuencia, hay determinación del sujeto, no obstante hay, al mismo tiempo, procesos de individualización del sujeto por el Estado (...)” (Orlandi: 1999: 51).

mapuche, muertes que en el discurso analizado son calificadas de “asesinatos”.

Al respecto, es productivo poner en relieve que desde el punto de vista semántico, ese concepto, asesinato, se diferencia del concepto de muerte. Pues conlleva el sentido de intencionalidad, específicamente, la intencionalidad de matar a alguien, matar a alguien con premeditación y alevosía; lo que en nuestros estados de derecho es considerado un delito.

Debemos registrar que, dado que estas muertes han sido causadas por carabineros o miembros de las fuerzas policiales del país, pertenecientes a fuerzas especiales, denominadas GOPE, estas muertes han provocado polémica en Chile y han tenido visibilidad en los medios de comunicación masivos.

Sobre el mismo asunto, es productivo prestar atención a otra forma de significar esos hechos que también aparece en este discurso, al utilizar el sustantivo matanza, cuando el sujeto dice: “matanza de nuestra gente”. Si tomamos los significados del sustantivo ‘matanza’, “acción y efecto de matar” y “mortandad de personas en una batalla o asalto”, percibimos que esa formulación pasa los sentidos de “muertes provocadas con premeditación”, de “acciones hechas a propósito, orientadas a matar mapuche”, de “de muertes provocadas para acabar con personas mapuche”.

Además, las evidencias del discurso analizado muestran que también la actuación de la justicia chilena en todos esos procesos es criticada por los mapuche. Por ejemplo, cuando se dice:

Mientras que los asesinos gozan de su libertad, el gobierno niega su responsabilidad en la matanza de nuestra gente y los fiscales hacen esfuerzos sobrehumanos para perseguir y condenar a los mapuche, que reclaman sus legítimos derechos ancestrales sobre las tierras.

Es interesante observar el dicho antes expuesto con detalle y ver el sentido que tendrían los verbos ahí utilizados, verbos que estarían dando sentido a la acción de los diversos sujetos mencionados en ese recorte discursivo. Veamos:

1. [...] *los asesinos gozan de su libertad*. Verbo gozar, que en este caso estaría significando disfrutar.
2. [...] *el gobierno niega su responsabilidad*. Verbo negar, que aquí pasa el sentido de dejar de reconocer algo, de no admitirlo.
3. [...] *los fiscales hacen esfuerzos sobrehumanos para perseguir*, (seguir a alguien, molestar, conseguir que alguien sufra o padezca procurando hacerle el mayor daño posible), *condenar* (pronunciar sentencia imponiendo una pena) *a los mapuche*. Verbos perseguir y condenar.
4. [...] *los mapuche [...] reclaman sus legítimos derechos*. Verbo reclamar, que en este discurso estaría siendo significado como exigir algo con derecho.

A partir del funcionamiento de esos verbos en el discurso del sujeto mapuche que reivindica su territorio, podemos decir que él significa la acción del Estado y la justicia como una actitud parcial, injusta y hasta vergonzosa, para llevar adelante los procesos judiciales a los mapuche; pasando el sentido de desvergüenza, cuando el sujeto mapuche dice: “los asesinos gozan”, es decir disfrutaban de su libertad, mientras, entre otras cosas, los mapuche “son perseguidos” porque “reclaman sus legítimos derechos”⁶⁷. Una paráfrasis posible, que recoge los sentidos de la formulación referida, sería, “Los asesinos *winka* disfrutaban de su libertad mientras los mapuche son perseguidos por exigir con derecho”.

Para ampliar nuestro análisis de ese discurso, también es productivo enfocar nuestra atención hacia un trecho de este proceso discursivo donde es posible interpretar la forma en que los mapuche significan su relación con los empresarios agrícolas y forestales, que ellos denominan latifundistas. Observemos ese recorte:

⁶⁷ Es productivo observar que el recorte, “‘Mientras’ que los asesinos gozan de su libertad, el gobierno niega su responsabilidad en la matanza de nuestra gente y los fiscales hacen esfuerzos sobrehumanos para perseguir y condenar a los mapuche, que reclaman sus legítimos derechos ancestrales sobre las tierras”, comienza con la conjunción “mientras”, que estaría relacionando ese trecho que muestra el enfrentamiento desigual con algo dicho antes. Veamos ahora ese discurso agregando el trecho anterior a la conjunción “mientras”: “...hoy existe una larga lista de presos políticos Mapuche y con sus familias en el más absoluto desamparo. ‘Mientras’ que los asesinos gozan de su libertad, el gobierno niega su responsabilidad en la matanza de nuestra gente y los fiscales

Las comunidades Mapuche del sector Bajo Malleko, comunicamos que hoy lunes se llevará a cabo un juicio contra trece personas de nuestras comunidades, en los tribunales de Angol. A nuestro entender este juicio se ha desarrollado en la más absoluta desventaja para nuestra gente, las diligencias por parte de nuestra defensa nunca se han desarrollado. Mientras que el latifundista Sergio González Jarpa, goza de todas las garantías que el estado ha puesto a su disposición, para mentir y hacer de su mentira una verdad inculpadora de nuestra gente.

Una paráfrasis posible, que mantiene esa formulación en la misma región de sentidos, sería: “El Estado hace un juicio contra personas mapuche de las comunidades. Un juicio en que los mapuche sufren todas las desventajas posibles mientras que gracias al Estado, el latifundista disfruta de todas las garantías posibles para inculpar a los mapuche”; donde, al igual que en los trechos analizados anteriormente, la preposición “contra” marca la oposición, el enfrentamiento desigual entre los mapuche y el Estado y la conjunción “mientras” estaría evidenciando una actitud contradictoria, que en términos de temporalidad, se produce en forma simultánea. Actitud contradictoria referida a la “desventaja” de los mapuche en el juicio, versus “las garantías que disfruta el latifundista” gracias al Estado en el mismo juicio (En la nota al pie n° 67 analizamos el mismo funcionamiento, para otro trecho discursivo).

Lo anterior está relacionado con una de las cuestiones más reiteradas en el discurso de los mapuche que reivindican territorio, su crítica a la alianza entre los actuales dueños de los territorios reclamados por los mapuche y el Estado. También, como podemos

hacen esfuerzos sobrehumanos para perseguir y condenar a los mapuche, que reclaman sus legítimos derechos ancestrales sobre las tierras”. Al re-colocar lo que fue dicho antes de la conjunción, vemos que ella estaría mostrando desde la óptica del sujeto mapuche, que los actos vergonzosos cometidos por el Estado más el poder judicial en Chile y la situación de desamparado que sufren quienes están involucrados en los actos de reivindicación por los territorios y los derechos de los mapuche, ocurren de manera simultánea. Una cuestión que pensamos debería ser debatida en profundidad, ya que por la forma en que es interpretada en nuestro análisis aparece como ‘éticamente’ insustentable.

ver en las evidencias de ese discurso, hay una crítica reiterada a la actitud servicial del Estado hacia los empresarios agrícolas y forestales.

Por último, vamos a prestar atención a otro recorte que forma parte de ese proceso discursivo. Veamos:

La razón por la que reivindicamos ese predio, se debe a que esas tierras pertenecen a nuestras comunidades de tiempos inmemoriales. Por lo que hoy es completamente incomprensible que gente que no tiene justificación histórica, ni moral tenga posesión de ellas.

Enfocando nuestra mirada a la forma-contenido de ese trecho, podemos observar que en la primera parte de esa formulación discursiva, el sujeto de ese discurso utiliza el verbo pertenecer, para defender –como ya señalamos– que los mapuche son los dueños de la tierra reclamada. Sin embargo, no lo hace con una visión individualista sino con una la lógica de colectivo, que es la perspectiva desde la cual se significan las comunidades mapuche. Él dice, “esa tierra pertenece a nuestras comunidades”, agregando que esa tierra les pertenece “desde tiempos inmemoriales”, colocando de manera explícita, otro argumento desde la lógica del sujeto histórico mapuche, la memoria de la comunidad.

En este punto interesa mostrar que la expresión “tiempos inmemoriales” coloca en relieve la memoria mapuche y la importancia que el mapuche da a esa memoria. Una cuestión no valorada por los *winka* y el Estado chileno cuando los temas y/o ‘problemáticas mapuche’ son colocadas en cuestión. Pues esa lógica no está en los espacios de comprensión del mundo ‘civilizado’, donde –como ya hemos mencionado– impera el derecho jurídico y la lógica de la propiedad privada y por tanto, no hay lugar para el sujeto histórico mapuche, que desde la lógica que impera en Chile es visto como sujeto de derecho, ‘sujeto’ a las leyes del Estado y a los documentos.

En la segunda parte del recorte, el protagonista de ese discurso señala: “Por lo que hoy es completamente incomprensible que gente que no tiene justificación histórica, ni moral tenga posesión de ellas”, en relación a las tierras. Nos preguntamos, ¿a qué se refiere el sujeto

mapuche diciendo que la gente que hoy tiene la posesión de las tierras mapuche no tiene justificación histórica, ni moral para tenerlas?

Al respecto, es productivo relevar –pues la mayoría de los chilenos y extranjeros no lo sabe– que múltiples relatos que conforman la historia oral de los mapuche, que hasta hoy se pueden escuchar en las comunidades, cuentan que muchas de las tierras que hoy son consideradas de los chilenos y del Estado fueron conseguidas de las formas más brutales, crueles, deshonestas y vejatorias – tanto por los *winka* como por el Estado chileno –a través, por ejemplo, del robo y del asesinato de hombres, mujeres y niños mapuche. Episodios de despojo, usurpación y ultraje que a fines del siglo XIX y comienzos del XX fueron denunciados de manera persistente por misioneros en La Araucanía y otros actores sociales (pero no tuvieron visibilidad ante la sociedad chilena) y que en la actualidad han sido y son tratados por un número significativo de científicos sociales⁶⁸ e intelectuales mapuche y no-mapuche.

Con esa visión de los acontecimientos del pasado y del presente mapuche, es fácil entender porque ese sujeto discursivo dice – parafraseándolo– que, “no es comprensible que gente sin justificación histórica ni moral hoy se sienta dueña de tierra que es mapuche, desde tiempos inmemoriales”. Sin duda, un apelo ético, que muchos chilenos y extranjeros que no conocen la versión de la historia de contacto de los mapuche no pueden comprender.

En ese punto, es productivo enfocarnos hacia la formulación:

Para las comunidades Mapuche Bajo Malleko, hoy existe una razón incuestionable, para continuar con esta reivindicación, el asesinato de Jaime Mendoza Collio, es hoy el combustible de nuestra lucha, la verdad que conmueve nuestra memoria, el espíritu de nuestra razón.

Pues en ese dicho hay un elemento vital respecto a la forma en que los mapuche significan la violencia y muerte que experimentan las comunidades denominadas ‘en conflicto’, cuando defienden *su* territorio.

⁶⁸ En el segundo capítulo, en la nota al pie n° 32, mencionamos algunos libros que se refieren a estos episodios.

Como vemos en las evidencias de ese trecho discursivo, el sujeto mapuche menciona la muerte de Jaime Mendoza Collío como una razón para continuar con la reivindicación del territorio y finaliza diciendo que esa muerte es el combustible de su lucha, la verdad que conmueve la memoria de las comunidades, el espíritu de su razón. Mostrando en ese dicho, que la represión y muerte no son lo que va a detener a las comunidades en su lucha por la recuperación del territorio mapuche, al contrario eso alienta su espíritu para continuar en esa lucha. Si nos enfocamos en el verbo conmover y sus significados: “perturbar, inquietar, alterar y mover fuertemente o con eficacia”; percibimos que lo que el sujeto nos está diciendo es que la muerte de Jaime Mendoza Collío es un hecho perturbador para las comunidades, que las afecta íntima y profundamente, removiendo antiguas memorias, pero que al mismo tiempo en lugar de debilitarlas, les infunde más fuerza para continuar, “es el combustible” en su lucha.

En este punto, cabe recordar que el asesinato de personas mapuche, como mecanismo utilizado para apropiarse de sus tierras hasta hoy está presente en la memoria de los mapuche y, de acuerdo a su discurso, en la actualidad esto continúa ocurriendo, para evitar que los mapuche recuperen esos territorios.

Por último, es productivo observar que cuando el sujeto dice “nuestra memoria”, ahí hay implícito un no-dicho que está señalando la presencia de una otra memoria que no es mencionada y que en lo no-dicho significa: la memoria de los que no son mapuche, que se contraponen a ese discurso, en este caso, el interdiscurso de quienes tienen la hegemonía en el país. Visibilizando así, una vez más, como efecto de sentido, la inter-in-comprensión constitutiva entre los mapuche y los *winka*, la contradicción entre esas dos memorias y la tensión que eso provoca. Pues, por un lado, está la memoria negada de los mapuche y por otro, la memoria discursiva de los chilenos de la elite económica y del Estado nacional, totalmente disímil, vehiculada permanentemente por los medios de comunicación masivos.

Para discusiones posteriores nos interesa destacar una formulación relevante en este discurso, a saber: “nuestras reivindicaciones que buscan establecer nuestra propia autonomía

como pueblo nación Mapuche”. Formulación discursiva que remite a una memoria ancestral, que constituye a los mapuche; a partir de la cual ellos formulan discursos nacionalistas llamando a buscar sus propios caminos, la autodeterminación.

Volviendo al tema en que centramos este capítulo, a continuación incluimos una columna del Diario Austral⁶⁹, con el nombre “Violencia en la Araucanía”, escrita por el diputado Germán Becker, que expone el pensamiento de los empresarios agrícolas y forestales de la Región, con relación al ‘conflicto de tierras con los mapuche’, donde se lee:

Esta última semana hemos sido testigos del incremento de la violencia en nuestra región producto de la toma de predios y atentados incendiarios en contra de camiones, supuestamente efectuados por organizaciones indígenas que dicen pretender la reivindicación de tierras [...]

Es importante aclarar que el pueblo mapuche no es violento y que, en su mayoría, opta por resolver sus dificultades a través de una vía pacífica y quienes realmente generan el conflicto son grupos de activistas que persiguen fines políticos.

Es por este motivo que valoro y concuerdo con los agricultores de la Araucanía, quienes, sintiéndose en la inseguridad absoluta y cansados de estos hechos delictuales, exigen un fuerte actuar del gobierno, él cual ha demostrado poca preocupación por erradicar el problema [...]

Para solucionar este problema, el gobierno debe asumir la responsabilidad que le corresponde, actuando de manera firme, resguardando verdaderamente el derecho de las personas. Para ello es necesario que fortalezca el actuar de las policías y el sistema de inteligencia que permita identificar y detener a los verdaderos responsables a quienes se debería aplicar todo el rigor de la ley, a través de la Ley de Seguridad Interior del Estado.

⁶⁹ Un diario de circulación regional.

Estas medidas son necesarias y urgentes, ya que esta violencia genera el desinterés de los inversionistas en nuestra región, los que son imprescindibles para generar empleos, que permitan de una vez por todas superar los niveles de pobreza que han caracterizado nuestra región (Diario Austral 01/08/09, p. 11).

Antes de realizar el análisis interpretativo de este discurso, es necesario reiterar que éste fue seleccionado porque representa la regularidad discursiva de los empresarios agrícolas y forestales, que en La Araucanía levantan sus voces para referirse al ‘conflicto mapuche’ o a ‘la toma de predios en La Araucanía’. Cabe insistir que este análisis no es conclusivo, en el sentido de tratar de establecer de manera categórica “la verdad” con relación a lo enunciado en los diferentes discursos.

Lo que se pretende con el análisis de éste y los otros discursos aquí interpretados, a partir de la teoría y el dispositivo analítico del Análisis de Discurso francés, es colocar a disposición de los lectores de este libro –y ojalá también de otros ciudadanos de este país– nuevas comprensiones respecto a la forma en que los mapuche y no mapuche se significan, cuando se intenta comprender quiénes son los sujetos que constituyen este pueblo, el lugar que los mapuche tienen en Chile y el tipo de relación socio-económico-cultural que se mantiene con este pueblo, en este capítulo referida a la cuestión de territorio; nuevas comprensiones que –defendemos– son un requisito fundamental y deberían ser los primeros pasos para avanzar hacia espacios inter-culturales.

Respecto al análisis de este discurso, partimos diciendo que quien lo enuncia es un chileno, un diputado de la república que se arroga la representación de los empresarios agrícolas, que en su discurso denomina agricultores.

Veamos el primer trecho discursivo:

[...] hemos sido testigos del incremento de la violencia en nuestra región producto de la toma de predios y atentados incendiarios en contra de camiones, supuestamente efectuados por organizaciones indígenas que dicen pretender la reivindicación de tierras [...]

Es productivo relevar que el contenido de ese trecho –que inicia el proceso discursivo– tiene como eje la “violencia” en la Región de la Araucanía; asunto que –veremos a continuación–, sustenta los sentidos de todo ese proceso discursivo, lo que está en absoluta concordancia con el título de esa columna, publicada en el Diario Austral.

Quien enuncia ese discurso ocupa la posición sujeto chileno y desde ese lugar de significación nos dice: “nuestra región”, utilizando el pronombre posesivo, “nuestra”, que remite al pronombre personal “nosotros”, un “nosotros” que aquí tiene sentido desde el espacio discursivo de los chilenos, donde el pronombre “nuestra” estaría indicando una relación de pose respecto a esa región, a esa tierra, a ese territorio; creando el efecto de sentido de que la tierra es de los chilenos, no de los mapuche.

Observando tanto la forma como el contenido del resto de ese discurso, percibimos que en ningún momento hay aunque sea una sugerencia, una pista que insinúe algún sentido que permitiese entender ese territorio como “compartido”, o de alguna forma “dividido” con los mapuche –en ese lugar del discurso nombrados como indígenas–; por tanto, aquí se marca una de las contradicciones fundamentales, uno de los nudos que bloquean la posibilidad de inter-comprensión entre los mapuche y los *winka*. Para los chilenos, el territorio es de los chilenos, mientras que para los mapuche ese es su territorio ancestral. Un asunto que –pensamos– debe ser revisado y re-significado a partir de espacios de interlocución entre los mapuche y los *winka*, donde se trabaje la disposición para abrirse a la ‘escucha’ del discurso del otro, lo que sin duda es un gran desafío y una necesidad para los sujetos mapuche y no mapuche, si lo que se busca es enfocarnos hacia la inter-culturalidad.

Respecto a la forma en que la violencia es colocada en ese recorte, es productivo buscar comprender como el término “supuestamente” afecta la significación, cuando se dice “atentados incendiarios (...), supuestamente efectuados por organizaciones indígenas”.

Como podemos observar, en ese lugar el término “supuestamente” cumple la función adverbial, que nos remite a un

modo de decir, significando conjetura. Es decir, algo que se dice sin estar seguro. Esto es relevante, ya que todo el discurso posterior, elaborado a partir de la caracterización de algunas organizaciones mapuche como delincuentes, se desarrolla –entonces– sin tener certeza, sin previa constatación de que la acusación –respecto a la responsabilidad por la violencia que sufren los agricultores– que inicia ese discurso, sea verdaderamente, efectivamente de los mapuche, lo que deja en suspenso la validez de cualquier conclusión a la que esa acusación pueda llevar.

Ahora bien, si nos concentramos en el contenido del discurso como un todo, podemos ver que él habla de la inseguridad que sienten los agricultores ante la amenaza de perder sus predios y frente a esa situación, enumera una serie de medidas de fuerza, que el gobierno debe tomar contra los mapuche que supuestamente participan en esos hechos delictuales, para así dar seguridad a esos agricultores y proteger sus tierras.

Sin embargo, en ningún momento el protagonista de ese discurso plantea la posibilidad de dar o devolver tierra a los mapuche, como una forma de solucionar el problema. Un silencio, un no-dicho que muestra la imposibilidad de que esos sentidos del discurso de los mapuche tengan sentido para ese sujeto discursivo chileno, pues su discursividad remite a una otra exterioridad que lo constituye. Él está en otro lugar de significación –distinto del mapuche–, el de los empresarios agrícolas y forestales y del Estado nacional, donde lo que tiene sentido es lo jurídico y la propiedad privada y por ende, la memoria del mapuche como sujeto histórico no tiene lugar de significación.

Consecuentemente, ese sujeto que se sitúa en el lugar discursivo del ciudadano chileno que apela al Estado, significa las reivindicaciones de territorio de los mapuche como hechos delictuales y por tanto, significa como delincuente a quien realiza esas reivindicaciones, sentidos totalmente contradictorios a la forma en que los mapuche significan esos hechos. Otro lugar de significación en que se bloquea la inter-comprensión entre mapuche y *winka* y que, por tanto, demanda abrirse a nuevas comprensiones y buscar la interlocución.

En la misma formulación discursiva, también se habla de un “incremento de la violencia en nuestra región, producto de la toma de predios y atentados incendiarios en contra de camiones”, a lo que más adelante se añade que eso provoca en los agricultores una “inseguridad absoluta” y que están “cansados de estos hechos delictuales”.

Considero necesario detenernos en esos trechos del discurso, buscar sus sentidos a partir de una interpretación discursiva y colocarlos a disposición, ya que este tipo de formulaciones –divulgadas en columnas y editoriales, en periódicos, diarios y revistas; en radio y televisión–, son las que vehiculan los medios de comunicación masivos, no solo en la región sino también a nivel país, afectando significativamente la forma en que esos hechos son significados en Chile; no habiendo en esos medios informativos, espacio para que los protagonistas del discurso sean sujetos mapuche.

En esa óptica, volvemos al primer trecho del proceso discursivo, colocando el foco en el contenido de ese dicho y vemos que el sujeto nombra lo que para él son dos manifestaciones de violencia que califica como graves: 1. la toma de predios y 2. la quema de camiones; lo que dice provoca –parafraseando el dicho– “una falta de seguridad completa”, lo que coloca esa formulación en una formación discursiva dominante donde lo que prima es el miedo, por la inseguridad ante la violencia de los mapuche. En otras palabras, el sujeto significa la violencia como un problema grave generado por los mapuche, que lleva a los agricultores a sentirse completamente inseguros, por lo que están cansados de estos hechos delictuales.

No obstante, como indicamos durante la interpretación de los discursos de los mapuche, los efectos de sentido de sus discursos nos mostraron que ellos sienten que son los agricultores y el Estado los que atentan contra los mapuche. Que la violencia del Estado en alianza con los empresarios agrícolas y forestales es desvergonzada y que ésta se manifiesta persiguiendo y encarcelando a miembros de las comunidades que luchan por sus reivindicaciones, llegando inclusive a asesinar mapuche, cosa que ellos no hacen con los *winka*⁷⁰.

⁷⁰ Como autora de este libro y como investigadora del tema mapuche, debo registrar que un caso como el asesinato del matrimonio Luchsinger Mackay, ocurrido en 2013 en la comuna de Vilcún, por el cual se inculcó y sentenció al

En síntesis, aquí tenemos otra confrontación de sentidos, otro de los puntos que provocan la inter-in-comprensión entre los *winka* y los mapuche, a ambos lados de la frontera la violencia es significada como algo que se sufre y que es provocado por el sujeto otro; lo que dificulta la posibilidad de pensar en relaciones de alteridad entre los mapuche y los *winka*.

Efectivamente, este es uno de los puntos más polémicos cuando se discuten las relaciones mapuche-*winka*, pues como podemos observar, los sentidos del discurso analizado permiten percibir que las quejas de los mapuche –por la represión policial, los asesinatos, el encarcelamiento y los juicios injustos, donde la actuación del Estado, entre otras cosas, estaría en función del apelo de los empresarios agrícolas– tienen asidero. No obstante, en la perspectiva de los empresarios agrícolas y forestales, este apelo al Estado es éticamente correcto, pensando las relaciones entre los mapuche y los agricultores desde la región de sentidos del capitalismo y la propiedad privada, donde los mapuche –que alegan reivindicar sus derechos– son vistos como delincuentes, o sea, sujetos que cometen delitos, que atentan contra la propiedad privada y la seguridad de las personas; por lo cual, en otro trecho de este discurso el sujeto afirma: “se les debería aplicar todo el rigor de la ley, a través de la Ley de Seguridad Interior del Estado”.

El recorte termina diciendo: “organizaciones indígenas que dicen pretender la reivindicación de tierras”. No es claro lo que está significando la expresión “dicen pretender”, mas, instala la duda respecto a, si son organizaciones mapuche que realmente representan a las comunidades mapuche, o, si las reivindicaciones territoriales tienen un argumento fehaciente que les permita reclamar tierras para

Machi Celestino Córdova Tránsito, es un hecho violento que sin duda coloca nuevos sentidos como posibles cuando hablamos del ‘conflicto mapuche’. Sin embargo, me parece que aun no hay condiciones para discutir este asunto, especialmente porque –como indica Lorena Fries (El Mostrador, 2014), Directora del Instituto Nacional de Derechos Humanos /INDH– la forma en que ocurren los juicios a los mapuche, con el “uso de testigos protegidos” y la aplicación de la “Ley Antiterrorista” –que Lorena Fries califica como “deslegitimada”–, dificulta que en el caso de los mapuche se cumpla con un “juicio justo”, que permita tener claridad frente a esos hechos y sus significaciones.

las comunidades. El sentido de ese trecho no es claro, sin embargo, esa duda coloca un cuestionamiento ético frente a los mapuche que argumentan “pretender la reivindicación de tierras”.

A continuación nos enfocamos hacia otro recorte de este discurso, cuyas marcas apuntan hacia otros sentidos⁷¹. Veamos:

Es importante aclarar que el pueblo mapuche no es violento y que, en su mayoría, opta por resolver sus dificultades a través de una vía pacífica y quienes realmente generan el conflicto son grupos de activistas que persiguen fines políticos.

Observando el contenido de parte de esa formulación, a saber: “el pueblo mapuche no es violento (...) quienes realmente generan el conflicto son grupos de activistas que persiguen fines políticos”, percibimos que el sujeto discursivo hace una distinción entre los mapuche. Por un lado, los mapuche que el sujeto discursivo significa como no violentos (o su paráfrasis, “mapuche pacíficos”) y por otro lado, los violentos, “quienes realmente generan el conflicto (...) grupos de activistas que persiguen fines políticos”.

Además, si afinamos nuestra escucha en relación a esa formulación, percibimos que cuando se dice: “el pueblo mapuche no es violento (...) en su mayoría”, el efecto de sentido de lo dicho y lo no-dicho, es que los mapuche violentos son una minoría, cuestión que el sujeto releva; es decir, destaca en su discurso.

Está fuera del alcance de este tipo de interpretación discursiva intentar explicar ‘la intención’ que pudieron tener esos dichos del sujeto discursivo. No obstante, sí consideramos adecuado señalar, a manera de reflexión, que la afirmación de ese sujeto instala nuevos sentidos en esta discusión, desde el lugar discursivo de los empresarios agrícolas y forestales (que en el discurso aparecen como agricultores). Sentidos que, nos parece, no contribuyen a traer la paz a los ‘territorios en conflicto’, pues colocan en lugares contradictorios, de

⁷¹ Se trata de un proceso discursivo con abundantes marcas que podrían llevarnos a ampliar y profundizar su comprensión, pero que sin embargo, exigirían un análisis que supera los objetivos de esta interpretación que –de acuerdo a lo señalado al inicio del capítulo– busca mostrar sentidos no visibles relacionados a la pugna por territorio entre los *winka* y los mapuche.

enfrentamiento, a los mapuche que –en este discurso– son no violentos y aquellos que sí lo son, porque “generan conflicto”⁷².

Por otro lado, en las evidencias de la formulación “quienes realmente generan el conflicto son grupos de activistas que persiguen fines políticos”, vemos que el sujeto se mantiene en el mismo espacio de significación que domina sus dichos –desde la región de sentidos del modelo capitalista– y califica a quienes participan en movilizaciones de reivindicación de territorio como “activistas” con “fines políticos”. Es decir, el mapuche es significado como un chileno más –sujeto jurídico–, que atenta contra el orden establecido, no habiendo espacio para otras significaciones.

Una cuestión polémica, pues para los mapuche, situados en la posición sujeto mapuche, los procesos de reivindicación de territorio son legítimos, tienen una larga data –o sea, no se originan en el presente– y son parte de un movimiento de defensa de los derechos del pueblo, de la nación o del pueblo nación mapuche. Por tanto, aquí tenemos otro punto donde se evidencia la inter-in-comprensión entre mapuche y *winka* y se ve como necesario crear espacios que visibilicen las dos comprensiones y den lugar a negociación.

Por último, los tres últimos párrafos del discurso apuntan a significar la relación de los empresarios agrícolas y forestales con el Estado.

En la evidencia del discurso percibimos que el sujeto convoca al Estado a la región de sentidos de quien él denomina, sujeto agricultor. Desde ese punto de partida y para afinar esa comprensión, podríamos preguntarnos: ¿Cómo se sustenta esa relación, que los mapuche denominan alianza?

⁷² Como manifestamos en el segundo capítulo –a partir de los análisis realizados en nuestra tesis de doctorado– el término conflicto habría surgido a partir de la forma en que los mapuche son significados en el discurso hegemónico (del Estado y de quienes tienen el poder económico en el país), que domina los procesos de significación en Chile. Pues en esa perspectiva, cuando los mapuche reivindican su territorio están desestabilizando, están atentando contra el orden nacional, están creando conflicto. Sin embargo, en estos días el término conflicto es recurrente, tanto en discursos de los *winka* como de los mapuche –referidos a las relaciones de contacto–, visibilizando la forma en que el discurso hegemónico, el que circula en Chile, afecta la manera de significar

La presencia de dos marcas discursivas –los verbos exigir y debernos dan pistas para entender como es significada esa alianza en el funcionamiento de ese discurso:

1. *Los agricultores de la Araucanía [...] exigen un fuerte actuar del gobierno.*
2. *Para solucionar este problema, el gobierno debe asumir la responsabilidad que le corresponde.*

El verbo exigir, desde su significado “pedir imperiosamente algo a lo que se tiene derecho”, pasa el sentido de que el sujeto discursivo está solicitando al gobierno –con la autoridad y premura a la que él tiene derecho– un fuerte actuar con relación a la “violencia en La Araucanía”, que posteriormente, el sujeto de ese discurso caracteriza como una serie de medidas necesarias para solucionar ese problema –o para resolver el ‘conflicto’ con los indígenas que se movilizan por sus derechos– en la región.

El verbo deber, significado como “tener la obligación de realizar alguna cosa”, imprime al discurso el sentido de que el gobierno tiene la obligación de asumir su responsabilidad para solucionar el problema de “violencia”, dando al discurso un tono categórico, que no deja lugar a otra posibilidad.

De ese modo, la presencia de los verbos exigir y deber y sus efectos de sentido, permiten calificar ese discurso como autoritario, donde quien ejerce la autoridad frente al Estado es el agricultor. Una cuestión que, como mencionamos anteriormente, es especialmente criticada por los mapuche, que en sus discursos reclaman que el Estado tiene un comportamiento parcial, reclaman que el Estado estaría al servicio de los empresarios agrícolas y forestales, los que –como pudimos visibilizar en el trecho discursivo analizado–, exigen del Estado medidas de fuerza para contener las demandas mapuche. Por tanto, este discurso también estaría visibilizando la actitud connivente del Estado hacia los empresarios.

A manera de reflexión, podemos afirmar –como muestran las interpretaciones discursivas aquí expuestas– que en Chile es urgente

de los mapuche.

resolver antiguos ‘conflictos’, como un paso necesario si queremos llevar a cabo procesos inter-culturales viables. En el caso de los mapuche, uno de esos ‘conflictos’ es por territorio.

A continuación –para terminar el trabajo interpretativo en este capítulo– analizamos discursivamente un artículo publicado por el Diario Austral el 03 de agosto de 2009, titulado: “Gobierno dice que no negociará con grupos violentos”. Un discurso que corresponde al primer gobierno de Michelle Bachelet (2006-2010), relacionado a su programa de entrega de tierras a los mapuche. Veamos:

El comisionado presidencial para Asuntos Indígenas, Rodrigo Egaña, dijo a El Mercurio, que el gobierno no negociará con comunidades que han optado por la violencia.

Según Egaña, el cronograma establecido por la Presidenta Bachelet se ha cumplido estrictamente y hasta ahora, entre 2006 y el año pasado se han comprado 37.713 hectáreas que han beneficiado a 147 comunidades [4.260 familias][...]

‘Desde 1994 se han transferido más de 650 mil hectáreas a las comunidades indígenas, cuyo 35% corresponde a la gestión del gobierno de la Presidenta Bachelet’ asegura el representante de la mandataria [...]

El comisionado presidencial estima que el número definitivo de comunidades que quedarán pendientes para la próxima administración deberá definirse en un consejo de la Comisión Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) a realizarse el último trimestre del año [...] (Diario Austral 03/08/09, p. 3).

En este análisis, nos concentramos solo en cuatro cuestiones, para mostrar algunos sentidos del discurso del Estado⁷³, ya que son esos

⁷³ Cuando realizamos la interpretación del discurso de los mapuche y de los empresarios agrícolas-forestales apuntamos que no es el objetivo de este capítulo ser conclusivo, tampoco afirmamos que la forma de significar el “tema mapuche” esté totalmente representada en este trabajo de interpretación. Sin duda, un estudio que tuviese un objetivo más ambicioso exigiría una investigación muchísimo más vasta y exhaustiva, del tipo transdisciplinar. Lo que aquí se busca es ampliar la forma de comprender las discursividades relacionadas al ‘tema mapuche’ y visibilizar discursos que en Chile no son

espacios de significación los que enmarcan la manera en que éste norma, regula y define la validez, viabilidad y prioridad de las demandas de los mapuche relacionadas a la recuperación de sus territorios.

En la primera formulación discursiva podemos leer: “el gobierno no negociará con comunidades que han optado por la violencia”, lo que podríamos parafrasear diciendo: “el gobierno negociará con las comunidades que han optado por la vía pacífica”. Esto nos permite visualizar –muy rápidamente– que en la forma en que el gobierno de Bachelet significó su relación con los mapuche –al igual que en el caso de los agricultores– había dos tipos de comunidades y el gobierno solo buscaba negociar con aquellas comunidades no significadas como violentas, provocando así una distinción y una segmentación entre los mapuche, una división que estaría afectando las relaciones entre los mapuche, con los *winka* y con el Estado.

Esta distinción, esta segmentación, levantaría algunas preguntas, como: ¿A quién le serviría esta división, esta separación entre los mapuche? ¿Para qué? Cuestiones que no tenemos intención ni condiciones de profundizar pero que sin embargo visibilizamos, pues apuntan a una forma de significar que está marcada discursivamente y que por tanto, en su efecto de sentido, no tan solo marca las relaciones mapuche-*winka* sino que también las relaciones entre los mapuche. Por el momento, al menos, debemos considerar que esta segmentación de los mapuche apareció tanto en el discurso de los empresarios agrícolas y forestales como en el discurso del gobierno de Bachelet; no obstante, no está presente en los discursos de los mapuche, aquí analizados.

difundidos por los medios de comunicación masivos. Así mismo, al interpretar el discurso del Estado, no afirmamos que este abarque de manera completa todas las comprensiones que los diversos gobiernos han tenido frente al ‘tema mapuche’; lo que este capítulo objetiva, reiteramos, es mostrar algunas significaciones relevantes, que –en este caso– representan la regularidad discursiva de los últimos gobiernos, lo que posibilita que en el país nuevas comprensiones tengan sentido, cuando lo que se debate son los antiguos ‘conflictos’ (aquí, relacionados a territorio) y las posibilidades a futuro, en temas como la interculturalidad, en este caso, referida a la relación entre el pueblo mapuche, los no mapuche y el Estado.

Tomando la misma formulación, ahora enfocamos nuestra atención al momento en que el sujeto discursivo dice, “comunidades que han optado por la violencia” que, como vimos en los análisis anteriores, refiere a los mapuche que “reivindican *su* tierra” y –contradictoriamente– significan esa reivindicación como “legítima”, mientras que para los empresarios –al igual que en este discurso, del Estado– esa reivindicación de tierras es significada desde la formación discursiva dominante, donde el sentido más visible está relacionado a la “violencia generada por los mapuche” que reivindican territorio; el mismo efecto de sentido del discurso ahora analizado.

En tercer lugar, es importante dar atención a la forma en que se significa el programa de tierras para los mapuche. En este discurso, esa cuestión aparece cuando Rodrigo Egaña, quien fue comisionado presidencial para Asuntos Indígenas en el primer gobierno de Bachelet, dice:

1. (...) *se han comprado 37.713 hectáreas, que han beneficiado a 147 comunidades (4.260 familias).*
2. (...) *se han transferido más de 650 mil hectáreas a las comunidades indígenas.*

Levantamos paráfrasis posibles de esos dichos, buscando comprender la forma en que son significados los mapuche y el gobierno en esa entrega de tierras:

1. el gobierno ha comprado tierras, beneficiando a comunidades mapuche
2. el gobierno ha transferido tierras a las comunidades indígenas

Observando las formulaciones y sus paráfrasis, percibimos que cuando el sujeto discursivo habla de la acción del gobierno, usa los verbos: comprar, transferir y beneficiar. No obstante, cuando buscamos entender el lugar discursivo de los mapuche en ese dicho, vemos que el único verbo utilizado, relativo a los mapuche, es beneficiar. Es decir, de acuerdo a los verbos mencionados, en ese discurso el Estado se significa como el sujeto –activo– que compra o adquiere tierra y transfiere esa tierra a los mapuche y con eso los

beneficia y por otro lado, significa a los mapuche como sujetos – pasivos–, sujetos al Estado, beneficiados por el Estado con tierra o beneficiarios del Estado, que reciben la tierra que el Estado ha comprado para ellos. Por ende, en ese espacio de significación, lo que se espera de los mapuche, es que ellos aguarden la acción del Estado.

Según ese discurso, el Estado habría comprado y transferido tierra para los mapuche, beneficiándolos, es decir, concediéndoles un bien y por su lado, los mapuche habrían recibido un beneficio o un bien del Estado, comprensión que apaga, ignora, niega, no toca, o, simplemente deja en la región de lo no-dicho, del no-sentido, el hecho discursivo de que para los mapuche esa tierra estaría siendo entregada como respuesta a sus demandas por recuperar su territorio. Región de sentidos donde no cabe pensar en la devolución de la tierra ‘usurpada’ como un beneficio. Otro punto que muestra nudos o dificultades para que la inter-locución entre el Estado y los mapuche se realice. Considerando además, como mostramos en el desarrollo de este libro, que los mapuche están cansados de esperar que sus reivindicaciones referidas a la reivindicación de sus territorios sean escuchadas y se tome medidas efectivas para resolver sus antiguas demandas.

Al respecto, en este discurso hay tres momentos que relacionan la entrega de tierras del Estado con la reivindicación de territorios de los mapuche, abriendo los espacios de significación hacia los sentidos de reivindicación y recuperación de territorios de los mapuche: 1. Cuando Rodrigo Egaña afirma que no se negociará con las comunidades que han optado por la violencia. 2. Cuando Rodrigo Egaña afirma que el gobierno ha cumplido con la entrega de tierras y 3. Cuando el Comisionado comenta sobre las comunidades que quedarían pendientes para un próximo gobierno.

No obstante, reiteramos, en este discurso del Estado, la formación discursiva dominante es aquella que significa la entrega de tierra a los mapuche como un beneficio y que coloca a los mapuche en un lugar de ‘no-acción’, de ‘pasividad’, donde se entiende que éstos deberían esperar que se les entregue tierras como un beneficio del Estado.

Por último, es productivo colocar atención al verbo negociar, cuando el comisionado dice: “el gobierno no negociará con las comunidades que han optado por la violencia”.

Si consideramos que negociar pasa el sentido de dialogar, de tratar un asunto buscando algún logro (en este caso sobre territorio), entonces –pese a que la posibilidad de negociación aquí aparezca condicionada– podríamos entender esto como un desliz, un movimiento de sentido en el discurso autoritario del Estado, que abre las antiguas significaciones colonialistas hacia otros sentidos; donde – así esperamos– la interlocución mapuche-*winka* ocupe lugares posibles de significación, para lo cual es necesario, entre otras cosas, que el Estado supere el discurso de tipo paternalista y autoritario.

Nuevas formas de pensar el territorio, nuevos desafíos

Dado que en el Análisis de Discurso francés trabajamos con las regularidades discursivas, los discursos que fueron seleccionados para este análisis y discutidos en este capítulo representan esa regularidad. Es decir, representan a muchos otros discursos que circulan en Chile, con relación al ‘territorio mapuche’ o dicho de otra forma a las ‘tierras en conflicto’, que se sitúan en las mismas regiones de sentidos que los procesos discursivos aquí interpretados.

Analizamos esas formulaciones discursivamente, o sea, considerando la lengua y la historia. Sin embargo, no lo hicimos desde la Lingüística ni desde la Historia y sí desde una óptica como la discursiva, que permite situarnos en los entremedios de la lengua y de la historia. Entremedios posibles en esta práctica teórica, donde a partir de esa otra manera de interpretar, pudimos visibilizar y colocar a disposición otras maneras de significar de los discursos aquí interpretados. Nuevos significados que nos permiten ampliar la comprensión del tema tratado en este capítulo, el territorio o los territorios que en las regiones del centro-sur del país son reclamados por los *winka* y los mapuche.

Nuestros análisis sobre territorio mostraron que la contradicción está implícita en la forma de significar a los mapuche en Chile y de litigar con ellos. Por un lado, está la negación del mapuche como un distinto, como un sujeto histórico y no jurídico y por otro lado, está el tratamiento marcadamente diferenciado que se da a alguien cuando ese alguien es mapuche, especialmente cuando las comunidades defienden su identidad y su territorio.

Esa es la forma de significar y significarse en Chile, la que circula y tiene visibilidad, que aparece como el único discurso, donde se apela a la igualdad de los ciudadanos chilenos, que tendrían los mismos deberes y derechos.

Esos sentidos aquí son desestabilizados en base a interpretaciones que de-significan ese discurso, mostrando que también existen otros discursos, que están en pugna con el discurso hegemónico, y que entre esas discursividades contrapuestas se bloquea la interlocución.

Otra reflexión ligada al análisis de los procesos discursivos de los mapuche, los *winka* y el Estado, relacionados al tema territorio, es que esta interpretación releva la distancia que existe entre la forma de significar y significarse, posible para esos sujetos diferenciados, determinados por condiciones socio-históricas disímiles que marcan sus memorias discursivas. De tal forma, el efecto de sentido de sus formulaciones es la confrontación explícita, que señala lo que aquí llamamos una frontera, que bloquea la inter-comprensión; lo que sugiere la necesidad de abrirse a otras comprensiones para viabilizar la convivencia nacional.

También es productivo recordar la manera en que la ‘tierra’ es entendida desde posiciones sujeto contradictorias, como son las posiciones ocupadas por el sujeto mapuche y el sujeto chileno empresario. Pues desde la posición-sujeto mapuche, la palabra tierra (*Nukemapu*/madre tierra, en lengua mapuche) fundamentalmente tiene un valor simbólico, espiritual; mientras que en la lógica del empresario occidental, en la posición-sujeto empresario, la palabra tierra es significada como un bien de uso, un recurso económico; lo que debería ser considerado al intentar comprender la ‘pugna por territorio’, que aquí tratamos..

En síntesis, lo que aquí buscamos fue visibilizar procesos sociales de disputa, en el discurso, buscando afinar nuestra escucha y entender dónde están los nudos que provocan lo que aquí denominamos inter-in-comprensión, cuando el tema es territorio. Al respecto, nuestros análisis nos permitieron percibir que por el momento, el reconocimiento del mapuche como un otro, un diferente, cuando el litigio está relacionado a los territorios ‘en conflicto’, está fuera de los lugares de significación del discurso que se impone en Chile; lo que se refleja en la acción del Estado, de los estamentos públicos y del empresariado agrícola y forestal.

Consideramos productivo mostrar esos sentidos dispares y las contradicciones existentes entre esas ‘identificaciones diferenciadas’, mapuche y no mapuche –a manera de estanques– en la forma de comprender el territorio y la relación mapuche-*winka*, e insistimos en la necesidad de dar visibilidad a esos nudos o bloqueos, que impiden que surjan espacios de inter-comprensión e inter-locución, pues como ya defendimos anteriormente, una forma de posibilitar que otros sentidos tengan sentido en Chile y den espacios a la inter-comprensión, sería permitir que en este país ciertas formas de significar y significarse, distintas a las estabilizadas por el discurso hegemónico –y hasta ahora apagadas, silenciadas, prohibidas, interdictadas– circularan, ampliando las comprensiones de los distintos sujetos y comunidades, posibilitando de ese modo que nuevos procesos sociales, ojalá interculturales, tuviesen sentido para los sujetos, re-significando el orden social en este país.

No obstante, en este momento es difícil determinar el tono que puedan tomar las relaciones entre los mapuche, los empresarios agrícolas y forestales y el Estado, considerando los cambios que debería provocar la implementación del Convenio n° 169 y por otro lado, considerando que se está iniciando un nuevo gobierno, el segundo mandato de Michelle Bachelet, donde a nivel gubernamental se comienzan a abrir nuevos espacios de discusión y además, ya se ha anunciado de manera oficial la creación de un Ministerio de Asuntos Indígenas.

Dado lo anterior, es difícil prever la forma en que se articulará el poder de los empresarios agrícolas y forestales con el poder del

Estado, cómo esto repercutirá en el estilo de relaciones mapuche-*winka* referidas a territorio y finalmente, cómo esto se verá reflejado o no en condiciones de inter-locución y/o negociación, que permitan pensar en nuevas formas de convivencia entre distintos, cuando uno de los protagonistas de esa convivencia es el pueblo nación mapuche, uno de los pueblos indígenas presentes en la República de Chile. Sin duda, uno de los grandes desafíos para avanzar hacia procesos interculturales con este pueblo es resolver la pugna relacionada a territorio.

Referencias bibliográficas

- Azkintuwe. 04/02/2010. “Chile debería caminar hacia el estatus de Nueva Zelandia con el pueblo maorí”, <http://www.adkintu2we.org/fab025.htm>.
- Bengoa, José. 1999. *Historia de un Conflicto: el Estado y los Mapuche en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta.
- Diario Austral. 01/08/09. “Violencia en la Araucanía”, p. 11.
- Diario Austral. 03/08/09. “Gobierno dice que no negociará con grupos violentos”, p. 3.
- El Mercurio. 14/08/09. Policía: “Informe del FML (Servicio Médico Legal) revela que bala habría ingresado por la espalda del mapuche”, <http://blogs.elmercurio.com/cronica/2009/08/14/informe-del-sml-revela-que-bal.asp>.
- El Mercurio. 30/08/09. Cuerpo D. Reportajes. Análisis: “Falsedades sobre la Araucanía”, p. 19.
- El Mostrador. 28/02/2014. Lorena Fries: “No hay terrorismo en La Araucanía”, <http://www.elmostrador.cl/pais/2014/02/28/lorena-fries-no-hayterrorismo-en-la-araucania/>
- Faundes, Juan Jorge. 2010. Los desafíos del presidente frente a los pueblos indígenas. *Revista Mensaje*, Santiago, n° 588, vol. LIX, Mayo 2010, p. 40-44.
- Mapuexpress. – Informativo Mapuche. 04/01/10. “Comunidades Rankilko, Reken Pillan, y A. Panitrur ante juicio contra 13 de sus integrantes por conflicto de tierras”, <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=3228>.
- Mapuexpress – Informativo Mapuche. 04/02/10. “Situación de presos políticos Mapuches y persecución política (CAM)”, <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=3341>.
- Organización Internacional del Trabajo / OIT. 2009. *Convenio n° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes y su implementación en Chile*. Temuco: CONADI.
- Orlandi, Eni. 1999. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas-SP: Pontes.

- Pinto, Jorge. 2012. El Parlamento de Coz Coz y la marcación de Painemal, un giro en la relación de la sociedad chilena con El pueblo mapuche. *Revista TEFROS*. Vol. 10, n° 12. Primavera 2012.
- Soto, Elba. 2007. *Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*. Campinas: Editora Arte Escrita.



EPÍLOGO / AFTUAM

Comenzamos describiendo este momento de la humanidad como una época caracterizada por múltiples crisis. Un período en que estamos experimentando las consecuencias del agotamiento del paradigma psico-socio-económico-ambiental de la sociedad capitalista.

También señalamos que los avances en la producción y reproducción del conocimiento nos permiten percibir la imposibilidad de conocer fehacientemente el universo, aquello que constituye nuestro entorno y a nosotros mismos. En consecuencia, hoy aceptamos que somos ‘interpretes de lo real’. Somos pequeñísimos puntos en un universo vasto y misterioso, donde hay lugar para el orden y el desorden, la imprevisibilidad y el acaso.

Como ciudadanos del siglo XXI, observamos que muchas cuestiones experimentadas y validadas a fines del siglo pasado empiezan a perder su sentido y esto sucede a nivel planetario, desde muchas formaciones ideológicas hasta contradictorias. Al mismo tiempo, comenzamos a percibir que somos parte de intrincadas redes de significaciones y que por tanto, el accionar de unos y otros, aun de aquellos cuyas realizaciones discursivas se desenvuelven en espacios aparentemente no relacionados con los nuestros, afectan nuestras vidas.

Entre otras cuestiones, la ilusión de ‘pensarnos como individuos independientes que se valen por sí mismos’ está perdiendo su validez. Y aunque como declaración, esa afirmación todavía se mantiene como formación discursiva dominante en nuestra forma de significarnos, poco a poco se transforma en un discurso polémico, visibilizando que se comienza a desplegar un abanico de otras posibilidades de significación de ‘lo que somos’ como sujetos socio-históricos, más allá

del discurso estabilizado en el sistema capitalista progresista que nos significa. Nuevas formas de comprensión, entre las cuales, algunas parecen crisar a quienes defienden el estilo de vida globalizado, desde los sentidos estabilizados del discurso hegemónico.

Sin embargo, como mostramos en el transcurso de este libro, la forma de significar y significarnos es un asunto complejo, que podemos atisbar sin llegar a establecer de manera conclusiva. Es decir, no sabemos exactamente quiénes somos y qué mundo es ese que nos rodea, aunque para decir cualquier cosa, debemos creer o tener la ilusión de que sabemos de lo que estamos hablando, así mismo, necesitamos creer que ese es nuestro discurso.

Dicho de manera sintética, para hablar debemos situarnos en alguna formación ideológica o en alguna región de sentidos. Es decir, no podemos hablar sin dar significado a lo que estamos diciendo. Por otro lado, no todo es 'decible', ya que en la exterioridad que nos constituye hay regiones de sentidos prohibidas, negadas u olvidadas. Y al escuchar, interpretamos, a partir de nuestras memorias, de lo que para nosotros tiene sentido. Habiendo, por tanto, discursos que no podemos significar, pues están fuera de nuestros espacios de significación, fuera de nuestras memorias, por lo que no contamos con los 'códigos', que les otorguen sentido. Así, existen múltiples formas de interpretación de 'lo real' y en eso la posición del sujeto discursivo (cuando habla y cuando escucha) es fundamental.

En otras palabras, comprender el mundo que nos rodea no es fácil, y si buscamos entenderlo a partir de los discursos que tenemos a disposición, no basta con enfocarnos a lo que se dice en esos discursos. Es necesario interpretarlos buscando más allá de su contenido, buscando cómo el discurso significa en su funcionamiento, pues como vimos en nuestros análisis, por ejemplo, lo que no es dicho, los silencios, también significan y dan sentido al discurso. Hay sentidos de-significados, o sea pérdidas de sentido u otros insignificados, que no pueden tener sentido en función de las relaciones de fuerza que definen lo que puede o no puede ser dicho, en una sociedad como la nuestra.

En esa óptica, en este libro buscamos abordar un gran tema como es la interculturalidad. Un asunto cada vez más visible, que ‘exige’ nuevos sentidos.

Con ese apelo, en el desarrollo de cada capítulo fuimos realizando un ejercicio de comprensión, a través de la interpretación discursiva. Montamos una pequeña *red de re-significaciones*, un pequeño entramado que pudiera conformar el ‘soporte’ de procesos interculturales entre los mapuche y los chilenos, visibilizando algunas cuestiones que consideramos fundamentales. Al respecto, entendemos que la selección de temas que deben ser trabajados en esas redes, es una cuestión constitutiva de lo que aquí hemos llamado los primeros pasos hacia procesos inter-culturales que tengan sentido para los diversos sujetos que nos constituyen (en este caso) como país.

Creemos que son esos primeros pasos lo que no dará la facultad, la aptitud para superar los lugares de significación que niegan la posibilidad de comprender la interculturalidad en Chile, de manera distinta a las teorías exógenas sustentadas en el paradigma del capitalismo, que aquí se ponen en práctica. Una manera de significar que hasta ahora nos mantiene haciendo siempre lo mismo, desde la institucionalidad (y desde nuestras subjetividades) hacia hipotéticos beneficiarios que creemos, ‘necesitan ser ayudados’, en un círculo vicioso que parece proyectarse *ad eternum*.

Algo que no es fácil de comprender, ya que, insistimos, somos una sociedad construida a partir de la colonización y sus sentidos están instalados prácticamente sin discusión, en los procesos discursivos que marcan nuestras vidas. Consecuentemente, a pesar de situarnos en el siglo XXI, son esas las significaciones que sustentan nuestra mirada y nos colocan en la posición sujeto ‘dominador’ o ‘sometido’, una y otra vez, de una manera aparentemente tan natural, que no tiene cuestionamientos.

Así, los sentidos colonialistas –que se replican de manera inconsciente– dominan el discurso a nivel nacional y al ser repetidos, silencian otros discursos, por lo que en general nos mantenemos en la misma región de sentidos del discurso hegemónico, con la ilusión de

que ese es ‘nuestro discurso’ y ‘está correcto’, no percibiendo que es un estilo de pensamiento que se ‘nos impone’. Una cuestión omnipresente, que en general no percibimos y que sin embargo ‘nos trabaja’ cada vez que hablamos o escuchamos el discurso de otro, cada vez que conversamos o leemos.

De ese modo, algunas de las denominadas ‘nuevas significaciones’ que emergen en estos días en distintos espacios de nuestra aldea global (como diría Alain Touraine), no son más que antiguos discursos que hasta ahora no habían circulado fuera de los espacios de significación de sus protagonistas, a manera de ejemplo, las demandas del pueblo mapuche aquí discutidas. Sin duda, ahí también están las antiguas memorias, que relacionan lo que fuimos con lo que hoy somos y lo que queremos ser...

Con ese enfoque, este libro que pretende aportar con algunas comprensiones para avanzar hacia la interculturalidad no es conclusivo, no dice exactamente qué hacer respecto a la interculturalidad ni tampoco cómo hacerlo. Nuestra contribución fue ‘trabajar’ parte de los elementos que no deberían faltar, si lo que estamos pensando es viabilizar los procesos inter-culturales con los mapuche. Tampoco queremos decir que los asuntos que constituyen este libro son los únicos temas que deben conformar la red de comprensiones construida para sustentar los procesos interculturales. Lo que aquí aseguramos, es que los asuntos aquí ‘trabajados’ (la re-significación de los mapuche y los *winka*, el *mapuzugun* y el territorio) no pueden no ser considerados al momento de planificar y ejecutar acciones, programas y/o proyectos inter-culturales con el Pueblo Mapuche.

Sin duda, hay cuestiones importantes que aquí no fueron incluidas, como por ejemplo la educación. Un tema bastante discutido con relación a la interculturalidad, especialmente porque en Chile, los primeros esfuerzos, acciones y proyectos denominados interculturales se han desarrollado en espacios educacionales: de educación básica y en jardines infantiles. Inicialmente pensamos incorporar ese tema en este libro. No obstante, dada su complejidad, decidimos dejarlo pendiente.

Tampoco abordamos el significado y los desafíos que conlleva la oficialización del *Mapuzugun* en la comuna de Galvarino (ubicada en la IX Región), en el mes de julio de 2014. Un evento (in-)esperado, que sin duda marca un hito. No obstante, mencionamos este asunto ya que, pensamos, nuestro futuro inmediato nos pondrá frente a otros acontecimientos similares, que demandarán las capacidades y los aportes de todos los que conformamos esta república.

Dejamos este desafío:

Re-significarnos como sujetos y como sociedad y... a partir de
ahí...

Re-conocernos

RELACIÓN DE FOTOGRAFÍAS

<i>Ubicación</i>	Título y descripción
------------------	-----------------------------

<i>Tapa</i>	Ñimin: tejido mapuche con dibujos simbólicos.
-------------	---

<i>Pág. 13</i>	Pichiwentxu, niño mapuche. Parte de un mural de la comuna de Santiago, Santiago de Chile, que, pensamos, combina nociones como “otredad”, cambio y futuro; ingredientes fundamentales de este libro.
----------------	--

<i>Pág. 17</i>	Che mamüll, gente de madera, en Cerro Ñielol de Temuco, IX Región, Chile. (Fotografía del año 2000).
----------------	--

<i>Pág. 25</i>	Tejiendo redes en witzal (telar mapuche).
----------------	---

<i>Capítulo 1</i>	Yiwe, cántaro mapuche. Colección Museo de Temuco, IX Región, Chile. Reproducción arqueológica de la Familia San Martín de Gorbea.
-------------------	---

<i>Capítulo 2</i>	Purufe, bailarín mapuche. Personaje que recrea lo sagrado, lo mítico, los sueños y las luchas del ser mapuche. Escultura de Idelfonso Quilempán en Plaza de Puerto Domínguez, IX Región, Chile.
-------------------	---

<i>Capítulo 3</i>	Valentina Lincopan Cona, pichizomo (niña mapuche), de la comunidad Kralhue (en mapuzugun, Karalwe), Tirúa, VIII Región, Chile. Simboliza el futuro y la continuidad del Pueblo Mapuche.
-------------------	---

<i>Capítulo 4</i>	Lonko, cacique mapuche. Escultura de Idelfonso Quilempán en Plaza de Puerto Domínguez, IX Región, Chile.
-------------------	--

<i>Pág. 185</i>	Vestimenta de mujer, adornos y joyas mapuche.
-----------------	---

