



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS**

**RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU (CHILE):
APUESTAS POR UNA ACCIÓN COLECTIVA COMUNICACIONAL CON FINES
DE AUTORREPRESENTACIÓN SOCIAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA
(1990-2010)**

**TESIS
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE
DOCTORA EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS
PRESENTA:
CLAUDIA ANDREA VILLAGRÁN MUÑOZ**

**TUTOR PRINCIPAL
DRA. MARGARITA FAVELA GAVIA
CEIICH**

MÉXICO, D.F. MAYO 2014



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Para Antonio por su conmovedora esencia y energía
Para Ángel y Alexis por su existencia inspiradora

“Traigo lo que gané en la lucha,
Lo que perdí lo dejé atrás (...)”
Bomba Chaya
Gepe, cantautor chileno

Con este trabajo se cierra, no sólo un ciclo trascendental de búsquedas y aprendizajes académicos, sino que en especial una vida de nueve años en México, acompañado por numerosas personas.

Agradezco a tod@s aquel@s que me permitieron conversar e intercambiar perspectivas y opiniones sobre la radiodifusión autogestionada por sujetos sociales indígenas, es decir, personas que luchan por una existencia digna en nuestras sociedades latinoamericanas, aún aquejadas por una alta marginación, exclusión, discriminación y racismo.

Agradezco en especial a los radialistas mapuche que accedieron a ser entrevistados y me autorizaron a analizar su trabajo radiofónico: Andrés, Arturo, Domingo, Elizabeth, Ivonne, Javier, Julio, Manuel, Richard. Sin ustedes esta tesis no sería posible y espero que las consideraciones aquí desarrolladas contribuyan con un grano de arena al trascendental trabajo comunicativo que siguen desarrollando.

Agradezco a la Dra. Margarita Favela Gavia, mi tutora de tesis, quien acompañó este proceso desde la primera reunión con una lectura detenida y constructiva, dejándome siempre el espacio para desarrollar las ideas y preguntas que me movían. A las observaciones y sugerencias de las Dras. Angélica Cuéllar y Diana Guillén, quienes conformaron el Comité Tutorial que acompañó la investigación. A los sinodales: la Dra. Evangelina Sánchez, quien contribuyó con su lectura atenta y comprometida a este escrito, y al Dr. Saúl Velasco por alentarme en las potencialidades y originalidad de la investigación.
Los desaciertos son de mi entera responsabilidad.

Los agradecimientos no pueden estar completos sin mencionar el cariño de mi hermano y su familia: Marcelo, Flori, Ángel y Alex. El apoyo emocional e incondicional de todo tipo de l@s amig@s que han estado en las buenas y en las malas, ayudándome incluso con vivienda, transcripciones e impresiones. Mi deuda con Pao, Sebas, Meli, Ale, Lore, Klau, Mendoza, Mo, Lío, Kathy, Oscar, Patri, Roro, Roberto, Marita, Xime, Angela, Isa y en especial a Toñin, por su cariño y aliento. A mi maestro de Tai Chi y a mis compañeras de práctica: Roberto, Margarita, Esperanza y Nayeli. A todos aquellos con los cuales sonreímos y compartimos en estos años de trabajo. A mis padres, quienes incentivaron desde mi infancia el cariño por el estudio.

Mi reconocimiento institucional a la Comisión Nacional de Investigación Científica y Tecnológica (CONICYT), entidad del gobierno chileno que, a través del otorgamiento de una Beca de Doctorado en el Extranjero por Gestión Propia, me permitió solventar económicamente mis estudios y estancia en el Doctorado en Estudios Latinoamericanos.

Sin duda mi gratitud con la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), a sus profesores e investigadores, a los diversos programas de investigación y extensión, a los compañeros de diversas latitudes, integrantes todos de una comunidad que la convierten en un bastión de educación pública, gratuita y de calidad en América Latina. A Ciudad Universitaria que se convirtió en mi segundo hogar. A México, su gente y su diversidad, por mostrarme mil realidades insospechadas que forman parte de mis aprendizajes y enseñanzas de vida.

Al universo, a la vida, al amor y la amistad, al transitar “suave, lento pero constante”, al diálogo recíproco, al crecimiento de cada día.

INDICE

INTRODUCCIÓN	Pág. 7
--------------------	--------

CAPÍTULO I: EMERGENCIA INDÍGENA COMUNICACIONAL: ACCIÓN COLECTIVA DE CARÁCTER SIMBÓLICO CON FINES DE AUTORREPRESENTACIÓN SOCIOCULTURAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA

I.1.- Consideraciones Conceptuales para el Análisis de la Emergencia Indígena Comunicacional	Pág. 20
I.1. a.- Acción Colectiva: Herramienta de los Actores Subalternos en su Interacción Dialéctica con las Hegemonías.....	Pág. 20
I.1. b.- La Dimensión Simbólica de la Acción Colectiva: Rol de la Cultura, Identidad y Memoria Colectiva en los Procesos de Interpretación de Agravios.....	Pág. 26
I.1. c.- Medios de Comunicación Masivos y Alternativos: Campos de Disputa en la Batalla por el Nombrar	Pág. 33
I.2.- Contexto Latinoamericano para el Análisis de la Emergencia Comunicacional Indígena.....	Pág. 40
I.2.a.- Hegemonía Monoétnica, Política y Neoliberal: (Re)Creación de Subalternidad de los Pueblos Originarios y Razón Fundante de la Acción Colectiva Indígena	Pág. 40
I.2.b.- Acción Colectiva Indígena: De la Pervivencia de Estrategias Concretas a las Innovaciones Simbólicas	Pág. 48
I.2.c.- Emergencia Comunicacional Indígena: Eclósión de Medios Autogestionados para la Autorrepresentación Sociocultural y Legitimación Política	Pág. 55
I.3.- Consideraciones Metodológicas para el Análisis de la Radiodifusión Mapuche en Gulumapu: Un Caso Concreto para Estudiar la Emergencia Indígena Comunicacional.....	Pág. 61

CAPÍTULO II.- ACCIÓN COLECTIVA MAPUCHE FRENTE A LAS OPORTUNIDADES Y AGRAVIOS DE LAS HEGEMONÍAS CHILENAS

II.1.- Antecedentes Históricos de la Relación Dialéctica entre las Hegemonías chilenas y el Pueblo Nación Mapuche: Siglos XIX y XX	Pág. 70
II.1.a.- Configuración Hegemónica Monoétnica, Subalternización del Indígena y Respuesta Organizada Mapuche: el Parte Aguas de la Ocupación Militar chilena de la Araucanía.....	Pág. 70
II.1.b.- Entre la Unidad Popular y la Dictadura Chilena: De las restituciones a la persecución y de la división territorial a la rearticulación organizativa mapuche (1970-1990)	Pág. 79
II.2.- Reemergencia Mapuche en Gulumapu (Chile) Frente a las Oportunidades y Constricciones del Proceso de Redemocratización chileno (1990- 1997)	Pág. 88
II.2.a.- Arribo de los Gobiernos Concertacionista: Reconocimiento Derechos Indígenas y Escasa Visibilidad Mapuche en los Medios de Comunicación Masivos	Pág. 88
II.2.b.- Organización Mapuche en Tiempos de la Transición: Estrategias de Ciudadanización, Argumentación y Tomas Simbólicas	Pág. 93

II.3.- El Nuevo Ciclo de Protesta Mapuche Ante las Hegemonías Económico Neoliberales y los Nuevos Agravios Simbólicos de la Criminalización (1997-2010)	Pág. 100
II.3.a- “Infiltración Subversiva Mapuche”: Tesis para Defender los Intereses Económicos Neoliberales por Sobre los Derechos Indígenas (1997-2002)	Pág. 100
II.3.b.- Consolidación de la Construcción Social del “Mapuche Terrorista”: Criminalización, Estigmatización y Difusión a través de los Medios de Comunicación Masivos (2002-2010) Pág.	110
II.3.c.- Nuevo Ciclo de Protesta Mapuche: Cultura, Identidad y Memoria Colectiva como acervo de las Estrategias Disruptiva, Territorialista y Nacionalista	Pág. 123

CAPÍTULO III.- ESTRATEGIA COMUNICACIONAL MAPUCHE: MARCOS INTERPRETATIVOS, CONSTRICCIONES HEGEMÓNICAS Y ECLOSIÓN DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN AUTOGESTIONADOS Pág. 137

III.1.- Marcos de Interpretación, Antecedentes y Recursos Simbólicos de una Acción Colectiva Comunicacional Mapuche Pág. 138

III.1.a.- Discursividad Política Mapuche Actual’: Diagnóstico y Vocabulario de Motivos del Nuevo Ciclo de Protesta y de la Estrategia Comunicacional Mapuche

Pág. 138

III.1.b.- Antecedentes de la Discursividad y Comunicación Mapuche

Pág. 149

III.1.c.- Cultura, Identidad y Memoria Colectiva como Recursos Simbólicos para Comunicar(se).....

Pág. 153

III.2.- Constricciones Comunicacionales Hegemónicas y el Diagnóstico de los Comunicadores Mapuche sobre su acceso a la Esfera Pública chilena..... Pág. 157

III.2.a.- Monopolización de los Medios de Comunicación Masivos Chilenos: Constricciones al Pluralismo Político, la Diversidad Sociocultural y la Discursividad Política Mapuche.....

Pág. 157

III.2.b.- Diagnóstico de los Comunicadores Mapuche sobre la Acción de los Medios de Comunicación Masivos chilenos

Pág. 163

III.3.- Emergencia Comunicacional Mapuche: Eclósión de Medios de Comunicación Autogestionados Pág. 169

III.3.a.- Incursiones Tempranas en Prensa y Boletines Mapuche Contemporáneos.....

Pág. 169

III.3.b.- Ciberespacio Mapuche: Centros de Documentación, Prensa Digital y Webs/Blogs de Organizaciones

Pág. 173

III.3.c.- Imagen Visual Mapuche: Documentales, Cine y TV Comunitaria

Pág. 179

III.3.d- Panorama General de los Radialistas Mapuche en Gulumapu y Puelmapu

Pág. 181

IV.- CARACTERIZACIÓN FORMAL Y TEMÁTICA DE LOS CONTENIDOS MANIFIESTOS DE LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU (CHILE): TRES PROGRAMAS Y UNA EMISORA Pág. 191

IV.1.a.- Amuleaiñ: Foro Radiofónico Mapuche con Rescate Histórico para Refutar el Despojo Territorial y la Vulneración de Derechos Pág. 193

IV.1.b.- Amuleaiñ en sus Formas: Análisis en Foros Temáticos Radiofónicos

Pág. 195

IV.1.c.- Caracterización Temática de Amuleaiñ: Dos Historias como Argumento para Refutar el Despojo Territorial y la Vulneración de Derechos

Pág. 197

IV.2.a.- <i>Newen Mapu</i>: Informativo sobre la Sociedad Mapuche y las Actividades de los Mapuche Urbanos Organizados de Concepción	Pág. 205
IV.2.b.- <i>Newen Mapu</i> en sus Formas: Informativo Mapuche, Entrevistas a Lagmienes y Eclecticismo Musical	Pág. 206
IV.2.c.- Caracterización Temática de <i>Newen Mapu</i> : Difusión de las Asociaciones Mapuche Penquistas y Solidaridad con los Reprimidos	Pág. 210
IV.3.a.- <i>Wixage Anai</i>: Un Coro de Voces Mapuche Viviendo en la Diáspora Santiaguina	Pág. 217
IV.3.b.- <i>Wixage Anai</i> en sus Formas: Ûlkantun, Mapuzüngun, Nüttram y Xawün Mapuche al Aire	Pág. 219
IV.3.c.-Caracterización Temática de <i>Wixage Anai</i> : Rescate Sociocultural y Homenaje a los <i>Weichafes</i> para impugnar la Criminalización y Vulneración de Derechos	Pág. 222
IV.4.a.- Radioemisora <i>Werkén Kvrvf</i>: Análisis de la Agenda Noticiosa chilena y mapuche desde una Perspectiva Mapuche Lafkenche	Pág. 229
IV.4.b.- <i>Werkén Kvrvf</i> en sus Formas: Diversidad Musical y Comentario de la Actualidad Noticiosa en Relación a la Realidad Local y Mapuche	Pág. 233
IV.4.c.- Caracterización Temática de <i>Werkén Kvrvf</i> : Actualidad, Medioambiente y Repudio a la Criminalización de la Protesta Social Mapuche	Pág. 236
CAPÍTULO V.- SENTIDOS ESTRATÉGICOS DE LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU (CHILE): ACCIÓN COLECTIVA PARA LA AUTOREPRESENTACION SOCIAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA	Pág. 244
V.1.- Construcción de Sentidos Estratégicos de las Emisiones: el Contenido Latente de la Acción Colectiva Radiofónica	Pág. 245
V.1.a.- Diagnóstico Radiofónico Mapuche Sobre el Conflicto Histórico y Actual: Del Despojo Territorial a la actual Vulneración de Derechos Humanos e Indígenas	Pág. 246
V.1.b.- ¿Quiénes somos los Mapuche <i>Guluche</i> ? El Rescate y Fortalecimiento de la Propia Identidad en Torno a sus Recursos Socioculturales	Pág. 253
V.1.c.- ¿Quiénes son los chilenos? Sociedad Mayoritaria, las Instituciones Estatales, los Gobiernos, la Policía y los Intereses Neoliberales	Pág. 259
V.1.d.- ¿Cuál es el Rol de la Radiodifusión Mapuche frente a la Práctica de los Medios de Comunicación Masivos chilenos?	Pág. 267
V.2.- Razones, Características y Propósitos de la Estrategia Radiofónica Mapuche en <i>Gulumapu</i> (Chile): Recursos Simbólicos para la Autorrepresentación Social y la Legitimación Política	Pág. 271
V.2.a.- Marco Contextual Explicativo y Generador del Ejercicio de la Autogestión Radiofónica Mapuche	Pág. 271
V.2.b- Razones Puntuales, Características y Sentidos de la Radiodifusión Mapuche en <i>Gulumapu</i> en la Disputa por el Nombrar(se)	Pág. 278
V.2.c.- Recursos Simbólicos en la Radiodifusión Mapuche para el Ejercicio de la Autorrepresentación Social y Legitimación Política	Pág. 283
CONCLUSIONES	Pág. 290
ANEXOS	Pág. 302
BIBLIOGRAFÍA	Pág. 316

INDICE CUADROS

- CUADRO 1: Discursos y Representaciones Sociales sobre los Mapuche en Chile..... Pág. 134
- CUADRO 2: Principales Organizaciones Mapuche entre 1900 - 1973..... Pág. 135
- CUADRO 3: Principales Organizaciones Mapuche entre 1978 – 2010 Pág. 136
- CUADRO 4: Medios de Comunicación Mapuche en *Gulumapu* Pág. 190
- CUADRO 5: Radiodifusión Mapuche en *Gulumapu* Pág. 243

INDICE GRÁFICOS

- GRÁFICO 1 Porcentaje Música y Contenido del Tiempo Total Emisiones *Amuleaiñ*..... Pág. 198
- GRÁFICO 2 Temas Socioculturales e Históricos en *Amuleaiñ*..... Pág. 198
- GRÁFICO 3 Temas “Conflicto Mapuche en *Amuleaiñ* Pág. 200

- GRÁFICO 4 Porcentaje Música y Contenido del Tiempo Total Emisiones *Newen Mapu* Pág. 210
- GRÁFICO 5 Temas Socioculturales e Históricos en *Newen Mapu*..... Pág. 211
- GRÁFICO 6 Temas “Conflicto Mapuche en *Newen Mapu* Pág. 214

- GRÁFICO 7 Porcentaje Música y Contenido del Tiempo Total Emisiones *Wixage Anai* Pág. 223
- GRÁFICO 8 Temas Socioculturales e Históricos en *Wixage Anai*..... Pág. 223
- GRÁFICO 9 Temas “Conflicto Mapuche en *Wixage Anai* Pág. 225

- GRÁFICO 10 Porcentaje Música y Contenido del Tiempo Total Emisiones RADIO *WERKÉN KVRVF*..... Pág. 237
- GRÁFICO 11 Temas Socioculturales e Históricos en RADIO *WERKÉN KVRVF* Pág. 237
- GRÁFICO 12 Temas “Conflicto Mapuche en RADIO *WERKÉN KVRVF* Pág. 239

- GRÁFICO 13 Idioma Utilizado en las Emisiones Pág. 254
- GRÁFICO 14 Principales Actores Sociales Chilenos Mencionados Pág. 263

- GRÁFICOS CONSOLIDADOS: Las Cuatro Experiencias Radiofónicas en Paralelo..... Pág. 289

INTRODUCCIÓN

“El hacer ver que nuestra gente siempre está lidiando, que quiere destruir, esa ha sido una careta que le ha convenido mucho a este sistema que hoy impera en este país. Porque le da vida a sus medios de comunicación, porque le da vida a sus periódicos, porque no han sido capaces del “kümen zungüin”, del buen diálogo, de la buena palabra. (Amuleañ, 30.01.2009).

“Esperamos que los medios de comunicación puedan difundir esta otra cara, la cara de las tradiciones, de la cosmovisión, de lo cotidiano (...). En Santiago la gente se queda con el hecho violento, pero pocas veces logran entender el por qué”. (Newen Mapu, 9.02.2010).

“(…) es bonito escuchar la trutruka, el kultrún, saber mucho, escuchar a los hablantes que tenemos de mapudungun, es súper importante, por eso la radio hay que quererla. (Wixage Anai, 23.01.2010)

“En Radio Werken Kvrvf estamos presentando Grandes Documentales. Por el derecho a nuestra memoria histórica, la recuperación de nuestras tierras y la dignidad de nuestros pueblos originarios. Porque Radio Werkén Kvrvf día a día fortalece nuestra cultura mapuche. (Werkén Kvrvf, Cortina de Continuidad)

Dialogar, en términos personales y sociales, implica conversar y escuchar(se) recíprocamente, para (re)conocerse, entenderse y (re)valorarse en igualdad de condiciones. De tal forma, se teje la posibilidad de existir, compartir conocimientos e intercambiar puntos de vista, en la construcción de acuerdos y de un enriquecimiento mutuo.

No obstante, no todos los actores sociales gozan de la posibilidad de participar en igualdad de condiciones del diálogo público y, por ende, del reconocimiento social y recíproco. Existen grupos dominantes que deciden qué acontecimientos se recuerdan y olvidan para escribir la historia. Son parte de quienes acceden a formular y difundir imaginarios sociales en la esfera pública. Son quienes administran la elaboración de mensajes que legitiman ciertas narraciones, y omiten o tergiversan otras, a través de los medios de comunicación masivos. Es decir, existen ciertos actores sociales que cuentan con mecanismos de validación simbólica para justificar su poder y sus acciones, logrando construir, legitimar y reproducir su hegemonía.

Dialécticamente, existen actores sociales subalternizados, a quienes se les niega el acceso a esas mismas posibilidades de construcción de representaciones sociales y validaciones narrativas, reproduciéndose su condición de omisión y exclusión en la esfera pública y de los imaginarios sociales. Razón por la cual, estos actores, al decidir movilizarse y organizarse, también deben actuar a través de acciones colectivas simbólicas para disputar tal prerrogativa de los poderes dominantes.

En Latinoamérica los pueblos indígenas no sólo han sido los grupos sociales más excluidos, marginados y pauperizados de los estados nacionales de nuestra región, sino que

además han estado privados de la posibilidad de entablar un diálogo recíproco con las sociedades mayoritarias, a raíz de la subalternización que los proyectos estado nacionales les impusieron, a través del despojo territorial y las subsecuentes políticas etnocidas y/o aculturantes indigenistas, las cuales han pervivido en el tiempo y el espacio sociocultural de nuestra región.

Como consecuencia, a las poblaciones originarias también se les ha negado la posibilidad de nombrar(se), representar(se), validar(se) socioculturalmente, de la misma manera en que han estado marginados del acceso a difundir y elaborar mensajes en los medios de comunicación masivos. Una evidencia sobre la diversidad de expresiones que puede llegar a adquirir la violencia simbólica que los grupos dominantes imponen a ciertos grupos sociales y que les permite, además, utilizar ciertas operaciones narratológicas para justificar otro tipo de violencias más concretas y directas en nuestras sociedades.

La presente investigación pretende indagar sobre cómo los pueblos indígenas en Latinoamérica han venido construyendo una serie de acciones colectivas de diversa índole y que han desembocado de manera nítida, en los últimos veinte años (1990 -2010), en la elaboración, multiplicación y centralidad de estrategias de índole comunicacional. Tal táctica obedecería, desde nuestra perspectiva, a la necesidad de estos sujetos sociales subalternizados de erigir una disputa en el plano simbólico para construir su propia visibilidad e imagen social respetable y digna, de tal forma de refutar las representaciones externas que los han ignorado y/o descalificado de diversas maneras. Tal acción colectiva incluye, observando las evidencias, la elaboración de mensajes argumentativos, además de la apropiación y autogestión de medios de comunicación propios, entre los cuales los más notorios han sido las páginas webs y la radiodifusión. De ahí que nos animemos a denominar tal fenómeno como una “emergencia comunicacional indígena”, que se entreteje con el resto de características y estrategias de la denominada “reemergencia indígena continental” que se ha venido desarrollando desde 1990 en adelante.

A través de estas estrategias comunicacionales, creemos que los pueblos indígenas de nuestra región han venido construyendo sus propias oportunidades comunicacionales para entablar un diálogo recíproco de reconocimiento, entendimiento y revaloración, con la finalidad de autoafirmar sus propias identidades socioculturales y validar sus demandas políticas dentro de las sociedades mayoritarias. Por lo cual, creemos, han logrado establecer

un tipo de acción colectiva que se mueve en el plano de los desafíos simbólicos, con el fin de explicarse desde sí mismos y hacerse escuchar ante las sociedades mayoritarias y los poderes dominantes de América Latina.

RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN *GULUMAPU* (CHILE)

Hemos optado por concretar la presente investigación en cómo el pueblo mapuche¹ de *Gulumapu* (Chile) ha elaborado estrategias de acción colectiva, incluyendo una táctica comunicacional con expresiones de autogestión radiofónica, con el objeto de hacer frente a las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas neoliberales chilenas. Las mismas que a lo largo de la historia han reproducido y validado la subalternidad de este pueblo originario, el mayoritario en población de este país sudamericano², a través de acciones de carácter directo, pero también simbólico.

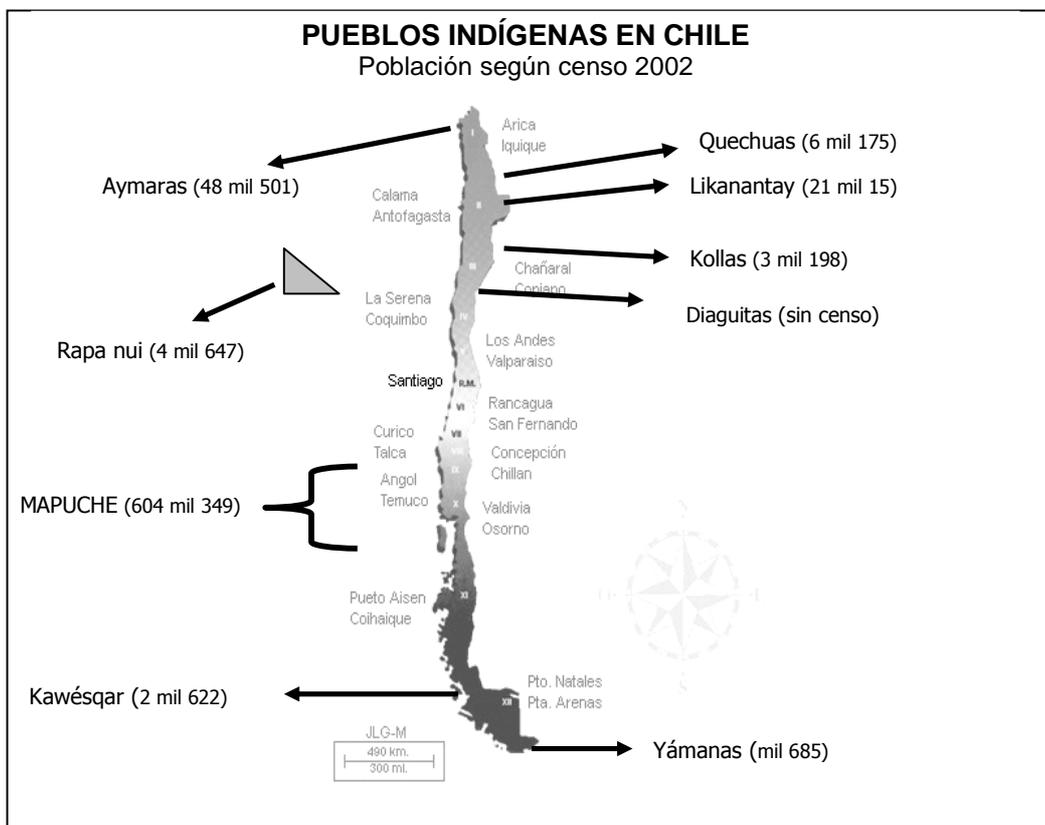
Cabe indicar que el territorio ancestral del pueblo mapuche, conocido como *Wallmapu* se extendía a ambos lados de la cordillera de los Andes. De tal forma, los mapuche *puelche* son aquellos que viven en *Puelmapu* (tierra del oriente) o en parte de lo que hoy conocemos como Argentina y los mapuche *guluiche* son aquellos que viven en *Gulumapu* (tierra del oeste) o en parte de lo que hoy conocemos como Chile³.

La razón de elegir la acción colectiva comunicacional y la radiodifusión realizada por actores sociales *mapuche guluiche* se debe, por un lado, a que el estado nación chileno, gobernado por la Concertación entre 1990 y 2010, desarrolló un peculiar accionar político concreto y simbólico respecto a este pueblo originario, donde ciertas operaciones narratológicas y representaciones sociales fueron centrales. Mientras que, dialécticamente, ha existido una perviviente estrategia comunicacional mapuche, asentada en sus propios recursos culturales, que ha sido proactiva frente a los agravios simbólicos chilenos y que ha encontrado una creciente visibilidad en los últimos veinte años, a propósito de la autogestión de sus propios medios de comunicación virtuales y radiofónicos.

¹ Mapuche significa Mapu: tierra y Che: gente, razón por la cual se autoadscriben como gente de la tierra. Debido a que la lengua mapudungun no existe la s (ese) nos referiremos a mapuche en singular y plural. Además, decir: gentes de la tierra sería redundante.

² En lo que conocemos como Chile habitan 8 pueblos indígenas a parte del Mapuche: Aymara, Quechua, Likanantay, Colla, Diaguitas, Rapanui, Kawésqar y Yámanas. Los mapuche, según el censo de 2002, alcanzaban casi 600 mil habitantes.

³ Voz quechua que significa tierras del confín del mundo.



ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL CENSO DE POBLACIÓN Y VIVIENDA 2002, INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICAS DE CHILE (INE)⁴

Durante la década de los noventa y en el marco de las oportunidades políticas y culturales ofrecidas por el proceso de redemocratización chileno, los gobiernos de la Concertación llevaron a cabo, en un primer momento, una política de amplio reconocimiento de derechos indígenas, a través de la promulgación de una ley especial y la creación de un organismo estatal indigenista, principalmente. No obstante, a partir de 1997, el estado nación chileno empezó a restringir los derechos indígenas alcanzados en defensa de intereses económicos neoliberales inmiscuidos en territorios mapuche o colindantes.

De tal suerte, los poderes dominantes y los gobiernos chilenos (re)iniciaron una estrategia de desprestigio de la sociedad mapuche, sobre la base de la acción colectiva disruptiva llevada a cabo por una organización mapuche en particular, la que sirvió para

⁴ El censo de 2012 fue cuestionado por mostrar serias deficiencias al ser levantados los datos, razón por la cual nos quedamos con las cifras de la medición previa.

generalizar una narración delincencial y subversiva de los mapuche que protestan por territorio ancestral. A la postre, la construcción social del denominado “mapuche terrorista” ha servido de justificativo simbólico para llevar a cabo una senda criminalización de la protesta territorial de este pueblo, que se ha expresado en la militarización de sus comunidades, la persecución policial y judicial de sus líderes, la violencia física de sus niños, mujeres, ancianos y autoridades ancestrales.

De ahí que este caso se transforme en paradigmático para estudiar la respuesta indígena mapuche, no sólo desde las estrategias organizativas y de acción colectiva, sino para poder analizar de manera central la estrategia comunicacional de un pueblo originario en específico, que enfrenta nuevas afrentas simbólicas que justifican nuevos despojos y violencias concretas.

Tal táctica la leeremos como una expresión posible de la acción colectiva comunicacional, que se inscribe en el ámbito de los desafíos simbólicos que los pueblos originarios de Latinoamérica han venido afrontando y construyendo en las últimas dos décadas, a propósito de nuevos agravios simbólicos y estigmatizantes que pretenden disciplinarlos frente a una nueva ola de despojos territoriales por la expansión de megaproyectos e inversiones económico neoliberales en nuestra región.

Vale decir, analizar el caso de la Radiodifusión Mapuche en Gulumapu (Chile) nos permitiría pensar y dar luces sobre algunas preguntas y respuestas posibles a las razones de creación, contenidos y sentidos estratégicos que otras experiencias de emisiones radiofónicas, erigidas y autogestionadas por sujetos sociales indígenas, están desarrollando y emitiendo en diversos rincones urbanos o rurales de nuestra América Latina.

Ahora bien, en tal estrategia comunicacional discerniremos dos niveles. En primer lugar encontraremos los contenidos socioculturales y políticos, contruidos como mensajes a difundir, que actúan como marco o encuadre de diagnóstico y motivos de la acción colectiva en general. En nuestro caso particular de análisis, tales contenidos comunicables se han cuajado en la autodenominada “discursividad política mapuche actual”, surgida a partir de la diversidad de estrategias llevadas a cabo a lo largo de los años y que se ancla en sus recursos culturales, pero sobre todo, en los argumentos históricos de su propia memoria colectiva negada por la historiografía y sociedad nacional chilena.

En segundo lugar, hallamos la necesidad de difundir interna (sociedad mapuche) y externamente (sociedad chilena) tales contenidos socioculturales y políticos que dan vida a sus estrategias de acción colectiva contemporánea, pero que se encuentran con la falta de acceso a los medios de comunicación masivos chilenos, altamente monopolizados y poco proclives a la diversidad de mensajes socioculturales y políticos. Por esta razón, creemos, los mapuche *gulu* han venido incursionando en la autogestión de sus propios medios de comunicación virtuales y radiofónicos, centrándonos en el análisis particular de la radiofonía en *Gulumapu*. De hecho, utilizar el concepto de *Gulumapu*, es parte de dar visibilidad a la “discursividad política mapuche” que se ancla en su historia, organización sociocultural y territorial.

QUÉ NOS PREGUNTAMOS Y CÓMO INDAGAMOS LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE

El *objetivo principal* que ha guiado la presente investigación ha sido el de *caracterizar y analizar el contenido y el sentido de las emisiones radiofónicas producidas por comunicadores mapuche, con el fin de evaluar si constituyen o no una forma de acción colectiva de tipo comunicacional, inscrita en el ámbito simbólico, que poseería la pretensión de autorrepresentarse socialmente y legitimar políticamente sus demandas.*

De allí se desprenden los siguientes *objetivos específicos*:

- a.- indagar las razones que llevan a un grupo de mapuche u organización a tomar la decisión estratégica de idear, gestionar, desarrollar y mantener al aire una emisión radiofónica.
- b.- analizar a través de qué formatos y qué contenidos intentan autorrepresentarse socialmente y legitimarse políticamente.
- c.- analizar cuál es el sentido político y estratégico de las emisiones radiofónicas.
- d.- De tal manera, poder esbozar una caracterización de la radiodifusión mapuche actual.

Las *hipótesis* de esta investigación han sido las siguientes:

- La radiodifusión realizada por comunicadores mapuche, en *Gulumapu*, constituiría una renovada expresión de una acción colectiva comunicacional inscrita dentro de un nuevo ciclo de protesta de este pueblo originario. Tal estrategia se asentaría en el contexto general de reemergencia indígena latinoamericano y, en particular, de los nuevos agravios directos y simbólicos de la criminalización y estigmatización terrorista

desarrollados, tanto por el estado nación chileno como por los poderes dominantes de esta sociedad. Esta radiodifusión realizada por mapuche poseería propósitos de autorepresentación y legitimación de sus identidades y demandas, frente a un escenario donde los medios de comunicación masivos chilenos son monopólicos y sirven generalmente de caja de resonancia de la estigmatización terrorista.

- La decisión estratégica de incorporar la radiodifusión, como instrumento de difusión de los contenidos socioculturales y políticos que ha cuajado en los últimos veinte años el movimiento mapuche *gulu*che, se debería a las nuevas discriminaciones, nuevas estigmatizaciones y nuevos despojos que deben enfrentar los mapuche (como otros pueblos indígenas en la región), en tiempos de las políticas económicas neoliberales que cuentan con la anuencia de los gobiernos estatales. Todo, en un escenario donde es cada vez más importante la difusión de las representaciones sociales a través de los medios de comunicación masivos, los cuales validan ciertas posiciones políticas e ideológicas en torno a decisiones económicas estratégicas.
- Las nuevas discriminaciones, estigmatizaciones discursivas deslegitimantes y despojos por los cuales deciden movilizarse comunicacionalmente los mapuche (indígenas), estarían asociadas al nuevo avance en sus territorios de empresas nacionales y transnacionales, así como también a las estrategias de disciplinamiento inscritas en la criminalización de la protesta social en la región, la que cuenta con la posibilidad de levantar cercos y montajes informativos a través de los monopolios de los medios de comunicación. Estos monopolios mediáticos niegan más que nunca la posibilidad de ejercer el derecho a comunicar de los movimientos sociales en general, e indígenas en particular, negando la posibilidad de denunciar atropellos y de argumentar las razones de sus demandas, protestas y propuestas.
- En otras palabras, la incursión de los pueblos indígenas en estrategias comunicacionales y de autogestión de medios de comunicación propios tendría como propósito fundamental refutar las estigmatizaciones discursivas que las hegemonías monoétnicas, políticas y económico neoliberales crean para desprestigiarlos como sujetos sociales respetables, dignos y capaces políticamente. Y, lo más importante en el caso indígena, desacreditarlos como sujetos sociales con territorio, cultura, identidad, cosmogonía y memoria histórica propios. Elementos de argumentación que se vuelven contrarios a los

intereses del capital económico neoliberal actual debido al avance de los derechos indígenas a nivel internacional.

Para responder a tales objetivos investigativos y contrastar tales suposiciones hipotéticas realizamos un *trabajo de campo* entre septiembre de 2009 y marzo de 2010 en Chile, tomando contacto con comunicadores radiofónicos mapuche *gulu*che. A partir de ahí realizamos entrevistas en profundidad con los equipos de producción de tres programas radiofónicos y de una emisora mapuche, quienes nos autorizaron a grabar un promedio de diez horas de su programación, entre los meses de noviembre de 2009 y febrero de 2010.

Los *programas radiofónicos* examinados son: *Amuleaiñ* que se emite por RADIO NUEVO MUNDO (930 AM) de Santiago, Región Metropolitana; *Newen Mapu* que es transmitido por la emisora comunitaria RADIO VOZ DE LA MUJER (98.5 FM) de Concepción, Región del Bío Bío y *Wixage Anai* emitido a través de RADIO TIERRA (1300 AM) de Santiago, Región Metropolitana. La *emisora mapuche* a la que tuvimos acceso es RADIO *WERKÉN KVRVF* (98.3 FM), ubicada en territorio ancestral mapuche *lafkenche* de la Región de la Araucanía.

De tal manera, desarrollamos un análisis de contenido de las emisiones radiofónicas, que nos permitió ubicar las particularidades de cada una de las experiencias analizadas, cuantificar variables de formato y de contenido temático explícito que nos ofrecieron los primeros hallazgos interpretativos, para dar paso a un segundo examen del sentido estratégico de los contenidos manifiestos de las experiencias particulares. Todo lo cual nos ha permitido mirar el fenómeno de la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* de manera analítica y tratar de entender cómo comunican, qué comunican y con qué finalidad comunican las emisiones radiofónicas mapuche, tanto a su propia sociedad como a la sociedad chilena, en momentos de la estigmatización terrorista que justifica la criminalización de la protesta mapuche desde 1997 en adelante.

PARA QUÉ INDAGAR LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU

Este trabajo de investigación es un documento que, a la postre, muestra la vocación de diálogo intercultural que el pueblo mapuche ha construido históricamente, a través de la creación de estrategias de todo tipo, incluyendo el perviviente mecanismo del diálogo y el acuerdo a través de la palabra oral empeñada. Vocación que ha buscado incesantemente

explicar(se) y dar(se) a entender sobre su situación de colonialismo interno impuesta por el ejército y el estado nacional chileno mediante la ocupación militar chilena de la Araucanía (1881-1883) y que ha sido construida eufemísticamente como “pacificación”. Tal acontecimiento funge como el agravio que inició el conflicto entre ambos pueblos, de la misma manera que establece la exclusión de un pueblo que era admirado y reconocido como tal por la sociedad chilena, como lo prueban una serie de documentos y los primeros símbolos patrios de este país sudamericano.

En realidad somos los “chilenos” quienes no hemos escuchado las razones y demandas de este pueblo originario, otrora tan respetado por nuestra propia sociedad y clase política. Pongo chilenos entre comillas pues la sociedad mayoritaria es diversa. Hay quienes pertenecen a la sociedad hegemónica que ha recurrido a los agravios directos y simbólicos como mecanismos legitimantes de su poder y como elementos justificatorios de atropellos de todo tipo.

Habemos otros “chilenos” que, siendo descendientes de mapuche, se nos ha negado tal memoria y ancestralidad sociocultural a través de los mismos mecanismos simbólicos que configuraron una identidad nacional sobre la base de la supuesta homogeneidad “blanquista”, como denunció indignada Gabriela Mistral en la primera mitad del siglo pasado. Antes, incluso, el ex Presidente Pedro Aguirre Cerda le contestaba en los años 30’s a Pablo Neruda; “no somos un país de indios”. Esto, al conocer la portada y el nombre de la revista Araucanía que el nobel pretendía publicar como representación diplomática de la cultura chilena en México⁵.

De tales desconocimientos y desencuentros socioculturales se hace necesario un “diálogo urgente y necesario”, como lo ha venido manifestando desde los años 90’s el oralitor mapuche Elicura Chihuailaf, quien ha manifestado la misma intención de sus ancestros por conversar y encontrarse para solucionar el conflicto entre el pueblo mapuche y el pueblo chileno. Tal trabajo de (re) conocimiento y sensibilización, de entablar un diálogo urgente y necesario, es el que a nuestro juicio siguen realizando los comunicadores indígenas de Latinoamérica y aquellos radialistas del pueblo mapuche de Gulumapu. De tal forma, visibilizan y demuestran que poseen sendos argumentos para defender su cultura,

⁵ “No señor, no tenemos nada de indios -me dijo nuestro embajador en México (que parecía un Caupolicán redivido) cuando me transmitió el mensaje supremo-. Son órdenes de la presidencia de la república. Nuestro presidente de entonces, tal vez el mejor que hemos tenido, don Pedro Aguirre Cerda, era el vivo retrato de Michimalanco” (Neruda, 1978)

idiomas, cosmogonías, pero también para defender sus escasos territorios ancestrales, amenazados y usurpados nuevamente por las hegemonías, hoy neoliberales, que arrasan sin ética alguna los recursos naturales, biológicos y de todo tipo, que aún existen en nuestra región en territorios aún indígenas.

De hecho, esta investigación muestra cómo las estrategias de acción colectiva contemporáneas, llevadas a cabo por los diversos actores sociales mapuche, han estado orientados mayoritariamente a la búsqueda de soluciones dialógicas y no disruptivas ni violentistas con las autoridades y sociedad chilena. Desmiente la generalización que los medios de comunicación masivos y los poderes dominantes han venido difundiendo y repitiendo desde 1997 en adelante sobre los ‘mapuche terroristas’ irascibles y subversivos, construida a partir de las acciones disruptivas llevadas a cabo por una sola organización en particular. Este documento muestra cómo el *niitram* (conversación) siempre ha estado abierto y que hemos sido los “chilenos” quienes no lo hemos entablado ni escuchado, en gran parte por la monopolización de los medios de comunicación masivos que responden a las directrices de las hegemonías empresariales que son dueñas y/o pagan la publicidad de los medios.

Si la sociedad civil mayoritaria conociera la historia y memoria indígena, olvidada intencionalmente por las historiografías nacionales y los poderes dominantes, probablemente se reconocería no sólo en sus ancestros, sino que también valorarían y respetarían a los pueblos indígenas que han compuesto nuestras culturas y sociedades. Lo cual implicaría un paso a favor, como tantos otros que deben darse, en pos de ese necesario diálogo intercultural de reconocimiento, respeto y resolución –en el caso específico chileno- del mal llamado ‘Conflicto Mapuche’. Soy una convencida de ello.

Secundariamente, este documento busca poner en evidencia y valor, el rico registro que encontramos en la radiodifusión que históricamente ha sido apropiada por los actores sociales subalternos de la región y del mundo, pero que no ha podido ni ha querido ser atesorado, delegando únicamente en la prensa escrita el registro de las voces dominantes que serán rescatadas por las historiografías oficiales. El registro oscurecido de las voces subalternas sufre, a principios del siglo XXI, de un nuevo ensombrecimiento debido a la obnubilación, sin desmerecer los aportes, que ha suscitado la prensa virtual y el ciberactivismo, desconociendo que ambas herramientas se entretujan como

complementarias para los actores sociales marginados de las sociedades contemporáneas mundializadas. Este documento es un intento de dejar registro escrito de aquellas huellas no guardadas por ser difundidas a través del llamado ‘medio invisible’.

ORGANIZACIÓN DE LA INVESTIGACIÓN

Realizada esta primera presentación, podemos indicar la manera en que hemos organizado la presente investigación, entendiendo que cualquier análisis de contenido de materiales comunicativos requieren, no sólo de una orientación conceptual y herramientas metodológicas para ser leídos, sino que también demandan una contextualización sobre el escenario histórico, coyuntural y de actores sociales en interrelación, en el cual se vuelven relevantes e interpretables esos materiales comunicativos, en este caso emisiones radiofónicas mapuche *guluche*.

Precisado lo anterior, en el *primer capítulo* revisamos los principales conceptos de la sociología de la acción colectiva que nos permitirán entender de manera heurística la radiodifusión mapuche como una estrategia comunicacional que erige su disputa e importancia en el ámbito de los agravios y desafíos simbólicos puestos en juego. Asimismo, realizamos un primer acercamiento de cómo tales consideraciones conceptuales encontrarían correlato en la construcción de la subalternidad indígena en Latinoamérica, dibujando un breve estado del arte sobre la estrategia comunicacional indígena y su eclosión a partir de 1990 en nuestro continente. Además, explicamos los aspectos centrales de cómo abordamos el análisis metodológico de la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*, a través del análisis de contenidos explícitos cuantificables e implícitos interpretables.

En el *segundo capítulo* encontramos los antecedentes históricos de la relación intercultural asimétrica entre el pueblo mapuche y el estado nacional, la sociedad y los poderes dominantes chilenos. De tal forma ponemos hincapié, de manera dialéctica, en los agravios perpetrados por los actores dominantes chilenos y las respuestas organizativas mapuche, expresadas en acciones colectivas diversas. Tal contexto explicativo, para el análisis de la radiodifusión, enfatiza las tácticas mapuche enarboladas entre los años 1990 y 2010, en aquel escenario de redemocratización del estado y sociedad chilenos que ya consignábamos, pero que encuentra asidero en una larga historia de movilización que es rescatada por los mismos actores mapuche.

El *capítulo tres* expone los antecedentes y elementos de la estrategia comunicacional mapuche en sí, erigida a partir de la acción colectiva explicada en el capítulo precedente y que se manifiesta en dos niveles de intervención. En un primer nivel encontramos los contenidos y vocabularios de motivos contruidos, expresados en la llamada ‘discursividad política mapuche actual’. En un segundo nivel y para dar respuesta a la necesidad de una difusión más o menos masiva de los mensajes, restringida por la alta monopolización del escenario de medios de comunicación masivos chilenos, encontramos las razones y explicaciones a la eclosión de medios de comunicación mapuche autogestionados contemporáneos, entre los cuales se hallan las experiencias radiofónicas de este pueblo.

Con el fin de no perder la riqueza y variedad de cada una de las experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu* analizadas, el *cuarto capítulo* aborda de manera etnográfica las características principales, formales y temáticas, de cada uno de los espacios radiofónicos examinados. El análisis de contenido de las emisiones nos permitió, en un primer momento, cuantificar ciertas variables de su contenido manifiesto que nos orientaron a mensurar una segunda interpretación más idónea de sus contenidos latentes.

Por último, el *quinto capítulo* aborda, desde una lectura general, los sentidos sociales, culturales y políticos de las emisiones analizadas, auscultando y profundizando en los mensajes implícitos de las emisiones radiofónicas mapuche en *Gulumapu* (Chile). Lo cual nos permitió dar respuesta a las preguntas de investigación y contrastar las hipótesis de trabajo arriba expuestas.

En las *conclusiones* generales de la investigación enfatizamos los hallazgos principales y aspectos trascendentales de cada capítulo, así como también de la investigación en su conjunto. También expresamos algunas conjeturas sobre fenómenos accesorios que se desprendieron de nuestras preguntas de investigación, realizamos algunas extrapolaciones posibles al fenómeno de la comunicación indígena en América Latina, además de consignar posibles líneas de indagación posteriores al presente documento.

Finalmente, encontraremos un apartado de documentos *anexos* donde exponemos las herramientas metodológicas utilizadas en el análisis de contenido implícito y explícito de las emisiones radiofónicas examinadas, así como también otros materiales gráficos que nos parecen complementariamente ilustradores y pertinentes al trabajo aquí planteado.

I.- EMERGENCIA INDÍGENA COMUNICACIONAL: ACCIÓN COLECTIVA DE CARÁCTER SIMBÓLICA CON FINES DE AUTOREPRESENTACIÓN SOCIOCULTURAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA.

Este primer capítulo pretende introducir conceptual, contextual y metodológicamente la presente investigación, con el objeto de poder observar las *emisiones radiofónicas mapuche* en términos de una *acción colectiva de tipo comunicacional*, la cual se desempeña en el *ámbito de lo simbólico*. Tal estrategia poseería dos niveles. Un primer nivel de configuración de los mensajes a comunicar y un segundo nivel de búsqueda de canales de difusión. Los grandes cometidos de tal táctica pretenderían, por un lado, una autoafirmación y autorepresentación de su identidad, cultura y memoria colectiva como pueblo nación mapuche, la que ha sido negada por la sociedad mayoritaria y el estado nacional chilenos. Por otro, intentaría explicar, validar y difundir su situación y demandas actuales, frente a la deslegitimación de su protesta social a través de nuevos agravios simbólicos, contruidos recientemente por los poderes dominantes chilenos.

Para explicar tal fenómeno, el primer apartado se adentrará en los conceptos de la *sociología de la acción colectiva* que nos permitan visualizar la importancia de las ideas, interpretaciones y significados que los actores sociales construyen para iniciar, desarrollar y mantener acciones conjuntas. Los enfoques recientes sobre el estudio de la acción colectiva, que ponen el acento en los *aspectos simbólicos* de la movilización social, se vuelven importantes para nuestra investigación, así como también el rol que juegan los medios de comunicación masivos en la reelaboración y difusión de sentidos sociales.

El segundo apartado intenta construir un puente entre las consideraciones teóricas de la acción colectiva y el conflicto sociocultural histórico por excelencia en Latinoamérica, marco general empírico y pertinente para nuestra investigación. Nos referimos a la relación intercultural asimétrica existente entre las *hegemonías monoétnicas estado nacionales, políticas y económicas* (hoy neoliberales) y los *pueblos indígenas*, que han sido subalternizados, excluidos y omitidos en nuestra región, constituyendo tal situación la razón fundacional para que erijan su acción colectiva.

Por último, expondremos las consideraciones metodológicas centrales utilizadas para analizar las emisiones radiofónicas mapuche seleccionadas, que nos han permitido conocer: razones de creación, rasgos formales, características temáticas y sentidos estratégicos implícitos en sus programaciones. Tales consideraciones nos ofrecen el

tinglado inicial para adentrarnos de manera heurística al análisis de nuestra investigación: la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* (Chile).

I.1.- CONSIDERACIONES CONCEPTUALES PARA EL ANÁLISIS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA COMUNICACIONAL

I.1.a- ACCIÓN COLECTIVA: HERRAMIENTA DE LOS ACTORES SUBALTERNOS EN SU INTERACCIÓN DIALÉCTICA CON LAS HEGEMONÍAS

Así como en la sociedad existen actores sociales que concentran ciertos recursos escasos, que los convierten en grupos hegemónicos y dominantes, con algún tipo de poder sociocultural, político y/o económico. Así también existen actores sociales marginados y excluidos de esos mismos recursos, hegemonías y poder, constituyéndose en grupos subalternos.

Esta es la base del conflicto social y de toda acción colectiva. Tanto los grupos dominantes como los subalternos generan estrategias de reproducción social en una interacción dialéctica. Los primeros para mantener y mejorar su posición privilegiada, desplegando estrategias que les permitan legitimarse como tal, cuidarse de las impugnaciones y contar con cierta anuencia en la sociedad civil. Los segundos, buscan cuestionar tal supuesta validez hegemónica, disputar la posición desafortunada impuesta y lograr aminorar su situación desmedrada.

Precisamente, el estudio de la acción colectiva, que llega a conformar movimientos sociales, es el estudio de esta forma de conflicto social. De tal forma, los movimientos sociales son considerados agentes fundamentales del cambio social en su interacción con los sectores dominantes. Y, la acción colectiva es su “*recurso político*” por antonomasia (De la Porta y Diani, 2006), ya que al ser actores no institucionales ni poderosos “*no disponen de otro recurso que no sea la movilización*” (Revilla, 1996).

La *sociología de la acción colectiva* ha sido desarrollada por dos grandes escuelas, la estadounidense y la europea, las cuales comenzaron un diálogo y aportación mutua a propósito de los cambios expresados en la movilización social y las nuevas banderas de lucha de los actores colectivos recientes (Da Gloria, 2004). Las contiendas feministas, estudiantiles, ecologistas y del movimiento gay, que se desarrollaron entre los 70’s y 80’s, vinieron a cuestionar los enfoques y preguntas con las cuáles se estudiaban los

movimientos sociales hasta esa fecha, inscritos en un mundo que vivía en guerra fría y donde el actor colectivo clásico a analizar era el movimiento obrero⁶.

Tales movilizaciones, que fueron clasificadas controversialmente como ‘Nuevos Movimientos Sociales’ en Europa (en adelante NMS), estaban centradas en aspectos que – para aquella época eran considerados novedosos en el análisis académico- como la *cultura* y la demanda por el reconocimiento de la *identidad colectiva*. Por lo tanto, vinieron a evidenciar los primeros síntomas de los grandes cambios socioculturales, políticos y económicos que se empezaron a vivir a finales de la década de los ochenta y principio de los 90’s, considerados años de inflexión histórica⁷. Por otro lado, estos denominados NMS sacudieron los abordajes y preguntas a través de los cuáles se examinaba la acción colectiva, ya que mostraron las carencias de los enfoques, preocupados de lo meramente político, concreto y mensurable, al tiempo que descuidaban aspectos simbólicos e intangibles. Todo lo cual, a la postre, ha enriquecido el campo disciplinario de la acción colectiva durante la primera década del siglo XXI.

La etiqueta de NMS para las acciones colectivas de las décadas del 70 y 80 fue controversial. Johnston, Laraña y Gusfield (1994) manifestaban que el concepto mismo de NMS podía ser peligroso, ya que tal denominación no implicaba una nueva teoría sobre la acción colectiva, sino que pretendía entender los significados añadidos por estos grupos movilizados. Las demandas ya no se centraban en el conflicto de clases, sino que en “*estatus sociales difusos*”, como estos autores denominaron a las identidades colectivas surgidas de las categorías de juventud, género y orientación sexual. Por su parte, Melucci (1995) consideró que agregar la dimensión de *identidad colectiva* al análisis de la acción colectiva permitió corregir los malos entendidos sobre los NMS. Precisó, además, que “*no hay ni nuevos ni viejos movimientos sociales, sino que distintos niveles de análisis y componentes en periodos históricos diferentes*” (Melucci, 1995: 53 y 54). Mientras que De la Porta y Diani (2006) resaltan que los NMS tuvieron una decisiva contribución al

⁶ Para adentrarse en la historia, trayectoria y conformación del campo de estudios sobre movimientos sociales y acción colectiva, previo a la coyuntura provocada por la irrupción de los NMS, revisar: Laraña, Enrique (1996); Da Gloria, Maria (2004), partes 1 y 2; Melucci, Alberto (2002) capítulo 1 y De la Porta, Donatella y Diani, Mario (2006), capítulos 1 y 2.

⁷ Caída de los socialismos reales, fin de la guerra fría y para algunos de la historia y de la lucha de clases, expansión del capitalismo en su fase neoliberal, globalización y mundialización, entre otros. Fenómenos que han sido utilizados para describir una “nueva sociedad”, la que se ha etiquetado de distintas maneras: poscapitalista, posindustrial, posmaterialista, sociedad compleja, sociedad red, sociedad de la información y la comunicación, etc.

desarrollo de la discusión, al introducir una profunda reflexión sobre la *“innovación en formas y contenidos de los movimientos contemporáneos”*.

Hasta finales de los 80's, las preguntas formuladas en el análisis de la acción colectiva obedecían prioritariamente a dos cuestiones: *a.- cuándo actúan* (enfoque de estructura de oportunidades y constricciones políticas o EOP) y *b.- cómo actúan* (movilización de recursos o MR y el examen de los repertorios de protesta). Luego de los NMS y, sobre todo desde principios de los 90's, surgió una tercera pregunta que se ha vuelto trascendental: *c.- por qué actúan* los actores colectivos. Hacerse cargo de esta última pregunta ha implicado, a su vez, hacerse cargo de una diversidad de asuntos relacionadas con la conformación de la identidad colectiva de los actores, los contextos e implicancias a nivel cultural de las movilizaciones y cuáles son los procesos a través de los cuales los actores atribuyen significado a los agravios, los adversarios y al contexto. Cuestiones que se inscriben en lo que se ha dado en llamar *“el desafío simbólico de los movimientos contemporáneos”* (Melucci, 2002) o la *“dimensión simbólica de la acción colectiva”* (De la Porta y Diani, 2006), asunto crucial para nuestra investigación.

En este sentido, al revisar la literatura sobre acción colectiva es posible visualizar la evolución desde un plano concreto evidente a un plano latente y simbólico del análisis de la acción colectiva, la movilización social y las motivaciones de los actores colectivos. Tilly (1978), definía a un movimiento social como *“una serie mantenida de interacciones entre quienes ostentan el poder y personas que afirman con credibilidad representar a grupos desprovistos de representación formal, en el transcurso de la cual esas personas plantean públicamente exigencias de cambios en la distribución o el ejercicio del poder y respaldan esas exigencias con manifestaciones públicas de apoyo”* (citado en Tarrow, 1997: 306), con un claro acento en la esfera política. Mientras tanto, Tarrow (1994) definía a los movimientos sociales como *“desafíos colectivos planteados por personas que comparten objetivos comunes y solidaridad en una interacción mantenida con las elites, los oponentes y las autoridades”* (Ibíd.: 21). Por su parte, Loftand (1996) indicaba que los movimientos sociales pueden ser definidos como una *“asociación de personas que hacen reclamos morales y de ideales, por el hecho de ser excluidos y marginados por la sociedad principal (mainstreim)”*.

Desde la conceptualización de Tilly a la de Loftand se observa, efectivamente, la incorporación de aspectos no sólo de representación en el sistema político, sino más bien elementos abstractos de disputa por los cuales los actores colectivos llegan a organizarse y movilizarse, generando autoidentificación grupal frente a actores sociales más diversos que los meramente gubernamentales o estatales. Asimismo, destaca el aspecto relacional de los actores inmiscuidos en el conflicto social que desencadena movilización social, lo que sugiere que la crítica reiterada a los enfoques de EOP y MR, en orden a fijarse sólo en la dimensión política institucional de la disputa, ha sido aceptada y trabajada para hacer avanzar el análisis empírico. De hecho, desde la escuela europea, Melucci (2002) enfatiza el aspecto relacional y constructivista presente en los movimientos sociales, entendidos como creaciones colectivas, donde confluyen e interactúan una diversidad de aspectos, actores y operaciones que deben ser considerados en un análisis sistémico de los fenómenos colectivos. De igual forma, un movimiento social no debe ser concebido –advierte– como monolítico, sino como un fenómeno con expresiones internas plurales.

“Los movimientos (...) son sistemas de acción, redes complejas entre los distintos niveles y significados de la acción social. Su identidad no es un dato o una esencia, sino el resultado de intercambios, negociaciones, decisiones y conflictos entre diversos actores. Los procesos de movilización, los tipos de organización, los modelos de liderazgo, las ideologías y las formas de comunicación, son todos ellos niveles significativos de análisis para reconstruir desde el interior el sistema de acción que constituye el actor colectivo. Pero también las relaciones con el exterior, con los competidores, con los aliados o adversarios y, especialmente, la reacción del sistema político y del aparato de control social, determinan el campo de oportunidades y limitaciones dentro del cual el actor colectivo adopta una forma, se perpetúa o cambia.” (Melucci, 2002: 12).

Como puede percibirse, no se trata de que los enfoques y conceptos que explicaban los fenómenos de acción colectiva previos a los cuestionamientos surgidos, a propósito de los NMS, hayan quedado obsoletos o inutilizados. Más bien, se ha buscado la forma de trabajarlos de manera complementaria y sistémica, con el fin de poder explicar de modo más complejo la acción colectiva. En este sentido, tampoco se trata de desechar absolutamente la dimensión política que se disputa en la interacción entre los actores colectivos subalternos y hegemónicos, ya que significaría ignorar la importancia de los primeros en la generación de cambio social.

“los movimientos desempeñan un papel esencial frente al sistema político. Si todo ocurre dentro del sistema político, el poder se autolegitima completamente y llega a coincidir con sus procedimientos. Pero si existe un elemento que se encuentre fuera del sistema político, (...) de tal suerte que los conflictos se hagan visibles, entonces el poder puede ser cuestionado y negociado en nuevas formas.

Se hace posible elaborar nuevas reglas, nuevos criterios de inclusión, nuevos derechos, nuevas formas de representación y nuevos procesos de toma de decisiones, que incorporen aquellos dilemas que la sociedad es capaz de manejar” Melucci, 2002: 21).

Precisamente son Mc Adam, Mc Carthy y Zald (1999), desde la escuela estadounidense, quienes realizan un esfuerzo por integrar los enfoques existentes de manera complementaria (Brett, 2006), llegando a ver las tres preguntas fundamentales para el estudio de la acción colectiva, y los conceptos que desde ellas se han trabajado, en términos de relaciones dinámicas. Así, argumentan que la *estructura de oportunidades políticas* consiste en ciertas aberturas del sistema político, a raíz de crisis o flexibilidades de éste, donde se pueden demandar cambios. Al mismo tiempo, los propios movimientos sociales, a través de la acción colectiva, son capaces de generar sus propias oportunidades políticas. Recuerdan que las *estructuras de movilización* se refieren a los repertorios de protesta, a las estrategias por las cuales los insurgentes deciden darse a conocer y demandar sus reclamos. En tanto, los *procesos enmarcadores* de sentido, o *marcos de interpretación*, son los significados compartidos, los elementos culturales, las ideas que reúnen al grupo para la acción colectiva. Es decir, constituyen el punto de vista desde donde el grupo mira a su sociedad para movilizarse y realizar la acción colectiva, lo que implica necesariamente haber construido una identidad colectiva. Y este último aspecto, que se relaciona directamente con resolver la pregunta del por qué se movilizan los actores colectivos, es crucial para nuestros fines investigativos:

“La combinación de oportunidades políticas y estructuras de movilización dota a los grupos de cierto potencial para la acción. Sin embargo, la unión de estos dos elementos resulta insuficiente para explicar el fenómeno de la acción colectiva. Existe un elemento mediador entre oportunidad, organización y acción, a saber, los significados compartidos y conceptos por medio de los cuales la gente tiende a definir su situación. Resulta imprescindible que las personas, como mínimo, se sientan agraviadas por una situación determinada y crean que la acción colectiva puede contribuir a solucionar esa situación” (Mc Adam, Mc Carthy y Zald, 1999: 26).

De ahí que estos autores reconozcan *“la aportación decisiva de los teóricos de los NMS”*. Ya que, según concluyen: *“el impulso a la acción se halla ciertamente vinculado a la vulnerabilidad estructural, pero es, básicamente, un fenómeno cultural”* (Ibid: 30). De ahí que Melucci recalque que ver la acción colectiva como una protesta sólo en el plano político es observar el fenómeno de manera limitada y miope, puesto que la acción colectiva es, ante todo, una *“fabrica de relaciones y significados”* (2002: 60). Por tanto,

ésta interviene en la creación de modelos culturales y en los retos simbólicos contemporáneos (Ibid: 61).

Además, las *demandas* no quedan circunscritas a lo material, sino que también se ven inmiscuidas en esta complementariedad con lo intangible. “*No luchan meramente por bienes materiales o para aumentar su participación en el sistema. Luchan por proyectos simbólicos y culturales, por un significado y una orientación diferentes de acción social*” (Melucci, 2002: 70). Por tanto, son conflictos que disputan la “*producción cultural del sistema*” (Ibid: 71) y buscan “*una alteración de los significados culturales*” (Da Gloria, 2004: 259).

Como es de esperar, los *agravios* también se ven inmerso en esta dinámica, ya que tienden a enfocarse sobre asuntos culturales y simbólicos que están relacionados con la amenaza o defensa de la identidad colectiva, en lugar que con los agravios materiales y económicos que caracterizaron a los movimientos obreros de décadas anteriores. “*Son actuados como amenazas percibidas a la definición de uno mismo*” (Johnston, Laraña y Gusfield, 1994: 24).

Lo mismo sucede con los llamados ‘*repertorios de acción colectiva*’, los que fueron definidos por Tilly (1986) como “*un conjunto de recursos que un grupo tiene para hacer reclamos de diferente tipo sobre individuos diferentes*” (Ibid: 2; citado por De la Porta y Diani, 2006: 168). Y es de suponer, en esta misma línea, que tales recursos no son sólo materiales, sino que también simbólicos, como veremos a continuación⁸.

Recordemos que nuestro supuesto investigativo es, precisamente, que la radiodifusión mapuche en Gulumapu pretende disputar a nivel simbólico los agravios concretos y simbólicos, construidos por la sociedad dominante chilena. De ahí que la dimensión simbólica de la acción colectiva se vuelva clave para nuestra argumentación.

⁸ De la Porta y Diani (2006) advierten que la denominada ‘Batalla de Seattle’ de 1999 (en contra de la Organización Mundial de Comercio, OMC) no sólo mostró la impopularidad del neoliberalismo, sino que ayudó a visualizar la irrupción del ‘*movimiento por la justicia global*’ (para otros llamado movimiento alter-globalización), así como también el regreso de la clase trabajadora al campo del conflicto social y la combinación de temas típicos de la lucha de clases con temas típicos de los NMS, en un aparente nuevo momento de inflexión histórico propio, ahora, de la globalización. En este sentido se hace interesante apuntar que Tarrow reeditó su clásico ‘Poder en Movimiento’, pero ahora desde el contexto de los actores colectivos que utilizan el ciberespacio para organizarse y difundir sus ideas, en una movilización en contra de agravios neoliberales transnacionales, en la era de la globalización. Véase Tarrow (2012).

I.1.b- LA DIMENSIÓN SIMBÓLICA DE LA ACCIÓN COLECTIVA: ROL DE LA CULTURA, IDENTIDAD Y MEMORIA COLECTIVA EN LOS PROCESOS DE INTERPRETACIÓN DE AGRAVIOS

La disputa por la legitimidad de la hegemonía no ocurre únicamente en el plano material y concreto. Tanto la generación de estrategias de reproducción social, así como también de agravios, dirigidos a mantener un estatus privilegiado, están generalmente precedidos por construcciones sociales justificatorias, que se inscriben en el ámbito de lo intangible y que son tan o más importantes que las acciones llevadas a cabo en el plano de lo concreto.

Antes de desarrollar una acción, primero hay que validarla en el horizonte de las ideas para que cuente con la anuencia social. De tal forma, los actores hegemónicos crean, recrean y difunden ideas, creencias, narraciones, imaginarios, representaciones sociales dominantes, con el fin de justificar previamente sus acciones, en un contexto de cultura hegemónica que, además, válida y reconoce ciertas narraciones, identidades y memorias colectivas en detrimento de otras.

De ahí que la acción colectiva de los actores subalternos también deba actuar en ese mismo plano intangible, con el fin de validar las razones de su desacuerdo, impugnar las interpretaciones de la realidad consideradas legítimas y ofrecer visiones alternativas sobre la sociedad. Lo cual se logra a partir de la (re)construcción de sus propios elementos culturales, sus identidades y memorias colectivas, que dan soporte y sustancia a sus demandas y movilizaciones, así como también la posibilidad de desafiar a la cultura y representaciones sociales hegemónicas. Aún más, la cultura, identidad y memoria colectiva de los actores subalternos se constituyen en sí mismos como recursos centrales en la disputa por el reconocimiento social valorable.

Si bien, tal dimensión simbólica de la acción colectiva y de las estrategias hegemónicas no es novedosa, el análisis de tales mecanismos, desde el ámbito de la teoría de la acción colectiva, es más bien reciente. Y, como acabamos de observar en el apartado anterior, se visualizó de manera prístina a partir de la inflexión y preguntas surgidas a propósito de la irrupción de los denominados NMS, tanto desde la escuela estadounidense

como desde la europea, con diferentes acentos pero con una impronta de tipo constructivista que adjudica capacidad de agencia a los actores colectivos⁹.

La literatura de la acción colectiva estadounidense desarrolla los conceptos de cultura y de identidad colectiva en relación directa al cuestionamiento de: *por qué actúan* los actores colectivos. En la búsqueda de respuestas idóneas a esta interrogante se ha desarrollado el enfoque de los ‘procesos enmarcadores de sentido’ o ‘enmarcamiento’ (concepto recreado desde el Frame Analysis de Goffman, 1974) con el fin de poder desentrañar los elementos significativos de las batallas inmateriales de los movimientos sociales.

Los marcos de interpretación, caracterizados como un enfoque teórico-metodológico (Chihu, 2006), se internan en la ‘construcción social de los significados’ que los actores colectivos crean al leer la realidad que quieren impugnar, llegando a desarrollar “vocabularios de motivos” (Benford, 1993: 199; citado por Sábada, 2001: 153). Por tanto, implican “creencias y significados orientados hacia la acción, que legitiman las actividades de un movimiento social” (Snow y Benford, 1992). Esto se realiza a través de un “trabajo de significación, es decir, en la lucha por la producción de ideas y significados” (Ibid: 123).

Por tanto, a través de los marcos, los actores colectivos son capaces de atribuir sentido a los agravios externos, a sus propias acciones y a su participación en ellas (Snow et al, 1986), establecer diagnósticos, pronósticos y motivos sobre su situación (Snow y Benford, 1988), configurar su identidad colectiva, identificar a sus adversarios y a sus aliados (Hunt, Benford y Snow, 1994), además de intentar que sus interpretaciones sean resonantes culturalmente en las sociedades en las cuales se desempeñan. Pero, ¿De dónde se nutren los actores colectivos para enmarcar sus luchas?

Como sintetiza Wiewiorka (2006), “la cultura está en el corazón de las demandas” que han sido enarboladas por los movimientos sociales en las últimas décadas (Ibíd: 26). Y, los actores colectivos no surgen del vacío social, sino que todo lo contrario, lo hacen dentro de un contexto cultural que les brinda ciertas herramientas, narraciones y símbolos (Johnston y Klandermans, 1995), con el objetivo de poder (re)crear sus memorias

⁹ De hecho, a juicio de Laraña (1996) la principal diferencia estaría en que los estadounidenses ven la capacidad de los movimientos sociales como agencias de significación colectiva, a partir de lo cual desarrollan el enfoque de procesos enmarcadores. Mientras que la tradición europea manifiesta que los MS son ‘mensajes simbólicos’ en sí mismos en contra de los códigos culturales dominantes (Ibid: 38)

colectivas, (re)elaborar y/o reforzar sus identidades colectivas y (re)construir sus acciones de movilización. Las tradiciones culturales preexistentes nutren de recursos o “posibilidades culturales” a los actores colectivos para sus disputas simbólicas (Hart, 1996).

Es decir, la cultura “*proporciona el aparato cognitivo que la gente necesita para orientarse en el mundo. Este aparato consiste en una multiplicidad de elementos culturales e ideológicos que incluyen creencias, ceremonias, formas artísticas y prácticas, tales como: lenguajes, conversación, cuentos y rituales*” (Swidler, 1986: 273; citado por De la Porta y Diani, 2006).

Por esta misma razón, la cultura pone a disposición de los actores colectivos “paquetes culturales” para el proceso de interpretación de la realidad o enmarcados. Es decir, la cultura les otorga a los actores movilizados las posibilidades para leer su situación y les permite mapear el escenario de narraciones justificatorias que ha desarrollado la cultura dominante a la cual quieren desafiar (Gamson, 1992; citado en Chihu y López, 2004: 437). Otras veces, el propio entorno cultural de una sociedad hegemónica genera aberturas, haciendo resonante las demandas de un movimiento, por lo que Mc Adam (1994) propone el concepto de “oportunidades culturales”, que colaborarían a estimular la acción colectiva¹⁰.

No obstante, así como la cultura provee de significados para la acción, el propósito de los movimientos sociales es también desafiar y cambiar la cultura dominante. De tal forma, intentan forjar sus propias oportunidades políticas al “alterar las percepciones culturales, penetrando y rechazando los códigos culturales que legitiman su subordinación”. Lo que incidiría en cambios sociales, incluso más duraderos que los cambios a nivel legislativos o de políticas públicas (Polleta, 1997).

Por tanto, “es posible interpretar la experiencia de los movimientos sociales como una incesante producción y reproducción de códigos culturales (...) y de producción simbólica” (De la Porta y Diani, 2006:73). Y en esos códigos culturales está la base para “un enfrentamiento simbólico con el sistema”, impugnando los “patrones dominantes”, razón por la cual “la mera existencia de un movimiento es un retroceso en los sistemas simbólicos dominantes” (Melucci, 2002: 74-75)

¹⁰ El ejemplo reiterativo en la literatura de movimientos sociales es el de las ‘oportunidades culturales’ surgidas por los valores legitimados por la movilización de derechos civiles en Estados Unidos y que ha brindado las posibilidades para que otras demandas y actores, como los movimientos feministas, encuentren eco en las sociedades contemporáneas.

Ahora bien, Giménez (2009) manifiesta que la cultura es también la sustancia para conformar identidad, ya que ésta involucra un sentimiento de lealtad y pertenencia social a una colectividad que comparte, precisamente, un “complejo simbólico-cultural” determinado. Advierte que la identidad no es una esencia, sino que supone una distinguibilidad cualitativa y reconocimiento social, relacional e intersubjetivo, en constante proceso de definición y redefinición en el proceso de interacción social, por lo que “frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Ibid: 29). Este autor manifiesta que la identidad colectiva se refiere a los actores colectivos, tales como grupos (minorías étnicas y movimientos sociales, entre otros) y colectividades (naciones), ya que su agrupamiento va más allá de un agregado de individuos, constituyéndose en ‘entidades relacionales’ que comparten, precisamente, una identidad común.

“los elementos centrales de la identidad –como la capacidad de distinguirse y ser distinguido de otros grupos, de definir los propios límites, de generar símbolos y representaciones sociales específicos y distintivos, de configurar y reconfigurar el pasado como una memoria colectiva compartida por sus miembros (...) e incluso de reconocer ciertos atributos como propios y característicos- también pueden aplicarse perfectamente al sujeto-grupo o, si se prefiere, al sujeto-actor colectivo” (Ibid: 38-39).

Para la escuela europea, la identidad colectiva es el punto de inicio de un actor colectivo, condición inexorable que da inicio a una disputa por el cambio social y cultural. Melucci (2002) ya ponía el acento en que los actores colectivos producen la acción colectiva “porque son capaces de definirse a sí mismos y al campo de su acción (relaciones con otros actores, disponibilidad de recursos, oportunidades y limitaciones) (Ibid: 44). Mientras que De la Porta y Diani (2006), citando a Pizzorno (1996), sostienen que “los procesos de movilización social toman lugar sólo cuando se desarrolla la identidad colectiva”, no antes (Ibid: 21). En años recientes la literatura ha remarcado que la identidad colectiva es el elemento que conforma y define a un movimiento social, a un ‘nosotros colectivo’ que actuará en conjunto. Sin esta autodefinición tampoco existe la posibilidad de calificar como tal una posición desmedrada en el campo social, de interpretar como tal una oportunidad política o de establecer las estrategias a seguir.

“La identidad colectiva es, por tanto, un proceso mediante el cual los actores producen las estructuras cognitivas comunes que les permiten valorar el ambiente y calcular costos y beneficios de la acción; las definiciones que formulan son, por un lado, el resultado de las

interacciones negociadas y de las relaciones de influencia y, por otro, el fruto del reconocimiento emocional” (Melucci, 2002: 66).

Desde la escuela estadounidense, podemos manifestar que la identidad colectiva también ha sido redimensionada, a partir de los años 90's y dentro de los procesos de enmarcamiento, como un elemento importante a considerar en el estudio de la acción colectiva. De hecho, Gamson (1992) manifiesta que la identidad colectiva, no sólo cumple la tarea de construir la base mínima para la irrupción de la acción colectiva, sino que también constituye, en sí misma, “un paso para subvertir la dominación cultural” (Gamson, 1992; citado en Chihu y López, 2004: 445)

Por su parte, Polleta y Jasper (2001) proponen que el papel de la identidad colectiva es transversal, al ponerse en juego en cuatro fases distintas de la acción colectiva. A saber, 1.- en la creación de demandas colectivas (similar a la línea europea), 2.- en el reclutamiento para el movimiento social (mantener la solidaridad y el compromiso de los actores individuales), 3.- en la toma de decisiones estratégicas y tácticas (dependiendo de la identidad es la elección de las acciones a realizar o “somos gente que hace un tipo de cosas”) y 4.- en los resultados que obtienen las acciones colectivas (tanto en los cambios culturales como en el cambio sobre la percepción de las identidades nuevas).

En otras palabras, la identidad colectiva trabaja de manera similar a la cultura. Por un lado, ofrece las herramientas para que los actores colectivos creen e inicien una acción de movilización. Por otro lado y simultáneamente, es un elemento fundamental para impugnar los significados legítimos de la sociedad dominante. Pero la identidad colectiva juega aún un tercer papel esencial en el conflicto social entre actores subalternos y hegemónicos. La identidad colectiva es, en sí misma, un recurso intangible fundamental a defender, debido a la importancia simbólica que posee para aunar esfuerzos conjuntos de los actores subalternos, así como también por la necesidad de ser reconocida relacionalmente por otros actores externos o directamente agraviantes, que tienden a estigmatizar las identidades colectivas que levantan un movimiento social.

*“(…) el poder impone definiciones negativas y estigmatizadas de la identidad de otros grupos, constituyéndose, en efecto, un mecanismo fundamental de dominación social. Especialmente en las etapas tempranas de movilización, los activistas de los MS son rutinariamente descritos por los ‘powerholders’ (poderosos) como: depravados, débiles morales, gente corrupta, incapaces de adaptarse a los valores sociales básicos. (...) La estigmatización desde el exterior a menudo termina por bloquear el desarrollo de una identidad fuerte y autónoma, limitando las posibilidades de acción colectiva. En todos los casos, **cambiar la estereotipación negativa es uno de los mayores***

componentes de la producción cultural de los movimientos sociales” (De la Porta y Diani, 2006: 106 y 107)¹¹.

De ahí que, el reconocimiento social de una identidad colectiva se convierte en “*una meta intrínseca del movimiento*” (Gamson, 1992). En definitiva, una lucha por existir como sujetos sociales valorables y legítimos para el resto de la sociedad. En este sentido, Giménez (2009) indica que muchos conflictos sociales son, en el fondo, conflictos por el reconocimiento de las identidades, los cuales se inscriben en el curso de las ‘luchas simbólicas’ por las clasificaciones sociales y en las demandas de poder existir socialmente, pero siendo percibidos como distintos respetables. Citando a Bourdieu, manifiesta que “*no todos los grupos tienen el mismo poder de identificación (...) sólo los que disponen de autoridad legítima, es decir, de autoridad que confiere el poder, pueden imponer la definición de sí mismos y la de los demás*” (Ibíd: 136-7).

A nuestro juicio, junto a la cultura y la identidad colectiva, existe un tercer elemento de importancia en la dimensión simbólica de la acción colectiva, aunque al parecer ha generado menos interés por parte de los teóricos de la movilización social: la memoria colectiva. Catalogada como el “*combustible de la identidad*” y como “*motivo de una enconada lucha de clases en el plano simbólico*” (Giménez, 2009: 75 y 64), la memoria colectiva funge como un pasado constituyente de identidades colectivas, como herramienta puesta al servicio de las operaciones de legitimación de los subalternos y, por tanto, como recurso a reivindicar frente a los olvidos de las narraciones historiográficas hegemónicas que validan a los actores sociales dominantes en su posición privilegiada.

A juicio de De la Porta y Diani (2006), la acción colectiva es una reelaboración de elementos simbólicos, entre los cuales no sólo existe una “manipulación creativa de nuevos símbolos” sino que también se realiza una “reafirmación de la tradición” al rescatar la memoria histórica. Agregan que la referencia al pasado puede actuar como un obstáculo, si no encuentra resonancia en la sociedad o, por el contrario, como una oportunidad. (Ibíd.: 84-85).

¹¹ La traducción desde el inglés es nuestra, así como también el subrayado en negrillas.

Siguiendo a Allier (2010), el estudio de la historia de la memoria¹² ha puesto el acento, en las últimas dos décadas, en los ‘usos políticos del pasado’, entendidos como “la utilización que del pasado hacen grupos e instituciones de una sociedad por cuestiones identitarias y/o de intereses ligados al presente” (Ibid: 16). Estos usos políticos del pasado son los que dan sustento a las “*luchas memoriales*”, las cuales poseen como -propósito fundamental- que “una visión e interpretación del pasado (realizada desde el presente) reine sobre el resto de las representaciones, es decir, que se transforme en hegemónica en el espacio público” (Ibid: 17).

Y, en nuestra lectura desde la acción colectiva, creemos que la memoria colectiva – al igual que la cultura y la identidad colectiva- funge, no sólo como catalizador de un nosotros compartido o como un elemento a defender, sino que preponderantemente otorga argumentos asentados en el pasado para la validación social de los actores subalternos, en el campo de la disputa simbólica. Y no necesariamente como una versión que pretende hacerse hegemónica, aunque si pretende ser (re)conocida y valorada.

En resumen, si existen desafíos simbólicos es porque existen agravios simbólicos previos y justificatorios de los directos y concretos. Por otro lado, si la acción colectiva es un elemento importante del cambio social, la dimensión simbólica de la movilización social es fundamental para desafiar los códigos culturales, identidades hegemónicas y memorias legítimas de las sociedades dominantes. En tal plano, la cultura, la identidad y la memoria colectiva son elementos primordiales para la dimensión simbólica de la acción de los movimientos sociales, ya que actúan como acervo de fundamentos, como catalizadores de un nosotros compartido y como recursos en sí mismos a defender en la interacción social por el reconocimiento válido.

Y, como agrega Melucci (2002) “muchos conflictos contemporáneos, son expresiones de categorías sociales excluidas, que reclaman acceso a las formas de representación social” (Ibíd: 109). Actualmente, esas formas de representación y validación, más que nunca, están mediadas por los medios de comunicación masivos o, como señala Zald (1999) “los marcos interpretativos se difunden y rehacen a través de los

¹² Allier (2010) manifiesta que el estudio de las luchas memoriales en Latinoamérica es reciente y se relaciona directamente con los procesos de redemocratización y rescate de la memoria de los detenidos desaparecidos en las dictaduras del cono sur. Nos parece útil el papel de la memoria colectiva y de las luchas memoriales en el estudio de la acción colectiva indígena actual, ya que aparece reiteradamente como argumento en el movimiento indígena latinoamericano contemporáneo. Detalles en Villagrán (2013).

medios de comunicación”, razón por la cuál los actores colectivos han dependido de ellos para difundir sus imágenes, operación que no siempre es exitosa, pues “los medios no son neutros” (Ibid: 370 y 382).

Y este es, precisamente, el centro neurálgico de nuestra investigación. La defensa y demanda por el reconocimiento de la cultura, identidad y memoria colectiva que los pueblos indígenas en general, y el pueblo mapuche en particular, realizan a nivel simbólico. Tanto, frente a las tradicionales y añejas operaciones simbólicas de estereotipación negativa, como también frente a las nuevas operaciones simbólicas de deslegitimación (estigmatización terrorista), en una coyuntura político-económica reciente: el neoliberalismo. Contexto en el cual los medios de comunicación masivos juegan reeditados papeles de legitimación hegemónica y deslegitimación de los actores subalternos.

I.1.c.- MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS Y ALTERNATIVOS: CAMPOS DE DISPUTA EN LA BATALLA POR EL NOMBRAR

Mientras los actores hegemónicos disponen de los dispositivos de validación social (historiografía, educación y medios de comunicación) para poder recrear y difundir sus ideas, cultura, identidades, memorias y representaciones sociales legitimantes, los actores subalternos se ven mermados en el acceso a tales dispositivos, tergiversados en su representación, privados del control de tales recursos para la reproducción social simbólica y efectuar con éxito y masividad sus desafíos culturales.

De todos los dispositivos de validación social hegemónica, los medios de comunicación masivos poseen un papel central. Sábada (2001) resalta que éstos “*se perciben como agentes poderosos en los procesos de encuadre del discurso social, llegando a considerarse con bastante frecuencia como los principales generadores de marcos sociales*” (Ibíd: 152). Y, en el actual escenario de globalización económica y mundialización cultural, donde se destaca la preponderancia de los medios de comunicación y se indica que vivimos en la Sociedad de la Información y la Comunicación (SIC)¹³, tanto las representaciones sociales, como las validaciones simbólicas del poder y los enmarcados de los actores colectivos, buscan ser reproducidas y

¹³ Covi (2004) define la SIC como:“(…) una sociedad atravesada en todas sus actividades (industria, entretenimiento, educación, organización, servicios, comercio, etc.) por procesos comunicativos. En este tipo de organización social la información y el conocimiento ocupan un lugar sustantivo y se convierten en fuente de riqueza” (Ibíd: 16).

difundidas, prioritariamente, a través de los medios de comunicación masivos. A tal punto llega su importancia que Raiter (2002) resignifica las representaciones sociales¹⁴ como aquellas “imágenes que construyen los medios de difusión sobre los temas que conforman la agenda pública”. Lochard y Boyer (1998) manifiestan que los medios activan la circulación de las representaciones sociales, contribuyendo a la “organización de sistemas de valores y creencias”. Mientras que Balandier (1994), indica que el poder ha tenido que adaptarse a las nuevas tecnologías para seguir dramatizando y seguir validando su hegemonía, a través del uso de simbolizaciones que le den legitimidad, ahora, a través de los medios masivos de comunicación.

En otras palabras, dada la importancia de la información y de los medios de comunicación masivos en la sociedad contemporánea, éstos se han transformado en elementos y campos de disputa para la (re)creación y difusión de los recursos simbólicos que intentan validar, tanto los encuadres de los actores hegemónicos como los enmarcados de los actores subalternos. No obstante, como es de esperar, los actores colectivos llegan a este aspecto de la disputa simbólica en desigualdad de condiciones. Aún más, Chihu y López (2001), citando a Gamson (1992), refieren que los actores dominantes realizan activos “procesos de contraenmarcamiento”, los cuales tienen por propósito “minar la legitimación del significado que el movimiento social atribuye a sus propios diagnósticos y a sus estrategias y propuestas de solución” (Ibid: 449). De forma complementaria, Chihu (2006) añade que instancias como el Estado y los propios medios de comunicación realizan tales operaciones de contraenmarcado de manera constante en contra de las interpretaciones generadas por los movimientos sociales (Ibid: 26). Por su parte, Gitlin (2005) advertía que en los años 60’s los movimientos sociales ya eran tergiversados o sub-representados por los medios de comunicación masivos debido al formato mismo de los informativos. “El tratamiento tradicional de las noticias tiene que ver con abordar la noticia como un evento sin subrayar las condiciones, se centran en las personas y no en los grupos, en el conflicto y no en el consenso, en el avance de la historia y no en la explicación” (Ibid: 301).

A nuestro juicio, tales operaciones de contraenmarcado, deslegitimación y tergiversación, tienen por objeto impedir y clausurar las posibilidades de que los desafíos

¹⁴ Las representaciones sociales, desde la psicología social, son definidas como visión(es) funcional(es) del mundo que permite(n) al individuo o a un grupo conferir sentido a sus conductas y entender la realidad” (Abric, 2001: 13). Desde la sociología de los movimientos sociales, nos parece que operativamente se asemejan a los marcos de interpretación de los actores colectivos.

simbólicos y de cambio cultural, desarrollados por los actores colectivos, logren resonancia en la sociedad civil y surtan un efecto que ponga en cuestión a los sectores dominantes o llegue a mermar los procesos de validación hegemónica.

Al respecto, De la Porta y Diani (2006) manifiestan que la acción colectiva está orientada a conseguir la cobertura de los medios, por lo que los movimientos sociales se ven compelidos a crear eventos “noticiables” y a desarrollar “destrezas comunicativas”, llegando a autogestionar sus propios medios de comunicación, entre los que se encuentran estaciones de radiodifusión y páginas webs (Ibid: 180-181). Empero, añaden que los movimientos sociales han sido descritos como “jugadores débiles” en la esfera de los medios de comunicación, lo que se ha incrementado por la reciente “despolitización del periodismo” y la “creciente comercialización de los medios”. Frente a ello, manifiestan que la Internet ha facilitado las labores de contra-información de los actores colectivos, llegando a ser la crítica hacia los medios masivos la razón de ser de la red, al tiempo que promocionan la democratización de la información y la defensa por la ciudadanía mediática (Ibid: 221).

Desde nuestro punto de vista, la contra-información a través del Internet, aunque juega cada vez más un rol e importancia creciente, no logra que los desafíos simbólicos de los actores colectivos generen un impacto contundente y masivo en los cambios culturales o en la creación de ‘oportunidades culturales’ dentro de una sociedad dominante. Esto se debe a que la Internet es complementaria a la esfera pública de los medios masivos de comunicación, pero no llega a reemplazarla. De tal forma, a pesar de que la Internet permite que los ciudadanos y actores sociales proclives a ciertos temas sorteen los ‘cercos comunicacionales e informativos’ levantados por los actores hegemónicos, no logra revertir tal situación o crear repercusiones amplias en la esfera pública masiva por sí misma.

Tal ponderación crítica es aún más necesaria en sociedades como las Latinoamericanas, con una amplia brecha digital, donde sólo ciertos actores sociales tienen acceso a las tecnologías de la información y comunicación. A lo cual se suma la actual concentración y monopolización en la propiedad de los medios de comunicación masivos, lo que ha (re)creado desigualdades en el plano de la generación y difusión de las ideas, incidiendo en una parca democratización de los mensajes, oscureciendo la diversidad

sociocultural y clausurando el pleno ejercicio de los “derechos a la comunicación” de los actores subalternos¹⁵.

Todo lo cual redundaría en que los desafíos simbólicos de los actores colectivos carezcan de una amplia difusión y se vean restringidas sus posibilidades para autonombrarse y validarse socialmente como sujetos respetables. Asimismo, creemos que los actores colectivos no son débiles en el plano comunicacional, sino que los actores hegemónicos, como parte de su actuar legitimante, clausuran espacios y desarrollan estrategias que ensombrecen las movilizaciones sociales a nivel comunicacional, con el objetivo de eludir las acciones que desafían su posición privilegiada.

“(…) la estructura tradicional de las desigualdades materiales en las sociedades latinoamericanas forma parte de una nueva estructura de desigualdad, basada en la distribución inequitativa de los recursos que posee una sociedad de información. Esta nueva desigualdad incluye disparidades en el acceso a los medios con los que se define el significado de la acción, con los que se construye la identidad individual y colectiva, con lo que se salvaguarda la cultura indígena. Por lo tanto, a aquellos excluidos se les priva de recursos materiales, pero aún más de su capacidad de ser sujetos” (Melucci, 2002:19).

De hecho, entre los actores subalternos más omitidos, subrepresentados y estigmatizados, a través de los medios de comunicación masivos, están las minorías étnicas. Al respecto existe una amplia literatura sobre ‘racismo discursivo’ (entre ellos Van Dijk), que es una manera que tienen los actores hegemónicos de restarles prestigio social a estos actores excluidos y discriminados, de privarlos de su capacidad de ser sujetos y de negarles un reconocimiento social positivo.

Muñiz, Casanova y Serrano (2009) recuerdan que los estudios sobre representación de las minorías sociales en los medios de comunicación se remontan a los años 60 y 70’s en los Estados Unidos, en relación a los afroamericanos. *“los grupos minoritarios habitualmente han sido infra-representados y estereotipados en sus retratos y han desempeñado normalmente roles menores y con ocupaciones de bajo estatus” (Ibíd: 3).* Van Dijk (1997) recalca que la atención que los medios de comunicación prestan a los grupos étnicos es limitada, salvo que se asocien con violencia o estereotipos étnicos

¹⁵ Los ‘derechos a la comunicación’ surgieron del Informe Mc Bride presentado en 1981 ante la Unesco. Este informe advertía, en aquellos años, de los efectos adversos a la democratización de las comunicaciones que podría provocar la privatización de medios de comunicación masivos y la monopolización de éstos. Tal debate sigue en pie y plantea que los derechos a la comunicación son mucho más amplios que la libertad de expresión e información. Más detalles en Ambrosi (2005)

prejuiciosos, advirtiendo –en coincidencia con Gitlin- que la prensa raramente analiza las causas o el contexto de los problemas de los grupos étnicos (Ibíd: 96).

En la misma línea, Penalta y de la Parra (2008) son categóricos al indicar que los medios de comunicación legitiman, tanto la violencia directa como la estructural hacia las minorías, “cuando, a través de los contenidos, provocan el rechazo, la discriminación o la agresión hacia ciertos colectivos, individuos, naciones, sexos”. Asimismo, recuerdan que las minorías sociales sufren tres tipos de desigualdades en relación a la información y los medios de comunicación, a saber: a.- en la producción (concentración de la propiedad y acceso a los medios como sujetos activos o emisores), b.- la recepción (saber utilizar el medio como herramienta, tener acceso monetario y técnico a ellos) y c.- en la generación de contenidos (ser referente en el mensaje, tener la posibilidad de formar parte del mensaje, es decir, de autorepresentarse). Por su parte, Leung (2005), advierte que las representaciones sobre minorías étnicas que se realizan en los medios de comunicación, “reflejan e informan de una historia social de imperialismo y racismo” (Ibíd: 62).

“los estudios de la raza y la representación en los medios de comunicación no se deben considerar muestras ‘reales’ de cómo eran las minorías étnicas en un determinado período de la historia, sino de cómo se las consideraba en ese momento; son una indicación de la relación entre productor y consumidor, de quien estaba construyendo imágenes de la etnicidad en los medios de comunicación y para quién lo hacían” (Ibíd: 43).

En este sentido, los actores subalternos “étnicos”, no sólo sufren operaciones de contraenmarcados deslegitimantes por parte de los actores hegemónicos, sino que además son omitidos, discriminados, estereotipados y estigmatizados en las representaciones sociales (re)creadas y difundidas por los medios de comunicación masivos. Tales clasificaciones despectivas funcionan como herramientas simbólicas que justifican la exclusión sociocultural, política y económica que la sociedad dominante impone a aquellas culturas e identidades subalternizadas en razón, precisamente, de esos mismos rasgos étnicos distintivos.

“toda discriminación social comporta un intercambio recíproco, pero desigual, de reconocimientos evaluativos entre actores sociales que ocupan posiciones disimétricas en el espacio social. En virtud de este intercambio, los actores que ocupan posiciones dominantes tienden a imponer una definición sobrevalorada (y por lo tanto etnocéntrica) de sí mismos, a la vez que atribuyen unilateralmente identidades minorizadas, devaluadas y frecuentemente estigmatizadas a los dominados. De aquí resulta un intercambio desigual de valores (cualitativos) que tiende a generar un tipo particular de conflictos, llamados “conflictos de reconocimiento”, analíticamente distintos de los conflictos de interés y de los ideológicos” (Giménez, 2009: 180).

Por tal razón, los actores subalternos en general y étnicos en particular, se ven compelidos a dar un paso más allá en la dimensión simbólica de su acción colectiva, con el fin de disputar el “*poder de nombrar la realidad*” (Melucci, 2002:17) que poseen los actores hegemónicos. De tal manera, incursionan en la autogestión de sus propios medios de comunicación alternativos, con el fin de contar con vehículos que les permitan difundir sus marcos interpretativos e ideas, de tal manera de poder llegar a nombrarse y autorepresentarse ellos mismos. Esto, con el objeto de disputar su validación sociocultural y legitimidad política, restando discriminación y sumando reconocimiento social sin estigmatizaciones.

En otras palabras, la autogestión de medios de comunicación alternativos se constituye en una respuesta activa de los actores subalternos al cerco comunicacional de los actores dominantes, que les niegan el acceso a la difusión de sus identidades colectivas y demandas en los medios masivos de comunicación. Es una batalla por la reafirmación interna y externa en su movilización en el plano simbólico, con el propósito de poder recrear la autovalidación de sus ideas, enmarcados y argumentos de lucha. Paralelamente, enfrentan las estrategias de contra enmarcado y estigmatización desarrolladas por los actores hegemónicos que intentan mermarlos en sus desafíos simbólicos. Asimismo, se hacen cargo de buscar los mecanismos de difusión para lograr resonancia y reconocimiento en la sociedad civil, en tanto sujetos sociales validos, poseedores de culturas e identidades respetables.

En síntesis, la autogestión de medios de comunicación alternativos, aunque no están exentos de problemas, incursionan en la creación de sus propias *oportunidades comunicacionales* para existir socialmente como actores colectivos legítimos y con derechos. De hecho, en la literatura de la comunicación alternativa, llamada también comunitaria y/o ciudadana, se enfatiza precisamente el papel que este tipo de comunicación social representa, tanto para la transformación de los sujetos sociales en ciudadanos, como también para el enriquecimiento democrático de las sociedades.

“uno es ciudadano cuando puede expresar las demandas y las propuestas que ha podido construir como fruto de un ejercicio colectivo de reconocimiento de necesidades e intereses y un ejercicio de análisis acerca de los poderes que niegan la posibilidad de satisfacerlas y hacerlas realidad (...) se es ciudadano cuando se irrumpe en la esfera pública para hacer visible la falta de derechos o la necesidad de nuevos derechos (...) de ahí, la comunicación no es instrumento, sino ‘practica instituyente de nuestra condición de ciudadanos’. No se puede ser ciudadano si no se

puede expresar en la esfera pública la carencia de derechos y la lucha por nuestros derechos” (Mata, 2009: 31-32).

De ahí que Mata (2009) manifieste la necesidad de “re-informatizarnos” como sujetos sociales, pues existe una necesidad de “incorporar conocimiento y saberes negados en las agendas que construyen los medios de comunicación” (Ibid: 28). En este mismo sentido, Callejas y Solís (2005) enfatizan que “hoy cada día más, existen grupos ciudadanos que aspiran a contar con medios propios para impulsar sus agendas, incentivar la pluralidad informativa y de voces, ante la avasallante homogeneidad informativa cotidiana, ante la invisibilidad impuesta por los medios tradicionales” (Ibid: 18). Se trata de “construir la visibilidad”, ya que los medios de comunicación son “espacios decisivos de reconocimiento social” (Barbero, 1999: 50; citado en Winocour, 2007).

En definidas cuentas, la dimensión simbólica de la acción colectiva se valida, actual y prioritariamente, a través de los medios de comunicación masivos, los que se han convertido en herramientas estratégicas y espacios de disputa por la visibilidad social y política. No obstante, por ser instrumentos de validación hegemónica no son neutros y tienden a omitir, subrepresentar, tergiversar o directamente practicar racismo discursivo en contra de los actores subalternos y étnicos. Por tal razón, los actores colectivos han debido ampliar su disputa simbólica al ámbito de la autogestión de medios de comunicación propios, con el fin de construir su propia visibilidad y validación sociocultural y política, creando sus propias *oportunidades comunicacionales* y sus propias posibilidades de “nombrar la realidad”. Y es aquí donde se inscribe la táctica comunicacional indígena, de tipo radiofónica, que opera en el ámbito de lo simbólico. Ya que, según sostenemos, los pueblos originarios erigen tal estrategia comunicacional buscando satisfacer su necesidad de auto representación sociocultural respetable y legitimación política de sus demandas, frente a las construcciones despectivas que (re)construyen sobre ellos las sociedades hegemónicas monoétnicas, con el fin de seguir validándose como actores dominantes.

I.2.- CONTEXTO LATINOAMERICANO PARA EL ANÁLISIS DE LA EMERGENCIA INDÍGENA COMUNICACIONAL

I.2.A.- HEGEMONÍA MONOÉTNICA, POLÍTICA Y NEOLIBERAL: (RE)CREACIÓN DE SUBALTERNIDAD DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS Y RAZÓN FUNDANTE DE LA ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA

Llegado este punto, cómo vincular las consideraciones conceptuales precedentes con un contexto Latinoamericano que nos sirva de recurso articulador con nuestra preocupación investigativa: la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile), como caso concreto y particular de análisis de una acción colectiva comunicacional que se inscribe en el ámbito de lo simbólico.

En aquella misma época que se revisaban las herramientas analíticas de la sociología de la acción colectiva, a partir de los cuestionamientos surgidos a propósito de los NMS (sobre todo 80's y principios de los 90's), Latinoamérica vivía su propio momento de inflexión histórico, signado por tres acontecimientos preponderantes: a.- A nivel político, se desarrollaban procesos de redemocratización después de sendas dictaduras y/o guerras civiles, b.- en el plano económico, se implantaba el neoliberalismo y se expandían las inversiones transnacionales, mientras se reducía el papel del estado a través de las llamadas reformas estructurales y c.- en el ámbito sociocultural (pero que ha influido en lo político-económico y viceversa), se desplegaba la reemergencia indígena continental, la que ha instalado en el centro del debate la conformación del estado nacional excluyente de los pueblos originarios de cada país y ha cuestionado las inversiones neoliberales en territorios aún indígenas.

Aquí, la importancia de la cultura, la identidad y memoria colectivas no constituían categorías novedosas, como en el caso de los NMS¹⁶, sino que simplemente éstas reaparecían recreadas a través de lenguajes contemporáneos en la esfera pública de la región, asociadas a un añejo conflicto sociocultural, político y económico Latinoamericano

¹⁶ Precisamente, la preexistencia de la acción colectiva indígena desde la llegada de los conquistadores a la región y otras formas de protesta en Latinoamérica, ignoradas y oscurecidas por las escuelas europea y estadounidense de la sociología de la acción colectiva, así como los contextos socioculturales, políticos y económicos particulares de nuestra región es la abordada por Da Gloria (2004) para discutir la pertinencia y creación de un paradigma latinoamericano para el estudio de la acción colectiva. En la misma línea de debate, Flórez (2010) postula la necesidad de abordar la acción colectiva en Latinoamérica desde un giro decolonial, que valide su riqueza y observe sus particularidades desde el propio contexto regional y no europeo o estadounidense occidentalizados. Aunque compartimos tales críticas, desde el punto de vista operativo creemos que los conceptos de la teoría de acción colectiva son, de todas formas, útiles para el presente análisis y discusión de radiodifusión indígena que se inscribe en un tipo de acción colectiva simbólica.

entre dos actores sociales centrales: el estado nacional hegemónico monoétnico y los pueblos indígenas subalternizados sobre la base de su etnicidad. Aunque claro, en un contexto distinto a los anteriores y con un actor económico nuevo y preponderante en tiempos de la globalización y la transnacionalización del capitalismo.

Pero, en primer lugar, ¿cómo se ha (re)elaborado la subalternidad indígena en nuestra región? Recordemos que el estado nacional latinoamericano surgió, en el siglo XIX, bajo las consideraciones valóricas de la modernidad: progreso sobre la base del capitalismo, igualdad de los ciudadanos a través del monismo jurídico y gobernabilidad a través de la homogeneidad sociocultural, sin mencionar el patriarcalismo de tal modelo. Grandes metarrelatos monolíticos o “narrativas modernizantes” que daban motor a una concepción del mundo que se quería forjar (Ortiz, 2000). Pero, estas narrativas justificatorias de un orden social, cultural, político y económico no daban cabida a la diversidad sociocultural propia de nuestra región.

Roitman (1996) precisa que la conformación del estado nacional Latinoamericano se fundó desechando el componente pluricultural indígena, consagrándose la “*hegemonía monoétnica*”, fundada sobre el etnocentrismo y el mito de la superioridad racial que excluyó de entrada a las poblaciones originarias de tal proyecto. “El ser miembro activo de la nación depende de la pertenencia a la etnia hegemónica. La división de clases se convierte, también, en una división étnica. La nacionalidad estatal se funda en una hegemonía étnico-clasista” (Ibid: 38). Todo lo cual buscaba, además, la gobernabilidad de los nacientes estados nacionales. En tanto, González Casanova (1969) ha denominado tal proceso como la instauración de un “*colonialismo interno*”, donde los pueblos originarios quedaron excluidos y sometidos a recreadas formas de colonización, ahora estado nacional.

Y, como es de esperar, los mecanismos de exclusión e inferiorización de los pueblos indígenas se desplegaron en distintos ámbitos, a través de la imposición de agravios directos y simbólicos. Aunque, claro, cada país mostró sus propios matices en la conformación y consolidación estado nacional, en relación a sus poblaciones originarias. A nivel general y durante el siglo XIX, por un lado se destituyó constitucionalmente a los indígenas de todo derecho ancestral o específico bajo la lógica de la igualdad de los ciudadanos, mientras que por otro, se construyó una representación social de ellos como poblaciones incivilizadas, bárbaras y salvajes que obstaculizaban el ansiado progreso

moderno (Sarmiento, 1845; Mitre, 1887). Acciones que sirvieron como narraciones justificatorias o agravios simbólicos para que los estados nacionales se apropiaran de los territorios indígenas, cuyos derechos de propiedad incluso habían sido negociados y ganados previamente con las autoridades hispanas (Stern, 2000). Y este aspecto territorial tiene una importancia trascendente para la construcción de la subalternidad indígena en nuestra región, ya que posee implicancias económicas, políticas y socioculturales interrelacionadas entre sí, en pos de la validación concreta y simbólica de las clases dominantes y hegemónicas de la región.

Zavaleta (1987) destaca el ‘momento constitutivo’ de las naciones latinoamericanas, para el cual es vital disponer de un excedente sobre la base de una economía firme. Para ello es imprescindible contar con una territorialidad suficiente que permita tal estabilidad económica y, por ende, la viabilidad de los proyectos estado nacionales en nacimiento. Citando como ejemplo el caso de Argentina, que emprendió un ‘plan de sustitución racial’ y de apropiación de territorialidad indígena, a través de la denominada “Campaña del Desierto” (1878-1885), manifiesta que la disposición de territorio para el excedente económico en los países latinoamericanos se realizó, generalmente, a través de la apropiación de territorio que pertenecía a las poblaciones indígenas.

Desde el ámbito político, acciones directamente homicidas, como la ejercida por la Campaña del Desierto, han sido consideradas como prácticas de “genocidio reorganizador” por Ferstein (2007). Este autor manifiesta que el genocidio se puede definir como una tecnología del poder, propia de la modernidad, que consistió -en el caso general de las poblaciones indígenas de Latinoamérica en mayor o menor medida- en la aniquilación de un grupo social con el objeto de transformar las relaciones sociales hegemónicas al interior de un Estado. Claro, el caso argentino es quizá el más extremo y conocido, pero existen otros ejemplos similares que han quedado ensombrecidos por las historiografías nacionales¹⁷.

El agravio directo que implicó el despojo de territorialidad indígena también es la raíz de la construcción social de la subalternidad indígena sobre la base de la etnicidad, y por ende de la exclusión de sus culturas e identidades específicas en nuestra región.

¹⁷ Berguer (1991) califica la ‘Campaña del Desierto’ como una “guerra contra los indios”, como la que también fue llevada a cabo en Estados Unidos. Otro caso similar es el de Uruguay, donde el primer presidente Fructuoso Rivera lideró, en 1832, una encerrona genocida contra los Charrúas. Detalles en Villagrán (2013).

Giménez (2009) recuerda que los ‘procesos de etnicización’ son procesos históricos iniciados en el siglo XVI, a propósito de los colonialismos europeos, las migraciones internacionales y la pretendida homogeneidad cultural de los modelos de nacionalismos también europeos, procesos que se han prolongado hasta la actualidad. Enfatiza –citando a Ommen (1997)- que el elemento esencial de los procesos de etnicización es la “desterritorialización, por lo general violenta y forzada, de ciertas comunidades culturales” que son construidas a través de estos procesos como “extranjeros en sus propios territorios”. De tal manera, se disocia su cultura (existencia simbólica) con su territorialidad (existencia concreta y productiva), lo que pone en riesgo “la integridad de una comunidad cultural”, constituyéndose en razón fundacional de la marginación y discriminación de los grupos que son subalternizados por razones étnicas (Ibid: 123-124, 133). Así, tradiciones, idiomas, religiosidad, memorias orales son también subalternizadas. En nuestro continente tal proceso de despojo territorial indígena conllevó –como hemos observado- implicancias de diversa índole en la construcción y consolidación del estado nacional hegemónico monoétnico, pero benefició también los intereses económicos y empresariales oligárquicos nacionales¹⁸.

Luego de estas acciones de violencia física y directa hacia los pueblos originarios, a fines del siglo XIX y principios del XX, surgieron una serie de nuevos agravios simbólicos hacia estas poblaciones. A través de la creación de operaciones narratológicas, se buscó justificar, tergiversar o directamente esconder, tanto las masacres perpetradas como los despojos territoriales efectuados, contribuyendo así a la recreación de la subalternidad indígena en la región; contando siempre con la perviviente narrativa de la supuesta barbarie e incivilidad indígena. En ello colaboraron los relatos historiográficos nacionalistas, la naciente prensa escrita ilustrante y la educación pública modernizante, prioritariamente. No obstante, tales dispositivos de validación social y difusión nacionalista (Smith, 1991), debían contar con representaciones sociales que contribuyeran a fortalecer la ‘comunidad imaginada’ (Anderson, 1983). Ello se desarrolló a través de “procedimientos discursivos” que instituyeron la figura del mestizo latinoamericano, sobre todo a principios del siglo

¹⁸ Para Polanyi (1944, 2000) la tierra está unida a la cultura de un pueblo, por lo que su desposesión posee implicancias también culturales para las víctimas, más allá de las económicas. A tal proceso lo denomina *despojo* y, en el fondo, busca trastocar las instituciones sociales de los afectados, imponiéndoles “degradación humana” y una “catástrofe cultural” que desmorona las relaciones comunitarias entre seres humanos, medio natural y organizaciones productivas.

XX. Apoyados, paralelamente, por políticas públicas indigenistas de carácter diverso, a través de los años y la región.

Martínez et al (2003) explica que en la creación de los imaginarios sociales, respecto a quién debía ser el sujeto social que encarnaría la nacionalidad, se realizaron operaciones de “desplazamiento discursivos”. En ellos se narró la base popular de la nación respetable o aceptable, pero limpiando el componente indígena de éste, lo que “contribuyó a marginalizar aún más a los indios” (Ibíd.: 184). Esto es lo que sucedió con figuras como el gaucho (argentino), el cholo (boliviano) y el roto (chileno), quienes compartieron, en cierto momento, la posición de marginalidad de los indios por su barbaridad y peligro para las normas modernas y el enriquecimiento de ciertos sectores sociales privilegiados¹⁹. Sin embargo, durante el siglo XX estos mestizos serán convertidos en la clase popular valorable, haciendo que se alejara o desapareciera discursivamente la figura indígena del componente mestizo (Ibid: 161-190). A juicio de estos autores, los indios se transformaron en la alteridad que las elites nacionales necesitaban establecer, con ciertos atributos negativos, tanto para diferenciarse de ellos por considerarse racialmente superiores, como para defender sus intereses económicos y políticos (Ibíd.: 211).

Paralelamente, los agravios simbólicos hacia las poblaciones indígenas estuvieron reforzados por políticas indigenistas, entendidas como políticas públicas estatales de “otros” hacia los indígenas y que a lo largo de los años han mostrado diversos matices. Díaz Polanco (1991) discierne tres grandes etapas del denominado “indigenismo moderno” en nuestra región, que tenía como cometido lograr la anhelada homogeneidad sociocultural del estado en construcción²⁰. A saber: a.- indigenismo liquidacionista o etnocida, paralelo a la creación de los estados nacionales (donde el indio salvaje y atrasado podía ser parte de la vida nacional sólo si olvidaba sus tradiciones e identidades étnicas diferenciadas, convirtiéndose en ciudadano ‘mestizo’); b.- indigenismo de etnofagia o absorción cultural surgido a raíz del Primer Congreso Indigenista Interamericano, Patzcuaro, 1940 (proponía

¹⁹ Operación similar es la creada por el estado nacional posrevolucionario mexicano a través de la figura del mestizo de la ‘raza cósmica’ de Vasconcellos. Esta raza cósmica reunía o sacaba lo mejor del indígena por su capacidad de adaptación al medio y lo mejor del europeo en cuanto a evolución cultural. “Por eso su carácter no puede ser más firme ni más poderoso” (Villoro, 1950: 180). En países como Uruguay y El Salvador las operaciones narratológicas sobre los indígenas crearon el imaginario de la extinción absoluta de las poblaciones originarias, a partir de la perpetración de genocidios y masacres, respectivamente (Villagrán, 2013). Una clasificación completa sobre las identidades y culturas generadas a partir de los procesos de mestizajes se encuentra en Ribeiro (1968).

²⁰ En contraposición al indigenismo colonial, que Díaz Polanco describe como segregacionista o corporativista y que operó a través de la creación de la ‘república de indios’, con efectos inesperados sobre la pervivencia y recreación de las identidades originarias.

un pseudo respeto al indio con prácticas contradictorias, tales como la exaltación de los idiomas indígenas mientras se implementaban programas de castellanización) y c.-indigenismo etnicista (presentado como una alternativa progresista y etnopopulista entre los años 1960's y 70's).

Tal constitución y consolidación estado nacional Latinoamericano, que desplegó agravios directos y simbólicos en contra de sus poblaciones originarias durante el siglo XIX y XX, nos entrega los elementos esenciales para entender las razones fundacionales de la exclusión de los pueblos indígenas de los proyectos nacionalistas de nuestra región, pero también de las acciones colectivas permanentemente levantadas por las poblaciones originarias de América Latina, que han sido constantemente ensombrecidas. Todo lo cual, además, nos permite entender las dimensiones históricas y actuales del conflicto intercultural asimétrico que ha subsistido entre los pueblos indígenas y los estados nacionales en nuestro continente, aunque cada país ha mostrado sus bemoles, como referíamos.

A esta configuración de hegemonía monoétnica, política y económica estado nacional, sobre la base de la subalternidad étnica de los pueblos indígenas de Latinoamérica, se han sumado en la última década del siglo XX y la primera del siglo XXI (1990-2010) nuevos actores hegemónicos, ahora económico neoliberales, los que han adquirido una preponderancia inusitada en las últimas dos décadas. En este nuevo escenario, se han venido actuando nuevos agravios hacia las poblaciones indígenas del continente, tanto a nivel concreto como simbólico, que han encontrado eco en las antiguas formas de violencia física e indirecta, como las que hemos revisado. “Existió y aún pervive toda una ideología y un imaginario que hace de los pueblos indígenas los chivos expiatorios del fracaso de las políticas desarrollistas” (Dávalos, 2005).

Todo lo cual dibuja un escenario de nuevas constricciones de oportunidades políticas y culturales para la movilización indígena, debido a que los intereses económicos neoliberales poseen un “carácter integralmente regresivo (...) en términos de concentración del ingreso, pauperización de las masas y del vaciamiento de la democracia” (Seoane, 2004:17). Es decir, es un neoliberalismo que “por definición se presenta como voluntad autoritaria, violenta e impositiva” (Dávalos, 2005: 18). La magnitud de “concentración históricamente inédita del capital”, sumado al desarrollo de “formas hegemónicas

dominantes despóticas” y a la intensificación de la explotación de la fuerza de trabajo, son a juicio de Izaguirre (2004), la base objetiva del incremento general de la conflictividad social en Latinoamérica desde los años 90’s en adelante. Y, donde el Estado ha visto disminuida su capacidad de negociación o simplemente se ha plegado a los intereses neoliberales, convirtiéndose en muchos casos en un *estado facilitador* (Harvey, 2004). De manera categórica González Casanova (2002) advierte que tal modelo económico se ha venido develando como un “neoliberalismo de guerra”, en donde los mecanismos de consenso-negociación y de conflicto-ataque se han venido resolviendo de dos maneras: acabando físicamente con el enemigo o acabando moralmente con él. “habiendo postulado hace dos décadas una ideología neoliberal de paz y democracia, hoy la sustituye por un neoliberalismo de guerra fundamentalista, colonialista e imperialista con el que defiende su invariable decisión de seguir la misma política de empobrecimiento y saqueo del mundo” (Ibíd: 12).

En términos de agravios directos y nuevos despojos territoriales, ahora neoliberales, éstos vienen afectando en los últimos años, principalmente, a los territorios y pueblos indígenas, que aún no habían sido incorporados a las lógicas neoextractivistas. Y, donde recursos como los hidrocarburos, el agua, la biodiversidad, el oxígeno y, recientemente las semillas, “adquirieron un valor considerable para el mercado internacional y se volvieron codiciados” (Escárcega, 2004). De hecho, una reciente investigación sobre los conflictos étnicos en Latinoamérica muestra cómo, en la última década, la movilización indígena se ha intensificado por la irrupción de una serie de megaproyectos nacionales y transnacionales en territorios indígenas protegidos, incluso, por leyes especiales y constituciones plurinacionales, que son irrespetadas por los actores hegemónicos²¹. La construcción de centrales hidroeléctricas, ductos petroleros y gasíferos, explotación de minerales, plantaciones forestales para la industria de la celulosa, plantaciones de soja para la industria de los biocombustibles, vías de conexión como carreteras y puertos, proyectos inmobiliarios y hoteleros, contaminación por pesticidas u otras sustancias químicas, entre otros, se han multiplicado, siendo el motor de las nuevas expresiones de la acción colectiva

²¹ El caso de los estados plurinacionales de Ecuador (2006) y Bolivia (2009), que han marcado un escenario de vanguardia constitucionalista en años recientes en la región, se han transformado también en íconos del enfrentamiento, por un lado, del reconocimiento legal de los derechos y territorialidades indígenas y, por otro, de la extracción de recursos energéticos y materias primas para el crecimiento económico nacional o para el capital transnacional. Más detalles en Cordero (2012).

indígena en la región (Gutiérrez Chong, 2013). En tal escenario, las agresiones directas hacia los sujetos sociales indígenas se han multiplicado, desde las amenazas físicas a los asesinatos reiterados, lo que ha sido justificado por recreadas operaciones narratológicas, asociadas ahora con la creación de nuevos estigmas sociales o con el sempiterno mecanismo de la omisión (Villagrán, 2013b).

La utilización de operaciones narratológicas para denostar a los actores movilizados se ha multiplicado en Latinoamérica en años recientes y se inscriben en lo que se ha denominado como la “*criminalización de la protesta social*”, definida como “una estrategia global de disciplinamiento y búsqueda de gobernabilidad, en la dinámica del capitalismo actual” (Svampa, 2009). De hecho, la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) hizo pública su preocupación en 2012 por el hostigamiento, criminalización y estigmatización que están sufriendo los pueblos indígenas en países como Bolivia, Chile, Colombia, Ecuador y Perú, donde han sido catalogados como: golpistas, terroristas, opositores y saboteadores por defender sus derechos territoriales ante la construcción de megaproyectos²².

Tal estrategia hegemónica de criminalización difamatoria utiliza también los medios de comunicación masivos para difundir, en términos de la teoría de la acción colectiva, operaciones de contraenmarcado con los movimientos sociales en general e indígenas en particular, complementando el viejo racismo discursivo hacia las ‘minorías étnicas’ con nuevas estigmatizaciones. Fenómeno que, hasta donde tenemos conocimiento, no ha sido mayormente estudiado en relación a los medios de comunicación masivos y, menos, con la especificidad sobre las poblaciones originarias de nuestra región.

Una excepción la constituye una investigación efectuada por la Universidad del Valle de Colombia sobre la “*representación de lo indígena en los medios de comunicación*” (2005), logrando identificar nueve funciones o modos generales de representación en los mass media colombianos (Ibíd.: 55). Estas funciones de representación de los pueblos indígenas de Colombia, que creemos pueden ser extrapoladas a otras realidades de nuestra región, son las siguientes: 1.- Omisión, eufemización o invisibilización (lo indígena es ignorado, escamoteado o renominalizado para evitar

²² Más detalles en Cauthin, Marielle (2012), Alerta por la criminalización del movimiento indígena en Latinoamérica. Disponible en <http://www.mapuexpress.net/?act=news&id=8444> Revisado abril 2012

nombrarlo directamente); 2.- Colectivación (todos ustedes son igualitos); 3.- Victimización (pobrecitos ellos, suele despreciar la capacidad y organización de los pueblos indígenas); 4.- Criminalización (ellos son peligrosos para el orden social); 5.- Segregación y exclusión (demarca los límites entre el nosotros y ellos en clave identitaria); 6.- Defensa y valoración (de manera maniquea, el reconocimiento del legado de sus culturas en la cultura nacional); 7.- Arcaización (son de otro tiempo, no son como nosotros); 8.- Cosificación (indígenas dejan de ser 'actores' para convertirse en escenografía y paisaje mostrable) y 9.- Promoción (para mostrar logros de un programa institucional)²³. En los últimos años, probablemente, es la academia chilena la que más ha venido desarrollando estudios similares sobre la representación de los indígenas en los medios de comunicación masivos, en estrecha relación a la criminalización que el pueblo mapuche viene enfrentando desde 1997 en adelante, por defender sus territorios ancestrales frente a una diversidad de megaproyectos económicos neoliberales que los ha venido afectando.

En resumen, los actuales actores hegemónicos monoétnicos, políticos y económico neoliberales (re)crean y difunden marcos interpretativos sobre la oposición de los indígenas al desarrollo general de las economías, ahora neoliberales, (re)produciendo versiones que los subalternizan y criminalizan, como sujetos sociales siempre incivilizados pero ahora además delincuentes. Todo lo cual ha sido la razón fundante de la acción colectiva indígena, pero también del (re)diseño constante y actual de estrategias colectivas indígenas a nivel general y simbólico. En este sentido, el caso chileno es icónico, ya que frente a un nuevo ciclo de acción colectiva mapuche, que pretende defender sus culturas, identidades, memorias y, sobre todo, sus territorialidades ante la amenazas neoliberales, han sido efusivamente criminalizados por las hegemonías.

1.2.b- ACCIÓN COLECTIVA INDÍGENA: DE LA PERVIVENCIA DE ESTRATEGIAS CONCRETAS A LAS INNOVACIONES SIMBÓLICAS

Ni silentes ni inactivos, sino ocultados y negados. Esta frase podría resumir la memoria de la acción colectiva de los pueblos indígenas en Latinoamérica, la que comenzó en el mismo momento en que se inauguró el colonialismo español, para luego enfrentar los

²³ Un amplio e interesante estudio es el desarrollado por Cisternas (2000), quien analiza la aparición de los indígenas en la prensa escrita chilena, a lo largo de la vida independiente, tomando como fecha comparativa los 12 de octubre de cada año.

colonialismos internos estados nacionales latinoamericanos, con una variedad de repertorios de protesta exhibidos hasta la actualidad, en momentos de las hegemonías neoliberales.

Como observa Stern (2000), las poblaciones originarias generaron, entre los siglos XVI y XIX, claramente dos tipos de estrategias. La primera podemos calificarla como dialógica y consistía en una “*adaptación-en-resistencia*” o “*colonización al revés*” de las instituciones hispanas, que propugnaba crear acuerdos y derechos con los españoles, con el objetivo de proteger sus territorios y sus usos y costumbres, logrando contener la expoliación y aculturación total. Cuando nuevas políticas de colonización desecharon los logros alcanzados, los indígenas no dudaron en desplegar, en segundo lugar, estrategias de *rebelión abierta*²⁴. Stern añade que la creación de los estados independientes vino a desestabilizar, precisamente, las formas de convivencia y negociación hispanas, al lanzar una política de recolonización absoluta de todo aquel territorio que gozara de cierta autonomía, como fue el caso de los yaqui en el norte de México o los mapuche en el sur de Chile, ampliando la lógica de la “desindianización”. De esta fase, según este autor, se vuelven a dar las mismas dinámicas de acción colectiva: una de *enfrentamiento directo* y otra, más sutil, de *búsqueda de alianzas*²⁵. No obstante, las mismas operaciones narratológicas que ocultaron genocidios reorganizadores de hegemonías, usurpaciones territoriales para el excedente económico y la exclusión sociocultural de la diversidad indígena de los proyectos estados nacionales, también omitieron la fructífera historia y experiencia de movilización de los pueblos originarios.

Ahora bien, esta lógica bidimensional de la acción colectiva indígena se ha mantenido –a grandes rasgos- a lo largo del tiempo, adecuándose a los momentos históricos, recursos de movilización disponibles y agravios infringidos. De tal suerte, los aprendizajes acumulados por los pueblos originarios, a lo largo de la disputa dialéctica con las hegemonías estado nacionales, decantaron entre las décadas de 1970 y 1980 en lo que se

²⁴ Por ejemplo las Reformas Borbónicas (1786) que despojaban de derechos territoriales y administrativos a indígenas de linaje. Florescano (1996) identifica cuatro tipos de “violencia colectiva” durante la Colonia, dentro de las cuáles existen dos claramente indígenas y que coinciden con la estrategia de “rebelión abierta” reseñada por Stern. Éstas son: 1.- *Insurrecciones Nativistas* (su objetivo era borrar la presencia del invasor y restaurar el orden anterior, sus líderes eran sacerdotes o sabios indígenas que proclamaban la destrucción del invasor como un mandato de los dioses) y 2.- *Movimientos Mesianicos y Milenaristas* (siglo XVIII, movimientos claramente indígenas y radicales, proponiendo un cambio político y social que transformara lo católico y español en indígena. Líderes carismáticos que exigían acabar con las injusticias, erradicar los dioses extraños, suprimir el tributo y la justicia española, acabar con el blanco y proponían establecer un gobierno indígena “autónomo e independiente”).

²⁵ Para más detalles sobre la presencia y accionar indígena entre los siglos XIX y XX consultar Reina (1997).

conoció como *movimiento indianista* y que, creemos, fungió como antesala y ciclo de protesta previo y catalizador al actual momento de *reemergencia indígena contemporánea (1990-2010)*.

Mientras Bonfil (1979) resalta la eclosión de organizaciones indias en todo el continente, que se articularon supra nacionalmente a través de una infinidad de encuentros autoconvocados²⁶, Barre (1983) manifiesta que los indígenas ‘levantaron su propia voz’, por lo que cualquier proyecto político tuvo que empezar a considerarlos, implicando el fin de su silenciamiento como sujetos sociales²⁷. Sin embargo, lo que apareció como decisivo fue la irrupción de un “*pensamiento político indio*” o “*filosofía del indianismo*” que reivindicó inéditamente una “*identidad panindianista*” continental. Ello tuvo como eje la construcción de un marco interpretativo de autoidentificación en torno a la apropiación del concepto de indio, utilizado hasta entonces irrestrictamente por los actores hegemónicos para denigrarlos y borrar sus particularidades identitarias y culturales. No obstante, a través de un ejercicio simbólico y político, los líderes indígenas revirtieron el estigma de indio y lo convirtieron en un concepto de identidad común, como sujetos sociales oprimidos, y lo comenzaron a utilizar con un sentido descolonizador. “Si indio ha sido el nombre con el que fuimos sometidos, indio será el nombre con el que nos sublevaremos” (Barré, 1983). Del establecimiento de este marco de identidad, que a la vez les ofreció la consigna para desarrollar un vocabulario de motivos en su accionar panindio, surgieron una serie de demandas sobre la base de la cultura y la territorialidad²⁸. Asimismo, marcaron la diferencia con otros movimientos sociales propios de la época, como los campesinistas u obreros, al mismo tiempo que decidieron “agruparse cada vez más en movimientos políticos propios que defendieran sus intereses” (Barré, 1983: 173), como respuesta

²⁶ Entre ellos, ambos autores nombran el Primer Parlamento Indio americano del Cono Sur (1974), Consejo Mundial de Pueblos Indios (CMPI) 1975, Consejo Regional de Pueblos Indígenas de América Central (Copri) 1977, II Declaración de Barbados (1977), Congreso Continental de Ollantaytambo (1980).

²⁷ Entre las razones que explicarían el surgimiento del movimiento indianista, ambos autores aluden a las condiciones de colonialismo interno, el impacto positivo y negativo de las políticas indigenistas, la modernización capitalista, la doctrina de seguridad nacional que los ha construido como enemigos internos, la desculturización impuesta, la proletarianización y urbanización de los indígenas, además de haber experimentado una participación política deficiente. (Bonfil, 1979 y Barré, 1983)

²⁸ Las demandas más recurrentes fueron: la *defensa y recuperación de tierras* ancestrales, el *reconocimiento de la especificidad étnica y cultural*, reclamándose el derecho a la diferencia como “unidades socioculturales históricas”, al idioma, a valorar sus prácticas tecnológicas y sociales, a la vigencia de sus sistemas ideológicos (mitos, cosmogonías) y a su historia (‘por ser escrita por otros no es auténtica’), además del reconocimiento de sus autoridades tradicionales y la necesidad de creación de cuadros profesionales indígenas, la *igualdad de derechos frente al Estado, fin a la represión y la violencia, el fin de la planificación familiar*, aplicada sin consulta ni información, además del respeto al *turismo, artesanías y expresiones culturales indias* que muchas veces son folclorizadas o comercializadas para el beneficio de otros no indígenas.

proactiva a las alianzas fallidas previas con los partidos políticos de las sociedades mayoritarias.

El movimiento indianista representó un parte aguas en la acción colectiva indígena continental, que permitió sumar madurez en sus ideas y estrategias, logrando cimentar las raíces de los marcos de interpretación contemporáneos. De hecho, a finales de la década de los 80's comenzó a levantarse la demanda por *autonomía indígena*, que se ha vuelto cada vez más recurrente y que encontró sus primeras respuestas en el plano del derecho internacional con la creación del Convenio 169 sobre Poblaciones Indígenas y Tribales de la Organización Internacional del Trabajo (1989)²⁹. Al mismo tiempo, produjeron una *juridización del lenguaje* con el cual expresaron sus demandas, utilizando a partir de entonces la clave de derechos a exigir (Stavenhagen, 1988). En tal sentido, Díaz Polanco (1990) advirtió el desmarcamiento del clásico binomio de acción colectiva indígena (dialógico - disruptivo), proponiendo el trinomio “lucha armada - vía legal- vía pacífica”.

El “*problema del indio*” en Latinoamérica (Mariategui, 1928) recobró preponderancia, una vez más, de la mano de la conmemoración del V Centenario del Genocidio del Abya Yala (1992), como lo renombraron simbólicamente las organizaciones indígenas articuladas continentalmente en la campaña “500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular”³⁰. Pero también de la mano de una serie de acciones colectivas que combinaron repertorios de protestas tradicionales (como la toma de carreteras efectuadas por la Conaie en Ecuador, 1990) con repertorios de acción colectiva que encontraron nuevos recursos y significaciones en el ámbito de lo simbólico (levantamiento Zapatista de Chiapas, con el uso distintivo del pasamontañas para hacerse visibles y la utilización de las herramientas del ciberespacio, 1994).

Tal reemergencia apareció en un contexto de nuevas oportunidades políticas y culturales, asociadas con dos ‘marcos maestros’ o sentidos sociales con amplia resonancia a nivel regional y mundial. A pesar, claro, de las nuevas constricciones de usurpación territorial y criminalización de la demanda ancestral indígena impuesta por las hegemonías neoliberales actuales, como ya consignamos. En el contexto Latinoamericano, la defensa de

²⁹ Entre los puntos más destacables de este convenio están los que tienen que ver con el derecho de consulta a las poblaciones indígenas, su derecho a la auto adscripción, así como el derecho a la autodeterminación y autonomía indígena. Por tal razón se ha convertido en un referente de derechos indígenas, aunque no ha estado exento de críticas.

³⁰ Esta campaña surgió del 1er Encuentro Latinoamericano de Organizaciones Populares e Indígenas (1989) en Bogotá.

los derechos humanos, propia de los procesos de redemocratización y acuerdos de paz pos guerras civiles, generó una ‘cultura de derechos’ en la región (Brett, 2006: 35-39), que brindó un marco maestro que propició la discusión para el respeto y ampliación de los derechos humanos hacia las poblaciones originarias, siempre omitidas y excluidas.

En el plano internacional, la discusión en torno a los desafíos políticos de la multiculturalidad y la interculturalidad, en relación al fenómeno de la inmigración en los llamados países del primer mundo, el resurgimiento de los conflictos étnicos y la mundialización cultural incentivada por la internet y la Sociedad de la Información y Comunicación³¹, posibilitaron ampliar el horizonte de la demanda por derechos, no sólo individuales, sino que también en función de la ciudadanía diferenciada o ciudadanía étnica.

Ambas oportunidades políticas y culturales facilitaron la visibilización y cierto grado de respuesta a las demandas indígenas, así como también abrieron la posibilidad de un amplio debate en torno a la creación de leyes específicas, reconocimientos constitucionales y al cuestionamiento de la pretendida homogeneidad del estado nacional Latinoamericano, dando dinamismo a una *estrategia de ciudadanía* (Bello, 2004). Todo, claro, impulsado por sus propias acciones colectivas. De hecho, de las clásicas *acciones disruptivas* (levantamientos, bloqueos pacíficos, marchas y tomas de terreno), pasando por las *acciones dialógicas* (participación en foros, alianzas políticas, negociaciones), han sumado *acciones de política* directa, tales como: formación de partidos políticos étnicos³² y participación en asambleas constituyentes, lo que les ha permitido convertirse en parlamentarios (Lee Van Cott, 2005), secretarios de estado (Venezuela, Ecuador) o incluso presidentes de la república, como sucede desde 2006 en Bolivia.

Pero también han incursionado en movilizaciones que adquieren cada vez un carácter más simbólico. Así como el movimiento indianista revirtió el epíteto despectivo de indio a su favor, en años recientes los actores colectivos indígenas han desarrollado “*acciones de etnicización* (Bengoa, 2000) o de *simbolización icónica* (Bello, 2004). Vale decir, han recogido todos aquellos atributos y símbolos que las hegemonías estado

³¹ Sobre estos fenómenos de multiculturalidad e interculturalidad en el mundo, revisar: Taylor, 1993; Kymlicka, 1995; Stavenhagen, 2000; Castells, 1997; Wieviorka, 2006; Touraine, 2006, entre otros.

³² Lee Van Cot (2005) define *partido político étnico* como “una organización autorizada a competir en elecciones, la mayoría de cuyos líderes y miembros se identifican como pertenecientes a un grupo étnico no dominante y cuya plataforma electoral incluye entre su programa central de demanda temas de naturaleza étnica o cultural” (Ibíd.: 3).

nacionales utilizaron para distinguirlos como sujetos sociales discriminados y subalternizados, y los han reconstruido, revalorado y reutilizado políticamente a su favor para argumentar el por qué de sus demandas y defender su existencia como sujetos socioculturalmente distintos a las sociedades mayoritarias, pero valorables en sí mismos.³³. No obstante, el recurso y demanda más importante es el territorial asociado a la de autonomía, ya que ambos poseen la facultad de aglutinar otras demandas más específicas.

Recordemos que los procesos de subalternidad sobre la base de la etnia poseen, como punto crucial, la escisión impuesta por la etnia mayoritaria entre la territorialidad y la cultura de los pueblos subalternizados, ya que en un espacio físico y geográfico se posibilitan y desarrollan los procesos de reproducción sociocultural y religiosos. Giménez (2009) argumenta que tales procesos de etnización generan, justamente, procesos de resistencia sobre la base de la exacerbación de ciertos componentes culturales básicos que son usados al servicio de “*estrategias identitarias*” (Ibíd.:142). Así, por ejemplo, indica que se desarrolla una valorización de una serie de rasgos culturales distintivos, tales como: el propio “sistema de parentesco”, la memoria colectiva que “registra el trauma de la colonización”, el complejo religioso-ritual que renueva la identidad del grupo, la valorización del propio idioma y, como es de esperar, la “reivindicación permanente de sus territorios ancestrales como lugares de anclaje de su memoria colectiva, contenedores de cultura y referente simbólico de su identidad social” (op cit.).

De aquí también se desprende que el lenguaje que utilizan los indígenas movilizados esté cargado de simbolismos y referencias a sus culturas ancestrales, lo que ha incidido en las maneras de expresar sus demandas, en estrecha vinculación con las estrategias de simbolización icónica e identitaria en todos los ámbitos. Así, han transformado la demanda por la tierra en una por el territorio como espacio de reproducción sociocultural y religioso, de educación ahora exigen educación intercultural bilingüe o del simple respeto enarbolan hoy por hoy el derecho de autodeterminación y autonomía indígena. Si en los primeros años de la reemergencia indígena contemporánea utilizaban “un lenguaje cargado de contenidos jurídico-antropológicos”, complementándolo con el ecologista (Bengoa, 2000:

³³ “La retórica y la práctica política indígenas son floridas en imágenes, símbolos e ideas, que en muchas ocasiones rebasan sus reales posibilidades de factibilidad en términos políticos; sin embargo, se trata de formas de comunicar que apunta a preocupaciones específicas y concretas que no se pueden soslayar (...) Así, la demanda por la tierra se relaciona con demandas sociales y económicas y, al mismo tiempo, con el derecho a la identidad y la búsqueda de legitimidad frente al poder” (Bello, 2004:124-125).

142), en los últimos años sus formas de expresión están cada vez más vinculados con el respeto a sus cosmovisiones como argumento principal.

Tal apuesta ha propiciado cambios culturales en las sociedades mayoritarias, ya que la importancia de la cultura, identidad y memoria colectiva indígenas ha sido recogida, tanto en el derecho internacional como en el nuevo constitucionalismo plurinacional latinoamericano. Aunque también es cierto que no siempre han podido sortear completamente la “*brecha de implementación*”³⁴ existente en la aplicación y debido respeto a leyes y derechos especiales (Stavenhagen, 2007). Tampoco se ha podido extirpar añejas prácticas racistas, discriminatorias y excluyentes que prevalecen en las sociedades latinoamericanas y que actualmente se vinculan con las operaciones disciplinantes de las hegemonías neoliberales, en orden a criminalizar las demandas, sobre todo cuando se relacionan con territorios ancestrales ricos en recursos naturales o energéticos factibles de explotar.

De todos modos, en el ámbito internacional, la reemergencia indígena continental contemporánea (1990-2010) ha conseguido que Naciones Unidas haya consagrado dos decenio seguidos sobre pueblos indígenas (1995- 2004 y 2005-2016), además de crear un Foro Permanente para Cuestiones Indígenas (1995) y encomendar a un Relator Especial (2001). Mientras que el gran logro en este nivel ha sido la Declaración de Derechos Indígenas de Naciones Unidas de 2007, aunque no es vinculante. Mientras que a nivel latinoamericano, el actual ciclo de protesta indígena continental desembocó en la inclusión de líderes indígenas en las asambleas constituyentes de países como Venezuela, Ecuador, Brasil y Bolivia. Lo cual ha redundado en el debilitamiento del metarrelato moderno de la nación homogénea en nuestra región y ha originado las bases para la creación y abertura – por lo menos a nivel legal y constitucional- de los primeros Estados Plurinacionales en Bolivia (2006) y Ecuador (2008). Ello, bajo los preceptos del *Buen Vivir/Vivir Bien* entendidos como valores ético morales que están en concordancia con la cosmovisión indígena de respeto a la naturaleza, reciprocidad y complementariedad (Huanacuni, 2010). Tales conceptos y su inclusión en los pactos políticos de estos países, que se encuentran en

³⁴ Stavenhagen sostiene, en su informe como Relator Especial para Cuestiones Indígenas de la ONU del 2007, que a pesar de existir una serie de elementos jurídicos que defienden –en el plano internacional y nacional- los derechos de las poblaciones indígenas, no siempre los instrumentos legales se respetan y defienden los derechos humanos y físicos de las poblaciones originarias, de ahí que sostiene la necesidad de superar la “brecha de implementación” real.

la vanguardia del constitucionalismo regional, podemos leerlos como un vocabulario de motivos que ha encontrado en las cosmovisiones propias indígenas los nuevos argumentos para oponerse, precisamente, a nivel ético y moral a todo el ideario autoritario y depredador del neoliberalismo que ha vuelto a amenazar y a despojarles de sus territorios ancestrales.

De ahí la importancia de resaltar la cultura, identidad y memoria colectiva como acervos y fundamentos para construir el nosotros compartido y recursos en sí mismos a defender en la ‘dimensión simbólica de la acción colectiva’, ya que estas categorías son trascendentales como recursos de movilización para los pueblos indígenas latinoamericanos contemporáneos, recursos constituyentes del nosotros compartido y recursos prioritarios para disputar la ‘lucha por el reconocimiento’ (Bello, 2004).

“Los sujetos asumen la lucha por el reconocimiento como una forma de representarse a sí mismos y contestar a la heterorrepresentación, esto es, a la representación externa, es decir, a la catalogación que los ‘otros’ hacen de ellos (...). De ahí que los movimientos étnicos no nieguen sus calidad de indígenas, o aun de indios, pero a condición de ser ellos quienes autorepresenten su condición de tal y a partir de formas de reconocimiento no opresivas ni excluyentes” (Ibíd: 40).

Sin embargo, estas nuevas formas de movilización indígena necesitan ser difundidas con el fin de buscar resonancia en las sociedades mayoritarias, incidir en la apertura de nuevos cambios culturales y en la generación de mayores oportunidades políticas para enfrentar, tanto la brecha de implementación como la criminalización impuesta. Y, en ello, la disputa por el nombrarse y autorrepresentarse en los medios de comunicación masivos es importante, pero aún más trascendente es hacerse cargo de una estrategia comunicacional que les permita sortear las operaciones de contra enmarcado y criminalización actuales. Tal táctica implica la elaboración de mensajes argumentativos como el acceso a herramientas de difusión autogestionados.

1.2.C.- EMERGENCIA COMUNICACIONAL INDÍGENA: ECLOSIÓN DE MEDIOS AUTOGESTIONADOS PARA LA AUTORREPRESENTACIÓN SOCIOCULTURAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA

Indicábamos anteriormente que los medios de comunicación masivos se han transformado en actores claves para la difusión de las representaciones sociales que validan a las hegemonías y al poder, por lo cual se han transformado en campos de disputa para poder nombrar la realidad y alcanzar legitimidad social. En tal contienda, los actores

subalternos intentan difundir y validar la dimensión simbólica de su acción colectiva, pero al constatar la omisión, tergiversación, racismo discursivo y criminalización que sufren, se han visto compelidos a crear sus propias ‘oportunidades comunicacionales’ a través de la autogestión de sus propios medios de comunicación. Y los pueblos indígenas de Latinoamérica no han sido la excepción.

Frente a la eclosión de medios de comunicación autogestionados y la diversidad de encuentros de ‘comunicadores indígenas’ desarrollados en toda la región, creemos que asistimos a la creación, maduración y fortalecimiento de una *estrategia comunicacional de los pueblos originarios*, la cual se inscribe en el ámbito de la acción colectiva simbólica y que se mueve en dos niveles. El primero parte de la misma conformación de los marcos de interpretación, base de la acción colectiva simbólica, utilizando sus recursos culturales, identitarios y de memoria colectiva como símbolos y recursos de comunicación en sí, los cuales se transforman en mensajes o argumentos a ser presentados, en este caso a las sociedades mayoritarias, con el objeto de impugnar a las hegemonías, buscar sensibilización y apoyo de las sociedades mayoritarias, así como también de otros actores colectivos. El segundo nivel se relaciona con la necesidad y búsqueda de difusión más o menos masiva de tales marcos, mensajes, argumentos anclados en sus recursos culturales e identitarios, con el objeto de “construir visibilidad” y lograr “instalar en las agendas” sus propios temas, los que generalmente son ignorados por los medios de comunicación masivos y, por ende, por la esfera pública de las sociedades mayoritarias. Ambos niveles de la estrategia comunicacional indígena, en estrecha relación con las estrategias simbólico-identitarias, pretendería, por un lado, la autorepresentación sociocultural de sus culturas e identidades para el reconocimiento social sin omisiones, tergiversaciones, racismo discursivo y/o criminalizaciones contemporáneas. Mientras que, en segundo lugar, esa misma autorepresentación y reconocimiento social valorable de sus culturas e identidades permitirían argumentar la legitimidad y validez de sus demandas, incluyendo las territoriales y autonómicas.

Tal estrategia se ha hecho paulatinamente visible en las últimas dos décadas (1990-2010), aunque en 1994 la acción colectiva comunicacional indígena cobró importancia a nivel continental de la mano del levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en Chiapas (México). EL EZLN tempranamente advirtió que debía incorporar una

estrategia comunicacional que explicara y difundiera sus ideas, por lo que ha sido calificado de “primera guerrilla informativa” (Castells, 1999). El Subcomandante Marcos explicó en su momento, de la siguiente forma, tal acción comunicacional:

“Cuando las bombas caían sobre las montañas del sur de San Cristóbal de las Casas, cuando nuestros combatientes resistían en Ocosingo los ataques de los federales (...) cuando el aire olía a pólvora y sangre, el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN me llamó y me dijo, palabras más, palabras menos: ‘Tenemos que decir nuestra palabra y que otros la escuchen. Si no lo hacemos ahora, otros tomarán nuestra voz y la mentira saldrá de nuestra boca sin nosotros quererlo. Busca por dónde puede llegar nuestra verdad a otros que quieren escucharla’”³⁵ (Castells, 1999: 102).

Tarrow (2005) observa que no es fácil mensurar el éxito de la estrategia adoptada por el EZLN, pero indica que es posible realizar dos aseveraciones plausibles. La primera es que tal estrategia comunicacional jugó un rol central en la generación de simpatía y, por ende, produjo una reacción positiva en la opinión pública mexicana. La segunda es que tal estrategia fue importante, tanto para legitimarse como para evitar una represión inmediata por parte del ejército mexicano.

No obstante, no ha sido sólo el EZLN y sus líderes quienes advirtieron esto. Tampoco es una innovación que los movimientos sociales disputen la batalla discursiva a través de los medios de comunicación masivos. Lo novedoso es que la llamada *reemergencia indígena continental* de los últimos veinte años (1990-2010) ha incorporado como un eje fundamental de sus acciones la formulación de estrategias comunicacionales propias, en estrecha relación con la dimensión simbólico-identitaria de su movilización. Así, una organización emblemática, como lo es la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE), posee un Departamento de Comunicaciones, así como un pliego de demandas respecto al debido acceso a los medios de comunicación masivos que deben poseer y sobre la instauración de políticas públicas que propicien la creación de sus propios medios de comunicación. No obstante, un punto crucial es haber definido quién es un “*comunicador indígena*” en el sentido amplio de la comunicación.

“(...) los procesos comunicacionales van a ir necesariamente articulados con una cosmovisión propia [...]. Y eso tiene que ser básico de un comunicador indígena, porque no podemos estar usando los medios de información, la radio, los instrumentos y cosas de esas con una cabeza que no sea nuestra, con un pensamiento que no sea nuestro, con una concepción que no sea nuestra, con

³⁵ Las negrillas son nuestras

ideas políticas que no sean nuestra (...) Mario Bustos, director del departamento de comunicaciones CONAIE; citado por Monasterios, 2003: 326).

La demanda y estrategia comunicacional indígena se ha hecho notoria, además, por la realización de encuentros de comunicadores de los pueblos originarios de la región³⁶, que se han multiplicado con el fin de debatir su derecho a comunicar, la necesidad de capacitarse, establecer redes de trabajo e intercambio de información, así como analizar instrumentos legales que les permitan administrar sus propios medios de comunicación. De ellos, el primero parece ser el encuentro “MOVIMIENTO INDÍGENA, MEDIOS DE COMUNICACIÓN Y PRODUCCIÓN DE IMAGEN” efectuado en febrero de 1998 en Guatemala, con la presencia de comunicadores indígenas de ese país, Honduras, Chile, México y Bolivia. De esta reunión surgió la *Declaración de Iximulew*, que resaltó la necesidad de: “*profundizar en la autoproducción de nuestra imagen en los medios, queremos hablar en primera persona y ser enunciadores más que informadores*”. Por esta razón, identificaron la necesidad de crear una agencia de noticias indígenas, incidir en los marcos reguladores de los medios de comunicación para ser considerados en las políticas públicas, además de “*desarrollar criterios e indicadores que valoren el impacto de nuestros medios*” (Declaración de Iximulew 1998; citado por Cisternas, 2000: 101).

Tanto la eclosión de medios de comunicación indígenas, como la realización de encuentros de comunicadores indígenas ha incidido en que los derechos a comunicar de las poblaciones originarias sean abordados en cuerpos legales internacionales y nacionales. Así, el artículo 16 de la Declaración de Derechos de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas (2007) indica que: “*1.-Los pueblos indígenas tienen derecho a establecer sus propios medios de información en sus propios idiomas y a acceder a todos los demás medios de información no indígenas sin discriminación*”, además de instar a los Estados y medios de comunicación privados a facilitar el ejercicio de tal derecho para las poblaciones originarias³⁷. Mientras que, un caso de materialización de tales derechos, es el alcanzado en Argentina, en el marco de la promulgación de la Ley de Servicios de Comunicación

³⁶ Algunos de los encuentros más recientes, han sido: Seminario Latinoamericano Comunicación y Pueblos Indígenas: asumiendo el desafío tecnológico (2006), Buenos Aires, Argentina; Segundo Seminario Latinoamericano de Comunicadores Indígenas en Ciudad de México de 2007 (reunió a 60 comunicadores de América Latina, convocado por la UNAM, el Grupo Internacional de Trabajo Sobre Asuntos Indígenas (IWGIA) y Servicios en Comunicación Intercultural, Servindi, de Perú); 5to Taller Internacional de Comunicación Indígena: Desafío Tecnológico y Marco Legal para una Comunicación Plurinacional (2009) en Ecuador; Cumbre Continental de Comunicadores Indígenas del Abya Yala (2010) en Cauca, Colombia, entre otros.

³⁷ Disponible en: www.un.org/esa/socdev/unpfii/documents/DRIPS_es.pdf, revisado en noviembre de 2012.

Audiovisual (octubre de 2009), conocida como “Ley de los tres tercios” pues divide las concesiones radioeléctricas para fines privados, estatales y para organizaciones de la ciudadanía sin fines de lucro. En este último tercio se consagra el derecho de los pueblos originarios de contar con licencias para una frecuencia en televisión abierta, otra en AM y una tercera en FM, dentro de sus territorios, además de comprometer recursos del Presupuesto Nacional para su financiamiento, con el fin de preservar el valor de la pluralidad en la esfera pública.

Este fenómeno, que también concebimos como una *emergencia indígena comunicacional* y que se ancla en la dimensión simbólica de la movilización de los pueblos originarios de nuestra región, se ha expresado tanto a nivel de la autogestión de páginas webs y periódicos on line como en la producción de programas radiofónicos en radioemisoras no indígenas o en la instalación de sus propias estaciones de radiodifusión³⁸. Ahora bien, nos parece que esta última expresión es la más masificada y la de mayor experiencia acumulada a nivel Latinoamericano, a pesar de la aparente masividad y accesibilidad de la Internet, ya que ha permitido soslayar las constricciones socioculturales y económicas de la llamada “brecha digital”, al tiempo que ha permitido aprovechar la oportunidad cultural que ofrece la propia tradición oral de los pueblos originarios, tanto para enfrentar el manejo del micrófono como para la recepción de sus mensajes e idiomas.

Desde sus inicios la radiodifusión ha mostrado versatilidad, diversidad y masividad, habiendo fungido como una especie de internet del siglo XX, en términos de alcance y de posibilidad de acceso para los actores sociales y colectivos excluidos y marginados, representando una posibilidad de democratización en las comunicaciones. La radiofonía fue y sigue siendo apropiada por centenares de sujetos sociales subalternos del mundo para difundir sus ideas, demandas y autorrepresentaciones de corte sindical, nacionalista, medioambiental, contra informativo, guerrillero, cultural y lingüísticos, entre otras³⁹.

En Latinoamérica las radios comunitarias surgieron a partir de 1940, como espacios de expresión de diversos grupos sociales excluidos, haciendo énfasis en la radio educativa, donde el ejemplo más antiguo parece ser Radio Sutatenza de Colombia (1947). En este

³⁸ También se ha incursionado en televisión comunitaria, video y cine documental, además de experiencias en periódicos impresos, aunque en menor recurrencia que la administración de páginas webs y radiodifusión.

³⁹ Por ejemplo, el movimiento de radios obreras en Alemania (1920), Radio La Voz de Argelia Combatiente fue crucial en el movimiento de descolonización de este país africano en la década de 1950, mientras que Italia lideró en Europa el movimiento de las radios piratas o libres en la década de 1970 para la movilización social y ciudadana. Más detalles en Lewis y Booth, 1989.

sentido destaca la labor de religiosos católicos quienes, a lo largo de nuestro continente, pusieron al servicio de la educación y las comunidades rurales la radiofonía, por lo que fueron los primeros en abrir los micrófonos para que las voces de los pueblos originarios fueran escuchadas y transmitidas. Más tarde, en la década de los 70's y 80's, surgieron experiencias radiofónicas disidentes o clandestinas, en contextos de las guerras civiles centroamericanas o de las dictaduras del cono sur, como espacios de contrainformación que hicieron frente a la censura y tergiversación de las demandas de democratización de aquellos actores colectivos perseguidos y reprimidos militarmente⁴⁰.

Sobre la radiodifusión propiamente indígena, Bonfil Batalla (1981) anota que la Federación Shuar de Ecuador poseía ya en los 70's escuelas radiofónicas en el contexto del movimiento indianista de aquellos años. No obstante, tales experiencias –como otras de la subalternidad- han quedado ensombrecidas o sin registrar⁴¹. En años recientes, los Inuit⁴² en su territorio autónomo de Nunavut (Canadá) han venido administrando su propio sistema de radiodifusión y televisoras desde 1999. Mientras que en Estados Unidos, los pueblos originarios también han multiplicado sus medios radiofónicos autogestionados, entre los más conocidos “*First Voices Indigenous Radio*”, un programa transmitido por una emisora de Nueva York⁴³. En Latinoamérica, no sólo los Shuar en Ecuador han tenido sus sistemas de radiodifusión, sino que también los Kichwa a partir de las Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE), surgidas por la acción de sacerdotes teólogos de la liberación, pero autogestionadas por los indígenas a partir de 1985⁴⁴. Un proceso similar de apropiación indígena de radioemisoras creadas, en un principio por entidades católicas, es la desarrollada por los pueblos mayas en Guatemala, agrupados en la Federación Guatemalteca de Escuelas Radiofónicas.

⁴⁰ Experiencias como Radio Sandino en Nicaragua (1978-1990) o Radio Venceremos en El Salvador (1981-1992), tomando el ejemplo de lo que fue Radio Rebelde de Cuba en 1958. En contextos de dictaduras como la pinochetista, el programa “Escucha Chile” (1973 a 1990), permitía denunciar desde la onda corta de Radio Moscú los atropellos a los DD.HH. sucedidos en este país.

⁴¹ La radiodifusión por Internet ha permitido complementariedad con las ondas analógicas, ya que permite las emisiones on line y en diferido (podcast). Asimismo ha permitido experiencias como *Indigenous Media Network*, que ha interrelacionado el trabajo de Maories de Nueva Zelanda, Quechuas de Perú, Sherpas de Nepal, Navajos de Estados Unidos, Mohawks de Canadá, Massais de Kenya y Samis de Noruega (Arregui, 2006).

⁴² Mal conocidos como esquimales y que habitan el círculo ártico, es decir, países que comparten el polo norte.

⁴³ www.firstvoicesindigenusradio.org/

⁴⁴ Un detallado análisis sobre la apropiación de radioemisoras indígenas en Ecuador se encuentra en Chuji (2006). Quien además da cuenta del aporte de varias radioemisoras indígenas ante el cerco informativo que sufrió, en los medios de comunicación masivos ecuatorianos, el levantamiento de la CONAIE en 1999. La comunicación indígena en Ecuador abarca periódicos, videotecas, agencias de noticias y otras expresiones autogestionadas.

Con la reemergencia indígena de los 90's parece haberse superado este modelo de surgimiento de radiodifusión indígena, pasando a la autogestión radiofónica independiente y autónoma. Así, en Centroamérica han destacado las voces del Consejo Coordinador Nacional de Indígenas de El Salvador (CCNIS) que, desde una emisora capitalina, gestionan un programa radiofónico desde 2009. Los Kuna de Panamá también poseen un programa desde su sistema de semi autonomía territorial indígena y en Nicaragua existe la Red de Radios Indígenas de la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe, en un contexto de autonomía regional. En tanto, en Colombia las organizaciones indígenas han incursionado fuertemente en los medios de comunicación autogestionados, al punto que la ONIC posee 24 radioemisoras indígenas. En México, los Acuerdos de San Andrés (1996) plantearon que era y es necesaria una nueva Ley de Comunicación que “*permita a los pueblos indígenas adquirir, operar y administrar sus propios medios de comunicación*”. Aunque este planteamiento no se ha concretado, las radioemisoras indígenas autogestionadas se han ido multiplicando⁴⁵.

En este contexto de *emergencia indígena comunicacional*, que pretende disputar en el ámbito simbólico la batalla por el nombrar(se) y validar(se) socialmente, utilizando sus propios recursos de movilización culturales e identitarios ante las añejas y nuevas operaciones narratológicas de las hegemonías Latinoamericanas, ahora también neoliberales, es que se inscribe el análisis en profundidad de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile).

I.3.- CONSIDERACIONES METODOLÓGICAS PARA EL ANÁLISIS DE LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU: UN CASO CONCRETO PARA ESTUDIAR LA EMERGENCIA INDÍGENA COMUNICACIONAL

El propósito de nuestra investigación es interrogar la *radiodifusión mapuche*, que se ha venido desarrollando en los últimos años en Gulumapu (Chile), como un caso concreto para analizar la reciente *emergencia indígena comunicacional* en Latinoamérica. Entendemos esta radiodifusión mapuche como aquellas emisiones radiofónicas producidas, conducidas y gestionadas por actores sociales que se autoadscriben como mapuche y cuya

⁴⁵ Entre las que han destacado se encuentran Radio Comunitaria Jénpoj (mixe) en Oaxaca (2001), Radio Ñomndaa (amuzga) en Guerrero (2004), Radio La Voz que Rompe el Silencio (triqui) en Oaxaca (2007).

elaboración de contenidos se concibe de manera autónoma e independiente, tanto de intereses ajenos al pueblo mapuche como a perspectivas indigenistas⁴⁶.

Tal fenómeno lo intentamos leer como una expresión de la acción colectiva, a nivel simbólico, que los pueblos originarios han venido erigiendo en los últimos veinte años, como desafíos culturales y respuestas organizativas ante las recreadas operaciones narratológicas con que las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas han justificado la subalternización de estos sujetos sociales sobre la base de la etnización. No obstante, como revisamos, actualmente los agravios simbólicos se inscriben en las estrategias de criminalización de la protesta social como mecanismo de disciplinamiento impuesto por las hegemonías, ahora neoliberales. Y donde, además, tanto los agravios hegemónicos y la acción colectiva simbólica de los actores subalternos, necesitan -más que nunca antes- validarse a través de los medios de comunicación.

Con tales consideraciones teóricas y empíricas, el caso de la relación dialéctica entre las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas neoliberales chilenas y las estrategias de acción colectiva concretas y simbólicas mapuche en *Gulumapu*, nos ofrece un escenario idóneo para nuestros supuestos investigativos, razón por la cual elegimos este caso de estudio. Por un lado, entre 1990 y 2010, la larga transición a la democracia chilena administrada por los gobiernos de la coalición política de centro izquierda, conocida como Concertación, dispuso una serie de oportunidades políticas y culturales para las poblaciones originarias que habitan en lo que conocemos hoy como Chile. No obstante, la defensa de los intereses económicos neoliberales, a través del irrespetos a la legislación indígena y a la utilización de la criminalización de la protesta mapuche, impusieron una serie de constricciones políticas y culturales al punto de llegar a la inaudita construcción social del “mapuche terrorista”, escenario que ha sido caracterizado desde 1997 a la fecha con el nombre de “Conflicto Mapuche”. Por otro lado, el pueblo mapuche ha venido desplegando una variada gama de estrategias de acción colectiva, desde las concretas a las simbólicas, llegando a conformar un marco de interpretación y lenguaje de motivos expresado en la llamada “discursividad política mapuche”. A ello se suman las apuestas comunicacionales

⁴⁶ De esta forma descartaremos las experiencias radiofónicas indigenistas –sean estatales, académicas o de organismos no gubernamentales o eclesiástico- por involucrar intereses ajenos a la propia cosmovisión y propuestas de acción colectiva de los pueblos indígenas, en este caso mapuche. En esta tipificación cabrían emisiones radiofónicas como las que han sido generadas por la CONADI, donde incluso se utiliza el idioma mapudungun y música mapuche, pero donde el contenido es definido desde las directrices gubernamentales de esta agencia estatal chilena.

mapuche que se expresan a través de una eclosión de programas de radiodifusión y/o estaciones radiofónicas, todo lo cual ha manifestado la doble dimensión de una estrategia comunicacional indígena en curso. Todos estos antecedentes los desarrollaremos de manera detallada en los capítulos 2 y 3, como contexto interpretativo pertinente y necesario para adentrarnos en el análisis propiamente tal de las emisiones radiofónicas, que presentaremos en los capítulos 4 y 5.

Recordemos que el *objetivo general*⁴⁷ que ha guiado nuestra investigación, ha sido el de caracterizar y analizar el contenido y el sentido de las emisiones radiofónicas producidas por comunicadores mapuche, con el fin de evaluar si constituyen o no una forma de acción colectiva de tipo comunicacional, inscrita en el ámbito simbólico, que poseería la pretensión de autorrepresentarse socialmente y legitimar políticamente sus demandas.

Para responder a este objetivo investigativo realizamos un *trabajo de campo* entre septiembre de 2009 y marzo de 2010 en Chile, tomando contacto con comunicadores mapuche que estaban desarrollando programas radiofónicos en emisoras de propiedad no mapuche y en radioemisoras de propiedad mapuche, descartando cualquier experiencia de corte indigenista. Luego de una ronda de consultas, pudimos realizar entrevistas en profundidad con los equipos de producción de tres programas radiofónicos y de una emisora mapuche, quienes nos autorizaron a grabar un promedio de diez horas de su programación, entre los meses de noviembre de 2009 y febrero de 2010. Los *programas radiofónicos* son: *Amuleaiñ* que se emite por Radio Nuevo Mundo (930 AM) de Santiago, Región Metropolitana; *Newen Mapu* que es transmitido por Radio Voz de la Mujer (98.5 FM) de Concepción, Región del Bío Bío y *Wixage Anai* emitido a través de Radio Tierra (1300 AM) de Santiago, Región Metropolitana. La *emisora mapuche* a la que tuvimos acceso es Radio *Werkén Kvruf* (98.3 FM), ubicada en territorio ancestral mapuche de la Región de la Araucanía.

Las herramientas que nos han permitido realizar el análisis de las emisiones radiofónicas implican una triangulación de procedimientos para poder asir el fenómeno de

⁴⁷ En tanto, los *objetivos específicos* han sido cuatro: a.- indagar las razones que llevan a un grupo de mapuche u organización a tomar la decisión estratégica de idear, gestionar, desarrollar y sacar al aire una emisión radiofónica; b.- analizar a través de qué formatos y contenidos temáticos se difunden radiofónicamente; c.- analizar cuál es el sentido político y estratégico de las emisiones radiofónicas en términos de autorepresentación sociocultural y legitimación política; d.- para poder esbozar una caracterización de la estrategia comunicacional mapuche en Gulumapu (Chile), en su expresión radiofónica, que se mueve en el ámbito de lo simbólico.

la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*, a partir de los casos mencionados. De tal forma, para poder responder al *objetivo específico a.- razones de creación de los proyectos radiofónicos mapuche* utilizamos la *entrevista en profundidad*, entendida como una técnica que “ofrece información pormenorizada sobre los valores, motivaciones, experiencias y sentimiento de quienes responden” (Wimmer y Dominick, 1996: 158). En este sentido, el *guión de entrevista* giró, a grandes rasgos, en torno a cuestiones relacionadas con: el diagnóstico que los comunicadores mapuche realizan sobre la representación social que los medios de comunicación masivos efectúan sobre la situación de su pueblo y las razones que tuvieron para crear y continuar con proyectos radiofónicos autogestionados⁴⁸. Cabe indicar que las entrevistas se realizaron a *ocho comunicadores radiofónicos mapuche* que dan vida a las experiencias radiofónicas mencionadas, así como también a otros cuatro comunicadores mapuche, en calidad de *informantes claves*, debido a su trayectoria en otros proyectos comunicacionales e informativos mapuche.

El paso siguiente fue abordar las *emisiones radiofónicas* en sí, como insumo esencial de análisis. Tal material nos ha ofrecido *dos niveles de exploración*. El primero y más evidente relacionado al *1.- contenido manifiesto y explícito de las emisiones*. El segundo y más oculto relacionado al *2.- contenido latente e implícito de las emisiones*. Por esta razón, utilizamos *dos niveles de interpretación* interrelacionados en torno a una misma técnica: el *análisis de contenido*, en su versión cuantitativa y cualitativa de manera complementaria.

Recordemos que el análisis de contenido ha sido considerado como una técnica de investigación para la descripción objetiva, sistemática y cuantitativa del contenido manifiesto de textos, en el estudio de medios de comunicación (Berelson, 1952; Wimmer y Dominick, 1996). No obstante, en los últimos veinte años se ha abierto el debate y la aplicación cualitativa de tal técnica. Ruíz (1996) indica que el análisis de contenido es una técnica para leer e interpretar el contexto de toda clase de documentos. Esta lectura debe realizarse de manera sistemática, objetiva, replicable y válida, pudiéndose aplicar tanto en

⁴⁸ Las categorías en detalle del guión de entrevista, que está disponible en forma íntegra en los anexos, fueron las siguientes: a.- Datos personales del entrevistado, b.- datos de la organización a la cual pertenece el proyecto radiofónico, c.- Datos sobre la radioemisora/espacio radiofónico d.- diagnóstico sobre la representación social que los medios de comunicación masivos chilenos difunden sobre los mapuche; e.- surgimiento y objetivos del proyecto radiofónico, f.- financiamiento del proyecto, g.- malla programática de la emisora o segmentos del espacio emitido, h.- público objetivo y relación con auditores, i.- público no objetivo y relación con no auditores, j.- valoración y autoevaluación sobre experiencia en relación a sus propios objetivos.

estrategias cuantitativas (recuento y asociación estadística de las variables y sus categorías) como cualitativas (de enfoque narrativo). En este sentido el texto es sometido a una entrevista, en la cual no es posible hablar con él, pero si interpretarlo. “Toda redacción de un texto y toda lectura posterior del mismo (entendida como recogida de información) son, al mismo tiempo, una construcción social y política”. En la misma línea, Piñuel (2002) explica que el análisis de contenido es “el conjunto de procedimientos interpretativos de productos comunicativos (mensajes, textos, discursos) que proceden de procesos singulares de comunicación previamente registrados y que, basados en técnicas de medida, a veces cuantitativas (estadísticas basadas en el recuento de unidades), a veces cualitativas (lógicas basadas en la combinación de categorías) tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones mismas en que se han producido aquellos textos” (Ibid: 2). Para este autor los textos remiten a un “universo de prácticas sociales y cognitivas”⁴⁹.

Tomando en cuenta estas consideraciones y volviendo a nuestras emisiones radiofónicas mapuche, en un *primer nivel de exploración e interpretación manifiesta*, con el propósito de responder al *objetivo específico b.- cuáles son los formatos y contenidos utilizados por los comunicadores radiofónicos mapuche para difundirse radiofónicamente*, empleamos el análisis de contenido en su versión cuantitativa, con consideraciones cualitativas. De tal forma, por un lado, pudimos desentrañar *aspectos formales específicos*⁵⁰ de cada experiencia, los cuales contribuyen al establecimiento de una *tipificación del formato general* que caracteriza a cada uno de los espacios radiofónicos analizados. Por otro lado, pudimos *cuantificar porcentualmente y graficar el tiempo*⁵¹ que cada programa y/o radioemisora destina a la *música* y a los *contenidos temáticos*, lo cual nos brindó una primera valoración sobre la importancia de determinados asuntos de conversación relacionados a la cantidad de tiempo que ocupan dentro de las emisiones.

Los contenidos temáticos fueron divididos en *dos grupos de temas*. El primer grupo temático de conversación se relaciona con aspectos *I.- Socioculturales e Históricas*

⁴⁹ El análisis de contenido, sea en su dimensión cuantitativa o cualitativa, requiere de un procedimiento a seguir que incluye a.- la selección de la comunicación que será estudiada, b.- selección de categorías que se utilizarán, c.- la selección de unidades de análisis y d.- selección del sistema de recuento o de medida. Etapas que desarrollamos en su momento.

⁵⁰ Las categorías consideradas fueron: 1.- criterio de selección, 2.- número de hablantes, 3.- Sexo del hablante, 4.- Tipo Emisión (Vivo/grabado), 5.- Actor Social Hablante, 6.- Fuente de Información, 7.- Actor Social Mencionado, 8.- Estilo Discursivo (informativo, opinativo, denuncia, movilización, educativo), 9.- Tono Discursivo (emocional), 10.- Idioma, 11.- Género Radial, 12.- Público Objetivo. Se encuentran en la Ficha de Análisis de Contenido, en el apartado 1.- Contenido Manifiestos, subapartado B.- Variables de Formato. Revisar Anexos.

⁵¹ Esta información cuantificable fue procesada en el programa Excel de la paquetería de Office

*mapuche*⁵², con el objeto de poder observar cómo las emisiones radiofónicas (re)construyen y (re)crean elementos relacionados a su identidad y autodefinición como mapuche, de tal forma de poder contar con elementos que nos hablen sobre la autorepresentación social y legitimidad política que construirían tales emisiones radiofónicas. El segundo grupo temático de conversación se relaciona con los agravios concretos y simbólicos que les vienen infringiendo en los últimos años las hegemonías chilenas y que hemos agrupado como *II.- Temas “Conflicto Mapuche”*⁵³, ya que con tal denominación ha sido representada y difundida en la esfera pública chilena la situación actual mapuche. Este grupo temático posee la finalidad de poder auscultar cómo las emisiones mapuche refutan o no los actuales marcos interpretativos dominantes que han impuesto los agravios directos de la criminalización de la protesta social y los agravios simbólicos de la estigmatización terrorista desde 1997 a la fecha.

En un *segundo nivel de exploración latente e implícito* de las emisiones radiofónicas, con el fin de responder al *objetivo específico c.- analizar cuál es el sentido político y estratégico de las emisiones radiofónicas en términos de autorepresentación social y legitimación política*, recurrimos al análisis de contenido cualitativo, entendido como la realización de una entrevista a un texto que, en este caso obedece a textos orales enunciados por los comunicadores mapuche o por sus entrevistados. Por esta razón, rescatamos *fragmentos discursivos significativos* (citas textuales) de las emisiones radiofónicas, los cuales relacionamos con los marcos de interpretación que subyacen en las enunciaciones radiofónicas, además de fijarnos en palabras claves y anotaciones sobre los sentidos de tales citas. Nos centramos en los marcos de interpretación presentes en las emisiones radiofónicas sobre las definiciones que emiten sobre asuntos relacionados al *a.- “Conflicto Mapuche” actual*, a las *b.- atribuciones de identidad de los adversarios y de la sociedad chilena en general*, a los *c.- marcos de diagnóstico sobre su situación más allá del*

⁵² Las categorías consideradas fueron: 1.- Derechos Indígenas (Ley Indígena, convenio 169 OIT, reforma constitucional), 2.- Relación Institucionalidad Estado-Gobierno, 3.- Demanda Territorial, 4.- Demandas Socioculturales (salud intercultural, eib, patrimonio, idioma), 5.- Historia (en función de etnonacionalismo u orígenes de un conflicto), 6.- Organización, Protestas y Acción Colectiva, 7.- Papel Medios de Comunicación, 8.- Rescate Sociocultural, 9.- Rescate Histórico, 10.- Rescate Religioso, 11.- Rescate Idioma, 12.- Medioambiente, 12.- otro. Se encuentran en la Ficha de Análisis de Contenido, en el apartado 1.- Contenido Manifiestos, subapartado A.- Variables de Contenido Temático. Revisar Anexos.

⁵³ Las categorías consideradas fueron: 1.- Omisión, 2.- Discriminación, 3.- Racismo Discursivo (estigmatización terrorista), 4.- Criminalización / Represión, 5.- Exclusión Política, 6.- Exclusión Económica, 7.- Exclusión Sociocultural, 8.- Exclusión Histórica, 9.- Despojo Territorial, 10.- Vulneración de DD.HH. e Indígenas, 11.- Otro. Se encuentran en la Ficha de Análisis de Contenido, en el apartado 1.- Contenido Manifiestos, subapartado A.- Variables de Contenido Temático. Revisar Anexos.

denominado “Conflicto Mapuche” y d.- las *atribuciones de identidad propias*. Tal tratamiento de los segmentos discursivos significativos, o citas textuales, nos facilitarán visibilizar las connotaciones de significados que emiten las radioemisiones mapuche, permitiéndonos ahondar cualitativa e interpretativamente en el análisis de los contenidos implícitos. Pero, sobre todo, nos permitirá auscultar cómo utilizan y definen su cultura, identidad y memoria colectiva para autorrepresentarse socialmente y legitimarse políticamente en sus demandas como pueblo mapuche, en la disputa del nombrarse y validarse que supone la acción colectiva comunicacional, en su expresión radiofónica, inscrita en el ámbito de las estrategias simbólicas.

Esta triangulación de herramientas analíticas (entrevistas en profundidad, análisis de contenido cuantitativo y cualitativo, en relación a marcos de interpretación y utilización de recursos como la cultura, identidad y memoria colectiva), nos permitirá responder al *objetivo específico d.- esbozar una caracterización de la estrategia comunicacional mapuche, en su expresión radiofónica, que se mueve en el ámbito de lo simbólico y, además, dar respuesta idónea a nuestro objetivo central* previamente consignado.

Como lo exige el análisis de contenido, construimos una ficha de análisis de contenido⁵⁴, tomando como guía la propuesta de Piñuel (2002), en la cual registramos, por un lado, el análisis de contenido manifiesto, dividido en dos apartados principales: a.- Variables Contenido Temático (I.- Temas Socioculturales e Históricos y II.- Temas “Conflicto Mapuche”) y b.- Variables de Formato. Mientras que, por otro lado, registramos el análisis de contenido latente, el cual capturó prioritariamente fragmentos discursivos significativos que posteriormente pusimos en correlación a los marcos de interpretación, como lo acabamos de explicar.

EN RESUMEN, en este primer capítulo hemos dibujado las consideraciones conceptuales que nos permiten mirar analíticamente las emisiones radiofónicas mapuche en Gulumapu (Chile) como una acción colectiva comunicacional, inscrita en el ámbito de las estrategias simbólicas y que se relacionan con los marcos de interpretación asentados en los recursos culturales, identitarios y de memoria colectiva de los actores movilizados. Donde,

⁵⁴ Disponible en el apartado de Anexos de Investigación

además, las disputas simbólicas actuales se refieren al nombrarse y validarse más que nunca antes a través de los medios de comunicación.

Al interrelacionar tales conceptos con el escenario Latinoamericano, revisamos la construcción de las hegemonías latinoamericanas y de la subalternización impuesta a los pueblos indígenas de nuestra región, donde nos encontramos con que tales recursos culturales e identitarios, propios de la dimensión simbólica de la acción colectiva, han sido y son vitales para los actores indígenas. Lo cual ha sido aún más evidente en el nuevo ciclo de movilización, denominado como *reemergencia indígena continental* (1990 -2010), y donde las estrategias simbólico-identitarias y comunicacionales han ido en aumento en su disputa con las hegemonías, que ahora además son neoliberales.

Finalmente, explicamos brevemente las consideraciones metodológicas utilizadas para analizar las emisiones radiofónicas, entendidas como textos orales a interrogar, a través de la técnica del análisis de contenido, en sus dimensiones cuantitativa y cualitativa. Ello, en estrecha relación con nuestros objetivos de investigación y con los marcos de interpretación y los recursos culturales e identitarios con los cuales cuentan los actores que participan en la radiodifusión mapuche de *Gulumapu* (Chile). A continuación veremos los antecedentes históricos y contemporáneos sobre la relación dialéctica entre los actores sociales dominantes chilenos y el pueblo mapuche.

CAPÍTULO II.- ACCIÓN COLECTIVA MAPUCHE FRENTE A LAS OPORTUNIDADES Y AGRAVIOS DE LAS HEGEMONÍAS CHILENAS

“No es un problema de pobreza o de educación, no se trata de movilidad social, sino de 120 años de explotación económica y el nulo reconocimiento de derechos colectivos (...) poco a poco hemos ido formando un discurso de lo que somos –discurso que no está acabado ni pretende ser uniforme- para plantearnos un desarrollo y un bienestar de acuerdo a nuestra cultura”. Sergio Caniuqueo, historiador mapuche (2006: págs. 169 y 212)

Toda estrategia de acción colectiva de los actores movilizados obedece a un particular conflicto e interacción desigual con aquellos actores que detentan poderes dominantes en una sociedad particular. Por tanto, las tácticas concretas y simbólicas erigidas por los actores subalternizados pretenden cambiar un escenario determinado de restricciones, construido históricamente y reproducido coyunturalmente.

La estrategia comunicacional mapuche que pretendemos dilucidar a lo largo de este escrito, en su expresión radiofónica y que forma parte de una variedad de estrategias organizativas, se origina y explica sobre la base de un escenario particular de perjuicios y oportunidades que se han construido a lo largo de la creación, consolidación y devenir del estado nacional chileno, y de su sociedad en general, hasta llegar a las décadas de 1990 y 2010.

La *finalidad de este capítulo* es ofrecer, precisamente, ese contexto histórico y contemporáneo. Por ello revisaremos los agravios directos y simbólicos, así como también las oportunidades y constricciones políticas, brindadas por el estado nacional chileno y la sociedad chilena hacia el pueblo mapuche. Mientras que, paralelamente, exploraremos la respuesta organizada y estratégica que el pueblo mapuche de Gulumapu ha erigido para hacer frente a las constantes acciones de reproducción de la subalternización impuesta; la cual hasta la actualidad ha utilizado la palabra, el diálogo y el acuerdo como primera acción colectiva a esgrimir.

La *organización del presente capítulo* consta de tres grandes apartados. En el primer punto nos centraremos en las acciones de los poderes dominantes chilenos, previas y posteriores a la eufemísticamente llamada ‘Pacificación de la Araucanía’ (1881), que encontró inmediata, permanente y diversa respuesta organizativa mapuche a lo largo de los siglos XIX y XX. Tal periodización la cerramos con el retroceso de las inéditas oportunidades políticas brindadas a este pueblo originario durante el gobierno de la Unidad Popular (1970-73), clausuradas por las políticas de persecución de líderes sociales, en

general, y las leyes de división de tierras mapuche, en particular, llevadas a cabo durante la dictadura militar pinochetista (1973-1990).

La segunda parte abordará las oportunidades políticas y culturales, así como también las constricciones que ofreció al pueblo mapuche la transición a la democracia chilena a partir de 1990, administrada por los gobiernos de la Concertación, además de mostrar las tácticas mapuche seguidas entre 1990 y 1997. Mientras que un tercer y último punto, central para entender las emisiones radiofónicas analizadas, versará sobre el nuevo ciclo de protesta mapuche, en tanto respuesta a los recreados agravios impuestos por diversos actores dominantes chilenos, a través de la criminalización de la protesta mapuche y la construcción social del ‘mapuche terrorista’, estigmatización que ha actuado como justificativo simbólico contemporáneo para nuevos atropellos (1997-2010).

II.1.- Antecedentes Históricos de la Relación Dialéctica entre las Hegemonías chilenas y el Pueblo Nación Mapuche: Siglos XIX y XX

II.1.a- Configuración Hegemónica Monoétnica, Subalternización del Indígena y Respuesta Organizada Mapuche: el Parte Aguas de la Ocupación Militar chilena de la Araucanía

“¡Palabra de mapuche, *lagmien!*⁵⁵”. Tal enunciado se escucha hasta la actualidad e implica un pacto de compromiso como si se hubiera firmado un contrato legal. En él, quien empeña su palabra contrae una obligación ineludible y quien la recibe confía absolutamente en su cumplimiento. La palabra ha sido de vital importancia en la cosmovisión mapuche y elemento trascendental, históricamente, en las formas de relacionarse con el ‘otro’ no mapuche, establecer diálogos, parlamentos, negociaciones e incluso, en su momento, la guerra con el invasor español. Es decir, ha sido un elemento transversal en el despliegue de sus estrategias de acción colectiva.

Los Araucanos, como llamaron a los mapuche los conquistadores españoles, mantuvieron a raya al ejército hispano mediante la Guerra de Arauco (siglos XVI- XVIII). Tal contienda bélica, que incluyó la refundación de Santiago en seis ocasiones, obligó a las autoridades hispanas a dialogar y firmar veintiocho Pactos o Parlamentos con las autoridades tradicionales mapuche. Entre estos tratados, los más importantes fueron dos: 1.-

⁵⁵ *Lagmien* es hermano/a en mapudungun, se utiliza entre mujeres o de una mujer hacia un hombre. Entre hombres se utiliza *peñi*.

el Parlamento o Tratado de Quilín (1646) en que la corona española reconoció la soberanía territorial de la Araucanía al sur del río Bío-bío, establecida como línea fronteriza, a cambio del ingreso de misioneros y la devolución de los prisioneros; y 2.- el Parlamento o Tratado de Negrete (1726) en el que se acordaron, entre ambas partes, los mecanismos de comercio que debían respetarse entre la Capitanía General de Chile y la Araucanía soberana.

De esta manera, los mapuche de Gulumapu enfrentaron la invasión española a través de dos tipos principales de acción colectiva: a.- el levantamiento armado, a través de la llamada Guerra de Arauco, cuando la invasión abrupta trató de mancillarlos y b.- la estrategia del acuerdo político y comercial, a través del mecanismo del Parlamento, donde la importancia cultural de la palabra fue clave en los *fluxatrawün* (grandes acuerdos). De hecho, el ceremonial de la oralidad mapuche fue fundamental en la deliberación y el consenso que debían alcanzar las identidades territoriales mapuche⁵⁶, que daban vida a los mecanismos de “gobierno extendido”, permitiéndoles enfrentar con cierta unidad a las autoridades hispanas y obtener beneficios (Marimán, 2004 y Millalén, 2006).

Tal forma mapuche de enfrentar al español les valió el calificativo de “pueblo jamás vencido” (Ercilla y Zúñiga, 1589), siendo la razón central de admiración y respeto para las autoridades del nascente estado nación chileno, quienes los consideraron un pueblo ejemplar en la defensa de su libertad y soberanía territorial. Por ello, mientras la nascente prensa chilena los denominaba como “*nuestros hermanos los indios*” (La Aurora de Chile, 16.07.1812), los emblemas patrios los incluyeron en su iconografía⁵⁷, expresando la “actitud araucanista” de los padres de la patria (Bengoa, 1985) que los incluían como dignos integrantes del proyecto estado nacional chileno compuesto por dos naciones culturales distintas (Pinto, 2000). “En 1859 Vicente Pérez Rosales resumió la idea generalizada en la primera mitad de ese siglo al hablar de territorio poblado por dos razas, una mixta y otra araucana, que se podían unir para formar la gran familia nacional” (Ibid: 52). Por ello resultó obvia la firma del Parlamento de Tapiwe (1825), el primero entre mapuche y chilenos, en el cual el estado chileno se comprometió a seguir respetando la

⁵⁶ Sobre las identidades territoriales revisar Millalén (2006), para ver un mapa de ellas revisar Marimán (2006: 60) en los Anexos.

⁵⁷ Una descripción del primer escudo nacional (30.09.1812) dice que se podía ver “*un gallardo joven vestido de indio, y a la diestra una hermosa mujer con el mismo traje*” (Melchor, 1848: 150). En tanto, la primera canción nacional proclamaba que en los toqui “*Lautaro, Colo Colo y Rengo (se debía) reanimad el valor*” (Cartas Pehuenches 14.01.1819; citado por Pinto, 2000: 92).

línea del río Bío Bío como frontera natural entre ambas naciones soberanas (Pinto 2000 y Marimán, 2006).

A mediados del siglo XIX tal escenario comenzó a cambiar de manera drástica e irremediable, al gestarse una campaña comunicacional contra el mapuche, con el fin de justificar una ocupación militar chilena de la Araucanía. Frente a la crisis económica de 1857 y las disputas internas entre aquellos sectores políticos y empresariales que defendían visiones centralistas y federalistas del Estado (Revolución de 1859), comienza a fraguarse la idea de apropiarse de la región de la Araucanía, próspera para la agricultura y rica en recursos naturales. Bajo la influencia del darwinismo social, las ideas sobre el salvajismo indígena en el cono sur (Sarmiento, 1845, Mitre, 1887) y la necesidad de excedente económico para la consolidación territorial, como en toda la región (Zavaleta, 1987), diversos actores dominantes chilenos inauguraron una contienda simbólica que construyó con ahínco una representación social de incivilidad para el otrora respetado Araucano, siendo construido como un obstáculo para el desarrollo y progreso de Chile.

“Se invoca la civilización en favor del indio y ¿qué le debe nuestro progreso, la civilización misma? Nada, a no ser el contagio de barbarie con que se han inficionado nuestras poblaciones fronterizas, por lo que la conquista del indio es esencialmente, como lo ha sido en Estados Unidos, la conquista de la civilización. ¿Y por qué podría ampararse al indio que vive tendido de barriga aletargado con el vapor de sus chichas y que solo se agita al nombre del pillaje?” (Benjamin Vicuña Mackenna, Alocución en la Cámara de Diputados chilena (1868); citado por Bello, s/a: 14).

Tal construcción social estigmatizante del pueblo mapuche también fue reforzada por los periódicos de la época, liderados por El Mercurio de Valparaíso (1827-actualidad) y El Ferrocarril de Santiago (1855-1912), quienes encarnaron una verdadera “prensa de ocupación” con intereses económicos claros (Cisternas, 2000). *“Ya es llegado el momento de emprender seriamente la campaña contra esa raza soberbia y sanguinaria, cuya sola presencia en esas campañas es una amenaza palpitante, una angustia para las riquezas de las ricas provincias del sur.* (Los Bárbaros de Arauco, El Mercurio de Valparaíso, 24.05.1859; citado por Pinto, 2000: 121-122).

Frente a tal campaña de desprestigio, los lonkos mapuche buscaron dialogar y llegar a *fluxatrawun* con las autoridades chilenas, sin descartar los encuentros en Santiago con los Presidentes de la República chilena de la época. “No hace mucho (lonko Nahueltripai) fuimos a Santiago algunos caciques, hablamos con el presidente y nos prometió que viviríamos tranquilos en nuestras posesiones bajo su protección. ¡El gobierno nos ha

engañado! (...) Iremos otra vez a Santiago y el presidente nos cumplirá su palabra” (La Tarántula, 7.12.1867; citado por Pinto, 2000: 155). Sus denuncias llegaron incluso a la esfera pública de la época, sorpresivamente a través de la prensa de ocupación, sin mayor repercusión e injerencia, encontrando oídos sordos.

Entonces la mal llamada “Pacificación de la Araucanía” se llevo a cabo sin mayor oposición en la sociedad chilena de la época, a través de una operación militar que no descartó la táctica de “tierra arrasada”, donde “*se quemaban casas, rucas y sementeras. Se tomaban prisioneros, se asesinaban mujeres y niños. Se arreaban todos los animales y se entregaban a la tropa como botín de guerra*” (Bengoa, 1991 y Mella, 2007). Entonces los mapuche no dudaron en utilizar la rebeldía abierta y organizaron el Último Levantamiento General Mapuche de 1881⁵⁸, conocido también como *Fuxamalón*, que resistió la ocupación militar hasta 1883, cuando fueron derrotados por el mismo ejército chileno que había vencido en la Guerra del Pacífico a Perú y Bolivia por la disputa del salitre (1879-1881). Junto al despojo territorial, se contabilizaron cerca de mil bajas mapuche, además del apresamiento, la persecución, el fusilamiento de los rebeldes y la incautación de sus animales y propiedades (Bengoa, 1985). Los lonkos Coñoepan y Painemilla viajaron a Santiago y Buenos Aires para entrevistarse con los presidentes Domingo Santa María y Julio Roca, respectivamente, con el fin de buscar contener la persecución incesante de los derrotados (Pinto, 2000: 187)⁵⁹.

Según resume Pinto (2000), la resistencia mapuche a la invasión militar chilena se expresó a través de tres mecanismos: a.- quejas y denuncias a funcionarios y autoridades b.- negociaciones y alianzas y c.- resistencia militar encabezada por algunos caciques (Ibíd.: 186). Ante tales antecedentes, este autor recalca que la conformación del estado nacional chileno se desarrolló desde la inclusión del pueblo mapuche a su exclusión. Lo que en definidas cuentas consagró el modelo de hegemonía monoétnica chilena, que en Latinoamérica se pregonaba como un ideal a seguir en pos de la gobernabilidad, abandonando para siempre la posibilidad de crear un estado nacional chileno plurinacional.

⁵⁸ La historiografía cita que no todos los lonkos se sumaron al último levantamiento mapuche, desalentados por la clara asimetría entre las fuerzas bélicas en juego: “*cómo pueden ganar con hondas, boleadoras i lanzas a los que andan con rifles y cañones*” (Testimonio en Bengoa, 1985: 314) y por los acuerdos y lealtad que algunos lonkos mantenían con ciertas autoridades chilenas.

⁵⁹ Cabe recordar que mientras se efectuaba la ‘Pacificación’ en Chile, del lado argentino o Puelmapu, los mapuche también eran aniquilados y despojados de sus territorios a través de la denominada “Campaña del Desierto”, con consecuencias aún más duras.

“el discurso anti indigenista que está detrás de estas acciones sólo constituye la justificación ideológica de un proceso de despojo y agresión al mapuche (...) Es la otra cara de los proyectos modernizadores de nuestra clase dirigente del siglo XIX, el otro rostro del progreso que esperaba alcanzar y que se tradujo en hechos dramáticos para un pueblo agredido y humillado en su propia tierra. Por lo demás, así lo hicieron ver los caciques a cuanto chileno los quiso escuchar (...) sus voces se estrellaron casi siempre con la sordera de un país que cerró los oídos a las señales disidentes. Así construimos nuestra unidad nacional” (Pinto, 2000: 10).

Consumada la ocupación militar de la Araucanía, el estado chileno se anexó 5 millones de hectáreas que fueron entregadas a colonos nacionales y europeos, quienes contaron con apoyo técnico y monetario para su usufructo. Inmediatamente sobrevino el proceso de radicación del pueblo mapuche en reducciones, en el 5% de su territorio ancestral, a través de la legalización del despojo por la entrega de los llamados “Títulos de Merced” en los peores terrenos de la Araucanía. Un proceso que culminó en 1927 con 82 mil mapuches radicados en 510 mil hectáreas y un promedio de 6 hectáreas por persona, aunque muchos no obtuvieron nada (Mella, 2007: 42)⁶⁰. Luego vinieron las operaciones historiográficas para nombrar a la ocupación militar como “pacificación”, mientras que los precursores de la literatura chilena apoyaron la reproducción de un imaginario de salvajismo para los mapuche derrotados⁶¹.

Pablo Marimán (2004) resalta que este sometimiento por las armas a un sistema colonial, se tradujo en un empobrecimiento generalizado de los mapuche, debido a la expropiación económica de sus bienes y territorios, además de suprimir la propia gobernabilidad indígena, que daba bonanza a este pueblo otrora respetado en su honor y territorio. *“El fenómeno colonial será –y hasta nuestros días- la constante en la historia contemporánea Mapuche, el que se ha edificado en tres vigas maestras: la pauperización del territorio (...) la imposición de la gobernabilidad estado nacional (con un estado de derecho que legaliza el despojo); y la negación de derechos como pueblo y la condición de nación de los Mapuche”* (Ibíd.: 125).

En otras palabras, la ocupación militar de la Araucanía fue la estrategia utilizada por los poderes dominantes chilenos para construir la hegemonía monoétnica chilena (Roitman, 1996), a través de la exclusión de los mapuche (Pinto, 2000) y la imposición de un colonialismo interno (González Casanova, 1969 y Marimán et al, 2004), con el propósito de

⁶⁰ Mapa con las consecutivas usurpaciones del territorio ancestral mapuche se encuentra en los Anexos.

⁶¹ Detalles sobre la construcción historiográfica nacional chilena: Bello (s/f) y sobre el papel de la literatura nacional: Lászar (2007).

alcanzar, por un lado, la consolidación territorial y el excedente económico (Zavaleta, 1987) y, por otro, la gobernabilidad del estado nacional chileno. No obstante, tal táctica consagró, sobre todo, la forma en que Chile construyó la subalternización de este pueblo, sobre la base de la etnicización (Giménez, 2009) de la nación Mapuche, imponiéndole por la fuerza la desterritorialización y la desestructuración sociocultural. Aquí encontramos, precisamente, la creación e inicio de un conflicto étnico histórico que llega hasta nuestros días.

LEGALIZACIÓN DEL DESPOJO Y RESPUESTA ORGANIZADA MAPUCHE

La legalización del despojo, que oficialmente se llamó proceso de radicación, impuso al pueblo mapuche nuevos ultrajes durante gran parte del siglo XX: el desalojo por lanzamientos de sus escasas tierras adjudicadas en los Títulos de Merced y la quema de sus *rucas*⁶², las torturas y humillaciones por ‘marcación de indios’⁶³, las corridas de cerco por la vía armada de los latifundistas, las apropiaciones territoriales por corrupción o asesinatos⁶⁴, el cobro vía judicial de los impuestos a la propiedad de la tierra, falsas acusaciones de pillaje, usura en los créditos para semillas, entre otros.

Todos estos agravios tuvieron dos consecuencias centrales. Por un lado se generó una primera ola migratoria mapuche a las ciudades en los años 30’s y, por otro, se crearon las primeras organizaciones mapuche “modernas”, entre las cuales la pionera fue la Sociedad Indígena de Protección Mutua (1906) creada en Temuco. En este segundo fenómeno intervinieron los hijos y nietos de los lonkos educados en escuelas católicas o anglicanas de misiones, además de mostrar “*el surgimiento, fortalecimiento y afirmación de una cultura de resistencia (...) Los mapuche adquieren conciencia de ser una minoría segregada y arrinconada, explotada por el conjunto de la sociedad Huinca (sic)*” (Bengoa, 1985: 379).

⁶² Casa tradicional mapuche, circular y construida de totora, en cuyo centro se encuentra el fogón, semejante a una casa-palapa.

⁶³ “(...) cuando llegaron los franceses (a mi abuelito) los cercaron y no lo dejaron salir más. Cuentan que no aguantó que lo dejaran así y le cortaron las orejas (...) Yo lo conocí viejito con sus orejas cortadas” Testimonio citado por Bengoa, 1985: 377.

⁶⁴ Bengoa (1985) cita una lista de 32 juicios por tierra entre 1910 y 1930. Recogemos dos ejemplos indignantes de asesinatos a mapuche: “3) 1913 Muerte del cacique Manquepán y toda su familia, 15 personas, a manos de los hermanos Muñoz, colonos del lugar (Loncoche). Ángel Custodio Muñoz declaró al juez: ‘nosotros, señor, queríamos agarrarnos el terreno i por eso matamos a Manquepán’ (...) 7) El colono Eduardo Winkler litiga las tierras (Frutillar) del cacique Juan Pailahueque (...) Winkler mata a Pailahueque y son apresados más de 20 mapuche que apoyan al cacique. Se le usurpan las tierras en un juicio insólito en que Pailahueque –asesinado- es declarado culpable” (Ibíd: 372).

Entre las organizaciones más importantes, por su presencia en la esfera pública de la época, estuvieron: la Sociedad Caupolicán Defensora de la Araucanía (1910) que se transformó posteriormente en la Corporación Araucana (1938) y cuya preponderancia se extendió hasta finales de la década de 1950, así como también la Federación Araucana (1922) y la Unión Araucana (1926)⁶⁵. De estas nuevas formas de organización mapuche, donde una vez más la palabra y los acuerdos fueron los insumos primordiales, podemos discernir como rasgos generales que: los liderazgos y representaciones tradicionales, expresadas en las figuras de los *lonkos* (caciques) y *werkenes* (mensajeros), fueron reemplazados por la figura de los dirigentes (presidentes, secretarios, tesoreros) e incluso diputados de la república (el primero de ellos fue Francisco Meliviu, electo en 1924).

En términos de las demandas, el despojo perpetrado creó la transversal demanda territorial mapuche que se extiende hasta la actualidad, sumando reivindicaciones propias de la pobreza, exclusión, discriminación y desestructuración impuestas. Entre ellas, las más recurrentes fueron durante gran parte del siglo XX: fin a la violencia y al despojo territorial, construcción de caminos para las comunidades que quedaron cercadas por latifundios, exención de pago de contribuciones fiscales y municipales, creación de una caja de crédito indígena para combatir la usura, construcción de escuelas en las comunidades, solicitud de becas y hogares para estudiantes en las ciudades, un censo general de población mapuche, cuotas de representación parlamentaria y la creación de una Subsecretaría Indígena⁶⁶.

Mientras tanto, entre las estrategias seguidas se enarbolaron desde los tradicionales *fluxäwun*, remozados en multitudinarias asambleas donde acudían los representantes de las comunidades haciendo uso del diálogo y el acuerdo, hasta llegar a las tomas de terreno, aunque ésta última fue esporádica en la primera mitad del siglo pasado. Asimismo, se reemplazaron las cartas al presidente de la república por los telegramas dirigidos a él. Tampoco se descartaron las alianzas con entidades sindicales, la iglesia católica o incluso los partidos políticos, siendo ésta -en cierto sentido- una de las estrategias más efectivas, ya que les permitió a sus líderes convertirse en diputados de la república chilena. No obstante, hubo líderes mapuche más rupturistas, como Aburto Panguilef (Federación Araucana

⁶⁵ Detalles en el cuadro "PRINCIPALES ORGANIZACIONES MAPUCHE 1900 – 1973" y/o en Bengoa, 1985; Foerster y Montecinos, 1988; Pinto, 2000; Caniuqueo, 2006 y Marimán, 2006.

⁶⁶ Las demandas más exitosas fueron la exención de pago fiscal de contribuciones (1915), la creación de la Caja de Crédito Agrícola (en 1932 dio crédito a un mapuche), y la creación de la Caja de Crédito Indígena (1936). Detalles en Foerster y Montecinos (1988)

fundada en 1922), quien postuló la creación de una “República Indígena” (1931) para retornar a la soberanía clausurada de la Araucanía. Tal propuesta generó la persecución de Panguilef, calificado de “comunista” y “anarquista”, siendo encarcelado y relegado en varias oportunidades.

Respecto a la autoadscripción de los mapuche de aquella época, parecía prevalecer una autodenominación de “hermanos de raza araucana”, donde constantemente se aludía a los héroes mapuche de la mítica Guerra de Arauco. Mientras tanto, su acceso a la prensa estuvo marcado por una constante cobertura en los periódicos locales y regionales sobre los hechos de violencia que sufrían o sobre los acuerdos políticos alcanzados durante las grandes asambleas anuales de sus principales organizaciones, que posteriormente hacían llegar a las autoridades chilenas. Estas asambleas llegaron a ser transmitidas en directo por radioemisoras de Temuco (Congreso de la Corporación Araucana que congregó a 12 mil personas en 1948), pero no lograron trascender a la esfera pública nacional. Quizá por ello, su visión estratégica buscó la edición de sus propios periódicos autogestionados⁶⁷.

El surgimiento de las organizaciones mapuche siguió diversificándose adentrado el siglo XX, con nuevas acciones colectivas y alianzas, además de la irrupción de lideresas mujeres, como fue Zoila Quintremán⁶⁸, y de agrupaciones de estudiantes secundarios y universitarios, así como de asociaciones de profesores mapuche. Entre 1940 y 1960 se produce un paréntesis interesante, al exacerbarse la apuesta por la unificación de las organizaciones y, al mismo tiempo, negociar alianzas con los partidos políticos, con el fin último de poder “*infiltrarse en el aparato estatal*” (Foerster y Montecinos, 1988: 199) o, como diría Stern (2000) “*colonizar el estado desde abajo*”.

La organización que logró concretar tal apuesta de infiltración de manera relativamente exitosa fue la *Corporación Araucana*, a través de su presidente Venancio Coñoepán⁶⁹. Este líder, carismático y nieto del lonko del mismo nombre que se restó del último levantamiento de 1881, resultó electo diputado de la república por tercera vez en 1944 con el respaldo de la Alianza Popular Libertadora, la misma que llevó a Ibáñez del Campo por segunda vez a la Presidencia de la República (1952-1958). Coñoepán, militante

⁶⁷ Sobre los periódicos de la época profundizaremos en el próximo capítulo 3, mientras que los detalles están en Cisternas (2000).

⁶⁸ Profesora y Directora de la Escuela Vocacional de Nueva Imperial. Primera mujer mapuche candidata a diputada (1953).

⁶⁹ Tal “infiltración” de la Corporación Araucana logró dos diputados en las elecciones de 1953: José Cayupi y Esteban Romero, además de 12 regidores. Romero era nieto del lonko del mismo nombre que luchó contra la ocupación chilena de la Araucanía.

desde 1949 del Partido Conservador, fue nombrado en 1952 Ministro de Tierras y Colonización, secretaría desde la cual auspició la creación en 1953 de la Dirección de Atención Indígena (DASIN)⁷⁰. No obstante, la gestión de Coñoeppán como director de la DASIN, que consiguió aumento en becas y hogares para los mapuche, fue vilipendiada tanto por la derecha como por la izquierda política, mostrando el racismo de la época. Según sus detractores, tal agencia estatal estaba dirigida por gente con “*cultura bastante baja*” y que podía generar “*un movimiento político de carácter racial, lo que tendría suma importancia y gravedad*” (Diputado Ignacio Palma (25.08.1953); citado por Vergara, Foerster y Gunderman, 2004: 89). Tal trato racista fue denunciado por los mismos diputados mapuche en ejercicio.

“¿Cómo podríamos considerar amigos, defensores nuestros y patriotas a hombres, que a reglón seguido, quieren que leyes protectoras de los indios se deroguen y se les incorpore al derecho común, cuando ello significaría despojarlos totalmente de sus tierras, llevarlos a la miseria y a la desesperación (...) Todos los engaños y las decepciones sufridas por nosotros hacen que ya no creamos a aquellos civilizados que se acercan a los indios. No olvidamos que nuestros antepasados tuvieron grandes extensiones de tierras y que en la actualidad están reducidos a ínfimas pertenencias, mientras que quienes se dicen nuestros amigos y nuestros protectores, que procuran nuestro bienestar y nuestro progreso, son hoy día dueños de lo que fueron nuestros bienes” (Alocución Esteban Romero, Cámara de Diputados (15.09.1953); citado por Foerster y Montecinos, 1988: 226).

En resumidas cuentas, la Corporación Araucana utilizó el pacto electoral con la derecha para agendar desde el Estado sus demandas, traducidas éstas a políticas públicas indigenistas e implementadas por el Dasin. Sin embargo, “*la acción concreta de la organización (Corporación Araucana) en la Dasin o en el Parlamento desmiente su lealtad al ideario del Partido Conservador: sus fines fueron siempre la defensa de la tierra, de la comunidad y de la cultura*” (Foerster y Montecinos, 1988: 198). En 1958 tal capitalización dio un giro al cambiar las fuerzas políticas en el gobierno. Llegado el ex presidente Alessandri Rodríguez a La Moneda (1958 - 1964), éste derogó los avances alcanzados por la Dasin y destituyó a Coñoeppán. Desde entonces no ha habido en Chile un ministro mapuche en el gobierno, por lo menos no como tal.

Mientras todo esto ocurría, a nivel de las representaciones sociales que sobre el mapuche se creaban, la intelectualidad chilena reforzaba la identidad nacional sobre la base

⁷⁰ Coñoeppán habría ideado la Dasin por las concepciones indigenistas que conoció en el Congreso de Patzcuaro (1940), México. Detalles en Vergara, Foerster y Gundermann (2004).

de la narración del “roto chileno” (Palacios, 1904), mestizo privilegiado que muestra lo mejor del guerrero Araucano y del godo español. Este es el momento en que comienza a arraigarse la imagen escindida de un histórico guerrero araucano, digno integrante de la identidad nacional chilena, y de un mapuche vivo, siempre despreciable y despojable para los intereses económicos de las clases dominantes. Fenómeno representacional e identitario sobre el indígena similar en el resto de Latinoamérica⁷¹.

II.1.b- Entre la Unidad Popular y la Dictadura Pinochetista: De las Restituciones a la Persecución y de la División Territorial a la Rearticulación Organizativa Mapuche (1970-1990)

Aunque en 1962 ya se había dictado la primera ley de reforma agraria en Chile, y con ello se había creado la Corporación de Reforma Agraria (CORA), en la práctica, la burocracia y la falta de voluntad política del gobierno de Alessandri Rodríguez (1958-1964) “mantuvo inalterada la situación de todos los latifundios”, incluyendo los territorios reclamados por los mapuche (Mella, 2007). Por esta razón, cuando en este país sudamericano se rememora el proceso de reforma agraria se recuerdan las acciones del ex Presidente Frei Montalva (1964-1979), quien en 1967 dictó una nueva ley (16.640) a través de la cual restituyó 20 mil hectáreas al pueblo mapuche, además de entregarles recursos directos a las comunidades, debido a la promoción de comités de pequeños agricultores y de cooperativas en las comunidades reduccionales.

Esta fue la respuesta política que Frei Montalva brindó a la protesta social y territorial mapuche, la cual alcanzaba gran organización en aquellos años, expresada en reiteradas ocupaciones de predios⁷². Según advierte Mella (2007), todas estas demandas territoriales se inscribían en las tierras perdidas dentro de lo estipulado por los Títulos de Merced (Ibíd.: 61). Es decir, fueron tierras usurpadas, probablemente, de manera pernicioso por los latifundistas aledaños a las reducciones indígenas, permitido por los Jueces de Indios, sin corresponder a territorio ancestral previo a la ocupación militar chilena.

A nivel de la organización mapuche, mientras el liderazgo de Coñoeacán, la Corporación Araucana y sus alianzas con la derecha política chilena decaían, paralelamente

⁷¹ Detalles y discusión al respecto en Subercaseaux (1999), Larraín (2001), Martínez et al (2003) y Montecinos (2003)

⁷² Entre 1960 y 1966 hubo 36 ocupaciones, entre 1967 y 1969 hubo 63 y sólo en 1970 hubo 192 ocupaciones mapuche de predios.

surgían nuevas organizaciones mapuche con fuertes vínculos en la izquierda política y con un discurso de unidad con la clase trabajadora chilena. Por ejemplo la *Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuche Luis Emilio Recabarren* (1969)⁷³, con vínculos con el Partido Comunista de Chile (PCCh) manifestaba que: “huinca y mapuche somos una misma clase social, explotada y humillada por el mismo enemigo: el terrateniente” (El Siglo 5.12.1969; citado por Foerster y Montecinos, 1988: 317).

Mientras que la *Asociación Nacional de Indígenas de Chile* (ANI, 1953), también vinculada al PC, además de plantear la demanda territorial, solicitó innovadoramente que se aplicara pena de cárcel a los funcionarios que atentaran contra la propiedad indígena y que se creara el delito de usurpación de tierras. Comenzaron a autoadscribirse claramente como mapuche y a proponer “su completa emancipación en su calidad de minoría nacional” y “abolir toda discriminación racial” (Declaración de Principios (1953); citada por Foerster y Montecinos, 1988: 251). En 1961 se fusionaron en la *Federación Nacional de Campesinos e Indígenas de Chile*, siendo partidarios de una reforma agraria amplia, además de establecer nexos con la Central Unitaria de Trabajadores (CUT) y con el Frente de Acción Popular (FRAP), predecesor de la Unidad Popular (UP), el pacto político de izquierda que llevó a Salvador Allende a la Presidencia de la República (1970-1973).

De hecho, en estos años ocurre la firma de dos compromisos históricos entre las organizaciones mapuche y el entonces candidato Allende. El primero se rubricó en el Cerro Ñielol de Temuco (1964) con el fin de incluir la demanda mapuche en un eventual gobierno que no se logró. Mientras tanto, en 1970 el Segundo Congreso Nacional Mapuche, que convocó a las más diversas organizaciones de la época⁷⁴, logró articular el “Anteproyecto de ley sobre la Corporación de Desarrollo Mapuche”. Ese acuerdo fue acuñado por Allende y sirvió de base para que éste promulgara la Ley Indígena 17.729 de 1972, la que impidió la división de las comunidades, terminó con los juzgados de indios y permitió crear el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) que reemplazó a la DASIN, además de considerar derechos para el resto de los pueblos indígenas del país⁷⁵.

⁷³ Su líder, Rosendo Huenumán, era dirigente sindical del carbón en Arauco y electo diputado por el PCCh en marzo de 1973.

⁷⁴ Confederación Nacional de Asociaciones Mapuche de Chile, Corporación Araucana, Federación Universitaria Indígena, Moderna Araucanía, Unión Araucana y Federación Campesina e Indígena Luis Emilio Recabarren, entre otras.

⁷⁵ “Los principales objetivos del Instituto son promover el desarrollo social, económico, educacional y cultural de los indígenas y procurar su integración a la comunidad nacional, considerando su idiosincrasia y respetando sus costumbres” (Art. 34, Ley indígena 17.729; citado por Vergara, Foerster y Gundermann, 2004: 91).

Aunque el marco legal no estuvo ratificado por el Congreso hasta 1972, Allende incrementó en un 250% el presupuesto de la DASIN, aumentó el número y monto de las becas de estudios para los indígenas, aparte de identificar cinco agrupaciones territoriales para atender a todos los indígenas que viven en lo que conocemos hoy como Chile. Asimismo introdujo en la ley indígena 7 representantes campesinos mapuche ante la dirección del IDI, quienes debían ser electos por votación unipersonal, directa y secreta por los campesinos mapuche (Art.40, letra J, *Ibíd.*:90).

Por lo demás, a principios de 1971 se efectuó el “Cautinazo”, proceso en que la CORA sesionó en la provincia de Cautín, Región de la Araucanía, para agilizar la reforma agraria. De hecho, durante el gobierno de UP los mapuche consiguieron 197 mil hectáreas de restitución territorial (Mella, 2007:63), la mayoría de ellas en la provincia de Malleco. Este proceso de reconocimiento inédito de derechos indígenas y de restitución territorial no quedó exento de la polarización política que vivía Chile en aquellos años. Es más, los grandes latifundistas crearon “Comités de Retoma” que solicitaron que se decretara el estado de emergencia para detener las tomas de terrenos, mientras que los predios ocupados por mapuche fueron desalojados por organizaciones paramilitares (*Ibíd.*: 63).

Sobre tales avances, Vergara, Foerster y Gundermann (2004) aseveran que “*los mapuche supieron aprovechar los nuevos espacios abiertos por el estado, en particular la reforma agraria, para exigir con éxito la devolución y ampliación de tierras para sus comunidades*” (*Ibíd.*: 90). Es decir, aprovecharon las oportunidades políticas presentes en el marco nacional chileno. Para el historiador mapuche Sergio Caniuqueo, el balance de los derechos ganados por su pueblo durante la UP debe ser mirado críticamente.

“(…) si bien podemos encontrar un economicidio la forma de plantear la economía en la reforma agraria y una continuidad del colonialismo por parte de la izquierda, por lo visto este fue el único momento dentro de la historia colonial del pueblo mapuche en que existieron mejores condiciones de bienestar en nuestra población, sin por ello salirnos del rol de colonizados, ni ejercer nuestros derechos políticos” (Caniuqueo, 2006: 208 - 209).

En aquellos años de la UP, en tanto, la presencia mapuche en la esfera pública fue escasa, primando la polarización política propia de la época y la definición extendida del mapuche como sinónimo de campesino. Por el contrario, fue el movimiento cultural de la

“*nueva canción chilena*”⁷⁶ el que representó a este pueblo originario desde la denuncia de su situación de exclusión, marginación y pobreza. Mientras que, en esa década de los 70’s, se realizaron las primeras investigaciones conocidas sobre los estereotipos positivos (valientes guerreros) y negativos (indios flojos y borrachos) que los chilenos han atribuido a los mapuche a lo largo de los años (Saavedra, 1971; Stuchlick, 1974 y Cantoni, 1978).

DE LA DIVISIÓN TERRITORIAL A LA REARTICULACIÓN ORGANIZATIVA MAPUCHE

Como es ampliamente conocido, la vía chilena al socialismo, que inéditamente incorporó derechos indígenas y restitución territorial mapuche, fue abruptamente truncado por el Golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. La continuidad del proceso organizativo mapuche, que comenzó a desarrollarse a penas repuestos de la ocupación militar chilena (1881-83), quedó congelado con la irrupción de la Junta Militar y la Dictadura Pinochetista (1973-1990), cuando más de 400 organizaciones mapuche fueron disueltas, así como todo el movimiento social chileno de aquellos años.

Los dirigentes mapuche que participaron en partidos políticos de izquierda o que simplemente se organizaron en tomas de terrenos para acelerar la reforma agraria, fueron disciplinados con detención, tortura, ejecución y desaparición⁷⁷. Pero no serían las únicas consecuencias para la sociedad mapuche. La Ley Indígena de 1972, aunque no fue inmediatamente anulada, quedó en la práctica paralizada y el IDI fue incorporado al Instituto de Desarrollo Agropecuario (INDAP apoyo financiero a los pequeños agricultores). Aunque las becas y hogares mapuche se mantuvieron, pasaron a depender del Ministerio de Educación en 1978, cuando se decretó el cierre definitivo del IDI⁷⁸ (Vergara, Foerster y Gundermann, 2004).

Asimismo, la histórica restitución territorial al mapuche sufrió un revés casi absoluto, ya que a través del Comité Ejecutivo Agrario (CEA), se inició un proceso de contra reforma agraria que devolvió los terrenos a sus “antiguos propietarios” o los entregó

⁷⁶ Movimiento musical chileno cercano a la “nueva trova cubana” y la “nueva canción latinoamericana”, influenciado por Neruda y Atahualpa Yupanqui, mezcla el rescate folclórico, la fusión con instrumentos musicales autóctonos y un tono militante con las causas sociales de la época. Detalles en www.memoriachilena.cl

⁷⁷ La Comisión Retig (1991) manifiesta la “dureza” con que se trató al mapuche. “El 8.10.1973 (...) cinco personas murieron como producto de la acción de una patrulla integrada por efectivos pertenecientes al ejército y carabineros de Lautaro, acompañados de un civil de la zona. Las víctimas fueron ejecutadas en el mismo lugar en donde vivían, siendo sepultadas por sus familiares (...)” (Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, 1991: 384, citado por Mella, 2007: 67).

⁷⁸ La institución indigenista durante la dictadura fue el Consejo Regional Mapuche y sus respectivos Consejos Comunales, dirigidos por mapuche (Vergara, Foerster y Gundermann, 2004: 92). Sin embargo no tenemos mayores noticias de sus acciones.

a la Corporación Nacional Forestal (CONAF), para ser vendidos años más tarde a precios irrisorios a las empresas forestales⁷⁹. Sólo en las provincias de Malleco y Cautín, donde la reforma agraria fue más masiva para el pueblo mapuche, el 65% de las tierras fueron devueltas. Mientras tanto, a nivel general sólo el 16% de las tierras recuperadas quedó en manos de familias mapuche (Mella, 2007).

En un segundo momento se llevó a cabo la “política de estado” más emblemática de la dictadura respecto al pueblo mapuche, con el objetivo de terminar definitivamente con el “problema del indio” en Chile. En 1978 y 1979 se dictaron los Decretos Ley 2.568 y 2.750, los cuales eliminaron la propiedad comunal mapuche a través de la entrega de títulos de propiedad individual a los comuneros que, hasta entonces, vivían en reducciones respetadas legalmente por los Títulos de Merced entregados durante la legalización del despojo territorial mapuche. *“Con tales decretos culmina una larga etapa de la legislación indígena en Chile, durante la cual el estado recurrentemente buscó terminar con el régimen de propiedad comunitario de la tierra (...). Lo que no se logró en todo el período post-reduccional, desde el siglo XIX hasta 1970, se consiguió en menos de una década: dividir las comunidades”* (Toledo, Víctor; citado por Galland y Schlegel, 2000: 27). Por su parte, Salazar y Pinto (1999) manifiestan que tal medida contribuyó a “vaciar las comunidades de su gente y cultura”, razón por la que han concluido que tal medida tenía por objetivo “terminar con el pueblo mapuche”, ya que “al promover la parcelación, los indígenas perderían su identidad étnica y se asumirían como campesinos chilenos. De indígenas a campesinos: ésa era la apuesta de la dictadura” (Ibíd: 166).

Las tierras ocupadas por estas comunidades quedaron reducidas a dominios privados de 5,36 hectáreas por familia, permitiendo su arriendo a personas no indígenas por 99 años y su venta luego de 20 años. De esta forma, de los 3 mil 78 títulos de merced entregados a los mapuche, desde 1884 a 1919, éstos se transformaron en más de 86 mil títulos de dominio individual, “regidos por el principio según el cual todos los habitantes de Chile son chilenos, negando así la identidad de los pueblos indígenas” (FIDH, 1998: 256/8).

Tal escenario de constricciones, agudizado por la división de tierras, constituye la chispa para la rearticulación organizativa mapuche en plena dictadura. En 1978 surgieron

⁷⁹ Con la dictación del Decreto Ley 701 de 1974, vigente hasta la actualidad, se establecieron garantías tributarias y bonificación de hasta un 75% de la forestación realizada (Mella, 2007).

los *Centros Culturales Mapuche* (CCM), con carácter gremial y apoyados por el *Comité Exterior Mapuche* (mapuche exiliados en Suecia, Francia, Alemania, España), la iglesia católica y diversas ONG's de derechos humanos. Aunque no llegaron a impedir la división de las comunidades rurales, los CCM lograron rearticular al movimiento organizado y agrupar a unas mil 200 comunidades. Tal entidad congregó una diversidad de posiciones políticas, acorde a la diversidad de alianzas que el pueblo mapuche siempre mostró a lo largo del siglo XX. “*Si bien es cierto que todos eran opositores a Pinochet, las tendencias partidistas se repartían desde el MIR, pasando por los mapucistas⁸⁰, los comunistas, socialistas, demócrata cristianos e independientes*” (Rupailaf, 2002: 80).

Entre las estrategias seguidas por los CCM Y EL COMITÉ EXTERIOR se desprende que ambas instancias se abocaron a participar con documentos y presencia de líderes mapuche en encuentros nacionales e internacionales, tales como el documento base de la postura Mapuche para el encuentro de Barbados II (1977 fundamental para el movimiento indianista latinoamericano) o como el Encuentro Mapuche realizado en Londres (1978). El 12 de octubre de ese mismo año, los CCM lograron realizar un encuentro en Santiago, en cuya declaración exponen las demandas y planteamientos de 155 representantes de 90 comunidades reunidas previamente en Temuco.

A pesar de su derrota en frenar el proceso de división territorial impulsado por el régimen pinochetista, Rodrigo Levil (2006) argumenta que los CCM lograron el “reencuentro de los dirigentes mapuche, retomar la discusión sobre las propuestas políticas y las estrategias” a seguir. Por esta razón “asumen como línea institucional un trabajo de asistencia técnica y social, capacitación y organización de las comunidades” (Ibíd.: 235). Asimismo, su catálogo de demandas incluía, inéditamente, reconocimiento constitucional, educación intercultural bilingüe y la exigencia del derecho a consulta, además de un “efectivo y real” desarrollo económico y social, así como también acceso a salud, vivienda y nutrición. Mientras tanto, no se abandona otra demanda clásica del movimiento mapuche, como es el acceso a la educación en todos sus niveles y el aumento de becas en cantidad y calidad.

⁸⁰ Del MAPU, Movimiento de Acción Popular Unitaria.

Por otro lado, se visualiza un discurso donde se pone de relieve la autodenominación como Mapuche (*mapu*: tierra y *che*: gente) como nunca antes, al tiempo que también se autodesignan como “minoría étnica” que sufre “discriminación racial y económica”. Aunque se habla todavía de la “unidad con la clase trabajadora”, también los documentos de aquellos años hablan de un “proyecto histórico de desarrollo y política de autogestión”, donde se enfatiza la necesidad de rescatar y reinterpretación la historia propia con fines de liberación, muy en la línea del movimiento indianista de aquellos años (Caniuqueo, 2006; Levil R., 2006; Rupailaf, 2002). Precisamente, Caniuqueo (2006) es quien destaca ese “nuevo discurso mapuche”, trazando un paralelo entre un líder mapuche de principios del siglo XX y otro de los 80’s.

“Mientras Mankilef buscaba sensibilizar al chileno para que lo acogiera, dentro de un contexto colonial, Mariqueo lo utilizó para reinterpretar una historia oficial y crear una historia propia. Las fuentes, los kimche y kuyfikeche (autoridades tradicionales que resguardan la memoria oral), ya no son un mero archivo de la oralidad sino que se transforman en la palabra que arma una nueva lucha, incluso generando una reconciliación generacional” (Ibíd.: 210).

De aquella pluralidad de posiciones políticas que existían al interior de los CCM surgió la Agrupación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos *Ad Mapu*⁸¹ (1980), la organización mapuche por excelencia de esa década, con clara tendencia de izquierda, y que llegó a articular mil 800 comunidades mapuche. Su líder histórico, hasta la actualidad (2010), ha sido José Santos Millao, militante del PC. Su estrategia fue de lucha frontal en contra de la dictadura y de la división de tierras, por lo que sus dirigentes (ilustrados, de procedencia urbana y militantes de partidos políticos y movimientos sociales) fueron perseguidos o pasaron a la clandestinidad. Sus demandas centrales eran la restitución territorial, la defensa de la comunidad y cultura mapuche, la defensa de los espacios sagrados, denuncia de la ausencia de políticas estatales de asistencia (créditos, pago de contribuciones, falta de apoyo a la comercialización), además del déficit en vivienda, educación y salud. Un punto nuevo en el catálogo de AD MAPU, en relación a períodos y organizaciones anteriores, es poner la alerta sobre la situación de pobreza de los mapuche que migraron a las ciudades y su crítica situación de subempleo en las urbes (Levil R., 2006).

⁸¹ En mapudungun, *Ad Mapu* se traduce como el conjunto de las tradiciones mapuche.

El discurso del AD MAPU destacaba que el pueblo mapuche posee una cultura propia y diferente a la chilena. También enunciaban su ideal anticapitalista, la reivindicación étnica, la unidad necesaria con campesinos y obreros, además de demandar una sociedad nacional justa y democrática con participación igualitaria de los indígenas “bajo un esquema de autonomía”, por lo que se precisaba gestar un proceso de desarrollo propio.

“los mapuche constituimos un pueblo, con una cultura, con una historia propia, que nos hace diferenciar del resto de la sociedad chilena; situado bajo una permanente y sistemática política de ‘dominación’ aplicada por los diferentes regímenes imperantes en nuestro país” (Ad Mapu, 1982: 3; citado por Levil, R. 2006: 236)

Los integrantes de AD MAPU participaron activamente del movimiento indianista continental, asistiendo y participando en el Primer Congreso del Consejo Indio Sudamericano (CISA) de 1980 y en el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI). A juicio de José Marimán (1995), a partir de las elecciones de directiva de 1983, esta organización perdió su independencia político partidista y su carácter gremial, convirtiéndose en un “referente exclusivamente de izquierda”.

Durante la década de los 80’s vuelve a expresarse, más allá de los CCM y de Ad Mapu, la diversidad de posiciones y alianzas partidistas mapuche, con grados mayores o menores de oposición al régimen dictatorial, encontrándose incluso algunas entidades proclives a Pinochet⁸². Por otro lado, una de las organizaciones que aún existe y que ganó notoriedad en esa década, sin haberse escindido de los CCM y de AD MAPU, es la *Junta General de Caciques de la Butahuillimapu*⁸³ (1983). Surgida con el apoyo del Obispado de Osorno y la Fundación Radio Escuela para el Desarrollo Rural (FREDER), buscó recuperar la organización tradicional de los cacicazgos huilliche⁸⁴ de las provincias de Valdivia, Osorno y Chiloé.

Ante la diversidad de posiciones, y ante la oportunidad política abierta por la propuesta de realizar en 1988 un plebiscito que decidiera la continuidad de Pinochet en el poder, presionado por las protestas nacionales (1983-1986) y las acciones de grupos disidentes que trabajaban en la clandestinidad, el movimiento mapuche necesitaba una agenda común y una mínima coordinación para enfrentar un posible proceso de

⁸² Ejemplos fueron la Confederación de Sociedades Araucanas y la Moderna Araucanía. En 1989 la Junta General de Loncos y Caciques de Nueva Imperial nombró a Pinochet como “Ulmen F’ ta Lonko” o gran lonko.

⁸³ En mapudungun “las grandes tierras del sur”.

⁸⁴ En mapudungun, Huilli: sur y che: gente. Es decir, Huilliche es gente del sur o mapuche del sur, según identidades territoriales.

redemocratización que recogiera las demandas mapuche e indígenas. De tal necesidad surgió la Coordinadora Unitaria Mapuche *Futatravun Kiñewan Pumapuche* (1987), con un gran consejo o *Fuxa Xawun*. “(...) declaramos que se asume la labor de elaborar la propuesta constitucional de los pueblos indígenas de Chile (...) hemos asumido el derecho a la autonomía en toda su magnitud” (Rupailaf, 2002: 81-82).

Según consigna Rodrigo Levil (2006), tal instancia demandó como asuntos prioritarios una legislación especial y una corporación de desarrollo indígena estatal. Luego, el trabajo se coordinó en la Comisión Técnica de Pueblos Indígenas de la Comisión Chilena de Derechos Humanos, en torno al debate de tres ejes centrales: territorio, autonomía y derechos indígenas (Ibíd.: 240). De tal proceso surgieron los ACUERDOS DE NUEVA IMPERIAL (1989), los mismos que lubricó el entonces candidato de la Concertación y luego primer Presidente de la transición chilena a la democracia, Patricio Aylwin (1990-1994). A juicio de Caniuqueo (2006), este periodo posterior al golpe militar marca para el pueblo mapuche nuevos derroteros políticos, con una impronta distinta a la trayectoria organizacional del resto del siglo XX.

“Existe un paso elemental de aspiraciones autodeterministas al plantearse ser consultados y decidir el tipo de desarrollo a que aspiraban, el tema de decidir de manera informada, los irá predisponiendo a proyectarse como sociedad independiente. Creemos que esto revela el término de un ciclo, la lucha de resistencia al colonialismo, para pasar a otro que es la lucha de liberación nacional. Es así como iniciamos el camino a la descolonización (...)” (Ibíd.: 212).

Los años de desarticulación del movimiento mapuche, producto del Golpe Militar, parecen producir en la dirigencia mapuche un análisis de la experiencia organizativa desplegada durante casi 70 años (1906 – 1973), luego del despojo territorial y la imposición de la colonización chilena, periodo en el cual siempre estuvo presente la búsqueda de alianzas con los partidos políticos o el movimiento social chileno. Por un lado, parecen distanciarse de las estrategias seguida por los nietos de los lonkos que lideraron las primeras organizaciones mapuche modernas de la primera mitad del siglo XX. Por otro lado, parecen haberse hartado de la palabra del ‘otro no mapuche’, desde los gobiernos hasta la sociedad civil chilena, casi siempre desatendida y traicionada. Pero, por sobre todo, el pueblo mapuche organizado parece haber tomado conciencia de la necesidad de capitalizar tal larga experiencia en la negociación con los ‘otros’ para comenzar un trabajo más independiente y autogestivo, que comenzó a levantar nuevos discursos y un debate

autonómico, en términos similares a los enarbolados por el movimiento indígena latinoamericano.

Finalmente, en este periodo no existe registro, hasta donde sabemos, de acceso a la prensa de la época ni de creación o autogestión de medios de comunicación propios del movimiento mapuche organizado. Recordemos que fueron años de férrea censura, persecución de periodistas y atropellos sistemáticos a la libertad de expresión. En tal contexto el tema indígena parece haber quedado aún más marginado que en otras épocas.

Sin embargo, de manera contradictoria, la dictadura militar reforzó una representación social sobre el mapuche histórico, elogiando el arquetipo del valiente guerrero araucano, el cual fue enaltecido en la nueva versión de la HISTORIA DEL EJÉRCITO DE CHILE (1985). En ella se destaca la Guerra de Arauco como formadora de esta institucionalidad y se halaga a los héroes mapuche (Muzzopappa, 2003). Tal narrativa sobre el mapuche ha sido catalogado por Larraín (2001) como una ‘versión militar racial’ de la identidad chilena, siendo profusamente enseñada en los colegios públicos durante los años del régimen militar. Por el contrario, el mapuche vivo fue estigmatizado como un “enemigo interno” al cual combatir y disciplinar; así como se hacía con el resto de la sociedad chilena organizada, por el solo hecho de haber simpatizado con la Unidad Popular o haber participado de la reforma agraria⁸⁵.

II.2.- Reemergencia Mapuche en Gulumapu (Chile) Frente a las Oportunidades y Constricciones del Proceso de Redemocratización chileno (1990- 1997)

II.2.a- Arribo de los Gobiernos Concertacionista: Reconocimiento de Derechos Indígenas y Escasa Visibilidad Mapuche en los Medios de Comunicación Masivos

El Plebiscito de 1988 arrojó el triunfo de la opción NO sigue Pinochet en el poder, con un 55,9% de los votos escrutados, lo que significó el inicio de un proceso de transición a la democracia en Chile, luego de diecisiete años de dictadura militar. El 11 de marzo de 1990 asumió la Presidencia de la República Patricio Aylwin, apoyado por una Concertación de Partidos por la Democracia, abriendo una oportunidad política y sociocultural excepcional. La ciudadanía en su conjunto y los pueblos indígenas organizados en

⁸⁵ Sobre el enemigo interno y la versión militar racial de identidad chilena, revisar Larraín (2001: 145-158).

particular (aymara, rapanui y mapuche), pugnaban por la inclusión de sus demandas y derechos en tal proceso. Estos últimos ya contaban con la suscripción del ACUERDO DE NUEVA IMPERIAL (1989), como apuntábamos, y la promesa de ser convocados para la creación de un cuerpo legal que avalara sus derechos específicos⁸⁶. Todo lo cual corría en paralelo a las oportunidades y constricciones surgidas a propósito del V Centenario del Genocidio y de la “reemergencia indígena continental”.

Al asumir la presidencia, el gobierno de Aylwin creó la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la cual redactó un proyecto de ley con la amplia participación y consenso del movimiento indígena chileno organizado. Tal proceso culminó con la promulgación de la Ley Indígena 19.253 y con la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) de 1993, entidad dependiente del ex Ministerio de Planificación y Cooperación (MIDEPLAN). Sin embargo, la ley no fue aprobada de manera íntegra en el Congreso y ciertos conceptos claves para los pueblos originarios no fueron aceptados en el tenor de lo acordado en la CEPI.

Una de las principales objeciones, que se mantiene hasta la actualidad, se relaciona con que la ley desconoce a los indígenas su calidad de *pueblos*, nombrándolos en el artículo primero de la Ley 19.253 sólo como etnias o comunidades⁸⁷. Tal conceptualización les resta la posibilidad de derechos específicos amplios, reconocidos por instrumentos internacionales como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la posterior Declaración de Derechos Indígenas de la ONU (2007). Esto se ha debido a las constantes objeciones de la derecha política chilena, cuyos parlamentarios han argumentado que reconocer como pueblos a los indígenas plantearía el peligro de alentar posibles movimientos separatistas o secesionistas, lo que atentaría contra la unidad nacional. Por su parte, los parlamentarios de la Concertación mostraron constantemente falta de voluntad política para atender la demanda indígena. Por su parte, el movimiento indígena chileno nunca ha enarbolado la bandera del secesionismo.

⁸⁶ Los acuerdos fueron pactados entre mapuche, aymaras y rapanuis organizados, quienes convocaron a los tres candidatos presidenciales de 1989. Aylwin fue el único que aceptó la propuesta. De tal articulación se ensayó el *Partido Tierra e Identidad* (PTI) en 1989, que un año más tarde se transformaría en el *Consejo Nacional de Pueblos Indígenas* (CNPI).

⁸⁷ “ (...) *El Estado reconoce como principales etnias indígenas de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas, Collas y Diaguita del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena (...)*” (Artículo 1, Ley Indígena 19.253). Disponible en: www.conadi.cl. Subrayado mío.

En el mismo primer artículo de la Ley Indígena, aunque se reconoce que *“la tierra es el fundamento principal de su existencia y cultura”*, no se asume el territorio como concepto fundamental. El territorio posee implicancias mucho mayores, ya que es el espacio de reproducción sociocultural y ritual, que incluye la tierra, pero también el subsuelo, el aire, el agua y el medioambiente, tal como lo consagran los instrumentos de derecho internacional antes mencionados. Otro aspecto que llama la atención, es que esta ley hace referencia a la propiedad de la tierra mapuche reconocida por los Títulos de Merced (legalización del despojo territorial) y las tierras resultantes de los Decretos Ley de División de Comunidades de la dictadura militar⁸⁸.

En tanto la CONADI, según la ley indígena, tiene por misión *“promover, coordinar y ejecutar, en su caso, la acción del Estado en favor del desarrollo integral de las personas y comunidades indígenas, especialmente en lo económico, social y cultural y de impulsar su participación en la vida nacional”* (Art. 39, Ley 19.253). De hecho, un instrumento importante de la ley, que es administrado por la CONADI, es el FONDO DE TIERRAS Y AGUAS INDÍGENAS, cuyos recursos deben venir estipulados en la Ley de presupuesto nacional anual. Este fondo fue creado con el fin de *“otorgar subsidios para la adquisición de tierras por personas, Comunidades Indígenas o una parte de éstas cuando la superficie de las tierras de la respectiva comunidad sea insuficiente”* (Art. 20 a, Ley 19.253). Esta herramienta legal ha sido un elemento clave, entre otros, en el conflicto territorial mapuche actual, como veremos más adelante.

La LEY INDÍGENA 19.253 y la CONADI, ambos en plenas funciones hasta la edición de este documento, han sido los primeros instrumentos jurídicos e institucionales que reconocen en Chile a todos los pueblos originarios que habitan en este país de manera explícita, otorgando derechos indígenas inéditos hasta esa fecha en Chile. Por esta razón, ambos representaron a partir de 1993 un auspicioso momento de reconocimiento jurídico y político de los pueblos originarios en aquellos primeros años de redemocratización. Fue una oportunidad única para construir, después de tantos años de atropellos, una relación intercultural menos asimétrica entre el estado chileno y los pueblos indígenas.

⁸⁸ La Ley 19.253 se ocupa de reglamentar y velar la calidad de indígena; el reconocimiento, protección y desarrollo de las tierras indígenas a través de un Fondo de Tierras y Agua; del desarrollo indígena a través de la creación de un Fondo de Desarrollo; del reconocimiento, respeto y protección de la cultura y educación indígena; sobre la participación indígena y sus asociaciones (de hecho esta ley crea la figura de consejeros indígenas, además de crear las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI's).

En tanto, la ratificación del Convenio 169 de la OIT fue rechazada en reiteradas ocasiones hasta 2008, cuando finalmente el parlamento chileno lo suscribió. Ahora bien, jamás se ha aprobado una reforma constitucional, punto contemplado en el ACTA DE NUEVA IMPERIAL, que reconozca en la carta fundamental del estado chileno la conformación multiétnica o plurinacional de esta nación, debido a la falta de voluntad política de la ex Concertación y al pensamiento conservador de la derecha política chilena y del empresariado, quines aún defienden la homogeneidad monoétnica de la sociedad nacional chilena⁸⁹.

Resumiendo, el gobierno de Patricio Aylwin (1990-1994) estuvo a la altura de las amplias expectativas que el regreso a la democracia generó en el mundo indígena, a pesar de las falencias en la Ley 19.253, a pesar de no haberse logrado una inmediata ratificación del Convenio 169 de la OIT y de un inexistente reconocimiento constitucional de los pueblos originarios hasta la actualidad en Chile. En el contexto de aquellos primeros años de la década de los 90's se entendía que la democracia y sus leyes eran perfectibles y que lo importante en ese momento era conservar, precisamente, la democracia alcanzada.

LOS MAPUCHE EN LA ESFERA PÚBLICA TRANSICIONAL

En medio de la bataola de sucesos, informaciones, emociones y reencuentros ciudadanos de los primeros años de la redemocratización chilena, el tema indígena pasó más bien desapercibido hasta 1997. En parte, debido al momento sociocultural y político, pero también a la añeja discriminación, omisión y al supuesto generalizado en aquella época de que el mapuche de alguna manera estaba extinto, mientras que los otros pueblos no existían en el imaginario social chileno⁹⁰.

El Censo Nacional de 1992 cambió en algo esta percepción, ya que incorporó por primera vez una pregunta donde se hizo referencia al sentido de pertenencia de los

⁸⁹ La Constitución de Brasil (1988) fue la primera que reconoció a los pueblos indígenas en la carta magna, luego vendría Colombia (1991) y Venezuela (1999). Ecuador y Bolivia son estados plurinacionales desde 2008 y 2009, respectivamente.

⁹⁰ Para el santiaguino medio de esos años los mapuche no existían o eran unos personajes remotos que vivían en Temuco. Mientras que los mapuche escondían sus apellidos por la discriminación. Por el contrario, en Temuco y otras ciudades de la Araucanía, los mapuche siempre han estado presentes, pues se trasladan desde sus comunidades a la ciudades para trabajar o estudiar.

encuestados a alguna de las culturas indígenas de Chile⁹¹. Los resultados causaron gran sorpresa, debido a que se constató que 998 mil indígenas habitaban este país sudamericano (10,33% del total nacional)⁹² y que la gran mayoría de los indígenas en Chile son mapuche (93% del total de población indígena). Otro dato importante de esta medición fue que, del total de población mapuche, sólo el 36% vivía en sus regiones originarias del sur del país, es decir: octava del Bío Bío, novena de la Araucanía y décima de Los Lagos. Por otro lado, un 79% de los mapuche residía en zonas urbanas y un 44% del total de mapuche vivía en Santiago, la capital de Chile. Tales datos estadísticos y la existencia numérica de los indígenas generaron una serie de análisis que ayudaron a visibilizar a los pueblos originarios chilenos que habían permanecido también en el silencio censal⁹³.

Por otra parte, la prensa de la época informaba de ciertas acciones de protestas y marchas por el V Centenario del Genocidio del Abya Yala⁹⁴, dentro y fuera del país. Cisternas (2000) indica que EL MERCURIO recogió ciertos hechos estigmatizantes en sus titulares: “*En regiones. Disturbios y detenidos en protestas mapuche*”; “*Heridos y daños a la propiedad. Incidentes en marcha de mapuche*”; “*Alcalde de Santiago, Jaime Ravinet, consideró que algunas organizaciones indígenas son órganos de fachada del Partido Comunista*” (Ibíd.: 92). Según la argumentación de este autor, a partir de ese año la presencia de los indígenas es informada como un tema propio de la agenda de cada jornada de 12 de octubre.

Este mismo autor apunta la manera cómo fue abordado por algunos medios impresos el V Centenario, destacando que EL SIGLO (revista quincenal del PC) informó sobre el Tercer Encuentro Continental de Resistencia Indígena, Negra y Popular, mientras que el ex diario LA NACIÓN (de gobierno) destacó que el Papa Juan Pablo II pidió perdón a los indios de América. Un contrapunto lo constituyó el periódico LA ÉPOCA (1987-1998),

⁹¹ El censo de 1992 incorporó la pregunta 16 que decía: Si usted es chileno ¿se considera perteneciente a alguna de las siguientes culturas? 1.- Mapuche; 2.- Aymará; 3.- Rapanui; 4.- Ninguna. Con esta pregunta se logró determinar que 998 mil 385 personas mayores de 14 años eran indígenas, lo que equivalía al 10,33% de la población nacional de esa época.

⁹² En el Censo de Población de 2002 la población indígena bajó a un 4,6% de la población total, que llegaba en ese año a los 15 millones 116 mil personas. Esto se debió a que la pregunta censal cambió de una pregunta relacionada a la autoadscripción (1992) a otra de pertenencia: ¿Pertenece usted a alguno de los pueblos indígenas u originarios que se reconocen en Chile? Tal pregunta censal del 2002 determinó que en Chile habitaban 48 mil 501 aymaras, 6 mil 175 quechuas, 21 mil atacameños o likanantay, 3 mil kollas, 4 mil rapanuis, 604 mil mapuche, 2 mil 622 kawésqar y mil 685 yámanas.

⁹³ Antes sólo existían estimaciones. En 1966 Carlos Huayquiñir, dirigente mapuche, cifró en 50 mil los migrantes en Santiago. Un 20% eran mujeres (empleo doméstico), un 25% de hombres (panaderos u obreros de la construcción). El 75% eran analfabetos (Bengoa y Valenzuela, 1984; citado por Galland y Schlegel 2000: 30).

⁹⁴ Abya Yala significa “continente de la vida” en idioma Kuna (Panamá) y es el nombre que reivindican las organizaciones indígenas para toda América, a partir de la conmemoración del V Centenario del Genocidio (1992).

matutino que en su suplemento cultural del 12 de octubre de 1992, publicó un foro con académicos e intelectuales mapuche, con el fin de matizar el tema indígena fuera de los estereotipos de la época y más allá de la coyuntura, haciéndolos aparecer vivos y como parte valiosa de la diversidad étnica de Chile. En la portada de tal suplemento Cisternas describe que apareció el dibujo de un mapuche crucificado rodeado de un sacerdote y un soldado español (Ibíd.: 97).

No obstante, los propios editores de prensa de esos años estaban socializados en la idea que el tema indígena era intrascendente. Una encuesta aplicada en 1995 por la Unidad de Comunicaciones de la CONADI, demostró que el tema indígena era ignorado y despreciado. De los 60 editores consultados, solo diecisiete respondieron la encuesta. De ellos, un 94,1% concordaron en que la información sobre los indígenas es escasa. Un 11,8% dijo que al público no le interesaba, mientras que un 29% manifestó que los indígenas son noticia sólo cuando desencadenan conflictos. Asimismo, un 58% declaró que el tema no era interesante para su medio, mientras que algunos explicaron que esto se debía a que “los indígenas están irremediabilmente en extinción” y un 82% consideró que Chile era un país étnicamente homogéneo (Baltra, 2000: 39).

Un indicio que es absolutamente extrapolable a la forma en que los chilenos negábamos y/o ignorábamos la realidad originaria y mapuche en la primera mitad de la década de los 90's en nuestro país. Un indicio que da cuenta, además, de cómo las sucesivas representaciones sociales que el estado chileno ha fabricado sobre los mapuche ha rendido sus frutos: no existen, están casi extintos o siguen siendo esos sujetos salvajes que atentan contra el desarrollo del país. Esta deficiente conciencia sobre el indígena en Chile y que se traslada a la cobertura sobre el pueblo mapuche, cambió drásticamente a partir de 1997, debido a que la prensa empezó a representarlos profusamente, pero desde la conflictividad.

II.2.b.- Organización Mapuche en Tiempos de la Transición: Estrategias de Ciudadanización, Argumentación y Tomas Simbólicas

Un siglo después de que se formara la primera organización mapuche moderna, la Sociedad Indígena de Protección Mutua (1906), la situación de pobreza extrema, exclusión política, sociocultural y económica, además de la discriminación e invisibilización impuestas, eran realidades que no habían cambiado mayormente para este pueblo originario

de Gulumapu. Lo que sí había cambiado era la experiencia y capitalización política del pueblo mapuche organizado.

A raíz del proceso de despojo territorial histórico y continuo, la migración mapuche a las principales ciudades chilenas ha sido un fenómeno que nunca se ha detenido. En 1970 se contaban unos 100 mil mapuche viviendo en Santiago, Temuco y Concepción, de los 600 mil que existían en total. Tal proporción rural-urbano se invirtió totalmente después de los Decretos Ley de División de Tierras mapuche ejecutados durante la dictadura militar. Según el Censo de 1992, el 80% de los mapuche vivía en las grandes ciudades de Chile y sólo el 20% en sus comunidades.

Por la misma situación de precarización de tierras, la migración, la exclusión y discriminación, el Índice de Desarrollo Humano de los mapuche fue en el año 2003 de 0,642, lo que equivale a 94 puntos menos que el índice de cualquier otro chileno. En esa misma medición se consignó que el 32,9% de los mapuche vivía en pobreza, mientras que el 20,1% de los chilenos afrontaba la misma situación. Asimismo, mientras que el promedio de años de escolaridad para los mapuche era de 7,2 años, para los chilenos era de 9,6 años (PNUD, UFRO, MIDEPLAN, 2003).

Tales condiciones socioeconómicas, pero también políticas y culturales, surgidas a raíz de la situación de coloniedad y etnicización impuesta al pueblo mapuche, a partir del siglo XIX y reforzadas a lo largo del siglo XX, marcaron el sello de las recreadas demandas, articulación, fortalecimiento y estrategias de las organizaciones mapuche durante el proceso de transición a la democracia y de los gobiernos concertacionistas (1990-2010)⁹⁵. A juicio de Rodrigo Levil (2006), las demandas planteadas por el movimiento mapuche a principios de los 90's, canalizadas a través de los debates de la CEPI y que sólo en parte dieron vida a la Ley Indígena 19.253, fueron similares a las planteadas por AD MAPU en la década de los 80's.

“(…) asegurar el acceso a las tierras y aguas como recursos fundamentales para garantizar la continuidad de la cultura indígena; diseñar y ejecutar planes de desarrollo acordes a la especificidad de cada pueblo a través de un organismo especial. A nivel político se señala la necesidad de asumir oficialmente la diversidad cultural y el Reconocimiento Constitucional de los

⁹⁵ La Encuesta de Caracterización Socioeconómica (Casen) de 2011 brindó los indicadores pertinentes para construir un nuevo Índice de Desarrollo Humano (IDH) en 2013. Aunque excede el límite temporal de análisis de este trabajo, cabe indicar que el IDH Mapuche subió de un 0,642 a un 0,683, mientras que el de los chilenos escaló de un 0,736 a un 0,739. Detalles en http://actacientifica.servicioit.cl/biblioteca/gt/GT33/GT33_RosasCPadillaP.pdf. Revisado enero 2014.

pueblos indígenas y crear mecanismos para garantizar la participación de éstos en el estado chileno. La autonomía o autodeterminación política (...) quedó postergada como demanda central” (Levil, R. 2006: 241).

Con la creación de la Ley Indígena y la CONADI, a juicio de este autor, se comienza a aplicar “el desarrollo de la política estatal de integración neoindigenista” (Ibíd.: 243). Al mismo tiempo, es posible visualizar que algunos profesionales mapuche, así como también aymaras, atacameños y rapanui, empezaron a participar de la nueva institucionalidad como funcionarios públicos, quedando en la confusión desde dentro y fuera del mundo indígena, el papel que debían cumplir. Paralelamente, al alero de los recursos entregados a las comunidades, a través de fondos concursables para el fortalecimiento y rescate de la cultura y cosmovisión indígena, se multiplicaron las organizaciones llamadas proyectistas o culturalista, ajenas a las reivindicaciones de carácter más político.

Asimismo, la misma institucionalidad a penas creada contempló una representación de los pueblos indígenas al interior de la CONADI, tomando el ejemplo de la Ley 17.729 de 1972. De esta forma surgió la figura de los Consejeros Indígenas que, a la postre, han mostrado dos formas de operar y posicionarse frente al movimiento indígena y al Estado. Una parte de ellos se mostró más bien proclive a las decisiones de los gobiernos concertacionistas. Mientras tanto, otra parte de ellos ha defendido una participación independiente desde las propias organizaciones indígenas⁹⁶.

Creemos que las organizaciones mapuche, e indígenas en general, que participaron de tales acciones afirmativas creadas por la abertura del sistema política chileno buscaron claramente establecer una estrategia de ciudadanía, donde la concepción o cultura política mapuche adquirida durante el siglo XX les indicaba que la vía de consecución de derechos se podía alcanzar por el lado del lobby y alianza con los partidos políticos que tenían injerencia en la esfera pública chilena. En ese momento, la Concertación de Partidos por la Democracia debía ser su aliado natural para restituir y ampliar sus derechos como indígenas, como una oportunidad política a ocupar. Sin embargo, hubo otras organizaciones

⁹⁶ La Consejera Indígena Urbana, dirigida por José Llancapán, ha logrado agrupar a 40 organizaciones que operan en la región metropolitana de Santiago y zona conurbada, logrando una representación indígena independiente al gobierno. Han generado el blog www.indigenasurbanos.blogspot.com/ revisado octubre 2011

que aportaron a tal proceso desde una postura más independiente o directamente más crítica.

El *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen (CEDM Liwen)*⁹⁷ fue conformado por jóvenes mapuche universitarios de Temuco, capital de la Araucanía, corazón del Wallmapu. Entre sus propósitos estuvieron la realización de investigación, reflexión y publicación del debate de sus asociados. Ximena Levil (2009) calificó a este grupo como “intelectuales orgánicos” mapuche, a quienes caracterizó como autonomista, ya que la motivación de sus integrantes era moverse en la esfera de lo propositivo y analítico, con independencia de los partidos políticos, iglesia y actores sociales *winka* (no mapuche). Una de las formas en que difundieron su trabajo fue la publicación de la Revista *Liwen*, además de la visibilidad que algunos de sus integrantes alcanzaron a través de sus escritos en páginas webs del naciente ciberactivismo mapuche de los primeros años de los 90's.

Entre las preocupaciones más importantes del debate de este grupo estuvieron temas sobre: origen y carácter del estado nacional, el derecho de autodeterminación, la autonomía, el desarrollo y las formas de gobierno autocentrado; además de pensar la cultura y el arte como expresión de nuevas formas de identidad y cambio en la ciudad. Uno de sus fuertes fue la reelaboración de la propia historia mapuche y, en tal sentido, uno de sus principales logros quizá fue la publicación del libro “¡...ESCUCHA WINKA...! CUATRO ENSAYOS DE HISTORIA NACIONAL MAPUCHE Y UN EPÍLOGO SOBRE EL FUTURO”. Aparecido en 2006 por invitación de Lom editores⁹⁸, los autores explican una propuesta de autonomía regional mapuche a debatir, además de resumir gran parte del discurso político mapuche, que leemos como un enmarcado del diagnóstico y motivos del movimiento mapuche de los últimos veinte años, destacando el valor de las relaciones interculturales recíprocas entre mapuche y chilenos, lo cual revisaremos con profundidad en el capítulo tres.

Por otro lado, del quiebre entre comunistas y socialistas al interior de AD MAPU, surgió AUKIÑ WALLMAPU NGULAM (1990), más conocido como CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS, quizá la última organización de importancia que nació con vinculaciones político partidista (Partido Socialista). No obstante, en el camino proclamaron independizarse de

⁹⁷ Una reseña institucional está en la página web: http://liwen_temuko.tripod.com/resena.html revisada septiembre 2011

⁹⁸ Casa editorial que se caracteriza por la publicación de reflexiones críticas sobre la realidad sociocultural chilena.

cualquier nexo de ese tipo, al mismo tiempo que se marginaron de participar en la vía institucional por la cual se encausó en aquellos años la demanda mapuche reseñada.

Sin duda fue la organización de mayor preponderancia en la esfera pública de los 90's, dado su perfil independiente y crítico, las estrategias seguidas y las demandas enarboladas, sumado al carisma de su líder más visible. Aucán Huilcamán, hijo del lonko de la comunidad de Collinque, provincia de Malleco, con estudios inconclusos de derecho, enfático y locuaz, jugó con la utilización de ciertos elementos culturales distintivos de su cultura para llamar la atención y simbolizar sus demandas. De tal forma, utilizó el *trarilonko*⁹⁹, habló en mapudungun e irrumpió en caballo como *werkén* (vocero) frente a las cámaras de televisión, logrando captar la atención de los medios de comunicación masivos de esos primeros años de transición democrática¹⁰⁰.

Una de las estrategias seguidas por AUKIN WALLMAPU NGULAM (AWNG), con mayor impacto en la esfera pública, fueron las llamadas “tomas simbólicas” de territorio ancestral, en el marco del V Centenario del Genocidio del Abya Yala de 1992. Algo inédito para muchos en aquellos años de transición a la democracia, que generó de inmediato alarma entre los empresarios, latifundistas y el propio gobierno, preocupados de mantener el estado de derecho y de no retornar a las ocupaciones de tierra como las ocurridas durante la Reforma Agraria. De ahí que, por primera vez en democracia, se aplicó tempranamente la Ley de Seguridad Interior del Estado a los 144 mapuche que participaron de tal ocupación, acusados de “organización ilícita” y usurpación de tierras. El caso fue llevado a la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la OEA, que ordenó resarcir a los acusados. Sobre la cobertura mediática de tales hechos, Cisternas (2000) manifiesta que en El Mercurio: “(...) Se da cabida a los emplazamientos mapuche, pero en un tono alarmista, al igual que con otras acciones, creando un clima de tensión ante las contra celebraciones” del V Centenario (Ibíd.: 95).

No obstante, la dimensión simbólica de aquellas tomas de predios, como parte de un repudio latinoamericano generalizado con expresiones particulares en Gulumapu, fue utilizado como un elemento crucial en las estrategias de esta organización. Por un lado,

⁹⁹ Cintillo tradicional mapuche usado por los hombres en la cabeza.

¹⁰⁰ Como máximo líder del AWNG Huilcamán participó del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas de la ONU, en la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003), además de incursionar como precandidato presidencial en los comicios de 2005.

AWNG llamó a crear una bandera mapuche (*wenufoye* o canelo del cielo)¹⁰¹, en cuyo centro se puede ver un *kultrún* (tambor ceremonial mapuche que resume la cosmovisión de este pueblo), con el fin de apoyar iconográficamente la idea del país o nación mapuche y, aunque generó discrepancias al interior de la misma sociedad mapuche, actualmente es ampliamente utilizada. Por otro lado, los líderes del CONSEJO utilizaron un lenguaje que reivindicó la centralidad de las autoridades tradicionales políticas y religiosas mapuche, tales como: el *lonko* (cabeza o autoridad máxima de una comunidad), la *machi* (chamán que lidera rogativas y ceremonias religiosas), el *weupife* (memoria historia comunidad), el *genpin* (figura socio-religiosa Lafkenche) y los *werkenes* (mensajeros) (Levil X.: 2009).

Entre las demandas del AWNG estuvieron la restitución territorial, la inclusión de los mapuche en cargos electos popularmente, además de la demanda por una autonomía de tipo territorial, desde el río Bío Bío al sur, como frontera histórica. Cuestión que, por cierto, generó un amplio rechazo, nuevamente desde la derecha política y de los intereses empresariales. Los propios investigadores o intelectuales mapuche han realizado análisis sobre la irrupción, desarrollo y gestión del Consejo. A juicio de Rupailaf (2002) ésta ha sido una “organización mapuche de vanguardia” por su estrategia de inserción en los medios de comunicación masivos chilenos. A juicio de Ximena Levil (2009) esta organización puede ser designada como culturalista, debido a sus postulados de reconocimiento de la organización ancestral mapuche y de los rasgos más tradicionales de este pueblo (Ibid: 131). No obstante, José Marimán (1995) es quien realiza un balance más crítico y detallado para evaluar a AUKIN WALLMAPU NGULAM¹⁰².

Más allá de acuerdos o discrepancias sobre su accionar, fue el CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS la organización que, desde nuestra perspectiva, logró visibilizar en la esfera pública chilena la existencia y demanda territorial mapuche en los primeros años de redemocratización, esgrimiendo herramientas de distintividad étnica para su reforzamiento identitario como pueblo etnicizado (Giménez, 2009). Lo cual permitió ensayar una “reinvención de la tradición” (Hobsbawn, 1983), a partir de la recreación y reproducción de sus propios elementos culturales y de memoria oral, asumiendo los desafíos simbólicos en su accionar colectivo. Fue la voz disidente cuando todo parecía estar bien ante la apertura

¹⁰¹ Imagen en el anexo

¹⁰² Detalles en: www.mapuche.info/mapuint/jmar2.htm, Revisado 2008

de oportunidades políticas abiertas por la CEPI, la Ley Indígena 19.253 y la Conadi. Fue, además, la organización que marcó la presencia mapuche en los medios de comunicación masivos chilenos, cuando eran considerados actores sociales intrascendentes y/o en extinción. Fue la organización que marcó aquellos aspectos que la transición administrada por la ex Concertación y las hegemonías monoétnicas chilenas seguían sin querer reconocer, por ignorancia o por intencionalidad hegemónica. Sobre todo cuando se enunciaba la necesidad de discutir una demanda autonómica mapuche, en contraposición a una lenta restitución territorial sobre la base de los Títulos de Merced y no de su territorio ancestral.

En síntesis, la acción colectiva del movimiento mapuche en los primeros años del regreso a la democracia en Chile (1990-1997) se caracterizó por a.- una estrategia de ciudadanía aprovechando las oportunidades políticas de la redemocratización para generar leyes e institucionalidades que respetaron ciertos derechos indígenas, aunque se alcanzó con ciertas cortapisas, b.- se siguió desarrollando una estrategia dialógica y argumentativa a través del ejercicio de la reflexión y propuestas de marcos de interpretación desarrolladas por los denominados ‘intelectuales orgánicos’, quienes enfatizaron el papel de la historia mapuche y c.- la visibilización del mapuche vivo en la esfera pública chilena se logró inéditamente a través de las estrategias de simbolización utilizadas generosamente por el Consejo de Todas las Tierras. De tal forma, la sociedad mapuche organizada comenzó a dar sus primeros pasos en una decidida disputa por los desafíos simbólicos, echando mano de los elementos propios de su identidad colectiva, sobre la base de su propia cultura y de su memoria como pueblo subalternizado por la fuerza militar. Éstas son las bases contemporáneas sobre las cuales comienza a fraguarse un nuevo ciclo de protesta mapuche a partir de 1997, cuando las oportunidades políticas y culturales de la transición a la democracia chilena empezaron a mostrar sus límites y constricciones.

II.3.- El Nuevo Ciclo de Protesta Mapuche Ante las Hegemonías Económico Neoliberales y los Nuevos Agravios Simbólicos de la Criminalización (1997-2010)

II.3.a- “Infiltración Subversiva Mapuche”: Tesis para Defender los Intereses Económicos Neoliberales por Sobre los Derechos Indígenas (1997-2002)

Pasado el primer momento de transición a la democracia en Chile, signado por la necesidad de verdad y justicia en torno a las violaciones de derechos humanos, comenzó a ser el modelo económico neoliberal, implantado por la dictadura y administrado por la Concertación, el que caracterizó la agenda pública chilena. El crecimiento macroeconómico de este país comenzó a marcar un promedio del 6% anual, razón que le hizo destacarse en Latinoamérica y a ser visto como el modelo de desarrollo a seguir para la región. En esos mismos años comenzó a venderse una “imagen país” que quería convertir a Chile en socio económico del mundo, a través de la firma de diversos Tratados de Libre Comercio (Estados Unidos, Unión Europea, Comunidad Económica del Asia Pacífico, APEC, entre otros). Este período, administrado por el segundo gobierno de la Concertación (Eduardo Frei Ruíz-Tagle, 1994-2000), clarificó que los derechos indígenas y medioambientales en Chile estarían supeditados al desarrollo y protección de las inversiones nacionales y/o extranjeras, así como también del modelo neoextractivista y exportador de recursos naturales. De hecho, los nuevos agravios directos y simbólicos que las hegemonías chilenas recomenzaron a propinar al pueblo mapuche estuvieron marcados por dos acontecimientos claramente identificables: la defensa de la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco (1997-2004) en el Río Bío Bío (ex frontera entre chilenos y mapuche) y la disputa entre las empresas forestales y las comunidades mapuche de la Provincia de Malleco (1997 a la fecha), en territorio directamente afectado por la Contrarreforma Agraria de la Dictadura.

HIDROELÉCTRICA RALCO: LAS AGUAS QUE AHOGARON LOS DERECHOS PEHUENCHE¹⁰³

En marzo de 1997 el ex Presidente Frei inauguró la Central Hidroeléctrica Pangué, en el río Bío Bío, como parte de un proyecto de la empresa Enersis (posterior Endesa España) de construir seis embalses para las necesidades energéticas de Chile. *“El desarrollo de Chile no puede detenerse, echando por tierra la oportunidad histórica de*

¹⁰³ Según las identidades territoriales mapuche, Pehuenche es la gente del pehuén (Araucaria), zona precordillerana de Los Andes.

lograr un estado de desarrollo superior”. Esas fueron las palabras del entonces mandatario, quien respaldó la consecutiva construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco, donde él mismo poseía intereses económicos¹⁰⁴.

Ante tales pretensiones, la CONADI se negó a tramitar la permuta de 3 mil 500 hectáreas de tierras indígenas, pertenecientes a 400 mapuche-pehuenche de las comunidades Ralco Lepoy y Quepuca Ralco del Alto Bío Bío, por considerar el proyecto ilegal. Bastaba con ampararse en el artículo 1 y 13 de la Ley Indígena 19.253 para que nadie moviera a los pehuenche de sus territorios ancestrales¹⁰⁵. Por su parte, la Comisión Nacional de Medioambiente (CONAMA)¹⁰⁶ recomendó rechazar el proyecto luego de revisar el primer Estudio de Impacto Ambiental (EIA) de la empresa, ya que revestía graves daños al ecosistema del río Bío Bío¹⁰⁷.

No obstante, bajo la política de los hechos consumados y las acciones administrativas afirmativas para autorizar la construcción de la presa, Endesa España siguió con las obras hasta la inauguración de la presa. Las decisiones políticas del gobierno de Frei fueron favorables para la Central Hidroeléctrica y contrarias a los derechos de las comunidades indígenas involucradas y a la preservación medioambiental. Entre 1997 y 1998 Frei destituyó a los dos primeros directores nacionales de la CONADI, por oponerse a la permuta de las tierras pehuenches en disputa, además de destituir a dos consejeros nacionales de la misma entidad y a la Directora Nacional de la CONAMA¹⁰⁸. El mensaje del gobierno fue claro.

Mientras tanto, las comunidades pehuenches, grupos ecologistas y ciudadanía aliada a la causa mapuche, realizaron marchas, tomas del camino por donde circulaba la maquinaria para la construcción, además de acciones de protesta en Santiago y frente al Palacio de La Moneda. Asimismo, la empresa realizó un intenso lobby con las autoridades

¹⁰⁴ “la empresa que construyó la carretera que une hoy al pueblito de Ralco con la central hidroeléctrica Pangue: Sigdo Kopper S.A. es de propiedad del presidente” Marimán (1997). Detalles en www.mapuche.info/mapuinfo/jmar3not.htm Revisado noviembre 2010.

¹⁰⁵ “Las tierras a que se refiere el artículo precedente, por exigirlo el interés nacional, gozarán de la protección de esta ley y no podrán ser enajenadas, embargadas, gravadas, ni adquiridas por prescripción, salvo entre comunidades o personas indígenas de una misma etnia. (...) Igualmente las tierras cuyos titulares sean Comunidades Indígenas no podrán ser arrendadas, dadas en comodato, ni cedidas a terceros en uso, goce o administración. (...) Extracto Artículo 13, Ley Indígena 19.253.

¹⁰⁶ Creada también con el retorno de la democracia, luego de la Promulgación de la Ley Base de Medioambiente de 1994.

¹⁰⁷ El Grupo de Acción por el Bío Bío (GABB) y el Instituto de Ecología Política (IEP) realizaron EIA paralelos. “Los principales impactos ambientales y socio-culturales negativos de la construcción de Ralco están asociados con (...) extinción de fauna y flora; alteración de la calidad del agua; (...) de las 243 especies vertebradas en peligro de extinción en Chile, 77 de ellas sobreviven en el Alto Bío Bío”. Detalles en www.xs4all.nl/~rehue/ralco/ral038.html Revisado noviembre 2010.

¹⁰⁸ Los directores destituidos de la Conadi fueron Mauricio Huenchulaf y Domingo Namuncura. Los consejeros despedidos fueron Mylene Valenzuela y Cristián Vives. La directora de la Conama removida fue Viviane Blanlot.

políticas, mientras que el gobierno logró quebrar la unidad de las comunidades y firmar un primer acuerdo con una parte de las familias pehuenches involucradas. Sin embargo, diez familias, entre ellas las hermanas Berta y Nicolasa Quintremán, se negaron a abandonar sus tierras, resistiendo hasta el año 2004, cuando la presa comenzó a ser llenada. Al estar el 90% de las obras listas las últimas familias pehuenches tuvieron que aceptar la permuta de tierras y un acuerdo compensatorio, ante la inminente inundación¹⁰⁹. El abogado de las familias Roberto Celedón, dijo en su momento, “no ha triunfado la razón del derecho, sino que la razón de la fuerza”.

El 27 de septiembre de 2004, bajo el gobierno de Lagos que también amparó la construcción, la Central Hidroeléctrica Ralco de Endesa España, con una inversión de 570 millones de dólares y que ofrece un 10% de las necesidades energéticas chilenas, fue inaugurada con la venia de los gobiernos concertacionistas. El muro de 134 metros de altura que inundó más de 3 mil hectáreas de superficie, ahogó bajo las aguas de su presa un río otrora rico en especies animales y vegetales, además de los derechos territoriales ancestrales de los mapuche pehuenche del Alto Bío Bío. Aún más, la empresa irrespetó el acuerdo de relocalizar el cementerio Quepuca Ralco, donde existen 700 tumbas de los ancestros pehuenches¹¹⁰, en pos del desarrollo energético y económico neoliberal de Chile. Paralelamente a tal agravio concertado, el gobierno de Frei buscó un contrapeso legal y discursivo de reconocimiento de derechos indígenas, creando en marzo de 1997 el Área de Desarrollo Indígena (ADI)¹¹¹ del Alto Bío Bío, con el fin de potenciar –según se argumentó- a los mapuche pehuenche y disminuir la pobreza en que estaban sumidos.

De esta forma, Ralco constituyó un primer caso paradigmático de irrespeto a la palabra y compromisos asumidos por los gobiernos de la Concertación con el mundo indígena y mapuche, tanto en los Acuerdos de Nueva Imperial (1989), como con el reconocimiento de derechos en la Ley Indígena que se esperaba perfeccionar (1993). Además, manifestó un primer agravio y una profunda constricción en las oportunidades políticas y culturales de respeto al mundo indígena, que resultó abiertamente secundario ante la defensa de los intereses económicos neoliberales. Parafraseando a Pinto (2000), así

¹⁰⁹ Consistió en 77 hectáreas de terreno, 200 millones de pesos y un fondo de becas y créditos blandos para los hijos de los afectados, a cuenta del estado chileno, no de Endesa España.

¹¹⁰ Detalles en www.mapuche-nation.org/espanol/html/medioambiente/ma-ntcs-05.htm Revisado noviembre 2010.

¹¹¹ Las ADI's son definidas como “*espacios territoriales en que los organismos de la administración del Estado focalizarán su acción en beneficio del desarrollo armónico de los indígenas y sus comunidades (...)*” Extracto Art. 26, Ley Indígena 19.253.

se fue construyendo el éxito macroeconómico neoliberal de la redemocratización chilena durante la década de los noventa.

“INFILTRACIÓN TERRORISTA” MAPUCHE: CHIVO EXPIATORIO PARA LA DEFENSA DE LA INDUSTRIA FORESTAL CHILENA

Cuando la construcción de Ralco ya era amparada por los gobiernos concertacionistas, en otro punto del *Wallmapu* (conjunto del territorio mapuche) un grupo de mapuche realizó una acción de protesta inusitada en la historia contemporánea de la movilización de este pueblo. El 1 de diciembre de 1997 un grupo de comuneros mapuche incendió 3 camiones de la empresa forestal Bosques Arauco, en la comuna de Lumaco, Provincia de Malleco, Región de la Araucanía. Ante este hecho, el Intendente de la época presentó un requerimiento de aplicación por Ley de Seguridad Interior del Estado, acusando de cometer “*acciones terroristas*” a las personas que resultaran implicadas¹¹².

Este suceso saltó inmediatamente de la esfera pública regional a la nacional. Sin embargo, nadie escuchó ni informó sobre la búsqueda de diálogo y acuerdo que, durante más de un año, buscaron instaurar previamente las comunidades mapuche de Pichiloncoyán y Pililmapu con diferentes autoridades gubernamentales e incluso con directivos de la forestal Arauco. Ante la abulia de los chilenos, los comuneros ingresaron por primera vez en octubre de 1997 a las intermediaciones del fundo Pidenco, de mil 400 hectáreas, con el objetivo de que las autoridades respectivas les restituyeran el predio que fue de su propiedad durante el proceso de reforma agraria de los 70’s y afecto a la contrarreforma agraria pinochetista. Ante la continua apatía y la desesperación por la pobreza, agudizada por el desierto verde¹¹³ impuesto por las plantaciones forestales, los comuneros no negaron haber quemado los camiones forestales a finales de ese año.

Entonces las autoridades tomaron cartas en el asunto, pero criminalizando la protesta. El Pleno de la Corte de Apelaciones de Temuco decidió nombrar un ministro de fuero para que investigara la supuesta infiltración entre los mapuche de “*elementos*

¹¹² Para una investigación profunda al respecto, revisar Leiva y Villagrán (1998)

¹¹³ Concepto usado por los ecologistas para caracterizar los efectos de la industria forestal, basada en la explotación de monocultivos de pinos y eucaliptos, los que desertifican y contaminan con pesticidas los terrenos ocupados para estas plantaciones. En Lumaco, como en otras comunas de Malleco cercadas por forestales, los efectos del desierto verde ya eran visibles en 1998. Un 15% de las 500 mil hectáreas erosionadas de la IX Región se encontraban en Lumaco, con cárcavas de 80 m. de longitud por 15 m. de profundidad, algunas consideradas las más grandes de Sudamérica (Flores: 1997; citado por Leiva y Villagrán, 1998: 32).

subversivos” del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP), grupo vinculado al Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). Poco a poco fueron siendo encarcelados integrantes de las comunidades en disputa territorial, mientras que la avalancha de informaciones en la prensa continuaba apareciendo con tintes policiales. El 16 de diciembre la Segunda Sala de la Corte de Apelaciones de Temuco denegó la libertad bajo fianza a los detenidos por considerarlos un “peligro para la sociedad”, mientras en Santiago se realizó una marcha en apoyo a los imputados, la que terminó con heridos y detenidos. En tanto, el Director de la Conadi de la época, aún no destituido por Ralco, señaló que “*la violencia en Lumaco se entiende, pero no se justifica*”.

A petición de la Asociación de Comunidades Mapuche Ñancucheo de Lumaco, que agrupa a 24 comunidades de la zona, se constituyó una “Comisión Especial de Observadores de la Sociedad Civil”, con el fin de estudiar las condiciones de vida de los mapuche de la zona, redactar un informe con las razones de los conflictos y proponer soluciones. Tal informe concluyó que las movilizaciones de Lumaco eran una protesta legítima debido a la desmedrada situación de pobreza de las comunidades mapuche, además de considerar que la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado no era adecuada a los acontecimientos, ya que los sucesos no pusieron en ningún momento en peligro al Estado. Poca resonancia encontró este informe en los tribunales de justicia, entre las autoridades de gobierno y en los medios de comunicación masivos.

Los mapuche siguieron en calidad de aprehendidos, razón por la que en enero de 1998 decidieron iniciar una huelga de hambre de carácter indefinido, “*por la constante negación y violación de nuestros derechos como indígenas y como pueblo*”. Luego de que el ministro en visita terminara el sumario, el Fiscal de la Corte de Apelaciones de Temuco recomendó en mayo de 1998 una pena de 3 años y un día de cárcel para los comuneros involucrados en la quema de los camiones madereros, por infringir el artículo 6, letras C y D, de la Ley de Seguridad del Estado; penas que fueron apeladas por improcedentes¹¹⁴.

Así fue, y ha sido, la respuesta inmediata de las instituciones del Estado y el gobierno chileno en defensa de las empresas forestales y en detrimento de la demanda

¹¹⁴ El abogado defensor de los imputados indicó que “*no tiene absolutamente nada que ver con esta ley. Esas son movilizaciones que consideran ocupaciones de terreno y que terminan con un hecho que es ilícito -no estamos diciendo que no lo sea- pero es una quema de tres camiones que pertenecen a una empresa particular, en un camino sumamente rural (...) No hay una situación global donde se ponga en peligro la situación de seguridad de toda la nación, es absurdo pensar eso (...)*” Detalles en Leiva y Villagrán, 1998: 76-77.

territorial mapuche en la provincia de Malleco. Cabe indicar que la industria forestal representa el 3,8% del PIB chileno, el segundo lugar después del cobre, con una participación del 12% de las exportaciones totales de este país y con 2,2 millones de hectáreas cultivadas¹¹⁵. Mientras que la industria de la celulosa creció de 320 millones de dólares en 1990 a 1.200 millones en 2004, con el apoyo decidido del Estado chileno a través de subsidios de hasta un 70% de las plantaciones, establecidos durante la dictadura y que se extienden hasta la actualidad. De hecho, se calcula que un millón de las hectáreas forestales (la mitad de las existentes) recibieron incentivos directos del estado por 250 millones de dólares (por Decreto Ley 701 de subsidio a las plantaciones), beneficiando a los grupos económicos nacionales más ricos (Cuenca, 2005: 35)¹¹⁶.

Resumiendo, las consecuencias del despojo territorial y del colonialismo impuestos al pueblo mapuche durante los siglos XIX y XX, sumado a la contrarreforma agraria de la Dictadura en la provincia de Malleco y la expansión de las empresas forestales en los predios restituidos y colindantes, fueron algunos factores claves que paulatinamente gestaron un nuevo ciclo del añejo conflicto territorial en la Araucanía, que comenzó a estallar sucesivamente a partir de los hechos de Lumaco de 1997, sin que hasta la fecha logre detenerse¹¹⁷. A ello se sumó la lentitud administrativa del recientemente creado FONDO DE TIERRAS de la CONADI, que había suscitado altas expectativas de restitución territorial mapuche en un periodo de redemocratización, pero que se estrelló con la defensa de los intereses corporativos de los gremios empresariales, amparados por el aval político de los gobiernos de la Concertación, quienes defendieron el modelo neo extractivista y exportador de materias primas y, en particular, de la industria agroalimentaria y forestal.

“CONFLICTO MAPUCHE” Y LA PROFUSA COBERTURA MEDIÁTICA CONTEMPORÁNEA

La irrupción del conflicto en Lumaco en la esfera pública nacional chilena, a la par del conflicto por la Central Hidroeléctrica Ralco, inauguró una nueva etapa del conflicto territorial mapuche con el Estado, los Gobiernos, la clase empresarial y la sociedad

¹¹⁵ Detalles en www.chilepaisforestal.cl, Web de la Corporación de la Madera (Corma), que agrupa a los empresarios del sector.

¹¹⁶ Detalles sobre los grupos económicos nacionales que manejan la industria forestal en Chile en Carmona (2002) y Cuenca (2005).

¹¹⁷ Correa y Mella (2010) analizan este fenómeno en la provincia de Malleco, explicando “las razones del enojo” mapuche.

chilena¹¹⁸. A partir de 1997 una gran parte de los medios de comunicación masivos se convirtieron, gradualmente, en caja de resonancia y órganos difusores del discurso de empresarios y autoridades de gobierno, en defensa del desarrollo macroeconómico de Chile, mientras han desoído sistemáticamente las denuncias de hostigamientos y atropellos a los derechos humanos e indígenas del pueblo mapuche en particular y los pueblos originarios en general.

A partir del caso de Lumaco, en específico, se pudo observar cómo los intereses económicos de las empresas forestales, en la provincia de Malleco, fueron hilvanando lo que los mapuche han venido denunciando como “montaje comunicacional”, con el objeto de criminalizar sus legítimas demandas territoriales, lo que es claro al revisar “el papel de la prensa en Lumaco” (Leiva y Villagrán, 1998: 60-100)¹¹⁹. Uno de los primeros actores empresariales que calificó públicamente las protestas mapuche en Malleco como ‘actos terroristas’ fue el Presidente de la Corporación de la Madera (CORMA) de la época y accionista de la Forestal Arauco, Fernando Léniz¹²⁰. Mientras que la defensa de los imputados logró identificar la primera versión de “infiltración subversiva”, proveniente de las declaraciones del gerente general de la Forestal Arauco a través de un fax enviado el mismo 1.12.1997 al magistrado que investigó en primera instancia la causa, argumento que fue usado en el juicio de defensa de los comuneros acusados.

Mientras tanto, la prensa regional fue taxativa y especialmente alevosa con este caso, informando de manera parcializada. “El “Austral” -en titular de primera plana, ocupando tres cuartas partes de la página y con una foto de uno de los camiones incendiados- señaló “*¡SON TERRORISTAS! ESTRATEGIA SUBVERSIVA EN LUMACO. OCULTOS TRAS CAUSA MAPUCHE*” (03.12.1997)¹²¹. De ahí en adelante, las acusaciones de violentismo y terrorismo comenzaron a multiplicarse, siendo las autoridades de gobierno quienes avalaron tales acusaciones. “*Admiten infiltración subversiva (...) Ministro (del Interior) Carlos Figueroa dijo que quema de camiones fue un acto terrorista*” (La Época, 06.12.97). Y, aunque los hechos de Lumaco se investigaron por la Ley de Seguridad

¹¹⁸ Rupailaf cita otros casos emblemáticos que se fueron sumando: construcción del ByPass Temuco, carreteras de la costa e interlagos, concesiones mineras y marítimas, derechos de aguas. En tanto, Seguel enfatiza los vertederos en comunidades mapuche.

¹¹⁹ Contempló informaciones de El Austral (Temuco, regional), La Tercera, El Mercurio, La Época (Santiago, circulación nacional).

¹²⁰ Ex Ministro de Economía (1974 – 1975), quien junto al ministro de Hacienda, Jorge Cauas, firmó el Decreto Ley 701 que establece hasta la actualidad la bonificación de hasta un 75% de la forestación de las empresas (Mella, 2007: 83)

¹²¹ Fotocopia en los Anexos.

Interior del Estado, que contempla penas mayores al derecho penal común, la idea de aplicar en aquel momento la Ley Antiterrorista fue sugerida por parlamentarios de derecha.

Desde ese momento calificativos tales como: “*polvorín*”, “*violentistas*”, “*hordas*”, “*arde Lumaco*” “*¿Chiapas chileno?*” se reprodujeron cada vez con mayor frecuencia, mientras que también se comenzó a denunciar la militarización de las zonas en conflicto y las aprehensiones que han rayado en la ilegalidad¹²². Leiva y Villagrán (1998) concluyen, sobre la cobertura de prensa que tuvo el caso de Lumaco, que la creación del estigma terrorista surgió desde el empresariado, fue reproducida y avalada por las autoridades gubernamentales, para luego ser recogidas por los tribunales de justicia y, finalmente, difundida por los medios de comunicación masivos.

“la mayor presión y discriminación la ejercieron las autoridades de Gobierno materializadas en el intendente Oscar Eltit, el ministro del Interior, Carlos Figueroa y el subsecretario de la misma cartera, Belisario Velasco; quienes agregaron un nuevo estigma social a los comuneros, el de “mapuche subversivos y terroristas”. Las autoridades, los grupos empresariales, la prensa y la opinión que se generó en la ciudadanía nacional actuaron como un sólo enemigo común “huinca” (sic) ante la percepción de quienes sólo intentaban buscar soluciones a sus carencias socioeconómicas y tratar de que alguien por fin los escuchara. Este nuevo estereotipo “terrorista” creó en los mapuche de las comunidades involucradas la sensación de que la discriminación que siempre han sufrido se agudizó a niveles infranqueables, sintiendo como todo el peso de una ley sumamente rígida, como la de Seguridad Interior del Estado, venía a encarnar y a corroborar el desconocimiento de su cultura y la poca voluntad del mundo chileno por entender sus problemáticas y demandas” (Leiva y Villagrán, 1998: 104).

Dos años después, en el verano de 1999, todos los medios de comunicación masivos informaban que la “Araucanía ardía” y muy pocos informaban y/o entendían las razones de la demanda ancestral mapuche, la que se multiplicaba en tomas de fundos y ataques a material forestal. Tal eclosión de movilizaciones y de informaciones, que sacaron al mapuche a la luz pública en un país que se pregonaba de homogéneo y blanco, también se comenzó a reflejar en una cantidad inédita de investigaciones universitarias (tesis de licenciatura en periodismo). A través de análisis de contenido o análisis crítico del discurso, los universitarios chilenos han tratado de analizar el tratamiento que la prensa ha realizado del denominado “conflicto mapuche”¹²³.

Una de estas investigaciones señala que el periódico LA TERCERA de Santiago, durante el primer semestre de 1999, continuamente informó sobre los mapuche. Pero

¹²² “*Me están obligando a culparme. Detenido en caso ‘Lumaco’ se lo dijo a su padre*” (Austral, 11.12.1997).

¹²³ Quizá la universidad que más tesis posea sobre el tratamiento que la prensa ha dado al “conflicto mapuche” es la Universidad de la Frontera de Temuco, mientras que en la Universidad de Chile también se han desarrollado varios trabajos de este tipo.

siempre lo hizo a través de acciones que les atribuyeron roles de carácter conflictivo, sin que en ninguna de las 160 informaciones analizadas hayan incluido reseñas históricas que permitieran contextualizar las razones del conflicto informado. Durante el primer semestre de 1999 las afirmaciones estigmatizantes que se utilizaron, según estas autoras, con clara “*tendencia sensacionalista*” fueron, entre otros: “*levantamiento va en aumento*”, “*aumentan la invasión de predios*”, “*furia mapuche*”, “*se extiende rebelión indígena*”. De tal forma, afirman: “*el diario difundió la imagen de una caótica situación de emergencia en el centro sur del país*” (Ibíd.: 103-109).

Otras observaciones, que se obtienen de la lectura de los titulares analizados por Díaz y Olavarría, son que: a.- el conflicto mapuche aparece casi todos los días del primer semestre de ese año 1999, destacando las tomas o movilizaciones por territorio ancestral o por el caso Ralco, así como las permutas de las tierras pehuenches¹²⁴; b.- se repite, como en el caso de Lumaco, que los primeros actores sociales que públicamente solicitan la aplicación de la Ley de Seguridad Interior del Estado son los empresarios, especialmente aquellos provenientes de la CORMA, así como también, siguen siendo ellos mismos quienes hacen hincapié en la tesis de la infiltración subversiva o de un abierto terrorismo¹²⁵.

Algunas informaciones que rompieron en algo el círculo vicioso de las informaciones sensacionalistas y de acusaciones violentistas, durante la primera mitad del 99, fueron tres: 1.- una encuesta realizada por la Fundación Futuro, donde el 85% de los santiaguinos dicen estar de acuerdo con las reivindicaciones territoriales mapuche; 2.- las declaraciones del subsecretario del interior de la época, quien desmintió la supuesta rebelión mapuche, pero a quién nunca más se vio dando declaraciones públicas; 3.- las informaciones sobre la marcha mapuche que se realizó desde el sur de Chile a Santiago, donde se destacó la exigencia de “autonomía para su pueblo”.

Por su parte, la radiodifusión también comenzó a informar profusamente sobre el “Conflicto Mapuche”, mientras los noticieros de televisión comenzaron a emitir imágenes de comuneros mapuche que, encapuchados y con *boleadoras*¹²⁶, repelían los desalojos

¹²⁴ “El Conflicto del Siglo: Pehuenches contra Empresas” (Crónica, 08.02.1999); “Rebote de Conflicto Indígena: Alrededor de Forestal Mininco y de Central Hidroeléctrica Ralco siguen produciéndose estallidos de violencia. (Crónica, 21.02.1999).

¹²⁵ “Investigan Infiltrados entre Mapuches. Corma pidió aplicación de Ley de Seguridad del Estado (Crónica, 24.02.1999); “Empresarios Rechazan Violencia en el Sur. Confederación de la Producción y el Comercio pidió respetar el derecho de propiedad” (Crónica, 2.03.1999); “Forestales: no paralizarán ‘Legítimas Faenas’. Corma denunció ‘terrorismo rural’” (Crónica, 10.03.1999);

¹²⁶ Las boleadoras es un arma artesanal usada desde la Guerra de Arauco, es una especie de honda para tirar piedras a los adversarios.

efectuados por la policía uniformada en los fundos tomados. En medio de esta representación violentista con que el mapuche ingresó a la esfera pública chilena, un programa inédito lo representó un capítulo del programa de reportajes El Mirador de Televisión Nacional de Chile (TVN). Gracias al asesoramiento de un comunicador mapuche, se mostraron testimonios de mapuche que estudian, trabajan, hacen arte o poesía. Quizás fue la primera vez que en televisión abierta los mapuche aparecieron de manera positiva, sin folclorizaciones y desmintiendo la generalización de las acusaciones de terrorismo, que han seguido reproduciéndose.

Vemos entonces cómo, entre 1997 y 1999, el mapuche salió de las sombras de la extinción irremediable a la esfera pública nacional como un sujeto social vivo, pero siendo catalogado como violentista y terrorista por sus demandas ancestrales. Los actores sociales que los acusaron de tal, empresarios y autoridades gubernamentales, fueron generosamente consultados como fuentes de información, mientras que la palabra del mapuche nuevamente fue desoída y desacreditada. Vemos cómo la figura de la “infiltración subversiva” rápidamente se transformó en abierto “terrorismo”, usándose como el argumento irrefutable para defender los intereses económicos neoliberales por sobre la defensa legítima de los derechos indígenas en este periodo (1997-2002).

No podemos obviar, entonces, un paralelo con la ‘prensa de ocupación’ que a mediados del siglo XIX comenzó a estigmatizar al mapuche de incivilizado, como operación discursiva deslegitimante del otrora Araucano admirable y que actuó como narración justificatoria de la ocupación militar chilena de la Araucanía, impulsada por los intereses económicos de la época. Tampoco podemos obviar el surgimiento, en estos mismos años, de una activa operación de contraenmarcado deslegitimante, manufacturada por las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas neoliberales chilenas, que han pretendido constantemente mermar la validez de los argumentos mapuche, utilizando su influencia en los medios de comunicación masivos chilenos, altamente monopolizados que, no sólo difunden la construcción social dominante del “mapuche terrorista”, sino que además clausuran la debida representación social de la pluralidad política, la diversidad sociocultural y la “discursividad política mapuche” actual, como veremos en el siguiente capítulo.

Mientras todo esto sucedía, el ex presidente Frei creó el Día Nacional de los Pueblos Indígenas (1998) para valorizar a las poblaciones originarias cada 24 de junio. Además, como una forma de abordar el “naciente conflicto mapuche” contemporáneo se constituyó la COMISIÓN ASESORA EN TEMAS DE DESARROLLO INDÍGENA (1999), que recomendó desarrollar los denominados DIÁLOGOS COMUNALES¹²⁷. Tal proceso culminó en el PACTO POR EL RESPETO CIUDADANO, firmado por el gobierno, las comunidades mapuche participantes y la sociedad civil, quedando como una declaración de buena voluntad para terminar con el llamado “Conflicto”, sin mayor operatividad práctica.

II.3.b.- Consolidación de la Construcción Social del “Mapuche Terrorista”: Criminalización, Estigmatización y Difusión a través de los Medios de Comunicación Masivos (2002-2010)

Cuando Ricardo Lagos Escobar asumió su periodo presidencial (2000-2006), el llamado “Conflicto Mapuche” actual estaba en pleno apogeo. El primer mandatario socialista, desde el regreso de la democracia en Chile, creó de inmediato un GRUPO DE TRABAJO PARA LOS PUEBLOS INDÍGENAS que, en 50 días, debía recoger nuevamente las archiconocidas demandas de los indígenas del país. Además, tempranamente viajó al Alto Bío Bío a entrevistarse con las hermanas Quintremán para resolver el asunto de Ralco.

No obstante, durante el gobierno de Lagos se consagró lo que los mapuche han llamado política de la “zanahoria y el garrote”, conocida también como la política del “nuevo (mal) trato”. Es decir, mientras los “mapuche buenos y civilizados” recibían invitaciones a participar de diálogos y comisiones, los “mapuche malos y violentistas” comenzaron a ser procesados y encarcelados por Ley Antiterrorista a través de dudosos procesos judiciales. Del simple discurso estigmatizantes de ‘infiltración subversiva’ se pasó a las acciones directas de criminalización judicial y a la militarización de las comunidades mapuche ‘terroristas’. Una política del estado chileno que equivale, para un sector del pueblo mapuche, a haber vuelto a vivir en dictadura, pero a una dictadura diseñada específicamente para disciplinar al movimiento mapuche rupturista y para defender los intereses económicos neoliberales en la región de la Araucanía.

¹²⁷ Se realizaron en 31 comunas de la Octava y Novena regiones, donde el conflicto parecía más apremiante.

LAS ZANAHORIAS: LA VERDAD HISTÓRICA Y EL DINERO DEL PROGRAMA BID-ORÍGENES

Diez y seis medidas claves recomendó el grupo de trabajo para los pueblos indígenas mandatado por Lagos, dando a conocer una CARTA A LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE CHILE. A nivel de reconocimiento, la sugerencia más potente fue la creación de una COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO para las poblaciones originarias de este país. En enero de 2001 comenzó a funcionar tal instancia, por decreto presidencial, con 24 integrantes en total, provenientes del mundo indígena, académico, gubernamental, legislativo, religioso y empresarial, presididos por el ex mandatario Patricio Aylwin. La idea era dar la relevancia histórica debida a los pueblos indígenas, en un marco de diálogo y desechando la violencia¹²⁸. Luego de tres años de sesiones, la comisión entregó su informe y recomendaciones al Presidente de la República en un acto público en el Palacio de La Moneda.

“¿Qué comunidad, entonces, podemos construir como país si no somos capaces de enderezar la injusticia y no nos reconocemos a nosotros mismos? Por eso, junto a la recuperación de la democracia, nos propusimos lograr un trato de respeto y de justicia con los pueblos indígenas. (...) Lo que queremos es garantizar el reconocimiento y el respeto de los pueblos indígenas y contribuir a su desarrollo” (Ricardo Lagos, 20 octubre 2003)¹²⁹.

Tal informe entregó una serie de recomendaciones, tales como: la aprobación, por enésima vez, de un reconocimiento constitucional y de la ratificación del convenio 169 de la OIT. Asimismo, se manifestó la necesidad de crear escaños parlamentarios para los pueblos indígenas en el Congreso Nacional, que todos los pueblos indígenas tuvieran acceso a designar a un consejero ante el Consejo Nacional de la Conadi¹³⁰, que las Áreas de Desarrollo Indígena (ADI) fueran declaradas como territorios indígenas, además de la creación de una Subsecretaría de Asuntos Indígenas. Finalmente, el documento y las recomendaciones de la COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO quedaron como

¹²⁸ “(...) la voluntad política de reconocimiento hacia los pueblos originarios se enmarca en una política de diálogo, de búsqueda de acuerdos, de participación en el marco del Estado de Derecho. (...) El recurso de la violencia siempre conduce a un callejón sin salida. Por ello es que la abrumadora mayoría de las comunidades indígenas están en este camino, y han aislado a quienes han elegido la violencia” (Lagos, 18.01.2001). Disponible www.archivochile.com/Gobiernos/gob_rlagos/de/GOBdelagos0006.pdf

¹²⁹ Disponible en la web www.archivochile.com/Gobiernos/html/gob_constitucion_ricardo_lagos.html Revisado diciembre 2010

¹³⁰ Son 8 los consejeros indígenas, electos por sus pueblos, ante el consejo nacional de la Conadi: cuatro mapuche (uno urbano), un aymara, un atacameño y un rapanui (Art. 41d, Ley Indígena 19.243), quedando el resto de los pueblos sin representación.

afirmaciones meramente discursivas, por carecer de carácter vinculante y de una adecuada difusión de sus contenidos en los medios de comunicación masivos.

En tanto, la política pública más emblemática de la administración de Lagos fue la creación del PROGRAMA ORÍGENES, con U\$80 millones aportados por un préstamo del Banco Interamericano del Desarrollo (BID), mientras que el Estado chileno se comprometió a invertir una cantidad de U\$ 53 millones, como contraparte. Tal iniciativa fue ampliamente difundida a través de los medios de comunicación masivos, destacando en el verano de 2001 la histórica suma de dinero a invertir en proyectos productivos para las poblaciones indígenas de este país. A juicio de Bello (2007), la apuesta era atacar la pobreza para enfriar el conflicto mapuche y desmovilizar a las comunidades que se mantenían en abierta protesta.

Pasada la primera fase de ejecución del millonario PROGRAMA ORÍGENES (2001-2004), las diversas evaluaciones manifestaron deficiencias de éste en relación a sus objetivos de reducir pobreza y propiciar la participación de las organizaciones. Por el contrario, se convirtió en un programa de operación político partidista y de abierto clientelismo. Por su parte, algunos dirigentes indígenas, entrevistados para la presente investigación, denunciaron que las millonarias sumas de dinero no fueron invertidas finalmente en las comunidades beneficiadas, sino más bien en pagar y dar empleo a profesionales, técnicos y consultoras cercanas a los partidos políticos concertacionistas. La manera en que el programa operó, sumado a las acusaciones de malversación de recursos en el Fondo de Tierras y Agua¹³¹, significó además el debilitamiento de la CONADI como órgano ejecutor de la ley e institucionalidad indigenista. “(...) *la llegada de Orígenes terminó por sepultar las expectativas de quienes deseaban ver una resurrección de la Conadi*¹³², cuyo bajo perfil y discreta acción son hasta hoy sus características principales” (Bello, 2007: 2000).

¹³¹ En 2001 se dio a conocer el primer caso de corrupción en el manejo del Fondo de Tierras de la Conadi, estableciéndose compras de tierras por sobre su valor real. En 2010 se constituyó una Comisión Investigadora de la Cámara de Diputados, que indagó las presuntas irregularidades cometidas en la Conadi, el Programa Orígenes y el gasto de cerca de \$ 9 mil millones. Detalles en www.latercera.com/noticia/politica/2010/10/674-298636-9 Revisado octubre 2010.

¹³² De hecho, muchos dirigentes indígenas llaman coloquialmente a la CONADI como CON-NADIE.

EL GARROTE: LEY ANTITERRORISTA, MILITARIZACIÓN DE LAS COMUNIDADES, ASESINATO DE ALEX LEMÚN Y OPERACIÓN PACIENCIA

Mientras operaba la COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO y se canalizaban los recursos financieros del PROGRAMA BID-ORÍGENES, las acciones políticas, judiciales y comunicacionales hacia las comunidades mapuche que continuaron con las tomas de territorio y quema de material forestal, no dudaron en consolidar la criminalización de la protesta social mapuche. Así como el poder ejecutivo, durante la administración de Frei, se hizo parte en querellas por Ley de Seguridad Interior del Estado, durante la gestión de Lagos el gobierno comenzó a querellarse por Ley Antiterrorista, consolidando un nuevo estigma para el mapuche movilizado.

La Ley Antiterrorista 18.314 fue dictada en 1984 con el fin de reprimir a los grupos contrarios a Pinochet y, aunque fue reformulada en 1991, permite restricciones al debido proceso, tales como: largos períodos de prisión preventiva (incluso hasta un año y medio), permite la utilización de testigos protegidos y sin rostro (anula las posibilidades de un debido proceso, ya que eventualmente permite montaje de pruebas falsas), además de triplicar las condenas y considerar el incendio a la propiedad privada como un delito terrorista. Esta norma ha sido aplicada en juicios contra los mapuche desde el año 2002, en la investigación de hechos tales como: tomas de caminos rurales, toma de predios forestales, que son parte de la propiedad ancestral indígena, incendios de pastizales y de maquinaria forestal. Todos sucesos insertos en la movilización por territorio ancestral de algunas comunidades de las regiones octava del Bío Bío y novena de la Araucanía, en el sur chileno¹³³. De hecho, en su visita oficial de 2003 a Chile, el ex relator para cuestiones indígenas de Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, fue uno de los primeros que denunció la criminalización de demanda ancestral mapuche debido a la aplicación de tal ley¹³⁴, llamando incluso a una amnistía general para los indígenas procesados por defender sus tierras.

¹³³ Entre agosto de 2002 y mayo de 2003 el ministerio del interior había instruido la presentación de 38 querellas criminales por diversos delitos como: incendio terrorista y asociación ilícita terrorista. Detalles en Mella (2007).

¹³⁴ El Comité de Derechos Económicos, Sociales y Culturales de la ONU (diciembre 2004) llamó a no aplicar tal ley. La Federación Internacional de Derechos Humanos (FIDH), informes 2003 y 2005, constata las diversas formas de violación a los derechos humanos y de todo tipo generados por proyectos de inversión, la política represiva y de criminalización llevada a cabo por el estado chileno. Human Rights Watch (2004), manifestó que “la ley antiterrorista tiene graves consecuencias para las garantías procesales de los causados y puede socavar seriamente el principio de presunción de inocencia” Detalles en Aylwin (2007).

“Bajo ninguna circunstancia deberán ser criminalizadas o penalizadas las legítimas actividades de protesta o demanda social de las organizaciones y comunidades indígenas (...) no deberán aplicarse acusaciones de delitos tomados de otros contextos (amenaza terrorista, asociación delictuosa) a hechos relacionados con la lucha social por la tierra y los legítimos reclamos indígenas” (Stavenhagen, 2003).

Asimismo, abogados defensores de los mapuche han criticado que se les juzgue por su condición de indígenas (derecho penal de autor) y no por la calidad de sus hechos (derecho penal de acto), por lo que se considera que los tribunales y la Ley Antiterrorista incurren en actos de racismo y discriminación. Por esta razón la aplicación de esta norma es considerada una herramienta legal que pretende infringir temor y disciplinamiento hacia la protesta social mapuche. A enero de 2004 existían quince presos políticos mapuche en las cárceles de las regiones octava y novena. Además, más de 200 comuneros habían sido procesados por Ley Antiterroristas, habiendo estado en promedio un año presos para luego quedar, la mayoría, absueltos por no encontrarse pruebas para mantener la acusación legal.

Uno de los casos emblemáticos de aplicación de Ley Antiterrorista fue el proceso llevado a cabo en 2004 en contra de los *lonkos* (cacique) Pascual Pichún de la comunidad Temulemu y Aniceto Norín de la comunidad Didaico, ambos de la provincia de Malleco, quienes llevaban años demandando predios que fueron restituidos durante la Reforma Agraria. Finalmente cumplieron penas de 5 años y un día de presidio porque un testigo protegido dijo que los había escuchado decir que iban a provocar un incendio.

“(...) al no comprobarse la autoría de ‘incendio terrorista’, fueron condenados a cinco años y un día de cárcel, luego de un doble juicio, por ‘amenazas de incendio terrorista’, en medio de pruebas aportadas por testigos sin rostro. La Corte Suprema anuló una sentencia judicial previa, que por unanimidad los había absuelto, haciéndose eco de las intervenciones del ‘acusador’, el ex ministro Juan Agustín Figueroa, militante del partido oficialista Partido Radical Social Demócrata¹³⁵, y latifundista, en cuyos predios se habría cometido un ataque incendiario a una casa patronal y plantaciones” (Aylwin, 2007: 117-118).

Asimismo, las pruebas físicas utilizadas en los juicios para atribuirles acciones terroristas o vinculaciones subversivas aparecen como irrisorias. Así lo demuestra las declaraciones de la defensora pública Sandra Jelves, en el contexto de un juicio llevado a

¹³⁵ Fue ministro de agricultura de Aylwin, Presidente del Tribunal Constitucional y de la Fundación Pablo Neruda. La acusación contra los lonkos consistía en que alguien escuchó (testigo protegido) que ellos dijeron que quemarían la casa patronal de Figueroa.

cabo en 2002, donde se pretendía probar la vinculación de comuneros mapuche con el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR)¹³⁶ y grupos terroristas internacionales.

“esas pruebas solo muestran la pobreza de las evidencias y traslucen el montaje comunicacional de esta investigación (...) Muchos de los elementos mostrados se pueden encontrar en cientos de casas de la región y la exhibición recuerda los montajes realizados durante la dictadura militar para inculpar a personas forzosamente (...) entre las evidencias se encontraban fotos del Che Guevara y Víctor Jara y libros como El viejo que leía novelas de amor” (Sandra Jelves, 06.12.2002; citada por Mella, 2007:105).

Los juicios por Ley Antiterrorista han justificado, además, una alta presencia de la policía militariza, GOPE de Carabineros¹³⁷, en las comunidades movilizadas, así como brutales allanamientos que han venido dejando una serie de secuelas físicas y psicológicas no sólo en los aprehendidos, sino también en niños, mujeres y ancianos¹³⁸.

“Avelino les gritó: ‘dejen al niño, no ven que es un niño’ y lo agarraron a él también y lo botaban a culatazos al suelo (Carabineros). Con las mismas armas le pegaban, mientras les tenían apuntadas las armas en la cabeza, amenazaban que si no se callaban los iban a matar, que tenían que quedarse quietitos. (...) Yo por defender a mi hijo igual me pegaban y trataban de botarme a tierra, yo les decía que no estaba cometiendo ningún delito para hacerles caso, más encima estaban en mi tierra. Entonces (...) por meterme miedo, no sé qué le pasó, disparó por sobre mi cabeza dos disparos bien dados” (Machi de la comunidad José Guiñon, octubre de 2004; citado por Mella, 2007: 181).

Tal política de represión cobró la vida del joven comunero mapuche de 17 años Alex Lemún en noviembre de 2002, en el marco del desalojo perpetrado por Carabineros en el fundo Santa Alicia, de la forestal Mininco, reivindicado por la comunidad *Montutui Mapu*. El autor de este asesinato es el mayor de carabineros, Marcos Treuer, quien dijo haber disparado en defensa propia después de haber escuchado un disparo. Los peritajes de la investigación determinaron que las únicas armas disparadas en el lugar fueron las de Carabineros. Treuer fue procesado por la fiscalía militar de Angol, culpándolo de “violencia innecesaria con resultado de muerte”. Tal fallo fue apelado por el uniformado en la Corte Marcial, revocándose la sentencia. Actualmente Treuer sigue en funciones en otra plaza.

Como contraparte, la supuesta asociación ilícita terrorista, tan recurrida como delito a invocar en los juicios en contra de los comuneros mapuche, nunca ha sido invocada para

¹³⁶ El FPMR fue el brazo armado del PC chileno, creado con el fin de terminar con la dictadura pinochetista.

¹³⁷ Grupo de Operaciones Especial (GOPE) de Carabineros que poseen entrenamiento y herramientas exclusivas de disuasión.

¹³⁸ Los episodios de violencia policial (Carabineros) han sido numerosos y han sido denunciados a organismos internacionales de DD.HH. “A los niños les han amenazado, golpeado contra el suelo y la pared, dado culatazos con armas de fuego y les han hecho presenciar fuertes escenas en que sus padres, cuidadores o familiares son agredidos física y psicológicamente” (Informe del Servicio de Salud Araucanía Norte, 2004; citado por Seguel, 2007: 121).

investigar al grupo paramilitar antimapucho autodenominado COMANDO TRIZANO. Éste ha hecho públicas declaraciones violentistas y racistas, a través del periódico LAS NOTICIAS de la ciudad de Victoria, región de la Araucanía.

“A través de un integrante anónimo, aseguró (Comando Trizano) que “poseen un número importante de miembros repartidos en toda la Novena Región y listos para actuar cuando se les ordene. Además, dijo que tienen dinamita para colocarla en los cinturones de “Cayul Colihuinca, Cayul Queipul, Ancalaf, Huenchullán y doña Norma Pilquinao”, quienes aseguró “volarán por los aires a partir de uso de nuestros explosivos y armas que tenemos en gran cantidad” (Las Noticias de Victoria (29.07.2009); citado en <http://radio.uchile.cl/noticias/54506/> Revisado diciembre 2010).

En agosto de 2004, el ministro del interior de la época reconoció públicamente que se venía llevando a cabo la denominada OPERACIÓN PACIENCIA, con el fin de desarticular la organización mapuche COORDINADORA ARAUCO-MALLECO (CAM), *“considerada por las autoridades como ‘el grupo más violentista y al que se le atribuyen los peores atentados’”* (Aylwin, 2007: 54), a quienes se procesó por el delito de asociación ilícita terrorista.

A partir de todos estos antecedentes, durante el gobierno de Lagos es posible advertir la consolidación de la construcción social del “mapuche terrorista”, que extendió tal estigma subversivo a toda la sociedad mapuche movilizadas sin distinción, permitiendo la agudización de la represión policial y persecución judicial. Por ello, algunos sectores del pueblo mapuche llamaron a tal política como el “nuevo maltrato”, mientras que otros la han calificado como: *“el inicio de la razzia en el gobierno de Lagos”* (Seguel, 2007: 114).

AMPLIFICACIÓN DE LA REPRESENTACIÓN SOCIAL DEL “MAPUCHE TERRORISTA” A TRAVÉS DE LOS MEDIOS DE COMUNICACIÓN MASIVOS

Los medios de comunicación masivos, a través de sus departamentos de prensa, han sido actores sociales claves en la construcción social de la estigmatización del “mapuche terrorista”, ya que al difundir tal contraenmarcado deslegitimante reiteradamente, sin un contrapeso entre la voz del binomio autoridades/empresarios y las comunidades mapuche movilizadas, la han ido reforzando constantemente al visibilizar una única versión de los hechos. A propósito de la detención de dieciséis presuntos miembros de la CAM, en diciembre de 2002, Le Bonniec (2008) manifiesta que *“los principales diarios de la prensa escrita regional (El Diario Austral) y nacional (El Mercurio) se encargaron de condenarlos, incluso antes de que ‘los violentistas’ hubieran sido juzgados”* (Ibíd.: 107).

Como ya veíamos en el caso de Lumaco, las autoridades de gobierno han sido las primeras fuentes que legitiman la representación social del “mapuche terrorista”, invocando por oficio la Ley Antiterrorista, por lo que las declaraciones oficiales también condenan a los imputados antes que los tribunales de justicia realicen las indagatorias y juicios. Todo, en abierta defensa del ‘estado de derecho’, que se ha transformado en el argumento para defender los intereses económicos de las empresas forestales y los latifundistas, quienes son representados como las únicas víctimas del llamado ‘Conflicto Mapuche’ actual. La intención disciplinante de las autoridades políticas parece nítida en las declaraciones del ex ministro del interior Francisco Vidal, quien en febrero de 2006 manifestó que los “*veranos calientes*” en la Araucanía se habían acabado, en alusión a la disminución de las tomas de territorio.

“Gracias a la colaboración de la fuerzas policiales, de la fiscalía, de la decisión política del gobierno al querellarse, se ha avanzado mucho entre 2000 y el 2006 (...) se han hecho las cosas como se debe, ya que se ha respetado en todo sentido el estado de derecho, sobre todo en aquellos casos donde hay agricultores particulares que han sido víctimas de ataques a sus predios” (Vidal en Radio Cooperativa, 27.02.2006; citado por Aylwin, 2007: 55-56).

Asimismo, los parlamentarios de derecha también se han sumado con entusiasmo, como históricamente lo han hecho, al vendaval de acusaciones y racismo mediático. El senador por la región de la Araucanía Alberto Espina declaró en 2002 que existían vinculaciones comprobables entre organizaciones mapuche y grupos subversivos internacionales, ante la sesión especial de la Comisión de Constitución, Legislación y Justicia de la cámara alta, que analizó el “conflicto mapuche”.

“Desde hace algún tiempo, en las regiones VIII y IX, vienen sucediendo múltiples hechos de violencia que ocurren básicamente en los sectores rurales (...) cometidos por grupos organizados que habitualmente actúan encapuchados y utilizan como pretexto para ello reivindicaciones de tierra en favor de comunidades mapuche y la conformación de un estado o nación autónoma, con territorio propio y con derecho a su libre autodeterminación (...) las acciones de violencia de estos grupos organizados, que vienen ocurriendo desde hace años, es fomentada, respaldada e inducida por entidades y organizaciones nacionales y extranjeras, como es posible constatar al examinar numerosos sitios y páginas webs que incitan a la comisión de hechos delictuales como los descritos precedentemente, e incluso publican manuales de guerrilla urbana, inteligencia de combate y manuales de terrorismo” (Alberto Espina, alocución en la Comisión de Constitución, Legislación, Justicia y Reglamento del Senado. Boletín n° S680-12; citado por Mella, 2007: 95-96).

Estas mismas declaraciones fueron recogidas por EL MERCURIO, en un reportaje titulado “Terrorismo Cibernético” (22.12.2002)¹³⁹, donde se consignan páginas Webs de organizaciones mapuche sospechosas, como la del KOLEKTIVO LIENTUR (www.nodo50.org/kolektivolientukur), que ya no está disponible en internet. Tales declaraciones no dejan de recordarnos las palabras del otrora diputado Vicuña Mackenna, quien en 1862 expresó su racismo hacia los salvajes araucanos, con el fin de justificar la concreción de la eufemística “pacificación de la Araucanía”.

Un estudio que analiza las informaciones sobre el pueblo mapuche aparecidas en los periódicos EL MERCURIO de Santiago y EL SUR de Concepción, entre agosto y noviembre de 2005, concluye que el 65% de las noticias publicadas están insertas en la categoría de crónica policial (Álvarez y Pineda, 2006). En esos meses de cobertura noticiosa los conceptos más recurrentemente utilizados en las informaciones son: rebeldía, prófugo, encapuchado, causan terror, rebrote de violencia. Asimismo, un dato que refuerza lo ya dicho, es que en el 60% de las informaciones aparecidas en EL MERCURIO acuden a fuentes gubernamentales para elaborar sus crónicas, mientras que en EL SUR tales fuentes fundamentan un 56% de los escritos informativos. Sólo un 23% se nutren de declaraciones de los propios mapuche en EL MERCURIO, mientras que en El Sur tales fuentes indígenas representan el 19%.

“Los hechos noticiosos en que se presenta al pueblo mapuche son preferentemente de índole policial y en ellos prima el sensacionalismo y el uso de expresiones negativas para descalificar. Se descontextualizan o se omiten las motivaciones que tienen los mapuche para reivindicar sus demandas. Se hace hincapié en la violencia empleada por los mapuche, no así en la que se emplea contra ellos (...) La información que entrega la prensa genera una representación social negativa de los mapuche” (Ibíd.: 62).

Un diagnóstico similar arrojan otros estudios citados por Acevedo (2007), donde se destaca que la prensa chilena muestra a los mapuche como los “*protagonistas exclusivos del conflicto; los identifica como organizaciones constituidas para delinquir, no les reconoce el carácter de pueblo y los discrimina como fuente de información*”. Mientras que, en la televisión, el conflicto aparece como provocado por los mapuche que “*supuestamente se oponen al proceso de desarrollo económico del país, que se enfrentan a las autoridades sin motivo alguno*” (Ibíd.: 481-482).

¹³⁹ Detalles en : <http://www.rebellion.org/hemeroteca/cibercensura/mapuche301202.htm> Revisado diciembre 2010

“Nada se señala de las múltiples denuncias públicas que hacen las comunidades indígenas frente a la violación sistemática de sus derechos, en este caso, su libertad de emitir opinión e información (...) los medios de comunicación no brindan acceso a las informaciones o declaraciones de los pueblos indígenas y sus organizaciones representativas, privilegiando en casi la totalidad de los casos la voz oficial como única fuente, y en no pocas ocasiones, sin que ésta sea constatada o contrastada” (Ibíd.: 470).

En resumen, vemos cómo, durante el sexenio del ex presidente Ricardo Lagos, se consolidó una política de abierta estigmatización terrorista hacia el pueblo mapuche movilizado por demandas de territorio, lo que a la postre permitió justificar la senda criminalización de los integrantes de las comunidades movilizadas, fuera a través del enjuiciamiento por Ley Antiterrorista o a través de la represión policial, que ha llevado a la vulneración de los derechos humanos e indígenas de los comuneros y que incluso cobró la vida de Alex Lemún; además de nunca investigarse las acciones que estaría desarrollando el grupo paramilitar COMANDO TRIZANO en la zona. Todo lo cual, reforzó un discurso de defensa de las ‘víctimas exclusivas’ (latifundistas y forestales) y que contravino las buenas intenciones de diálogo con los mapuche, desechando las recomendaciones de la COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO y centrándose en la implementación del PROGRAMA BID-ORÍGENES.

EPÍLOGO CONCERTACIONISTA: LA PERSISTENTE CRIMINALIZACIÓN, REPRESIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN TERRORISTA HACIA EL MAPUCHE EN EL GOBIERNO DE BACHELET

Con dieciséis años en el poder, la ex Concertación postuló a quien se convirtió en la primera mujer presidenta en la historia de Chile: Michelle Bachelet Jería (2006-2010), su última mandataria en la larga transición a la democracia chilena. Médico, socialista, ex prisionera política, hija de un general constitucionalista, que se ganó la simpatía ciudadana como ministra de Salud y de Defensa nacional y que ha sido calificada como un fenómeno político en el Chile contemporáneo. No obstante, el “tamaño de la traición concertacionista”¹⁴⁰ hacia el pueblo mapuche ya estaba fraguado y la denominada política de la zanahoria y el garrote siguió ocupándose durante su primer mandato.

Las principales acciones del gobierno de Bachelet fueron: seguir administrando el PROGRAMA ORÍGENES, reconocer la existencia del pueblo diaguita (2006) y la elaboración

¹⁴⁰ Así tituló un artículo de balance de la gestión concertacionista el periódico mapuche Azkintuwe

de un nuevo compromiso político de buena convivencia con el mundo indígena y el pueblo mapuche en particular, que tuvo por nombre “RE-CONOCER: PACTO SOCIAL POR LA MULTICULTURALIDAD” (2008)¹⁴¹. Tal pacto debía girar alrededor de tres ejes: derechos políticos, desarrollo integral y multiculturalidad. Asimismo, Bachelet reflató la idea de crear nuevos escaños parlamentarios para los pueblos indígenas.

“La gran tarea en estas casi dos décadas de democracia ha sido construir esta sociedad multicultural, plural y diversa que pueda reconocer y a la vez expresar la riqueza de los orígenes de nuestra nación. Pero digamos las cosas por su nombre, no ha sido fácil dejar atrás los viejos prejuicios racistas, la incomprensión de algunos sectores de la sociedad chilena frente al mundo indígena (...)” (Michelle Bachelet, 02.04.2008)¹⁴².

Mientras tanto, en septiembre del 2008, el Congreso Nacional ratificó el reiteradamente solicitado Convenio 169 de la OIT. No obstante, el reglamento que establece las modalidades que deben regir la consulta y participación de los pueblos indígenas (Decreto 124) fue enviado por el ejecutivo sin consulta adecuada a las organizaciones indígenas, contraviniendo uno de los puntos esenciales del documento¹⁴³. Mientras tanto, el poder ejecutivo, fuera a través del ministerio del interior o de los gobiernos regionales, siguió querellándose por Ley Antiterrorista en los tribunales de justicia contra la demanda territorial mapuche.

La represión también siguió ejerciéndose, al punto que durante la administración de Bachelet fueron asesinados dos jóvenes mapuche en el contexto de desalojos de predios tomados por comunidades. Matías Catrileo (24 años)¹⁴⁴ fue asesinado por la espalda en enero de 2008 y Jaime Mendoza Collío (24 años)¹⁴⁵ fue asesinado en agosto de 2009, también por la espalda. En ambos casos se ha logrado comprobar la autoría de funcionarios de la policía uniformada de Carabineros. En ambos casos la fiscalía militar no ha permitido que los autores materiales de tales asesinatos cumplan penas de presidio efectivo. En ambos

¹⁴¹ También se destacaron los logros de su gestión: ampliación de salud intercultural, mejoramiento de becas indígenas, aumento de subsidios para vivienda indígena, creación de jardines infantiles interculturales, inclusión de contenidos sobre las poblaciones indígenas en el curriculum escolar. Detalles www.fundacionpobreza.cl/biblioteca-archivos/reconocer.pdf Revisado diciembre 2010.

¹⁴² Discurso de Michelle Bachelet al presentar el documento “Re-conocer: pacto por la multiculturalidad. Disponible en www.mideplan.cl/index.php?option=com_content&view=article&id=2406&Itemid=50 Revisado diciembre 2010

¹⁴³ Publicado 4.09.2009. Piñera (2010-2014) puso un nuevo reglamento en vigor a fines de 2013, con nuevos cuestionamientos. Detalles <http://mapuexpress.org/rechazan-firma-de-fraudulento-reglamento-de-consulta-indigena/> Revisado enero 2014.

¹⁴⁴ Estudiante de Agronomía en la Universidad de la Frontera, Temuco. El asesino es el cabo segundo de Carabineros, Walter Ramírez, procesado por el delito de violencia innecesaria con resultado de muerte. Luego de varias apelaciones, a finales de 2011, la Corte Suprema ratificó una pena de 3 años y un día de presidio, con firma mensual para el policía, que equivale a libertad vigilada.

¹⁴⁵ De la Comunidad Requiem Pillan, Ercilla, participaba de la ocupación pacífica del Fundo San Sebastián cuando recibió un balazo del cabo Patricio Jara, efectivo del Grupo de Operaciones Policiales Especiales (GOPE) de Carabineros. Otras 9 personas fueron heridas. El juez militar de Valdivia recomendó 15 años de presidio por el delito de violencia innecesaria con resultado de muerte.

casos la impunidad para quienes atentan contra los actores sociales mapuche sigue tan latente como durante la segunda mitad del siglo XIX, como durante todo el siglo XX, como lo permitió Frei y lo consagró Lagos.

En octubre y noviembre de 2009 una noticia alarmante logró trascender en la esfera pública nacional, a pesar que las denuncias y los informes ya eran públicos¹⁴⁶ desde antes. La constante militarización de las comunidades movilizadas y los sucesivos allanamientos por parte de Carabineros han estado provocando serios perjuicios a la integridad física y psicológica de los niños mapuche de la región del Bío Bío y la Araucanía. La noticia logró trascender por las heridas de perdigones que presentó un menor de 12 años de edad¹⁴⁷ en su cuerpo. Frente a las denuncias se constituyó una misión de la UNICEF para emitir un informe. La respuesta del gobierno resultó aberrante. El ex subsecretario del interior Patricio Rosende manifestó que los culpables de los atropellos a los niños mapuche eran los propios mapuche, por “usarlos como escudos humanos”.

“nosotros creemos que hay algunos hechos puntuales donde niños han estado involucrados en hechos de violencia y nos parece que utilizar niños en ese tipo de cosas debe ser repudiado por toda la sociedad” (...) “No tenemos registro formal de denuncia respecto de estas situaciones salvo estos informes que aparecieron ayer, que dan cuenta de algunos niños que aparecen heridos. No sabemos en qué contexto, de qué característica y no sabemos quiénes son los agresores. Se dice por parte de las comunidades (indígenas) que son producto de la acción de carabineros (...) Yo puedo garantizar que Carabineros no utiliza perdigones en los operativos que realiza por orden de los fiscales. Nadie ha hecho denuncias responsables de esto (...) cada vez que hay una comprobación de que algún funcionario ha actuado de manera desmedida se le da de baja, pero para eso se requiere tener los antecedentes y las denuncias que corresponde” (Patricio Rosende, 22.10.2009; citado por Amnistía Internacional sección chilena)¹⁴⁸

En tanto, a través de las informaciones de contrainteligencia publicadas por WIKILEAKS durante 2010, se conoció que el gobierno de Bachelet había solicitado la ayuda de espionaje a Estados Unidos para determinar la potencialidad de acciones terrorista por parte de los mapuche movilizadas¹⁴⁹.

“Los sucesivos despachos enviados a Washington, a lo largo de 2008 y 2009, indican, sin embargo, que todas las investigaciones les llevaron a la misma conclusión: la comunidad mapuche es abrumadoramente no violenta; “el problema ha sido magnificado por los medios”; quienes alegan que existen lazos entre los mapuches y organizaciones terroristas extranjeras “no han

¹⁴⁶ En <http://indigenaschile.wordpress.com/2009/11/03/rosende-se-hace-parte-de-montaje-contra-mapuches/> Revisado dic. 2010

¹⁴⁷ El informe del Hospital de Victoria es reproducido en: <http://ukhamawa.blogspot.com/2009/10/indesmentible-informe-nino-mapuche.html>. Revisado en diciembre 2010. Revisado diciembre 2010

¹⁴⁸ <http://www.amnistia.cl/web/ent%C3%A9rate/rosende-pide-no-involucrar-ni%C3%B1os-en-conflicto-mapuche> Revisado dic.2010

¹⁴⁹ El ministro del interior de la época, Edmundo Pérez Yoma, expresó a las autoridades estadounidense en 2008 su preocupación por supuestos nexos de organizaciones mapuche con las FARC o la ETA. El FBI habría estado coordinado con Carabineros.

proporcionado pruebas de ello" y "los expertos del Gobierno califican esos contactos de mero 'turismo de guerrilla' (...) La destrucción de propiedades, que supone la inmensa mayoría de las acciones ilegales de los mapuches, se presenta frecuentemente a todo color con descarados titulares y a veces una cobertura muy superior a la que se da a crímenes mucho más graves cometidos por chilenos no indígenas (El País, 13.12.2010).

No obstante, producto de la persecución y criminalización judicial, a junio del 2010, existían 50 detenidos mapuche en las cárceles chilenas y existían otros 31 procesados con medidas cautelares¹⁵⁰. De hecho, entre 2002 y 2007, ya existían unos 400 comuneros y líderes mapuche que habían sido investigados bajo la Ley Antiterrorista. Mientras tanto, los medios de comunicación masivos, no sólo seguían reproduciendo la estigmatización terrorista hacia el pueblo mapuche (Sandoval, 2007 y Toro, 2009), sino que seguían evadiendo su responsabilidad de informar sobre las denuncias de atropellos a los derechos humanos e indígenas que han sido objeto los mapuche de las comunidades.

“Los diversos procesamientos, encarcelamientos, persecución, control y hostigamiento de policías (civiles y uniformados) allanamientos, controles camineros y sobrevuelos, además de la muerte del joven estudiante Alex Lemún a manos de un uniformado, el 7 de noviembre de 2002, y el surgimiento de organismos paramilitares antimapuche autodenominados ‘Hernán Trizano’ y ‘Los Cuchillos blancos’, son situaciones prácticamente omitidas por los medios de comunicación” (Sandoval, 2007: VII).

Con esta política de persistencia estatal en la criminalización, represión y estigmatización terrorista hacia el pueblo mapuche, quizás lo que cambió durante el gobierno de Bachelet es que el “montaje comunicacional” ha ido surtiendo efecto en la sociedad chilena. No son pocas las personas que en las calles de Temuco, Santiago y Concepción, como pudimos constatar durante nuestro trabajo de campo, comentan que los mapuche son, en efecto, personas violentistas y terroristas.

Así, el prometedor proceso de transición a la democracia que Chile vivió entre 1990 y 2010, administrado por cuatro gobiernos consecutivos de la ex Concertación, representó para el pueblo mapuche una etapa de recreación y reforzamiento de la subalternización y exclusión del estado nacional y la sociedad chilena. En este nuevo ciclo de reconstrucción del “Conflicto Mapuche” se conjugaron razones históricas y coyunturales, en una perviviente relación intercultural asimétrica entre las hegemonías

¹⁵⁰ Algunos fueron liberados después de esa fecha. El listado completo, con los delitos que se le imputan, se encuentra en: www.kilapan.entodaspares.net/spip.php?article237 Revisado en diciembre 2010.

chilenas y el pueblo mapuche, donde la protesta y las demandas de este pueblo originario fueron consideradas como impropias. Mientras tanto, los poderes dominantes chilenos, a solicitud de los gremios empresariales, reeditaron agravios directos y simbólicos a través de la construcción social del “mapuche terrorista”, difundido ampliamente por los medios de comunicación masivos, que comenzó a actuar como justificativo para llevar a cabo una senda criminalización de la protesta mapuche a través de los tribunales de justicia y la utilización de la Ley Antiterrorista, implicando un severo disciplinamiento del único movimiento social que en esos años protestó en contra de las injusticias del modelo económico neoliberal chileno y el desacato a los derechos humanos e indígenas, además del irrespeto a la palabra empeñada por los gobiernos de la ex Concertación. Tal escenario es el que, dialécticamente, desencadena un nuevo ciclo de movilización mapuche que ha debido enfrentar tal ‘conflictividad’ y donde la estrategia comunicacional se ha vuelto de especial importancia frente a los cercos comunicacionales que impiden ejercer su derecho a comunicar, pero donde además se reproduce la estigmatización terrorista unilateralmente.

II.3.c.- Nuevo Ciclo de Protesta Mapuche: Cultura, Identidad y Memoria Colectiva como Acervo de las Estrategias Disruptiva, Territorialista y Nacionalista

A propósito de la configuración del escenario precedente de oportunidades y constricciones políticas que el estado nacional chileno ha vuelto a tejer en su relación con el pueblo mapuche, es posible observar cómo a partir del año 1997 se configuró un antes y después, tanto en la relación intercultural asimétrica entre los poderes dominantes chilenos y el pueblo mapuche, como también en la organización y acción colectiva mapuche, que se extendió y diversificó. Según Rodrigo Levil (2006), el año 1997 marca el inicio de un nuevo ciclo de movilización mapuche, debido a la creciente deslegitimación, tanto de la Ley Indígena como de la Conadi, a propósito de los antecedentes antes reseñados.

A su juicio de este autor, “*parte del movimiento mapuche rompe con el indigenismo promovido por el estado*”, produciendo una “*radicalización del movimiento mapuche*” (Ibíd: XX). Los factores que atribuye para ello, este investigador mapuche, estuvieron dados por: la cada vez mayor pauperización de las comunidades, la existencia de jóvenes activos e informados, la influencia del movimiento indígena continental y el fortalecimiento

de la identidad. A lo cual se sumaron, en el discurso mapuche organizado, conceptos tales como la autonomía y la nación mapuche.

Es decir, en este nuevo ciclo de protesta y acción colectiva mapuche es que parece consolidarse la denominada “discursividad política mapuche”, mayoritariamente compartida, que ha actuado como marco de interpretación sobre la situación mapuche general, que maneja un diagnóstico de pueblo colonizado y para cuyo desarrollo futuro plantea la idea legítima, como en el resto de Latinoamérica, de debatir una necesaria autonomía territorial. Sobre esta discursividad nos extenderemos más en el siguiente capítulo, pues resulta ser, a nuestro juicio, el insumo básico y plataforma de inicio para una estrategia comunicacional mapuche que se enfrenta al contraenmarcado dominante.

Ahora bien, lo disímil entre las organizaciones mapuche contemporáneas parecen ser las estrategias a través de las cuáles alcanzar los objetivos compartidos en la actual discursividad política mapuche. Las formas de acción colectiva predominantes, manteniéndose las estrategias dialógicas, de ciudadanización y simbolización antes reseñadas, parecen ser tres: a.- *las disruptivas*, donde prima la protesta radical para alcanzar la restitución territorial y la “liberación de la nación mapuche”, b.- *las territorialistas* con uso del *lobby político* para defender los territorios ancestrales frente las amenazas de megaproyectos neoliberales y c.- *los nacionalistas* con una estrategia *político–electoral* que les permita establecer por la vía institucional y democrática un “estatuto autonómico” dentro del Estado chileno. Las organizaciones mapuche que encarnan, a nuestro juicio, tales estrategias de acción colectiva son las siguientes:

a.- organizaciones disruptivas: aquí encontramos las organizaciones “terroristas”, según la calificación creada y extendida por los poderes dominantes chilenos como hemos explicado con antelación, razón por la cual usamos el entrecomillado. La única organización “terrorista” ha sido hasta la fecha la *Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco* (CAM, 1997 a la actualidad), a pesar de que varios comuneros han sido procesados por ley antiterrorista sin que pertenezcan a esta organización. Su *estrategia de protesta* se ha fundamentado, principalmente, en la ocupación ilegal de predios, la recuperación productiva de los mismos y el incendio de materiales forestales de todo tipo, además de lo que ellos llaman “ejercicios elementales de autodefensa”. A tal estrategia nosotros la tipificamos como disruptivas, debido a su carácter radical, inusual e

inédito en las estrategias históricamente seguidas por la movilización mapuche, sin que esto implique un juicio de valor.

Sus *líderes*, comuneros mapuche con algún tipo de estudio técnico o universitario, han sido procesados y encarcelados por Ley Antiterroristas. Es el caso, entre otros, de Víctor Ancalaf, quien cumplió 5 años de cárcel acusado de incendio terrorista de material para la construcción de la central hidroeléctrica Ralco y de Héctor Llaitul, quien en 2010 y 2011 realizó dos huelgas de hambre¹⁵¹, cumpliendo actualmente una pena de 15 años de cárcel acusado de “incendio terrorista”. Recordemos que a finales de 2004 la “Operación Paciencia”, dirigida por el ministerio del interior chileno, estuvo específicamente centrada en investigar y desbaratar a esta denominada “asociación ilícita terrorista”, a través del apresamiento de sus miembros.

Entre las *demandas* concretas de esta organización han estado la recuperación de 200 mil hectáreas de tierra que se encuentran en manos de las empresas forestales de las provincias de Arauco y Malleco, de ahí su nombre, que corresponderían a las afectadas por la contrarreforma agraria de la dictadura. El propósito declarado es poder ejercer autonomía a través del ejercicio del control territorial, con el fin último de lograr un “proceso de liberación nacional”. A juicio de Ximena Levil (2009) los integrantes de esta organización han tenido divergencias en la estrategias a seguir con los líderes histórico de los ochenta, con aquellos que tuvieron nexos con los partidos de la Concertación, con quienes negociaron el Pacto de Nueva Imperial o con quienes ingresaron a la Conadi. Asimismo, esta autora aclara que es la primera vez que una organización mapuche adopta la estrategia de “*rebelión indígena*”, estrategia que fue “*demonizada*” por los Gobiernos de la Concertación, recreando la figura escindida de los mapuche buenos y mapuche malos.

Otro aspecto interesante es que en su ideario se han declarado anticapitalistas, antiimperialistas y contrarios al modelo económico neoliberal administrado, según sus propias palabras, por los “seudo demócratas” de la Concertación, ya que tales inversiones

¹⁵¹ Llaitul, en una carta dirigida al Secretario General de la ONU en el contexto de la huelga de hambre de 2010, explicó desde la cárcel: “*Queremos reafirmar categóricamente que los mapuche no somos terroristas, somos luchadores de nuestro pueblo que no aplicamos violencia política desmedida. Nuestra lucha es solo defensiva y es una respuesta a la represión con básicos ejercicios de autodefensa (...) Nunca hemos asesinado a nadie, al contrario, tenemos muertos de nuestra gente (...) No estamos ni siquiera involucrados en hechos de sangre en las causas que se nos imputan (...)*” “*NO ES CLEMENCIA LO QUE PEDIMOS, SOLO JUSTICIA*”. Las mayúsculas son de la carta original. Disponible: <http://radio.uchile.cl/noticias/83436> Revisado septiembre 2010.

afectan directamente al territorio mapuche. Entre los *logros* que enumeran en su web¹⁵², actualizada a julio de 2001, se encuentran: la concientización de los comuneros en su historia y lucha por autonomía a través del control territorial; la baja en el valor de los predios debido al trabajo de la CAM, lo que habría permitido restituciones más rápidas a través del Fondo de Tierras de la Conadi, además del mejoramiento de las condiciones de vida de los mapuche que han logrado tales restituciones o han hecho ocupaciones productivas de los terrenos.

Cabe consignar que los presos políticos mapuche han decidido, en varias ocasiones, poner su cuerpo y vida en peligro para protestar en contra de la estigmatización terrorista en tribunales a través del método de las huelgas de hambre. Entre las huelgas más largas han estado las de 2002, 2005, 2006 y 2010, superando los 80 días de ayuno con consecuencias en la salud de los huelguistas. En tanto, las garantías en los procesos judiciales o acuerdos han sido mínimos o incumplidos por los gobiernos, no pudiendo alcanzar la principal demanda: que ningún preso político mapuche vuelva a ser procesado por Ley Antiterrorista, de tal manera que sean investigados y juzgados por leyes propias a los delitos imputados, como sería juzgado cualquier otro chileno¹⁵³.

b.- organizaciones territorialistas: que han rescatado y reactivado las identidades territoriales a través de las cuales el pueblo mapuche se organizaba y tomaba decisiones en los *fūxatraviün* o parlamentos. Han tenido la función de restituir, tanto la gobernabilidad extendida, así como también el *Wallmapu* o totalidad del territorio mapuche antes de la ocupación militar chilena y argentina (Marimán, 2006 y Caniuqueo, 2006). Se han agrupado en las siguientes entidades: *Coordinación de Identidades Territoriales* (CITEM, 2002-2007), la *Coordinadora de Organizaciones Mapuche* (COM, 2007-2008)¹⁵⁴ y la *Alianza Territorial Mapuche*¹⁵⁵.

¹⁵² La página web aún activa de la CAM (a febrero de 2014) con pocas actualizaciones a partir de 2004 es: www.nodo50.org/wefun/

¹⁵³ Detalles en Mella (2007). Anotaremos nosotros la existencia de “organizaciones de apoyo a los “terroristas”, entre ellas: Comité de Apoyo a los Presos Políticos Mapuche y Comunidades en Conflicto (2001-2004) y Coordinadora por la Libertad de los Presos Políticos Mapuche (activa a 2010). Su estrategia principal ha sido la denuncia nacional e internacional de la situación de los presos.

¹⁵⁴ Surgieron con el fin exclusivo de presentar una propuesta mancomunada de diversas organizaciones e identidades mapuche a la ex presidenta Bachelet. Detalles en www.mapuexpress.net/?act=publications&id=2405, Revisado octubre 2011

¹⁵⁵ En su blog <http://alianzateritorialmapuche.blogspot.com> señalan: “*PuLojXawün*: Alianza Territorial Mapuche, constituye la continuidad de nuestra lógica organizacional propia como Nación Mapuche, heredada de nuestros tres últimos *Gizol* (gobernantes principales) (...) Por lo tanto, son nuestros *Logko* y *Werken* quienes encabezan este referente (...) Perseguimos nuestra reconstrucción y rearticulación como Nación desde los territorios ancestrales mediante el *weychan*, la protesta social y la formulación de propuestas acorde con la realidad y la situación de dominación en la que nos encontramos, donde la recuperación territorial es nuestra lucha central. (revisado octubre 2011)

La identidad territorial que más notoriedad pública ha tenido es la *Identidad Territorial Lafkenche*. Esta organización agrupa a 2 mil 500 comunidades, asociaciones y sindicatos de pescadores del borde costero de las regiones del Bío Bío, la Araucanía, Los Lagos y los Ríos, cuya auto-adscripción es ser mapuche *Lafkenche* (*lafken*: mar y *che*: gente). Posee una Asamblea, un consejo político, comisiones temáticas y una articulación a través de 21 subterritorios al interior de la territorialidad *Lafkenche*. Esta organización llevó a cabo una compleja *estrategia de lobby político* con los gobiernos de la Concertación, que no ha estado exenta de críticas, pero que significó “abrirse espacios por los intersticios de la legalidad” (Toledo Llancaqueo, 2001: 9; citado por Huenul, 2010).

De tal manera lograron co-producir con las instancias del estado chileno la Ley sobre Espacio Costero Marino de los Pueblos Originarios (ECMPO) 20.249, más conocida como LEY LAFKENCHE (2008). Esta legislación defiende el derecho ancestral al espacio marino como parte de la territorialidad mapuche *lafkenche*. Han desarrollado, asimismo, su propia estrategia comunicacional (periódico, web y programas radiales envasados) y han logrado alcaldías llegando al poder local¹⁵⁶.

Un mecanismo clave para poder articularse ha sido el rescate del *trawiin* o reunión, donde la palabra y el acuerdo horizontal entre los comuneros, profesionales, líderes, voceros y encargados de comisiones, ha sido vital. Asimismo, tal mecanismo permitió recuperar el *mapuche kimün* o conocimiento ancestral de los *Lafkenche*, el mismo que sirvió de base para argumentar la utilización por usos y costumbres del mar y del borde costero. Así lo explica Huenul (2010), quien advierte que esta organización surgió a propósito de dos proyectos impulsados por el estado neoliberal chileno y que pusieron en peligro su territorialidad: la Ley de Pesca y Acuicultura de 1991, que los privaba del sustento material y espiritual que les brinda el mar y el proyecto de construcción de la Carretera de la Costa en sus territorios, que dividiría las comunidades y les haría más inaccesible el *lafkenmapu* o territorio del mar¹⁵⁷.

¹⁵⁶ Adolfo Millabur fue alcalde de Tirúa (1996-2008), comuna costera de la región del Bío Bío. Hizo visible a nivel nacional a la Identidad Territorial Lafkenche. Para una profunda investigación sobre esta organización y la Ley Lafkenche revisar Huenul (2010).

¹⁵⁷ Lavanchy (2003) tipifica a estas organizaciones de etnoterritoriales y destaca que: ninguna se apropia de la representatividad del resto de organizaciones, en los espacios territoriales reivindicados se busca poder ejercer cierta autonomía en forma de gobernanza local y comunitaria, un claro carácter de horizontalidad y participación, la autonomía que poseen respecto a los partidos políticos.

c.- Partido Político Nacionalista: El partido político mapuche *Wallmapuwen* (WMW)¹⁵⁸, autodenominado como nacionalista y autonomista, nace a la vida pública en el año 2005 y se encuentra en proceso de legalización (2010). Aunque ya en 1945 la Corporación Araucana propuso la idea de crear un partido político mapuche y a principios de los 90's se intentó conformar el Partido Tierra e Identidad (aymaras, rapanui, mapuche), es la primera vez que la idea de erigir una *estrategia electoral* logra mantenerse más allá de su primera mesa directiva.

Según explican en su página electrónica www.wallmapuwen.cl, ante el “*bloqueo político y el estancamiento del movimiento mapuche*”, deciden “*rompe(r) con el indigenismo como concepción ideológica y asume(n) una posición claramente nacionalista mapuche, interpretando nuestra situación de pueblo como una situación de opresión colonial global*”. De ahí la importancia, a su juicio, de dejar las concepciones ruralistas o campesinistas para abordar los problemas mapuche y apostar por una mirada nacional mapuche, donde: “*todos somos parte del conflicto colonial que vive el Wallmapu y todos somos parte de la solución que requiere el País Mapuche*”, incluyendo los no mapuche que viven en *Wallmapu*. Con la participación de dirigentes mapuche de larga trayectoria, intelectuales provenientes del CDEM *Liwen*, estudiantes y profesionales mapuche, proponen un nacionalismo que logre reconstituir el país mapuche a través de una propuesta de autonomía acordada con los chilenos.

“Wallmapuwen tiene como objetivo estratégico lograr por vías democráticas y de la movilización social un estatuto de autogobierno para el País Mapuche en el marco del estado chileno como expresión práctica del ejercicio de autodeterminación que nos corresponde como pueblo” (www.wallmapuwen.cl, revisado agosto 2011).

La reconstrucción del *Wallmapu* implica también, para esta organización, desarrollar la conciencia nacional mapuche, así como revitalizar el mapudungun, que será el idioma que se hablará en el país mapuche¹⁵⁹. No obstante, esta visión nacionalista mapuche se ha encontrado con las trabas del monismo jurídico y la concepción hegemónica monoétnica del estado nación chileno, ya que la escritura pública de constitución del

¹⁵⁸ En mapudungun, *wallmapuwen* significa: ciudadanos del país mapuche.

¹⁵⁹ El programa político de *Wallmapuwen* señala que se pretende hacer del *Wallmapu* un país democrático, con identidad (plurilingüe), con bienestar, con desarrollo (sin afectar a la ciudadanía ni al medio ambiente), un país sustentable (recuperación política del control integral de los recursos naturales de su territorio). Levil, Ximena (2011: 224-225).

partido fue rechazada por el Servicio Electoral (SERVEL) en 2008 y 2009, por “*considerarse ‘inconstitucional’ al contener conceptos como ‘país mapuche’, ‘pueblo mapuche’, ‘nación mapuche’, ‘wallmapu’, ‘autonomía’, ‘autogobierno’*”. Mientras logran legalizarse como partido en las regiones que forman parte del *Wallmapu* (Araucanía, Los Lagos y Los Ríos), optaron por presentar candidatos independientes apoyados por *Wallmapuwen* en las elecciones municipales de octubre de 2008. Se encontraban, a 2010, en campaña de recolección de firmas para poder legalizarse, además de una campaña pública de financiamiento. Ximena Levil (2011) realiza una genealogía de los antecedentes que llevaron a la conformación de WMW, mostrando el análisis del escenario político que los fundadores de este partido político mapuche realizaron sobre la forma de hacer política de las organizaciones mapuche de los 90’s.

“(…) ¿cuáles son esas formas de hacer política? Primero, centrar todo en el tema reivindicativo, ya sea de tierras, ya sea de demandas sectoriales o de oposición a cosas, oposición a megaproyectos, oposición a temas de la prisión política, oposición de planes de gobierno, leyes especiales, lo que sea. O sea, era un movimiento súper reactivo, reaccionaba según los proyectos que el gobierno planteaba. Un movimiento que establecía coordinaciones coyunturales (...) coordinaciones que no tenían ninguna plataforma política seria. Plataformas que cuando tú llegabai a la hora de plantearse, cuando se llegaba al momento clave de decir: peñi, mantengámonos unidos, porque probablemente podamos ganar algo más si seguimos unidos... todos partían pa’ su lado” (Pedro, julio 2009; citado por Levil X., 2011: 217).

A ello se sumaba, según argumenta esta autora, que la filiación o cercanía de ciertos grupos o dirigentes con los gobiernos de la concertación debilitaba a la articulación mapuche en general. Ello, sumado a una incomunicación registrada entre quienes “conducían la movilización política mapuche y las bases sociales de este pueblo”. (Ibíd: 218). Ahora bien, Levil X. (2011) indica que luego del rechazo del documento por parte del Servel, WMW sufrió una suerte de estancamiento, hasta su relanzamiento a mediados de 2010, cuando se conformó una nueva mesa directiva, con el objeto de darle nuevos bríos y conseguir la legalización.

A esta caracterización de las estrategias mapuche llevadas a cabo a partir de 1997, a través de las principales organizaciones que las encarnan, añadiremos dos anotaciones importantes sobre la presencia mapuche, tanto en la urbanidad como en el *Puelmapu* (lado argentino del *Wallmapu*). En primer lugar, un actor social mapuche que ha cobrado

importancia en los últimos veinte años en *Gulumapu* es el *mapurbe*¹⁶⁰. Aquel mapuche que vive en el exilio o *diáspora*, debido a las condiciones de pobreza que existe en las comunidades. Según Antileo (2010) han sido poco analizados, existiendo un centenar de organizaciones que realizan labores culturales, políticas, gremiales, productivas, artísticas, deportivas, juveniles y de género. Este autor observa que, según su relación con el Estado, se encuentran las organizaciones: institucionales (llamadas también “conadistas” o “proyectistas”) y las autónomas¹⁶¹.

Desde el año 2000 en adelante algunas de estas organizaciones de Santiago y Temuco, principalmente, han organizado encuentros académicos, donde intelectuales mapuche y chilenos debaten asuntos tales como: las demandas territoriales, la criminalización de la protesta, la importancia de la lengua y la cultural mapuche¹⁶². Esto, a nuestro juicio, en un ejercicio de establecimiento de redes y debates interculturales con la sociedad civil chilena. Antileo (2006) afirma que “la incorporación de lo urbano en la discursividad política mapuche constituye una transformación clave en la década de los noventa” (Ibíd.:10) y, dada su importancia demográfica y política, se ha estimado un *plan de retorno o repatriación al país mapuche* (Ancán, 1994; Ancán y Calfio, 1999 y Naguil, 2005)¹⁶³.

En segundo lugar, se observa la revitalización de la cultura y organización política mapuche en el *Puelmapu*, allende los Andes. Desde fines de los 90’s los encuentros, coordinaciones y alianzas entre organizaciones mapuche de *Gulumapu* y *Puelmapu* se han ido también multiplicando, destacando en Argentina, entre otras, la Coordinadora de Organizaciones Mapuche de Neuquén¹⁶⁴.

De todo este escenario organizativo mapuche contemporáneo es necesario realizar un par de *reflexiones importantes*. Por un lado, podemos notar cómo la estigmatización “terrorista”, que a su vez ha justificado la criminalización de la demanda mapuche, ha sido

¹⁶⁰ Concepto acuñado por el poeta mapuche David Añiñir, para referirse a los mapuche que habitan en Santiago.

¹⁶¹ Otra clasificación de Millaleo (2006), citada por Antileo, obedece a un criterio de legalidad, encontrándose: las Asociaciones (surgidas al alero de la Ley Indígena), las Agrupaciones (por la legalización ante los municipios) o los Colectivos (alegales).

¹⁶² Varios integrantes del pueblo mapuche han declarado que ellos siempre han tenido que ser interculturales con los chilenos, ellos conocen la historia y el idioma de las dos sociedades, siendo una deuda pendiente de los chilenos. De ahí la importancia del trabajo desarrollado por la Federación Mapuche de estudiantes (FEMAE, <http://femae.bligo.com/>) en la Confech desde 2011 y de la Red por los Derechos Educativos y Lingüísticos de los Pueblos Indígenas de Chile desde el año 2007 (<http://redeibchile.blogspot.com/>).

¹⁶³ Algunas organizaciones mapuche de Santiago que han seguido un trabajo político en la capital, de apoyo a las comunidades que han estado en litigios de predios y a los presos políticos mapuche y de denuncia a la represión, criminalización y estigmatización terrorista, han sido: *Meli Witran Mapu*, *Jufken Mapu*, *Agrupación Kilapán* y la *Consejería Mapuche Urbana*, hoy *Consejería Indígena Urbana*. Detalles en Antileo (2006 y 2010).

¹⁶⁴ Detalles sobre la organización, revitalización y coordinación entre mapuche de ambos lados de Los Andes, en Levil X. (2011).

tomada y difundida a partir de la estrategia disruptiva de la CAM. A partir de estas acciones, que han sido “demonizadas”, es que los poderes dominantes chilenos han extendido una representación social delincuencia y subversiva para el resto de la sociedad mapuche, creando un imaginario social discriminatorio y un encuadre del conflicto generalizante respecto al pueblo mapuche, sus demandas y organizaciones, que son mucho más diversas, dialógicas y políticas en sus propuestas y actuar, como acabamos de revisar. De esta reflexión surge una primera pista respecto a la necesidad de buscar formas de una autorepresentación social desde ellos mismos como pueblo mapuche, transformándose en un motivo para aquilatar un diagnóstico propio sobre el “Conflicto Mapuche” actual, así como también de los mensajes a elaborar y difundir, en su batalla por nombrar(se).

Por otro lado, vemos cómo las propuestas estratégicas del nuevo ciclo de movilización mapuche (1997 - 2010), muestra una capitalización de sus propios recursos culturales, identitarios y de memoria colectiva, también como nunca antes, los cuales son puestos en juego para su disputa política y búsqueda de un reconocimiento positivo por parte del ‘otro’ chileno. Si en un primer momento de oportunidades abiertas por el proceso de redemocratización chileno se siguieron estrategias de ciudadanización para influir en la elaboración de cuerpos legales que reconocieran y defendieran sus derechos, además del diálogo perviviente y los primeros asomos de utilizar símbolos culturales distintivos (1990-1997). También vemos cómo a partir de las constricciones y retrocesos de los derechos a penas ganados, encarnados en los casos de Ralco y Lumaco como ejemplos paradigmáticos, el accionar mapuche organizado se diversificó y amplió, buscando nuevos derroteros.

Entonces, tales acciones de ciudadanización, de acuerdo dialógico y simbolización fueron desechados por un sector específico de la sociedad mapuche, emergiendo una inusitada *estrategia disruptiva* jamás vista. Mientras tanto, la *ciudadanización* se entretejió con *renovadas apuestas políticas*, ya sea a través del *lobby* con las autoridades gubernamentales chilenas o a través de la formación de un *partido político* para resguardar, conseguir y ampliar derechos indígenas por la *vía electoral*. El *diálogo* se entrelazó con las anteriores estrategias, al poner en la mesa de negociación la perviviente voluntad de acuerdo, a través de la palabra empeñada, en diversos mecanismos enarbolados, tanto por las propias organizaciones mapuche como también por los gobiernos concertacionistas, a pesar de la criminalización y estigmatización terrorista imperante.

Asimismo, el *recurso de la simbolización* se utilizó de manera extendida en todas las acciones llevadas a cabo por las diversas organizaciones mapuche (disruptivas, territorialistas, nacionalistas), lo que a nuestro juicio, ha dado paso a la utilización de una *estrategia identitaria mapuche generalizada*, en los términos explicados por Giménez (2009: 142). Vale decir, la memoria oral del pueblo mapuche permite evocar la memoria del “trauma de la colonización” chilena de la Araucanía, razón fundante del despojo territorial y, por ende, de la subalternidad étnica de la cual fueron objeto a finales del siglo XIX, lo cual ha ocasionado toda esta historia de agravios y acción colectiva mapuche. Despojo territorial que implicó la desestructuración de las identidades territoriales, seguido de los ámbitos cultural, ritual-religioso e idiomático, transformándose en la razón primordial de la demanda por restitución de territorio pero también de autonomía. Además, tales recursos culturales, identitarios y de memoria colectiva son usados en sus acciones de simbolización, tanto para defender las raíces de su identidad y demandas como pueblo mapuche, tanto como recursos a rescatar, reforzar y demandar en sí mismos.

Toda esta simbolización, presente en las diversas estrategias de las distintas organizaciones mapuche contemporáneas (1997-2010), está también presente de manera diáfana, como analizaremos en el siguiente capítulo, en la consolidación de la “discursividad política mapuche actual”, que a nuestro juicio actúa como marco de interpretación general contemporáneo mapuche, que sopesa sus recursos culturales para disputar a nivel de las ideas los cambios culturales, no sólo político, que se necesitan para un reconocimiento no estigmatizante por parte de la sociedad mayoritaria chilena que los vuelve a agraviar con mecanismos directos y simbólicos remozados. Esa discursividad es también el marco de interpretación que permite revitalizar un mensaje propio, dando vida a una estrategia comunicacional, que discute sus propias ideas como pueblo mapuche y que busca las formas para difundirlas, enfrentando la operación de contraenmarcado deslegitimante orquestado por las hegemonías chilenas. Esto será de vital importancia para entender la expresión radiofónica de la emergencia comunicacional mapuche de los últimos veinte años.

EN RESUMEN, en este capítulo hemos abordado la relación dialéctica de agravios directos y simbólicos que las hegemonías chilenas han construido en contra del pueblo mapuche, al mismo tiempo que éste ha actuado proactiva y organizadamente para rebatir

tales perjuicios. En esta interacción desigual ha existido una pervivencia en la construcción social de estigmatizaciones o contraenmarcados desvalidantes por parte de los poderes dominantes chilenos hacia el pueblo mapuche con fines justificativos determinados, entre los cuales dos resultan emblemáticos. Durante el proceso de consolidación del estado nacional chileno, el admirable Araucano fue transformado en bárbaro e incivilizado para permitir la ocupación militar chilena de la Araucanía; acontecimiento que marcó la exclusión del mapuche de la conformación nacional chilena, su subalternidad étnica y el inicio del conflicto entre ambos pueblos. Contemporáneamente, frente al reconocimiento de derechos indígenas del primer período de transición a la democracia, que resultaron contraproducentes para las inversiones y megaproyectos neoliberales, se inició la construcción social del “mapuche terrorista” con la finalidad de justificar la criminalización disciplinante de la demanda territorial mapuche actual y poder defender los intereses económicos en juego.

Recíprocamente, en la acción colectiva mapuche ha pervivido la estrategia del diálogo y el uso de la memoria sobre su colonización y despojo territorial. No obstante, durante la ocupación militar chilena de la Araucanía se utilizó el levantamiento armado sin mayor éxito y frente a la reciente traición de los derechos indígenas ganados se inició, por parte de un sector de la sociedad mapuche, el uso de una estrategia disruptiva que ha sido satanizada y catalogada de terrorista. No obstante, de forma paralela, más que nunca antes, las estrategias mapuche han utilizado sus propios recursos culturales e identitarios para simbolizar su existencia y la legitimidad de sus demandas. Mismos recursos simbólicos que son utilizados para aquilatar la “discursividad política mapuche” actual y el despliegue de una estrategia comunicacional con expresiones radiofónicas, como analizaremos a continuación.

CUADRO 1: RESUMEN DISCURSOS Y REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE LOS MAPUCHE EN CHILE¹⁶⁵

AÑO	Tiempo Histórico Social Mundial / Latinoamérica	T H S Estado Nación chileno	Discurso y Rep. Social sobre el Mapuche	Acciones Indigenistas
1800-50	Procesos de Independencias nacionales	1810-1818 Guerra de independencia. O'Higgins y la igualdad de todos	<i>Araucano admirable y guerrero, amante de la libertad</i>	Igualdad ante la ley, territorio Araucanía soberano
1850-1900	Procesos construcción y consolidación estados nacionales	Crisis económica 1857, guerras y anexiones territoriales	<i>Araucano salvaje, bárbaro e incivilizado</i>	Ocupación Militar Chilena de la Araucanía ("Pacificación"), radicación y Títulos de Merced, 5% territorio histórico.
1900-1950	Políticas indigenistas de incorporación y asimilación cultural	Centenario Independencia, gobiernos Frente Popular, movimiento obreros	<i>"Roto chileno", araucano en extinción, flojo, borracho, salvaje</i>	Legalización administrativa de la ocupación = Juzgado Indios (1930-1961)
1950-1964	De la identidad cultural a la identidad desarrollista. Revoluciones	Gobiernos de derecha	<i>Negociación electoral Mapuche, reivindicación Mistral y Neruda</i>	Min. Tierras y Col. Dirección Asuntos Indígenas (Dasin) 1952-1972
1964-73	Guerrillas, Militarismo, Movimiento Indianista	Reforma Agraria, Revolución en Libertad y UP	<i>Mapuche-campesino</i>	Restitución territorial, Ley Indígena 1972 e Instituto Desarrollo Indígena (IDI)
1973-1990	Reformas estructurales, caída socialismos reales	Dictadura Militar Pinochet, Constitución 1980 y neoliberalismo	<i>Enemigo interno pero guerrero araucano = tesis militar-racial identidad</i>	Contrarreforma agraria, Decreto Ley División Tierras, implantación forestales
1990-1997	Globalización, neoliberalismo, reemergencia Indígena.	Transición a la democracia y gobiernos Concertación	<i>Valoración indígenas en contexto redemocratización</i>	Ley Indígena 19.253 y Conadi 1993
1997-2010	Conflictos étnicos, estado plurinacional	Concertación, TLC's , socios del mundo, imagen país	<i>Mapuche Terrorista, enemigo del desarrollo económico</i>	Represión y Criminalización Judicial, Bid Orígenes (2001), Comisión Verdad Histórica y Nuevo Trato(2003), Ratificación Convenio 169 OIT (2008)

¹⁶⁵ Elaboración Propia sobre la base de la investigación documental

CUADRO 2: PRINCIPALES ORGANIZACIONES MAPUCHE ENTRE 1900-1973¹⁶⁶

Organización	Año y Ciudad	Tipificación	Líderes	Estrategias y Alianzas	Demandas	Discurso y Acceso a Prensa
<p>Sociedad Indígena de Protección Mutua (1906)<=</p> <p>Sociedad Caupolicán por la Defensa de la Araucanía</p> <p>=> Corporación Araucana (1938)</p>	1910 Temuco	Moderada e integracionista (B) Progresista (F&M)	Manuel Neculmán y Tomás Guevara (honorario) Manuel Manquilef (profesor, llegó a ser diputado en 1925 x Partido Liberal "maldita radicación") Arturo Huenchullán (diputado 1932) Venancio Coñoepán (comerciante, empleado Ford, fue diputado, ministro y director DASIN) José Cayupi (diputado 1932) Esteban Romero (diputado) Perfil líderes: profesores, comerciantes y agricultores	Se aliaron con Federación Araucana en 1925 = Comité Ejecutivo Araucanía (mil 200 socios). Apoyaron Alessandri (1931). Tomas Terreno (Budi, Toltén, Lonquimay) 1932. Apoyaron Ibañez (1938). Alianza con chilenos indigenistas y los partidos políticos. Propusieron Partido Único de la Araucanía (1945). Pretendieron ser la principal organización indígena y lo lograron durante la década del 50	Obj. Unión raza, combate alcohol, conferencias cívicas y educativas, difundir la civilización. Luego: Autogestión, desarrollo mujer, escuelas. Denuncias por corridas cerco y marcas de fuego. Radicar a los faltantes y educación. Autogestión =>Caja de Crédito Indígena (1928-29) y énfasis en lo económico. Coñoepán pide 1/5 participación parlamentaria (1931). Museo Histórico Araucano, Subsecretaría Indígena (1941)	<p>-Autoadscripción: Raza Araucana o Aborígen</p> <p>-Apelación figuras heroicas</p> <p>-Rehabilitar la Raza indígena</p> <p>-Autonomía política indígena</p> <p>-Austral (5.07.1926) publicó Banquete ofrecido por XVI Encuentro en Temuco</p>
<p>Sociedad Mapuche Protección Mutua de Loncoche (1916)<=</p> <p>Federación Araucana</p>	1922 Loncoche	Nativista radical (B) Tradicionalista (F&M) Mapuchista (Caniu)	Manuel Aburto Panquilef (profesor), calificado de comunista y anarquista, encarcelado 2 veces y relegado 3 veces por su discurso radical. Herminia Aburto (secretaria e hija de Manuel)	Campaña de sensibilización Teatral con Cía "La Araucana". Relaciones con FOCH y PC. Apoyaron Francisco Meliviu, primer diputado mapuche por Partido Demócrata (1924). XI CONGRESO en Ranguituleufi llamó a formar la REPÚBLICA INDÍGENA (1931) Telegramas al Pdte. República y delegados a Santiago.	1921: 7 puntos remitidos al Pdte. República. Exención pago contribuciones municipales, suspensión remates y radicación, denuncias irregularidades Juzgados de Indios, impugnación de cómo se dio radicación, suspensión remates de tierras fiscales para entregarla a no radicados, fundación internado agrícola e industrial en Temuco. -V Congreso (1926): cementerios indígenas, educación, becas, internados, alcoholismo, respeto a leyes de radicación.	<p>Lema: Identidad, cultura y tradición. Autodenominaban a veces -colonos indígenas. Discurso rupturista. Acercamiento y unión de la raza, raza noble y brillante, creyentes en dios y virtudes de grandes caciques. Defensa matrimonio y costumbres mapuche. - República Indígena (autogobierno, educación indígena, unificación raza). Austral (16.02.1927) da cuenta de primer relegamiento de Aburto y campaña en su contra por PC y anarquista (13.01.1926)</p>
<p>Moderna Araucanía Cuncu (1916) <=</p> <p>Unión Araucana</p> <p>Apogeo y Predominio Corporación Araucana (1940-1960)</p>	1926 Padre Las Casas	Integracionista radical (B), Progresista (F&M), Indigenista católica (autora)	Pdte. Antonio Chihuailaf (alcalde Cunco) Director Gnral. Padre Guido de Amberg (Capuchino)	-Anticomunistas => campañas contra Aburto Panguilef y Huenchullán -Misógenos (mujeres culpables de reproducir las prácticas religiosas) B: partidarios subdivisión comunidades, combate poligamia y cacicazgos x civilización	Objetivo: cristianizar al mapuche y contrarrestar subversiva campaña comunista entre araucanos. Impugnar racismo y valorización indígena, bienestar: intelectual, moral y social para combatir males (ignorancia, alcoholismo, poligamia, atraso agrícola, desunión, inseguridad posesión tierra). Cooperativas Araucanas de Consumo, trabajo y ahorro. Caja Colonización, cuestión social y anticommunismo	<p>Lema: Dios, patria y progreso (1926) y Religión, Patria, cultura y trabajo (1936)</p> <p>-Acceso a El Austral (remora para el progreso) en campaña anticomunista 24.08.1928</p> <p>-Medio de Comunicación: El Araucano (1926)</p> <p>***Periódicos de otras organizaciones: La Voz de Arauco (1938) del Centro de Estudiantes Nehuentuain de Temuco (Cist)</p>
<p>Asociación Nacional Indígena de Chile (ANI)</p> <p>=> fusionan a Federación Nacional de Campesinos e Indígenas (1961)</p>	1953 Santiago?	Sin clasificación	Pdte. Martín Painemal (dirigente panificador de Santiago), Vice Pdta. Zoila Quintremán (profesora)	Alianza Partido Comunista de Chile, luego suman Central Unitaria de Trabajadores (CUT) y el Frente de Acción Popular (FRAP) en 1961. Estrategia: tomas de terreno, concentraciones, reunión con Intendentes. Compromiso Histórico con Allende (1964)	Devolución tierras usurpadas, reorganización Juzgados Indios, pena de cárcel a funcionarios contra tierras, creación delito de usurpación tierras. Suman en 1964: vivienda y salud, libertad religiosa, educación y mantenimiento lengua mapuche, becas, Dasin mapuche.	<p>Discurso izquierda, pero autodenominación mapuche: "allendistas mapuche". Connotación de "Parlamento de la emancipación" al acuerdo con Allende (1964).</p> <p>***Periódicos: La Cultura (1953, Santiago), La Acción Araucana (1953, Santiago), apoyo monetario CUT).</p>
<p>Federación de Trabajadores Agrícolas y Mapuche Luis Emilio Recabarren</p> <p>=> Confederación Sociedades Mapuche (1970)</p>	1969 Arauco y Temuco	Sin clasificación	Pdte. Rosendo Huenumán (líder sindical carbón y diputado por el PC en 1973)	Partido Comunista. En la Confederación de Sociedades Mapuche (1970) son parte de otras 45 organizaciones que realizan ese año el Segundo Congreso Nacional Mapuche para actuar de manera proactiva frente al momento histórico del arribo de la UP al Gobierno.	Además de tierra, valorar y preservar tradiciones religiosas, culturales y patrimoniales. Anteproyecto de Ley sobre Corporación de Desarrollo Mapuche (1970) que fue la base de la Ley Indígena 17.729 de 1972 (fin división comunidades y Juzgado de Indios) y del reemplazo de la Dasin por el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI)	<p>Se veían como chilenos y cimienta de nacionalidad chilena, discurso de clase: "Huínca y mapuche una misma clase social explotada y humillada por el mismo enemigo: el terrateniente".</p> <p>Prensa: El Siglo-PC (gran aliado) y El Austral de Temuco nuevamente levanta campaña anticomunista mapuche.</p>

¹⁶⁶ Elaboración propia sobre la base de Bengoa, 1985 (B); Foerster y Montecinos, 1988 (F&M); Caniqueo, 2006 (Caniu) y Cisternas, 2000 (Cist).

CUADRO 3: PRINCIPALES ORGANIZACIONES MAPUCHE 1978-2010¹⁶⁷

	Organizaciones Mapuche	Tipificación	Contexto General Organizativo y Líderes	Estrategias y Alianzas	Demandas	Discurso y acceso a prensa
Dictadura 1973-1990	Centros Culturales Mapuche (CCM,1978) => Ad Mapu (1980) <=> Nehuen Mapu (1985 DC) <=> Choin Follilche (1986) <=> Lautaro Ni Ayllarehue (PS)	Gremialista	Desde silencio organizativo debido al golpe de 1973 a la reorganización. Contaron con apoyo del Comité Exterior Mapuche, Iglesia Católica y ONG's. Reencuentro dirigentes, propuestas políticas y estrategias de desarrollo, retoma legado pre 1973. José Santos Millao	Preparación documentos de discusión internacional, ei, Doc. Base Mapuche en Bárbaros II (1977), Encuentro Mapuche Londrés (1978), Encuentro Mapuche Stgo (1978) Alianzas con : Indianismo Bárbaros, Consejo Indio Sudamericano (Cisa) y Consejo Mundial de Pueblos indígenas (CMPI)	Oposición dictadura en mayor o menor grado Frenar división tierras, reconocimiento constitucional, Educación Intercultural Bilingüe (EIB), derechos a consulta. Restitución territorial, defensa comunidad y cultura, anticapitalista, unidad con campesinos y obreros, autonomía y autodeterminación	Discurso: Rescate e reinterpretación de la historia propia con fines de liberación, autoridades tradicionales. Sin acceso a prensa por la dictadura
	Transición y Recon. Indígena 1990-1997	Aukin Wallmapu Ngulam o Consejo de Todas las Tierras (1989- a la actualidad)	Autónoma	Mientras que las organizaciones y líderes que participaron del Pacto de Nueva Imperial (1989), del CEPI y de la institucionalidad creada por la Ley Indígena y CONADI, el Consejo representó la postura crítica frente al estado y al gobierno chileno. Al mismo tiempo hubo una explosión de organizaciones culturalistas con los recursos de la ley. Líderes: Aukán Huilcamán, José Naín, rescate de las autoridades tradiciones: lonko, werkén	Tomas simbólicas, irrupción de su líder a caballo en la ciudad, autónomos y sin alianzas de ningún tipo, salvo las internacionales con otras organizaciones indígenas. Uso de recursos simbólicos.	Tierra, valorización, EIB, Autonomía y autodeterminación, recursos económicos, puesta en práctica Ley y Conadi. Reconocimiento constitucional y Ratificación Convenio 169 OIT Autonomía Territorial del Sur al Bío Bío.
Centro de Documentación y Estudios Mapuche Liwen (CDEM Liwen, 1989)		Intelectuales	Historiadores, sociólogos y profesores: José Marimán, Pablo Marimán, Daniel Ancán, Víctor Naguil, Elisa Loncón	Debate, discusión y difusión de reflexión intelectual mapuche, a través de revista Liwen y del ciberactivismo. Producción editorial: Escucha Winka	Autonomía Regional , Educación Intercultural Bilingüe, proyecto autonómico sobre la base de relaciones interculturales con winkas.	Discurso: autonomía, liberación nacional, país mapuche, wallmapu, diáspora, repatriación y plan de retorno. Sin acceso a prensa. Ciberactivismo http://liwen_temuko.tripod.com/liwen.html y presencia en www.azkintuwe.org
Identidad Territorial Lafkenche (1992-2004- actualidad)		Territorialistas	No existe un líder máximo, aunque uno de sus integrantes más visibles en la esfera pública ha sido el ex alcalde de Tirúa Adolfo Millabur.	Negociación política, disputa electoral en los municipios lafkenches de las regiones del Bío Bío, Araucanía y Los Lagos, estrategia legal (ley borde costero). Creación de programas radiales embasados, de un periódico y de una web, con una visión amplia de la comunicación. Marchas y presencia en congreso.	Defensa del lafken (mar) y sus recursos.	Debido a su estrategia comunicacional presencia en diversos medios regionales y nacionales como una forma más de hacer lobby político. Acceso a prensa a través de la figura visible del ex alcalde Millabur. Tuvieron su web, pero está caducada.
Traición Ley Indígena, criminalización y estigmatización Terrorista 1997-2010	Coordinadora Arauco Malleco (CAM (1997- a la actualidad)	"Terroristas"	Comuneros y lonkos de las provincias de Arauco y Malleco, donde la reforma y contra reforma agraria fueron más intensa y, por lo mismo, el cerco de las forestales y el desierto verde es más agresivo. Sus líderes están o han estado presos, los más visibles en la esfera pública han sido: Víctor Ancalaf y Héctor Llaitul	Estrategia disruptiva. Multiplicación tomas, incendios forestales, ejercicios de autodefensa.	Restitución territorial de 200 mil hectáreas ocupadas en grande parte por empresas forestales.	Acceso a prensa por las detenciones, criminalización, aplicación de ley de seguridad interior del estado (Ancalaf) y Antiterrorista (LLaitul). Ciberactivismo con web activa: www.nodo50.org/wefitun/
	Comité Apoyo a Presos Político Mapuche y Comunidades en Conflicto	Solidaridad con los "terroristas"	En general ha sido menos protagónico el liderazgo, ya que las vocerías la ejercen los familiares de los presos. En la huelga de hambre de 2010 se hizo visible la figura de Natividad Llanquileo.	Estrategia de Denuncia y difusión, búsqueda de observadores internacionales para los juicios. Presentaciones contra el estado chileno ante CIDH, CERD, Foro permanente cuestiones indígenas ONU, relatores especiales Stavenhagen (2003) y Anaya (2009). Atropello derechos niños mapuche (2009 en adelante)	Fin represión, asesinatos, montaje comunicacional y judicial, militarización comunidades, allanamientos violentos, grupos paramilitares. (Comando Trizano y Cuchillos Blancos/Sur)	Acceso a prensa, sobre todo en el contexto de las huelgas de hambre. Se apoyan del ciberactivismo, blog y medios mapuche como Azkintuwe o Mapuexpress.net
	Partido Político Wallmapuwen (2005)	Partidos político nacionalista y autonomista	Intelectuales, profesionales del mundo urbano mapuche de Temuco. Su primera mesa directiva tenía como presidente a Gustavo Quilaqueo y la segunda mesa es de vocerías.	Estrategia político electoral, dialógica y alianza con partidos nacionalistas europeos del país vasco, catalán y gallego.	Reconstruir el wallmapu para, a través de la vía electoral, negociar un estatuto de autonomía.	Su acceso a prensa ha estado restringido a los medios mapuche, como Azkintuwe y Mapuexpress. www.wallmapuwen.cl/
	Meli Wixan Mapu (Stgo. 1991)	Autónoma y urbana en diáspora Santiago	Obreros, estudiantes, profesionales y estudiantes mapuche, sus líderes más visibles han sido el abogado Alihuen Antileo y el antropólogo Enrique Antileo.	Marchas coyunturales y por el 12 de octubre por la Alameda, mítines en la Plaza de Armas. Organización de Foros con entidades académicas de Santiago. Pronunciamientos y comunicados.	Demandas étnicas como reconocimiento de derechos culturales y lingüísticos.	Acceso a la prensa por las marchas del 12 de octubre y apoyo a huelgas de hambre, por ejemplo. Poseen su propia web: http://meli.mapuches.org/

¹⁶⁷ Elaboración propia sobre la base de Rupailaf (2002), Foerster y Vergara (2003), Caniqueo (2006), R. Levil (2006), X. Levil (2009 y 2010), Antileo (2006 y 2010) y webs mapuche

CAPÍTULO III.- ESTRATEGIA COMUNICACIONAL MAPUCHE: MARCOS INTERPRETATIVOS, CONSTRUCCIONES HEGEMÓNICAS Y ECLOSIÓN DE MEDIOS DE COMUNICACIÓN AUTOGESTIONADOS

“(...) esta Conversación con usted la realizo al lado de los pensamientos de mis antepasados, de mi gente; y de las reflexiones, las cartas y los libros de mis amigas y de mis amigos indígenas y no indígenas. Como le he dicho, a ellos a ellas los he convocado a hablar en estas páginas. A usted le convoco a oírlos, a oírlos. (...) Que ojala este Sueño, este Recado –que ahora es también una memoria, una constatación, una búsqueda- sea un mínimo aporte para el inicio del necesario, urgente, diálogo –como concreción y no como dilación- entre mapuche y chilenos; que nos acerque a la Conversación, al Nvtram de nuestros mayores.” Elicura Chihuailaf, oralitor mapuche¹⁶⁸

Los antecedentes históricos y contemporáneos de agravios, abertura de oportunidades políticas y nuevas restricciones impuestas al pueblo mapuche, como acabamos de revisar en el capítulo precedente, siempre contó con la respuesta proactiva, dialógica y organizada de este pueblo indígena, excluido del proyecto estado nacional chileno y subalternizado étnicamente.

Tomando en cuenta tal escenario, el propósito central del presente capítulo es explicar que, el surgimiento de una *emergencia comunicacional mapuche* actual, se fundamenta en una síntesis de ideas, las que han sido aquilatadas a lo largo de su historia organizativa y que se nutren de su propia identidad, cultura y memoria colectiva como pueblo. Nos referimos a la llamada ‘*discursividad política mapuche actual*’ (Levil, X. 2011; Antileo, 2010) que funge, según creemos, como el elemento de integración conceptual o encuadre general propio, puesto en juego en su lucha simbólica por nombrar(se) y legitimar(se) en la esfera pública de *Gulumapu* (Chile).

Con tal cometido, en un primer apartado abordaremos los significados centrales de esta ‘*discursividad política mapuche*’, que alimenta los marcos interpretativos del ciclo actual de acción colectiva mapuche y también los mensajes de su estrategia comunicacional, además de mostrar antecedentes previos y de asentarse en los recursos simbólicos de este pueblo.

En un segundo apartado veremos cómo tal táctica comunicacional mapuche se enfrenta a una construcción comunicacional hegemónica, debido al escenario de medios de comunicación masivos chileno altamente monopolizado. Respecto a tal contexto específico los comunicadores mapuche dibujan un diagnóstico y una evaluación propios, lo cual

¹⁶⁸ Chihuailaf, Elicura (1999: 39)

complementa una explicación sobre la aparición de una “emergencia comunicacional mapuche”.

Por último, en el tercer apartado realizaremos una caracterización general sobre la eclosión de medios de comunicación mapuche autogestionados, que incluye un panorama sobre las experiencias radiofónicas mapuche existentes en el *Wallmapu* que, como el resto de expresiones comunicacionales mapuche, pretenden construir visibilidad y legitimidad para sus argumentos, constituyéndose en el escenario directo para nuestro posterior análisis de experiencias radiofónicas en *Gulumapu*.

III.1.- Marcos de Interpretación, Antecedentes y Recursos Simbólicos de una Acción Colectiva Comunicacional Mapuche

III.1.a.- ‘Discursividad Política Mapuche Actual’: Diagnóstico y Vocabulario de Motivos del Nuevo Ciclo de Protesta y de la Estrategia Comunicacional Mapuche

En el capítulo precedente acabamos de hacer un recorrido analítico a través de las formas de organización que ha enarbolado el pueblo mapuche en los últimos veinte años (1990-2010), anclada en la capitalización de la experiencia organizativa de poco más de un siglo de historia (1906-2010), con el fin de contrarrestar los constantes atropellos directos y simbólicos perpetrados por los poderes dominantes chilenos.

Concluíamos que, a pesar de la diversidad de apuestas organizativas mapuche y las estrategias seguidas, es posible advertir como tendencia que, al perviviente mecanismo del diálogo y a la reciente estrategia de ciudadanización, se sumaron estrategias disruptivas, territorialistas y político nacionalistas. En todas ellas, añadíamos, es posible observar una clara utilización de sus recursos simbólicos, en una nítida estrategia identitaria, que acude a la cultura, la identidad y la memoria colectiva propia como fundamento de sus demandas y acción colectiva.

Tal coincidencia en el uso de la simbolización de sus rasgos distintivos como pueblo mapuche se vislumbra además, como adelantábamos, en una cierta catalización de un lenguaje de diagnóstico, argumentos y motivos puestos en juego para la movilización mapuche y que se ha expresado en la llamada, por los propios investigadores mapuche, *discursividad política mapuche actual*. La cual, para nuestros propósitos, leemos como un trabajo de significación mapuche, central en sus desafíos simbólicos contemporáneos y que cobra aún mayor relevancia al hacer frente con argumentos propios las operaciones de

contraenmarcado deslegitimantes que las hegemonías chilenas han establecido en la esfera pública chilena, al crear y difundir la estigmatización del “mapuche terrorista”.

Tal *discursividad* viene a ser la síntesis, no sólo de las razones del conflicto mapuche histórico y actual, sino que también de lo que la sociedad mapuche organizada ha aprendido en su devenir organizativo mirando lo que son como pueblo con cultura e identidad particular. Esta *discursividad política mapuche* posee expresiones comunicacionales, a nuestro juicio, en tanto creación de mensajes y utilización de recursos enunciativos, sonoros e iconográficos, que posteriormente han buscado ser difundidos en distintas esferas y a través de diversos soportes, como iremos profundizando en este capítulo.

Esta discursividad parece tener su punto de inicio en el diagnóstico sociopolítico de ser un *pueblo*, una *nación* o un *país* mapuche que fue *ocupado* y *colonizado* por el estado nación chileno a través de la ocupación militar de la Araucanía a finales del siglo XIX (Marimán et al, 2006). En un intento, según creemos, de clarificar que el “Conflicto Mapuche” en realidad no es reciente ni lo iniciaron ellos, sino que es antiguo y lo iniciaron las hegemonías chilenas al invadir por las armas la Araucanía, hasta entonces soberana. Allí, el rescate y la reescritura de la propia historia, desde la perspectiva de los intelectuales mapuche parece ser fundamental.

“la historia les permite a quienes llevan adelante el movimiento mapuche (...) potenciar un discurso que les permite marcar una diferencia cultural y social con las sociedades chilena y argentina (...) la historia es uno de los primeros rescates que han realizado las organizaciones mapuche cuando se han erigido como tal (...). De ese conocimiento se nutren, tanto para existir como para proyectarse hacia el futuro” (Levil X., 2011: 242).

Ante tales antecedentes anclados en el pasado y tal diagnóstico de colonialismo se deriva la necesidad de alcanzar una *liberación nacional*, sea a través del control territorial de sus territorios ancestrales (COORDINADORA ARAUCO MALLECO, CAM) o a través de la consecución de un estatuto de autonomía para el país mapuche (WALMAPUWEN, WMW). Autonomía en tanto distancia crítica con posibles cooptaciones de diversos actores políticos chilenos, habiendo aprendido de la larga experiencia de alianzas con partidos políticos, sindicatos, Ong’s y las iglesias. Autonomía en tanto el derecho de autodeterminarse como pueblo que puede *autogobernarse* a través de un *estatuto de autonomía*, tal como lo

reconoce actualmente el derecho internacional indígena en instrumentos como el Convenio 169 de la OIT (1989) o la Declaración de Derechos Indígenas de la ONU (2007).

Un punto esencial para tal autonomía estaría dado por la reconstrucción del *Wallmapu* o territorio histórico, cultural y político mapuche ubicado a ambos lados de la cordillera de Los Andes, en el *Puelmapu* y *Gulumapu* (este último es el que se estaría recomponiendo a través de la revitalización de las Identidades Territoriales como revisamos en el capítulo anterior). En él deben estar incorporados los mapuche que viven en la *diáspora* y el *exilio* provocado por la pauperización de las comunidades, a propósito de las consecuencias del despojo territorial de la Araucanía. *Wallmapu* al cual también deben estar rearticuladas las organizaciones del *Puelmapu*, las mismas que deben lidiar con el estado nación argentino y los poderes económicos asociados a las petroleras y mineras, entre otros poderes dominantes, del otro lado de la cordillera de los Andes. Esta reconstrucción del *Wallmapu* ha estado signada por el rescate de las autoridades tradicionales (*lonkos*, *werkenes*, *machi*), de las ceremonias religiosas (*guiguipun* y *guillatún*), del *mapuche kimün* (conocimiento) y *mapuche rakiduum* (pensamiento), entre otros elementos que denotan un fuerte trabajo de revitalización sociocultural e identitario realizado a conciencia.

Esos mismos elementos culturales son utilizados políticamente como muestras de la validez de sus demandas autonómicas como nación mapuche, entendida como la estrategia simbólico identitaria, en los términos explicados con antelación en el capítulo uno y dos. Dicho de otra manera, aquellos elementos étnicos que han sido utilizados por la sociedad mayoritaria chilena en *Gulumapu* para ocuparlos, excluirlos, discriminarlos y recientemente estigmatizarlos como “mapuche terroristas”, están siendo utilizados como recursos simbólicos y transformados en políticos para legitimar su existencia como pueblo distinto al chileno y justificar así su existencia como nación o país mapuche.

Aparece central que los conceptos claves de la discursividad política mapuche en *Gulumapu* han sido socializados por los intelectuales y/o investigadores que formaron parte del CDEM LIWEN, quienes además poseen experiencia en otras instancias organizativas. Podríamos decir que sus integrantes han logrado sintetizar y explicar las ideas que visten la reflexión colectiva de las organizaciones mapuche del nuevo ciclo de movilización de este pueblo, más allá de acuerdos o desacuerdos que existen en cualquier colectivo y sociedad.

En este sentido, creemos que la *discursividad política mapuche*, con la cual se nutren, discuten o critican los actuales líderes y organizaciones de *Gulumapu*, se encuentran plasmadas de manera diáfana y explicativa a lo largo de las argumentaciones del libro ¡...ESCUCHA WINKA...! CUATRO ENSAYOS DE HISTORIA NACIONAL MAPUCHE Y UN EPÍLOGO SOBRE EL FUTURO, escrito a cuatro manos (Marimán, Caniuqueo, Millalén y Levil, 2006). Ahora bien, la decantación de lo que podríamos definir como una especie de diccionario de la *discursividad política mapuche* se encuentra en el EPÍLOGO de esta obra, que inicia con la pregunta-afirmación: “*A qué llamamos autonomía y qué es un proceso de liberación nacional*”.

Surgido como un libro encargado por LOM EDITORES, a propósito del denominado “Conflicto Mapuche”, el texto está pensado para interpelar al *winka* o chileno de la sociedad civil, con el fin de explicarle la historia mapuche como pueblo colonizado por las hegemonías chilenas. Por ello sindicamos como motivación: “*retomar nuestro pasado bajo nuestra epistemología y construir nuevos conocimientos a partir de nuestra cultura (...) es un grito de colonizados a otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador (...) lo winka deja de ser el Estado Nación para extender la responsabilidad a los individuos (la sociedad civil), esperando que de manera colectiva puedan expresar sus sentimientos y propuestas políticas*” (Marimán et al, 2006: 9-10).

La idea, señalan en la introducción, es dar cuenta de cómo el pueblo mapuche quedó viviendo en un 5% de su territorio histórico, que los *winkas* no han pugnado por ayudar a superar a los mapuche su condición de colonialismo y que los chilenos no tienen idea de su existencia como pueblo. Además posee por propósito exponer los “*motivos profundos de quienes hoy acusados de terrorismo deben pagar con cárcel, clandestinidad y refugio político en el extranjero las condenas que les han impuesto los tribunales chilenos, tan sólo por defender o recuperar aquello que la memoria y unos cuantos papeles indican que les pertenecen* (Ibíd.:16)”.

Es un trabajo de memoria mapuche organizada y sistematizada, dicen, al mismo tiempo que critican férreamente a la subcomisión de historia de la COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO del gobierno de Lagos (2003) que no reconoció al Estado chileno como “*responsable del empobrecimiento sostenible de los Mapuche durante el siglo XX ni de sus derechos como pueblo*” (Ibíd.: 2). Asimismo, advierten sobre la

diversidad de posiciones mapuche, las cuales, dicen, deben encontrar un punto de unidad para lograr salir de su condición de pueblo colonizado.

“(…) la pluralidad del **discurso autonomista mapuche**¹⁶⁹, habiendo entre ellos una gama de posiciones que combinan estos extremos o mantienen su equidistancia de los mismos. Cada uno de éstos debe imperiosamente abandonar su absolutismo, pues ponen en riesgo uno de los elementos vitales de la política de cualquier movimiento que lucha contra sus dominadores: LA UNIDAD. Todos hacen un interesante aporte desde donde ponen el énfasis.” (Ibíd: 15).

Con estas directrices, “LOS CUATRO ENSAYOS” realizan una operación de revisión y reescritura historiográfica sobre la sociedad, el territorio, la gobernabilidad, la colonización, la organización y la situación actual del pueblo mapuche, desde ellos mismos como intelectuales mapuche y como una forma de descolonizar el conocimiento que sobre ellos existe, dejando claro que la operación historiográfica chilena ha tenido pretensiones políticas de dominación. Así, José Millalén se preocupa de LA SOCIEDAD MAPUCHE PREHISPÁNICA: KIMÚN, ARQUEOLOGÍA Y ETNOHITORIA; Pablo Marimán de LOS MAPUCHE ANTES DE LA CONQUISTA MILITAR CHILENO-ARGENTINA; Sergio Caniuqueo de SIGLO XX EN GULUMAPU: DE LA FRAGMENTACIÓN DEL WALLMAPU A LA UNIDAD NACIONAL MAPUCHE. 1880 A 1978; y por último Rodrigo Levil escribe SOCIEDAD MAPUCHE CONTEMPORÁNEA. Todo, como una especie de fundamentación histórica desde una perspectiva mapuche para plantear el ya mencionado EPÍLOGO SOBRE EL FUTURO.

Es necesario resaltar que el punto crítico sobre la *discursividad política mapuche* gira en torno a las delgadas líneas que atraviesan los conceptos e interpretaciones sobre lo que se concibe como *movimiento autonómico* y *movimiento etnonacional*. Aquí es donde este EPÍLOGO se vuelve sustancial para realizar precisiones, tanto conceptuales como políticas, respecto a los afanes de tal discursividad mapuche actual. Claro, desde la óptica de este grupo de intelectuales, pero que –como volvemos a recalcar- han sido cruciales en la proposición de conceptos para la estrategia política mapuche contemporánea.

En el EPÍLOGO de ¡ESCUCHA WINKA! la raíz para enunciar la idea de *autonomía* y de un *proceso de liberación nacional* se fundamentan en el derecho del pueblo mapuche a recuperar la “soberanía suspendida” por la invasión de los estados chileno y argentino. Tal autonomía es un instrumento jurídico-político para generar autogobierno y

¹⁶⁹ El énfasis está con cursivas en el original.

autodeterminación y que tiene como piedra angular el “derecho a decidir el futuro” político, social, económico y cultural de un pueblo, sumado a una estructura de gobierno y de participación. La *autodeterminación* esta signada, como precisan, por los derechos a la autoafirmación (como pueblo o nación), autodefinición (país mapuche, *Wallmapu*), autodelimitación (límites territoriales, por ejemplo el territorio histórico del río Bío Bío al sur), autodisposición interna (estructurar poder y gobernabilidad de ese territorio) y autodisposición externa (redes con otros países y comunidad política internacional).

Por *movilización autonómica* entienden que el actual movimiento mapuche debe transformarse en un *movimiento político*. De tal manera de abandonar la movilización reactiva a las políticas del Estado chileno y argentino y empezar a generar estrategias definidas y cuadros políticos disciplinados. Por tal razón plantean que la movilización mapuche está a medio camino entre un movimiento social y uno político, ya que sigue sin plantearse el acceso al poder y aún no posee –según su análisis– un discurso político único. En esta línea argumentativa es donde aparece una clarificación esencial para entender los planteamientos de la discursividad mapuche. Explican que un *movimiento etnonacional* es excluyente, ya que tiende a ver y a cristalizar la cultural (que por definición es dinámica). Esto genera el riesgo de excluir en el proyecto de autonomía mapuche a los otros, *winkas* (sociedad civil y poderes dominantes), que viven en el territorio factible de establecer autonomía mapuche. Es decir, se corre el riesgo de crear y establecer una ‘*dictadura étnica*’. Por el contrario, su postura es la de crear un *movimiento autonómico* que evite tal posibilidad.

“Los movimientos autonómicos son de carácter amplio y tratan de incorporar a todos los agentes y fuerzas políticas del territorio para iniciar un proceso de negociación frente al Estado. (...) (Frente a un movimiento etnonacional que conlleva el riesgo de una dictadura étnica) creemos que el movimiento a desarrollar debe ser autonómico, en un sentido amplio, y poseer un carácter libertario y nacional de las personas que se encuentran en nuestros territorios, lo que al final le daría un rasgo interétnico. (Ibíd.: 258-259).

De tal forma, la liberación nacional se entiende debido a que el pueblo mapuche ha tenido que vivir en un régimen colonial impuesto y, por tanto, tiene el derecho a calificarse así, liberarse y exigir los derechos de autodeterminación que se les suspendieron con la ocupación militar chilena y argentina. Por eso es que la historia posee un papel central.

“La reconstrucción histórica es uno de los aspectos que más nos llaman la atención, pues todo proceso de emancipación recurre a la historia; esta es una forma ideológica de generar lealtades, de dar sentido al colectivo, es por ello que hay que analizar cómo asumir la historia (...) El uso de la historia como discurso ideológico evidencia una primera parte de un proceso de descolonización, en la cual se establece lo propio y lo ajeno como una forma de reposicionamiento.” (Marimán et al, 2006: 259 y 261)

Este grupo de intelectuales postulan la idea de la *diáspora* mapuche que vive en las ciudades, principalmente Santiago. La definen como *“la población forzada a abandonar el Wallmapu, su territorio nacional, por medios políticos y económicos, principalmente”*. Para situarlos en el proyecto autonómico que señalan, estos autores manifiestan que una salida posible es emprender un proceso de *repatriación*, que contemple *“políticas y estrategias de reubicación (...) bajo un marco de desarrollo económico”*. Ahora bien, sobre el tipo de organización a desarrollar para un proyecto social autonómico, además de establecer el funcionamiento y relaciones que se deben dar con el estado y la sociedad chilena, indican:

“Nosotros creemos más en un proceso de base social a partir de la interrelación que pueden generar diversas unidades territoriales mapuche. La unificación de estas unidades las concebimos como una federación que puede organizar un Parlamento Mapuche, en donde quepan las autoridades tradicionales, para entregar elementos valóricos y espirituales, participando de manera conjunta con dirigentes políticos con experiencia en gestión y administración, y profesionales e intelectuales que manejen información y análisis. Si los Mapuche pudiéramos tener una unidad intermedia de gobierno (entre el poder central y local), los chilenos también podrían contar con instancias parecidas para definir el proyecto social al que aspiran” (Ibíd.: 263).

Sobre el *marco de movilización*, opinan que el pueblo mapuche carece de estrategias a largo plazo y unificadas, donde es preciso fijar las estrategias comunicacionales, económicas, de fortalecimiento cultural que se deben desarrollar, entre otras. Una vía para ello la visualizan a través de la participación política *“que puede desarrollarse a través de la vía electoral”*, para lo cual habría que crear partidos autonómicos o nacionales. Esto, debido a que la opción de instalar representantes en el Estado ya se ha intentado, pero es una *“cuestión que hasta el momento no ha resultado, pues las cuentas solo las rinden al Estado”*.

También debe contemplarse un proyecto de *“autonomía económica”*, en el cual debe definirse los criterios de desarrollo se quieren crear. Para ello se debe contar con estudios económicos y técnicos sobre las estructuras macro y microeconómicas, información económica para la toma de decisiones y planificación territorial de la región, desarrollo y

adquisición de tecnología y transformaciones en la producción sobre la base de aspectos tales como: la asociatividad, el cooperativismo y la comercialización.

“El gobierno autonómico debe asegurar el bienestar social en tres áreas claves; la educación, la salud y el sistema previsional de pensiones. Por lo tanto, su economía no debe centrarse únicamente en el crecimiento económico, sino por igual en los índices de desarrollo humano. Del mismo modo, los ingresos de las arcas del gobierno autonómico no deben centrarse en los impuestos excesivos a las personas, sino que deben generar múltiples empresas que le permitan tener un ingreso permanente. Es necesario ‘nacionalizar’ empresas que causan graves daños al medioambiente y que limitan la capacidad económica del futuro, como las celulosas y las forestales” (Ibíd.: 267).

Por último, afirman que la reconstrucción territorial mapuche en un proceso autonómico podría asentarse sobre el trabajo de reconstrucción que han venido desarrollando las organizaciones territorialistas, como las hemos llamado nosotros en el presente trabajo, las que podrían generar las bases de un referente autonómico a nivel espacial.

“En las actuales condiciones los movimientos de identidades territoriales representan una fórmula de mayor eficacia para que el día de mañana pueda manejar una autonomía en condiciones de co-gobiernos o solos, pues su poder está en la capacidad de decisión del colectivo (...) En el fondo, la unificación nacional mapuche también pasa por la reconstrucción del tejido social y esto no ocurre en el aire ni en forma atemporal, sino en un momento histórico y en un espacio determinado, que para nuestro caso son las identidades territoriales (...) Este proceso territorial no significa un aislamiento de la sociedad chilena, por el contrario significa decidir qué forma de relaciones queremos con ella” (Ibíd.: 270 y 271).

Por último, como a lo largo del texto, realizan un llamado a la sociedad chilena y a un diálogo entre iguales para poder construir estructuras de gobierno con una lógica distinta y, como lo señalan en otras partes, de una “descolonización ideológica”. Al tiempo que llaman a atreverse a pensar relaciones interétnicas de manera distinta a las hasta ahora llevadas a cabo por el estado nación chileno.

“El winka tendrá la opción de escoger qué sociedad le gusta más para él y sus hijos. Con esto queremos señalar, por último, que estos procesos dependen mucho de la apertura a la democracia en la sociedad chilena, en dejar de lado posiciones centralistas y asimétricas, y en la capacidad de decidir del chileno acerca de su propia sociedad. Solo de esa forma se podrán generar las condiciones para negociar la autonomía del PAÍS MAPUCHE” (Ibíd: 271).

Hemos expuesto y sintetizado los principales postulados entregados en el EPÍLOGO de ¡ESCUCHA WINKA!, que consideramos una obra fundamental para entender la versión del propio pueblo mapuche organizado sobre el denominado “Conflicto Mapuche”

contemporáneo, por varias razones. En primer lugar, independiente de miles de comunicados, documentos de análisis u otras publicaciones que circulan a través de diversos medios, nos parece que este documento es crucial para entender el marco de diagnóstico general mapuche, ya que en torno a tal diccionario básico de conceptos culturales y políticos es que las organizaciones, líderes y otros intelectuales, no surgidos desde el CDEM LIWEN, debaten en los últimos veinte años. En segundo lugar, es una publicación surgida a cuatro voces, con planteamientos debatidos a partir de las experiencias organizativas de cada uno de los autores, en una exposición pensada para establecer un diálogo político y práctico con los “otros”: la sociedad chilena en general y no sólo el Estado y los gobiernos chilenos en particular. Vale decir, es a todas luces el marco interpretativo maestro para entender la situación mapuche contemporánea desde el trabajo de significación o encuadre realizado por sus propios integrantes, provenientes del mundo profesional, académico y organizativo mapuche.

El problema, como es de esperar y que explica en gran parte las razones por las cuales el empresariado ha cerrado filas a partir de 1997 en torno a invocar la Ley Antiterrorista (respaldados por los gobiernos concertacionistas), es que la propuesta de proyecto autonómico mapuche, como salida factible al conflicto histórico y actual, entre el pueblo mapuche y el pueblo chileno, toca importantes intereses económicos neoliberales. De ahí que no fuera considerado ni debatido en el texto aprobado de la Ley Indígena de 1993 el concepto de “pueblos indígenas” ni mucho menos el de “autonomía indígena”, considerando además, como vimos, que este cuerpo legal fue de todas formas irrespetado para beneficiar y/o proteger intereses empresariales. Entre ellos, inversiones extranjeras, como es el caso de Endesa España en Ralco, o de los grandes oligopolios nacionales, como los grupos Luksic y Matte, dueños de las forestales y las papeleras. Quienes, por cierto, cuentan con el apoyo mediático del “vocero de la derecha”, como ha sido históricamente el periódico EL MERCURIO, y de la mayoría de los medios de comunicación masivos chilenos, altamente monopolizados y que resultan funcionales a los intereses económico neoliberales, como veremos más adelante.

A ello se suma la consolidación de un proyecto nacional hegemónico fuertemente monoétnico hasta la actualidad en Chile, que como socialización ha sido reproducido eficazmente por las elites intelectuales, políticas y económicas de este país, creando una

representación social blanquista ampliamente asumida y compartida por la sociedad civil chilena. La misma que ha sido apoyada a lo largo de décadas por la construcción social de una identidad nacional sobre la base del “roto chileno”, sumado a la escisión deliberada entre el glorioso guerrero araucano histórico y el mapuche vivo incivilizado, ignorante, discriminable y actualmente “terrorista”. Tal escenario de complejidades históricas, coyunturales, socioculturales y económico neoliberales yuxtapuestas, fue cerrado recientemente por un círculo vicioso recursivo que restringió las oportunidades políticas abiertas por el reconocimiento indígena de inicios de la redemocratización chilena, en defensa decidida de los intereses económicos neoliberales durante la gestión de los gobiernos de la ex Concertación (1990-2010).

Ante todo esto es que la discursividad mapuche pugna políticamente por representar simbólicamente los anhelos de un pueblo con una memoria reciente de ocupación territorial (ciento treinta años de memoria del despojo ocurrieron, metafóricamente, la semana o el mes pasados)¹⁷⁰. Desde otra perspectiva es una discursividad estratégica e intercultural, ya que además se encarga de calmar los ánimos, sobre todo de la derecha política chilena, frente a un supuesto esfuerzo secesionista mapuche, que es otro argumento esgrimido como contraenmarcado deslegitimante de la demanda mapuche autonómica. De hecho, tal EPÍLOGO desecha por completo una dictadura étnica excluyente, manifestando sus intenciones de negociar y establecer un pacto político con el estado chileno, sus institucionalidades y con su sociedad civil.

En este sentido, una lectura analítica posterior a las propuestas autonomistas dadas a conocer en el EPÍLOGO de ¡ESCUCHA WINKA! es la ofrecida por Ximena Levil (2011), quien manifiesta que la movilización mapuche de los últimos años obedece a un nacionalismo étnico, lo que vendría a ser sinónimo de un etnonacionalismo que utilizan sus diferencias étnicas (idioma, religión, historia, cultura) para reposicionarse de una manera distinta frente a la sociedad mayoritaria. Agrega que, como en otros países de la región y en los últimos años, tal etnicidad mapuche se ha ido sumando a demandas ciudadanas específicas y adquiriendo ribetes políticos.

¹⁷⁰ De hecho, es posible encontrar a abuelos en las comunidades mapuche dando testimonio como hijos de quienes vivieron la legalización del despojo provocado por la ocupación militar chilena de la Araucanía.

“en la actualidad la etnicidad mapuche estaría siendo reconstruida por sus organizaciones y actores políticos, en función de generar un nuevo escenario social y político en el territorio donde habitan. Bajo esa óptica, surge una etnicidad e identidad mapuche que no sólo se proyecta, sino que también se visualiza como un proyecto y ahí radica, en gran parte el desarrollo de este movimiento mapuche (...) Podría decirse por tanto, que tras el desarrollo de una movilización que a principios de los noventa fue cultural y política, hoy los mapuche han hecho una apropiación del término nación y le otorgan un sentido ideológico y militante” (Ibíd.: 37 y 38).

A juicio de esta autora se pueden encontrar tres tipos de propuestas nacionalistas o etnonacionalistas mapuche: a.- los ligados a organizaciones políticas que reivindican ante el Estado el carácter de nación de los mapuche, promoviendo el reconocimiento constitucional, la concesión de autonomía y el carácter multiétnico de Chile, dentro de los marcos legales; b.- los vinculados a la CAM, con discursos y acciones tendientes a un proceso de liberación nacional, a través de un quiebre con las instituciones del Estado y con todos los sectores mapuche que estén en desacuerdo con ellos; c.- los ligados al partido político WALLMAPUWEN, que mediante el uso de la vía electoral pretenden alcanzar espacios de poder y decisión dentro de los marcos legales existentes en *Gulumapu* (Chile).

Tales son los asuntos que propone, debate y declara la “discursividad política mapuche” actual¹⁷¹, que equivale a un marco de interpretación del diagnóstico de su situación como pueblo, un encuadre explicativo de sus motivaciones y las posibilidades de solución a futuro, sobre la base de la autonomía. Vale decir, el movimiento mapuche no sólo ha ido articulando organización y ha esgrimido una serie de estrategias, que en los últimos años han utilizado el recurso de la simbolización identitaria de forma generalizada, sino que de manera paralela, complementaria y recursiva, han estado enarbolado un discurso contra hegemónico que impugna, tanto el pretendido modelo étnicamente homogéneo del estado-nación chileno, la subalternización a través del colonialismo impuesto a partir del despojo de la Araucanía, así como también la expansión de los intereses económicos neoliberales en sus escasos territorios ancestrales. Este es, entonces, el insumo crucial desde el cuál, creemos, parte la elaboración de mensajes para una estrategia comunicacional mapuche, que así como identifica a los actores sociales inmiscuidos y las razones del conflictos, también explica los motivos de la movilización y

¹⁷¹ Tal discursividad encuentra resonancia con lo que Otazo (2003) define como “discurso público mapuche” que es: “desde el inicio de la transición a la democracia en Chile, un tipo habitual y reconocible de producciones textuales y discursivas a través de las cuales estas organizaciones intervienen políticamente en el orden simbólico de la sociedad chilena con el objeto no sólo de vehicular sus demandas y su forma de interpretar su historia y su situación actual, sino también con el objeto de abandonar una situación de invisibilidad pública y de proponer un referente identitario tanto para su propia cultura como para la ajena” (Ibíd., 4).

los argumentos para debatir en la esfera pública que los omite, tergiversa o representa como “mapuche terroristas”. Pero así como las estrategias de acción colectiva han permitido un aquilatamiento de tácticas, tal discursividad mapuche también encuentra antecedentes de larga data que les permitieron dar con tal diccionario de conceptos centrales para su disputa simbólica en la batalla por establecer mensajes para nombrar(se) y validar(se).

III.1.b.- Antecedentes de la Discursividad y Comunicación Mapuche

Como hemos visto, el conflicto entre el estado chileno y el pueblo mapuche no comenzó en 1997, sino que en 1883, cuando el ejército chileno terminó de ocupar militarmente la otrora soberana región de la Araucanía. En tanto, en aquellas primeras décadas del siglo XX, cuando ocurre la que hemos llamado “legalización de la usurpación territorial”, aquellos hijos de lonkos educados en colegios religiosos no sólo dieron vida a las primeras organizaciones mapuche modernas, sino que también comenzaron a interpelar a la sociedad chilena con sus propios escritos, que pretendían dar a conocer a los chilenos su situación pos reduccional y colonial.

Si bien la tónica de esos años fue la elaboración de proclamas o documentos que dieron a conocer los acuerdos de sus grandes asambleas o *xawiines* (reuniones), generalmente realizados en Temuco, también hubo “escritos mapuche” (Cuminao, 2006) que tuvieron por fin revelar sus costumbres, tradiciones, religiosidad y la situación que aquejaba a los mapuche reducidos a escasos territorios. Entre los “escritos mapuche” esta autora destaca, como uno de los primeros, el libro COMENTARIOS DEL PUEBLO ARAUCANO, elaborado en 1911 por Manuel Manquilef, quien fue además el primer diputado mapuche, electo en 1925.

“la apropiación de la escritura, tanto en mapudungun como en castellano, surge como una estrategia de desenvolvimiento cultural y como un ejercicio intelectual reivindicativo que aparece con los primeros mapuche que tienen acceso a la educación formal” (Cuminao, 2006: 154).

Así, de manera paralela a la incursión en organizaciones modernas, tanto con las proclamas y la irrupción de los primeros escritos reivindicativos, empieza a conformarse, de manera deliberada o no, una estrategia comunicacional que ha pugnado a lo largo de décadas comunicar, compartir, difundir hacer llegar a la sociedad chilena su pensamiento,

demandas y opiniones sobre la situación que se les impuso luego de la ocupación militar chilena de la Araucanía, entre 1881-83.

Según Cuminao (2006), tal trabajo de los intelectuales mapuche, que se desarrolló a lo largo del siglo XX, manifestó un marcado “torrente fecundo” entre 1986-1996, cuando la escritura mapuche no sólo se multiplicó en número sino que también se diversificó en apuestas, desde la poesía hasta la investigación en ciencias sociales. En la creación literaria, esta autora destaca el trabajo de la poeta mapuche Rayen Kuyen, quien en sus obras LUNA DE LOS PRIMEROS BROTES (1996) y LUNAS Y COMETAS (1998), “*da cuenta del proceso de conquista y resistencia mapuche, haciendo de paso una denuncia social*” (Ibíd.: 161).

Sin embargo, quizá uno de los poetas mapuche que ha logrado traspasar con mayor éxito su mensaje, por lo menos en el ámbito cultural chileno, ha sido Elicura Chihuailaf. De profesión obstetra y de oficio oralitor¹⁷², en su libro RECADO CONFIDENCIAL A LOS CHILENOS (1999) insta a un diálogo urgente y necesario entre mapuche y chilenos, con el fin de lograr una convivencia intercultural de entendimiento y respeto.

En un formato bilingüe, mapudungun-español, recurriendo a la voz de diversos actores de la sociedad mapuche, va dando cuenta sobre la cosmovisión mapuche, la historia de despojos por parte del estado chileno, la situación de las comunidades cercadas por las empresas forestales, de la lucha por la defensa del río Bío Bío cuando la Central Hidroeléctrica Ralco aún no era construida, entre otros temas. Todo ello, como una manera de explicar la situación contemporánea de pobreza económica que sufren las comunidades y de intentar interpelar al chileno *kamulfunche* (amigo), no al *winka* (no mapuche con connotaciones de ladrón) dominante, en un momento en que comienza a construirse la imagen subversiva del “mapuche terrorista”.

“Poyefiñ taiñ Mapu Ñuke fey mew inkafiyiñ, feypi taiñ pu che. La lucha por la defensa de nuestra tierra tiene que ver con la Ternura, dice nuestra gente. Porque ella –para todos los Pueblos indígenas del continente y del mundo- es la Madre Tierra. Es ella quien nos cobija y nos regala su agua, su luz, su aire, sus alimentos. Somos sus hijos e hijas, somos sus Brotes (...) Usted, hemos dicho, puede ser nuestra hermana - nuestro hermano porque ha despertado y empieza a alumbrar el espejo obnubilado de su identidad. Y nos parece entonces que usted puede ser el verdadero ‘mediador’, la verdadera ‘mediadora’, en el sentido de lo más profundo en su sociedad. Este es el Sueño por el que le comunico este mensaje, este recado” (Chihuailaf, 1999: 128 y 206).

¹⁷² Oralitura es una expresión, precisamente acuñada por Elicura Chihuailaf, quien hace notar que la literatura mapuche, por provenir de una cultura oral, sólo está escrita después que ha sido contada a través de los *niitram* o conversaciones.

En este mismo plano de denuncia y explicación de la realidad mapuche, pero desde la ciudad, David Añiñir, obrero de la construcción, escribió su poemario MAPURBE, con la rabia social de la exclusión sufrida en carne propia en Santiago.

“Somos mapuche de hormigón / Debajo del asfalto duerme nuestra madre/ Explotada por un cabrón. (...) Somos hijos de lavanderas, panaderos, feriantes y ambulantes / Somos de los que quedamos en pocas partes (...) Madre, vieja mapuche, exiliada de la historia / Hija de mi pueblo amable / Desde el sur llegaste a parirnos / Un circuito eléctrico rajó tu vientre / Y así nacimos gritándoles a los miserables/ Marri chi weu¹⁷³ !!!!/ en lenguaje lactante./ Somos hijos de los hijos de los hijos / Somos los nietos de Lautaro tomando la micro/ Para servirle a los ricos / Somos parientes del sol y del trueno /Lloviendo sobre la tierra apuñalada»¹⁷⁴.

Por otro lado, como apunta Cuminao (2006), en ese mismo “torrente fecundo” de escritos mapuche (1986-1996) se multiplican investigaciones de profesionales e intelectuales mapuche que atienden diversas disciplinas hasta la actualidad. Entre ellos, esta autora destaca las revisiones historiográficas del CDEM LIWEN, el trabajo lingüístico del *mapudungun* (lengua mapuche) realizado por Elisa Loncón, con el objeto de generar políticas públicas al respecto, la creación de un grafemario mapuche por parte del profesor Anselmo Raguileo (1984), entre otros trabajos sociológicos, antropológicos y pedagógicos, que han contribuido en la creación de un “discurso” con un objetivo definido de denuncia, explicación y al mismo tiempo de interpelación.

“La escritura aparece en un contexto desfavorable para el pueblo mapuche y su apropiación emerge como una manera de validar esta cultura para ponerla en la misma condición que la chilena. (...) Estos escritos surgen como una forma de superar las visiones sesgadas y los estereotipos sociales que se han construido desde la sociedad nacional chilena” (Cuminao, 2006:151 y 164).

Podemos ver entonces, en este trabajo de “escritos mapuche” un esfuerzo por establecer una interpretación propia sobre su existencia y lucha mapuche, con el fin de explicarse, validarse e interpelar al otro chileno, en un ejercicio que, según vemos, no es otra cosa que una incursión temprana y constante en una estrategia de tipo comunicacional, sin abandonar el recurso sempiterno de la palabra oral, pero que tuvo que empezar ser escrita en español para continuar con la voluntad del diálogo y el acuerdo. Misma estrategia comunicacional que se desarrolló de manera paralela y complementaria, a lo largo del siglo

¹⁷³ En *mapudungun*, *marichiweu* significa diez veces venceremos

¹⁷⁴ Versión digital disponible en: <http://meli.mapuches.org/spip.php?article30> Revisado noviembre 2011

XX, con la articulación de organizaciones, creación de alianzas, irrupción de líderes, diálogo político con las autoridades chilenas y, por cierto, retrocesos. Es el devenir de tal *estrategia comunicacional* la que ha permitido, por lo mismo, a nuestro juicio, ensayar lenguajes y discursividades que permitieron madurar y cuajar la *discursividad política mapuche* actual.

Por otro lado, a juicio de Zapata (2006), tal trabajo de los llamados “intelectuales indígenas” también obedece a un ejercicio de descolonización del conocimiento occidental, que los ha visto como informantes pero no como interpretadores de sus propias realidades. Esta autora recuerda que las sociedades indígenas siempre han tenido especialistas en diversas áreas de su propio conocimiento¹⁷⁵.

“(…) Por ejemplo, la narración en tercera persona (‘objetiva’) es con frecuencia desplazada por un yo y un nosotros indígena. Esta adhesión a un proyecto político los lleva a protagonizar un combate más pequeño, pero no por eso menos importante, que consiste en el intento por descolonizar sus propias disciplinas, con la meta de transformarlas en un instrumento de poder, rol que hasta ahora habían jugado exclusivamente para la cultura hegemónica. (...) ya no se trata del indígena que entrega su testimonio a quien desea retratarlo, tampoco es la materia prima para que otros lo descifren (...) En lugar de ello estamos frente a sujetos –hombre y mujeres- capaces de nombrarse a sí mismos y de recopilar materiales para hacer un retrato propio de sus pueblos. Por lo tanto, no es ya el otro irrecuperable, sino un narrador y un actor político” (Zapata, 2006: 13 y 14).

En este sentido afirmamos que tal ejercicio escritural, que en el caso del pueblo mapuche fue incorporado tempranamente dentro de sus herramientas socioculturales y políticas (1911) para comunicarse y auto representarse frente al otro en *Gulumapu*, obedece a una primera fase de una estrategia comunicacional. Asimismo, a lo largo de su experiencia organizativa, estratégica y política mapuche, fueron ensayando y aquilatando una cierta estrategia discursiva y comunicacional a lo largo del siglo XX. Hasta llegar a la actualidad, que enfrentan una operación de estigmatización terrorista invalidante por parte de los poderes dominantes chilenos, haciendo un uso extendido de estrategias simbólico – identitarias, una clara discursividad política mapuche y una perviviente estrategia comunicacional propia que, probablemente, encuentra resonancia con la constante búsqueda cultural mapuche del diálogo y el acuerdo.

Ahora bien, en la década de los 90’s ocurrían varios fenómenos de manera simultánea. Por un lado, las hegemonías chilenas construían socialmente al “mapuche

¹⁷⁵ Para el pueblo mapuche esto equivale al *mapuche kimun* (conocimiento mapuche). Así identifican a los sabios o *kimche*, a las *machi* encargadas de sanar y oficiar rituales cosmogónicos o a la *lawentechafe* auxiliar de la *machi*, entre muchos otros.

terrorista” y ejercían una importante constricción política, expresada en el irrespeto a los derechos indígenas en defensa de los intereses económicos neoliberales. Al mismo tiempo, se evidenciaba el “torrente de escritos mapuche” del que habla Cuminao y se aquilataba la “discursividad política mapuche” actual, como respuesta argumentativa al escenario dominante chileno, que ha desembocado en mensajes para una táctica comunicacional. Complementariamente a ello, se producía una eclosión de páginas webs mapuche donde se expresaron, precisamente, los autores de aquel torrente de escritos y se auto visibilizaron una serie de actores sociales mapuche que, en definitiva, han pretendido comunicar diversas dimensiones de la cultura y realidad mapuche, histórica y contemporánea.

En 1998 Sara Mc Fall señalaba que *“la emergencia de una intelectualidad mapuche tiene que ver con la necesidad de tomar el control en la construcción de la imagen de sí mismo”*. Por su parte, Foerster y Vergara manifestaban en 2001 que la eclosión de páginas webs, desarrolladas por las propias organizaciones mapuche, obedecía a *“una nueva cara de la política mapuche”*, enfatizando la importancia que implicaba esta comunicación en términos de una *“política de autorepresentación”*, con el fin de contrarrestar al apelativo de terroristas construida por los gobiernos concertacionistas y los empresarios. No obstante, a tal conjugación de fenómenos, se debe sumar la utilización de sus propios recursos simbólicos como pueblo singular para comunicar(se) y difundir(se).

III.1.c.- Cultura, Identidad y Memoria Colectiva como Recursos Simbólicos para Comunicar(se)

La concepción de comunicación mapuche es amplia y aborda diversas disciplinas y dimensiones, aportando a esa nueva “política de autorepresentación” sobre la base de su propia identidad, cultura y memoria colectiva. En este sentido, la táctica comunicacional mapuche no está circunscrita únicamente a disputar el acceso de medios de comunicación masivos o a la autogestión de medios comunitarios. Aunque es indudable que tal dimensión de la *emergencia comunicacional mapuche* es necesaria para existir socialmente, construir visibilidad y legitimarse en la esfera pública de la sociedad mayoritaria, como veíamos en nuestro capítulo conceptual.

En esta línea, el ENCUENTRO DE COMUNICADORES MAPUCHE DE *GULUMAPU*, efectuado en noviembre de 2009 en Temuco, abordó el tema de la comunicación desde

diversas perspectivas, tales como: la lingüística y el rescate del *mapudungun*, la creación artística (plástica) y narrativa (poesía), la creación musical actual y el rescate del *ülkantun* (canto tradicional). No obstante, también se debatió en este encuentro sobre el derecho a comunicar que los medios de comunicación masivos chilenos deberían de posibilitar, así como también las diversas expresiones de medios de comunicación propios y autogestionados, que les permiten auto representarse y ejercer autonomía mapuche en el ámbito comunicacional.

Todos puestos al servicio de la revitalización cultural, el análisis de la coyuntura, la necesidad de empoderamiento, de difundirse y validarse con argumentos provenientes de la propia cosmovisión, de argumentar y explicar a la sociedad chilena las razones del llamado “Conflicto Mapuche” pero, sobre todo, de la demanda territorial y autonómica.

“Desde el año 2004 diversas expresiones comunicacionales del Pueblo Mapuche, tanto en Chile como en Argentina, han venido auto convocándose a encuentros tendientes a reunir a las diferentes experiencias sobre medios y Comunicación Mapuche y posibilitar el fortalecimiento y articulación, lo que ha permitido potenciar y amplificar una voz propia, autónoma y autosuficiente, para generar mayor visibilidad y compromiso con los procesos de rescate cultural, social, político, en el marco de los derechos colectivos que se exigen y promueven (...) Las comunicaciones mapuche han sido de vital importancia en el acompañamiento de los Procesos de los Movimientos Sociales del Pueblo Mapuche” (Historia Proceso Encuentro de Comunicadores, mimeo).

Revisábamos con antelación la lógica de lobby político que se utilizó en el proceso de creación de la LEY LAFKENCHE DE 2008, a tal punto que la *Identidad Territorial Lafkenche* tuvo que crear una comisión de comunicaciones. Instancia que no sólo se preocupó de crear un mensaje unificado como organización para hacer visible la demanda del borde costero en los medios de comunicación masivos, sino que también se tuvo que hacer cargo de asuntos más esenciales y básicos previamente, como crear una “estructura de comunicaciones”, como lo llama el encargado de comunicaciones de esta organización.

“ (...) a fines del 2005 se trata de crear una comisión de comunicaciones con la idea de poder transmitir nosotros mismos lo que estábamos haciendo, bajo nuestro códigos, nuestros mecanismos, nuestra lengua (...) nos dimos el trabajo de autoeducarnos y luego pedir ayuda a otros, comenzar a generar voluntades. Lo primero que hicimos fue estructurar un sistema de comunicación ¿qué significa eso? Hacer un listado de los dirigentes, las direcciones postales, lo más básico de los dirigentes, saber dónde físicamente están los dirigente, y armamos una estructura de comunicación, qué teléfono, qué correo, a quién tengo que llamar pa’ que le avise al de más allá. El 2006 pa’l congreso teníamos esa estructura y afortunadamente una página web (...) ahí colgamos nuestros comunicados. Lo tercero, formar vocerías comunicacionales, logramos entender dónde estaban los dirigentes y armamos vocerías por provincias (...) si había que decir algo los voceros locales iban a los medios locales y decían lo mismo” (Miguel, 30.11.2009).

Tales pasos previos comunicacionales fueron esenciales para procurarse un lobby político, buscando aparecer en los medios de comunicación masivos, con el objetivo claro de injerir en la esfera pública chilena y presionar a los parlamentarios chilenos desde ese flanco. Tal estrategia y comisión de comunicaciones generó, posteriormente, una serie de soportes comunicacionales para difundirse de manera más o menos masiva, creados por esta organización. A saber, una página web (hoy caducada), un periódico distribuido en las comunidades pertenecientes a la identidad, así como también la elaboración de programas radiofónicos envasados para su posterior distribución en radios regionales y comunitarias de las regiones donde posee alcance la *Identidad Lafkenche*. Tal proceso forjó la concepción sobre lo que debe entenderse como un “comunicador mapuche”.

“Nos capacitamos con gente que trabaja en medios de comunicación en general, pero también específicamente con comunicadores mapuche, y hablamos de comunicadores mapuche en general, artesanos, escultores, artesanos, poetas, escritores, redactores, profesores de castellano, o sea una gama... historiadores, algunos gienpiñ o filósofos de la cultura mapuche, porque la comunicación es bastante más que hablar, así lo entendimos (...) la idea era construir un comunicador indígena, que es una persona que tenga primero claro cuáles son los elementos que caracterizan a su cultura, la lengua, su cosmovisión, sobre los elementos de su cultura y, aparte de eso, algunos elementos de educación sobre los derechos humanos, el tema histórico y las habilidades que corresponden a su trabajo, grabar, editar, etc.” (Op cit.).

Tal definición de comunicador y comunicación mapuche, arraigada en sus recursos simbólicos como pueblo (cultura, identidad, memoria), coincide con la expresada en el documento de Conclusiones del III ENCUENTRO DE COMUNICADORES MAPUCHE DEL WALLMAPU (2006), realizado en San Martín de Los Andes, provincia argentina de Neuquén, territorio mapuche del *Puelmapu*. En el cual se agregan las dimensiones del respeto a la diversidad y de la interculturalidad.

“El comunicador mapuche no debe censurar otras visiones, debe respetar la diversidad de su Pueblo y ponerse al servicio de él. Debe sobre poner el interés colectivo por sobre el individual. Debe adoptar la interculturalidad como construcción propia para incorporar a las sociedades argentina y chilena oprimidas, así como a otros pueblos indígenas a nuestros procesos comunicacionales, todo esto para desarrollar una mejor convivencia entre pueblos”¹⁷⁶.

Como vemos, los actuales comunicadores mapuche, tanto en *Puelmapu* como en *Gulumapu*, ven el tema comunicacional como un proceso y de manera más profunda al mero hecho de la necesaria utilización de los medios de comunicación masivos o comunitarios propiamente tales. En tal práctica comunicacional, resaltan

¹⁷⁶ En : www.mapuexpress.net/?act=publications&id=470 Revisado en noviembre 2011

irrenunciablemente la utilización de la cultura, la identidad, el idioma y la memoria oral como materias primas centrales, dada la dimensión estratégica que estos recursos poseen en la elaboración de los mensajes a comunicar para autorepresentarse y validarse, lo que acompaña de manera complementaria, como ellos mismos resaltan, a los cometidos políticos. Una visión en la cual han trabajado de manera mancomunada, en la misma lógica de restitución del *Wallmapu* y de la articulación entre las organizaciones de ambos lados de la cordillera de Los Andes.

De esta comprensión sobre la amplitud y construcción del ámbito comunicacional mapuche, en un segundo momento se suma la necesidad de construir las posibilidades para autorepresentarse, de hacer escuchar su voz propia y difundirse, a través de otros soportes más masivos. Francisco, uno de los fundadores de la CORPORACIÓN DE COMUNICACIONES MAPUCHE XEG XEG¹⁷⁷, manifiesta, desde su experiencia en el área de la comunicación y la autogestión de medios de comunicación mapuche, la manera en que la construcción de herramientas comunicacionales propias de difusión se insertan en el proyecto global del pueblo mapuche.

“pensamos que el tema de los medios de comunicación es un instrumento, es un instrumento en la cual es útil y estratégico para los proyectos políticos que como pueblo nos planteamos para adelante. Para nosotros es un instrumento pero a la vez es el hecho de ejercer nuestros propios derechos. Si nosotros decimos: bueno, vamos a trabajar un proyecto de autonomía, o sea el proyecto de autonomía tiene muchos matices, tiene matices en lo económico, en lo político, en lo educacional, en todos los ámbitos. Entonces, la idea de que nosotros estemos trabajando el tema de la comunicación tiene que ver con eso, con asumir un proyecto, asumir una identidad y asumir de que es un instrumento importante” (Francisco Caquilpan, 17.02.2010).

Observamos entonces que la noción de comunicación mapuche atraviesa varios niveles o ámbitos, desde los escritos mapuche como instrumentos de interpelación a la sociedad chilena, pasando por plasmar mensajes en diversos soportes creativos y artísticos, hasta llegar a la comunicación institucional de las organizaciones y la búsqueda de soportes de difusión, además de la medular conformación de la antes explicada “discursividad política mapuche actual” como marco de interpretación general propio. En todas estas aristas, entrelazadas y complementarias, aparece como relevante el necesario rescate y fortalecimiento cultural e idiomático, para pensar y establecer una estrategia en el plano de

¹⁷⁷ Esta organización existe desde 1990. En la cosmovisión mapuche *Xeg Xeg* es la culebra que levanta la tierra para salvar a los mapuche de las aguas inundantes, agitadas por la culebra *KaiKai*, probablemente en alusión a la histórica sismica de *Gulumapu*.

las comunicaciones, pero también para que ésta sirva de soporte autorepresentacional y explicativo de sus marcos de interpretación en la puesta en escena política de otras estrategias. Por cierto, tales elementos de la estrategia comunicacional encuentran eco con el perviviente espíritu e importancia cultural de la oralidad y la palabra mapuche, sea como mecanismo de diálogo y acuerdo, sea como insumo a empeñar en la negociación con el otro no mapuche.

Sobre estas bases conceptuales podemos acercarnos a la batalla simbólica por nombrar(se) y validar(se), que ha generado una irrupción y consolidación de una estrategia comunicacional mapuche, como mensajes a explicar y como eclosión de medios de comunicación autogestionados, que pretenden encarar desde los desafíos simbólicos las constricciones y agravios revisados en el capítulo previo. No obstante, tal estrategia comunicacional mapuche también debe enfrentarse a las restricciones comunicacionales hegemónicas existentes en *Gulumapu* (Chile).

III.2.- Constricciones Comunicacionales Hegemónicas y el Diagnóstico de los Comunicadores Mapuche sobre su Acceso a la Esfera Pública chilena

III.2.-a.- Monopolización de los Medios de Comunicación Masivos Chilenos: Constricciones al Pluralismo Político, la Diversidad Sociocultural y la Discursividad Política Mapuche

La antes citada discursividad política mapuche actual, a la cual se añaden de manera complementaria fenómenos como el “torrente de escritos mapuche”, la irrupción de páginas web’s, una naciente política de autorepresentación y la existencia de comunicadores mapuche en múltiples disciplinas, que van encarnando una estrategia comunicacional mapuche multifacética, a partir de 1990 a la fecha, se estrella con las constricciones comunicacionales del modelo altamente monopolizado de los medios de comunicación masivo chileno.

Tal escenario mediático hegemónico se caracteriza, a grandes rasgos, por: a.- la existencia de un duopolio en las empresas de periódicos (EL MERCURIO SAP Y COPESA); b.- el único canal de televisión público (TVN) debe autofinanciarse a través de la publicidad como cualquier otro medio audiovisual privado de la tv abierta y c.- los holdings radiofónicos extranjeros han ido comprimiendo la diversidad programática que

caracterizaba a la radiofonía comercial, regional y popular chilena, la misma que fue clave para la contrainformación durante la dictadura militar de Pinochet.

De hecho, la monopolización de los medios de comunicación masivos chilenos ha sido vertiginosa en los últimos veinte años, configurando un escenario de concentración en la propiedad de los más extremos en Latinoamérica (Mönckeberg, 2009: 437), lo cual concuerda con la extensión y profundización del modelo económico neoliberal en todas las áreas de la vida sociocultural, política y económica chilena durante los años 1990 y 2010. Al respecto, Sunkel y Geoffrey (2003) y Monckeberg (2009) han realizado profundas investigaciones que plantean, además, las consecuencias en la esfera pública chilena, en la formación de opinión pública, en la expresión libre del pluralismo político y el reflejo equitativo de la diversidad sociocultural, en un mercado de medios de comunicación masivos chilenos tan altamente monopolizado.

Todo lo cual configura, asimismo, una nueva constricción a nivel comunicacional para los movimientos sociales chilenos en general y para el pueblo mapuche organizado en particular, ya que contribuye a la difusión del estigma del “mapuche terrorista”, explica por qué los medios de comunicación masivos chilenos se han transformado en la caja de resonancia de tal estigma disciplinante y el cómo es posible crear cercos y montajes comunicacionales con fines determinados por las hegemonías chilenas.

Por un lado, Sunkel y Geoffrey (2003) concluyen que en Chile la libertad de prensa, la libertad de expresión y el pluralismo se encuentran “(...) *comprometidos, lo cual pone en cuestión uno de los pilares de la democracia*” (Ibíd.: 112). Entre las repercusiones de la concentración en la propiedad de los medios de comunicación masivos, sindician: la subordinación de éstos al poder económico, el debilitamiento de la cultura profesional de los periodistas (precarización laboral, presiones externas, inhibición de una práctica profesional crítica, autocensura)¹⁷⁸, además que los medios dejan de ejercer su papel como canales de expresión de la ciudadanía. A ello se suma que los medios de comunicación masivos se encuentran ampliamente centralizados en Santiago, quitándoles poder y representatividad a las regiones.

¹⁷⁸ A ello se suma, a nuestro juicio, que los periodistas son actores socializados en el imaginario de la composición sociocultural monoétnica de la sociedad chilena, donde los mapuche vivos han sido considerados borrachos y despreciables. Por tanto, tales profesionales son eficaces agentes de reproducción social de estereotipos peyorativos, en este caso, hacia el pueblo mapuche.

No obstante, según estos autores, la monopolización de los medios de comunicación masivos chilenos no explica por sí sola la falta de pluralidad política y diversidad sociocultural reflejada en la esfera pública de este país sudamericano, tomando en cuenta que tales procesos de concentración extremo también se dan en otros países de la región y el mundo. Lo que explica, más bien, la falta de libertad de expresión y pluralidad informativa en Chile es el “monopolio ideológico”, tanto de los dueños de los medios como de quienes pagan el avisaje.

*“Se trata de un empresariado ideológicamente homogéneo que claramente no se la va a jugar por la diversidad sociocultural. Su apuesta siempre va a estar más bien en medios que le garanticen el acceso a unas determinadas audiencias y que, además, sintonicen –o por lo menos no hagan ruido- a sus coordenadas ideológicas. Si la publicidad es la principal fuente de financiamiento de los actuales medios de comunicación y si los avisadores operan dentro de la racionalidad mencionada es difícil que se produzca un cambio a favor del pluralismo y la diversidad (...) **la raíz del problema se encuentra en el empresariado chileno: esto es, un empresariado ideológicamente homogéneo, educado en una matriz económica neoliberal y en un conservadurismo valórico donde quienes se salen de este esquema constituyen excepciones a la tendencia general.**” (Ibíd.: 110 y 115)¹⁷⁹.*

Por su parte, Corrales y Sandoval (2005) comparten la opinión sobre la uniformidad ideológica de los empresarios que participan, tanto como dueños de los medios de comunicación como de quienes pagan la publicidad, haciendo hincapié en el efecto de distorsión que ejerce el avisaje en la libertad de expresión y el pluralismo.

“Mientras el monopolio ideológico se relaciona con una limitación del pluralismo de los medios, este segundo punto (avisaje) se vincula más bien con una serie de restricciones a la libertad de expresión, puesto que lo que queda excluido de la discusión pública y, por tanto, sometido a un proceso progresivo de invisibilización, son una serie de contenidos específicos que se oponen en distinto grado a los intereses de los actores dominantes del mercado” (Citado por Monckeberg, 2009: 434).

Al respecto, Monckeberg (2009) explica cuál es el trasfondo ideológico de la concentración en la propiedad chilena de los medios de comunicación masivos, que no sólo evita reproducir y visibilizar la pluralidad política y la diversidad sociocultural, sino que también es una explicación contundente, a nuestro juicio, a la difusión mediática que desde 1997 se realiza sobre la construcción social del “mapuche terrorista”, con claras intenciones disciplinantes y deslegitimantes de la “discursividad política mapuche” actual.

“para perpetuar el modelo de sociedad implantado a la fuerza bajo la dictadura, sus impulsores requerían un ‘sistema comunicacional’ propicio. Una ciudadanía amordazada, con pocas

¹⁷⁹ El subrayado en negritas es nuestro

posibilidades de expresarse y de discutir problemas de fondo. Sin el acceso oportuno a las informaciones que les permitan ejercer sus derechos a plenitud, ni debatir sobre las diversas anomalías del modelo impuesto” (Ibíd.: 438).

Las consecuencias en la ciudadanía chilena son claras. Rebolledo (2000) concluye, a través de un estudio sobre percepción, que los sectores populares ven a los medios de comunicación masivos como reflejo de los actores sociales poderosos y como órganos que refuerzan estigmas sociales sobre los sectores excluidos y marginados.

“el abuso de estereotipos en los medios de comunicación donde se representa a los pobres como delincuentes y drogadictos o seres grotescos y vulgares es percibido como una forma de discriminación social, pero también un atentado a la libertad de expresión, ya que ellos no tienen cómo poner en escena otro tipo de imágenes de ellos mismos producen, por ejemplo, la solidaridad” (Rebolledo, 2000).

Guillier (2000), siendo director de prensa de Chilevisión, en esas mismas fechas, informó los resultados de un estudio de agenda de este canal de tv abierta privado, para ver cuáles eran los protagonistas de las noticias. En él se evidenciaba que los noticieros de la TV chilena dedicaban 33% del tiempo al poder ejecutivo (presidente de la república, ministros, autoridades de gobierno en general), alrededor de un 14% al poder legislativo (diputados y senadores), un 8% a los partidos políticos y, dependiendo del año, un 5% al poder judicial. Mientras tanto, no más de un 14% del tiempo se dedicaba a temas ciudadanos, de movimientos y organizaciones sociales (Ibíd.: 44).

En 2005, un estudio del programa de Libertad de Expresión de la Universidad de Chile, sobre el reflejo de las organizaciones sociales en los medios de comunicación masivos, detectó cómo los medios de comunicación ejercen un cerco comunicacional (no informan) sobre huelgas y protestas de trabajadores sindicalizados en empresas privadas. Asimismo, evidenció cómo los medios, si llegaban a informar de alguna toma, no explicaban el por qué y tendían a farandulizar los hechos, como analizamos en nuestro marco conceptual, ejerciendo un contraenmarcado y una invisibilización de los actores subalternos y étnicos.

“Hay una frivolidad total de los contenidos y de ese espacio público, que es hoy el único, los dirigentes sociales han sido totalmente marginados. (...) la realidad es troglodita. El gobierno hace lo que los empresarios quieren y a los ciudadanos no los escucha nadie” (Héctor Arroyo y Jorge Cisternas, respectivamente, de la agrupación Defendamos la Ciudad; citados en Lagos, Matus y Vera, 2005: 17).

Tal escenario comunicacional no sólo afecta a los chilenos, sino que también al pueblo mapuche en específico, cuyas organizaciones y líderes fueron los primeros en criticar el modelo político y económico heredado de la dictadura y administrado por los gobiernos de la Concertación, a tal punto que fueron considerados por muchos analistas y durante varios años como el único movimiento social en contra del modelo económico neoliberal chileno y de sus intereses empresariales¹⁸⁰.

Intereses empresariales que, como revisa Monckeberg (2009), se tejieron durante los años de la dictadura. Los mismos poderes económicos que además poseen el poder de nombrar y de acceder, tanto a EL MERCURIO S.A.P. como al CONSORCIO PERIODÍSTICO S.A. (COPESA), así como también a los canales de televisión y a los consorcios radiales. Los mismos poderes y medios de comunicación que han difundido la criminalización y estigmatización del “mapuche terroristas” demandada por los empresarios, avalada por las autoridades de gobierno y judicializada en los tribunales, como vimos en el capítulo anterior.

De tal forma, el círculo de constricciones de todo tipo, ejercidas por las hegemonías chilenas hacia el pueblo mapuche durante la llamada “transición a la democracia” (1990-2010), se fortaleció en el ámbito simbólico, precisamente, con la restricción comunicacional aquí explicada. La misma que incluye cercos comunicacionales al omitirlos y tergiversarlos en la esfera pública de *Gulumapu*, según las directrices de aquel “empresariado ideológicamente homogéneo, neoliberal y conservador” del cual, probablemente, forman parte los dueños de las empresas forestales y los latifundistas de la Araucanía, quienes además y probablemente pagan publicidad en los esos mismos medios de comunicación monopolizados o venden el papel a la prensa duopolizada. Es así como las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas neoliberales chilenas ejercen, con renovados bríos, una ya vieja práctica de marginación y exclusión simbólica de los grupos subalternos y étnicos, obstaculizándoles y privándolos del debido acceso al debate y a la agenda de la esfera pública, supuestamente democrática e inclusiva.

En nuestro caso particular, el pueblo mapuche fue nuevamente desplazado en políticas y mecanismos que propiciaran el debido resguardo a su derecho de acceso a los

¹⁸⁰ Por lo menos hasta la irrupción el Movimiento Estudiantil de 2011, precedido por el Movimiento Pingüino (secundarios) de 2006.

medios de comunicación masivos, a garantizarles el ejercicio de su derecho a la libertad de expresión y a comunicar sus conflictos, en definitiva, a autorepresentarse, explicarse y validarse socialmente. Esto, a pesar de lo que consignan los cuerpos legales, pero que en el caso chileno han sido reiteradamente irrespetados a partir de 1997, como señalados con antelación. Por ejemplo, el artículo 28, inciso c, de la LEY INDÍGENA (1993), señala “*El reconocimiento, respeto y protección de las culturas e idiomas indígenas contemplará: (...) c) El fomento a la difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de alta presencia indígena de programas en idioma indígena y apoyo a la creación de radioemisoras y medios de comunicación indígenas*”.

La implementación de tal mandato legal ha quedado reducido a algunos periódicos institucionales editados por la CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA (CONADI) o a algunos espacios radiofónicos realizados por esta entidad o que han ganado fondos concursables de la misma, sin lograr perdurar en el tiempo. Una enorme y flagrante “brecha de implementación” en este aspecto, que fue denunciada ya en 2003 por el entonces relator especial para cuestiones indígenas de Naciones Unidas, Rodolfo Stavenhagen, al informar sobre su primera visita a Chile.

“(...) el Relator Especial pudo observar cómo estos medios se ocupan del tema aún candente en Chile de las violaciones históricas de los derechos humanos, pero prestan poca atención a los derechos humanos indígenas. Las organizaciones mapuche se quejan que en los medios de comunicación (prensa escrita y audiovisual) no reciben la misma cobertura que los llamados ‘poderes fácticos’ y consideran que esta situación vulnera su derecho humano a la información. En este contexto, el Relator Especial considera que después de la recuperación de la libertad de prensa lograda en el país, los medios de comunicación tienen la obligación de ofrecer una visión objetiva y equilibrada de asuntos tan importantes como las luchas por los derechos humanos de los pueblos indígenas” (Stavenhagen, 2003: 27, párrafo 55).

Al año 2010 esta situación no había cambiado, a tal punto que la huelga de hambre mapuche realizada durante más de 80 días por una treintena de presos políticos mapuche sólo fue informada por los medios masivos de comunicación a partir del día 50 del ayuno, cuando las condiciones de salud de los líderes indígenas era ya muy delicada. Por esta razón, organizaciones mapuche presentaron un requerimiento al CONSEJO NACIONAL DE TELEVISIÓN (CNTV), con el fin de que sancionara a los canales de televisión por no informar a la ciudadanía sobre la huelga de hambre e irrespetar el principio de pluralidad informativa. El órgano rector de la televisión abierta chilena resolvió en noviembre de ese año no realizar ningún cargo por no tener facultades, según argumentó, para injerir en la

pauta informativa de estos medios, aún cuando reconoció una “exigua cobertura” de la huelga de hambre en los noticieros centrales de los principales canales de televisión abierta chilena¹⁸¹.

Así, la criminalización de la protesta social mapuche y las estrategias seguidas para denunciar tal situación contemporánea, volvieron a quedar al margen de la esfera pública chilena, volvieron a ser excluidas de los temas a debatirse públicamente y volvieron a ser invisibilizadas del imaginario social de un país que se pretende monoétnicamente blanco y políticamente democrático. Por lo mismo, ha prevalecido la omisión, la censura, la tergiversación y, sobre todo, la representación subversiva de las demandas territoriales, desde una perspectiva policial y judicial, sin permitir de manera equilibrada el acceso de las voces del pueblo mapuche.

De tal evaluación crítica se desprende cómo, tal alta monopolización de los medios de comunicación masivos chilenos, constituye una constricción comunicacional en sí, tanto para los marcos interpretativos mapuche expresados en su discursividad política actual, así como también para todas las expresiones de su estrategia comunicacional, a través de las cuales pretenden autorepresentarse y validarse en la esfera pública de *Gulumapu*, sin alcanzar mayor éxito.

III.2.b.- Diagnóstico de los Comunicadores Mapuche sobre la Acción de los Medios de Comunicación Masivos chilenos

Hemos identificado cómo la concentración de los medios de comunicación masivos en Chile, que se creó durante la Dictadura Pinochetista y se agudizó durante la transición a la democracia administrada por los gobiernos de la Concertación, consolidó una significativa constricción en el ámbito comunicacional para cualquier mensaje y representación social que no cuente con la anuencia de las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas neoliberales chilenas. Ello no sólo ha impactado en un parco reflejo de la pluralidad política y la diversidad sociocultural chilena en la esfera pública de este país, sino que además ha configurado una férrea constricción comunicacional para la discursividad política y las diferentes expresiones de la estrategia comunicacional mapuche

¹⁸¹ “Con esta resolución, el CNTV contradice su propia jurisprudencia (...) la omisión vulnera el principio del pluralismo. Detalles en: www.mapuexpress.net/?act=news&id=6326 Revisado noviembre 2011.

en ciernes, que pugna por autorepresentarse y validarse socialmente en *Gulumapu*. Fenómeno que se vuelve crucial en momentos de la construcción social y amplia difusión del “mapuche terrorista”, justificativo simbólico de la criminalización disciplinante de la protesta territorial y autonómica de este pueblo.

Lo que nos interesa profundizar a continuación es ¿cómo los líderes y comunicadores mapuche han evaluado el papel que los medios de comunicación masivos chilenos han ejercido en los últimos veinte años con el pueblo mapuche organizado (1990-2010)? Esto, para poder adentrarnos en cómo ellos han explicado la necesidad, no sólo de elaborar una estrategia comunicacional mapuche, sino que sobre todo para dar un segundo paso y autogestionar sus propios medios de comunicación. De tal manera de poder sortear, elucubramos, la desmedida constricción comunicacional ejercida por las hegemonías chilenas, la cual se suma al resto de constricciones políticas y culturales que los poderes dominantes chilenos han creado en contra del pueblo mapuche como hemos ido desentrañando.

Si bosquejamos una línea cronológica contemporánea, durante las décadas de 1990 y 2010, podemos encontrar algunos hitos importantes en la relación entre los medios de comunicación masivos y el pueblo mapuche organizado, respecto al acceso y representación, a la omisión y tergiversación, al paso desde una invisibilidad casi absoluta a una profusa visibilidad, pero delincencial, subversiva y “terrorista”.

a.- En los sucesos de *Lumaco de diciembre de 1997* pudimos observar el ahínco con que los empresarios forestales y el diario EL AUSTRAL de Temuco vincularon el incendio de camiones forestales con grupos armados de extrema izquierda (MIR-EGP, capítulo dos), lo que fue avalado por las autoridades de gobierno, con el objeto de eludir el debate de fondo: la extrema pobreza de las comunidades mapuche de la provincia de Malleco y los dramáticos efectos del “Desierto Verde” con esas mismas comunidades circundantes. La valoración sobre los medios de comunicación masivos, en específico sobre la prensa, que realizó un año después Alfonso, de la ASOCIACIÓN DE COMUNIDADES MAPUCHE ÑANCUCHEO DE LUMACO, fue la de una labor periodística que cubrió los hechos “de manera sesgada” y que, por lo mismo, “muchas veces los perjudicó”.

“los medios de comunicación se pusieron sensacionalistas, sobredimensionaron los hechos e informaron según lo que decía la autoridad. Que había infiltración extremista, que habían visto gente

con pasamontañas, una serie de cosas y, nosotros nos sentimos acorralados” (Leiva y Villagrán, 1998: 87).

b.- Cuando comenzaba a difundirse la representación social subversiva sobre los mapuche que demandan restitución territorial, a través de tomas y quema de material forestal, se dio a conocer el MANIFIESTO DE CONCEPCIÓN (1999). En dicho documento, los indígenas de *Gulumapu*, incluido el pueblo mapuche, se quejaron de seguir siendo representados en los medios de comunicación masivos como pueblos del pasado, responsabilizando de ello también al sistema educacional. Asimismo, resaltaron que cuando son representados, aparecen protagonizando conflictos, *“sea en relación a la tenencia de tierra o en la sección policial de los informativos, razón por la que percibimos que nuestra imagen aparece distorsionada y discriminada”*.

Agregaron que les gustaría que los medios de comunicación los mostraran como *“pueblos vivos, creadores y con muchas propuestas que enriquecerían el desarrollo del país”*. Sin embargo, reconocen que es algo difícil de obtener, ya que *“hablar de lo indígena no es negocio, al contrario, es problema para el negocio”*, sobre todo cuando están en juego grandes proyectos de inversión transnacional como las centrales hidroeléctricas (en alusión a Ralco en el Alto Bío Bío). Por esta razón proponían crear con urgencia un medio de comunicación propio, en relación directa a *“una política comunicacional del movimiento indígena”*.

“Estimamos importante aparecer en los medios de comunicación masivos por el efecto inmediato y directo que producen en la sociedad. A través de ellos se puede dar a conocer nuestra cultura y diversas identidades (...) Consideramos esencial nuestra participación en la elaboración de los mensajes que se emiten sobre nosotros y también aparecer en pantalla o al micrófono, para evitar que con los gestos o las entonaciones de voz se escapen visiones distorsionadas de lo que es nuestra cultura y nuestra realidad” (Manifiesto de Concepción, 1999).

c.- En 2001 César, comunicador, poeta y actor mapuche, realizó un diagnóstico sobre el papel que estaban cumpliendo los medios masivos de comunicación con el pueblo mapuche y, en general, con los pueblos indígenas que habitan en lo que hoy conocemos como Chile.

“Mas que renieguen, niegan, ni siquiera niegan, que es más terrible, simplemente no existimos (los indígenas), omiten, es decir, cuando no existe algo no importa, porque no está (...) ni siquiera los marginados chilenos tienen espacio en los medios, nosotros que somos el margen, somos el off de las sociedades, mucho menos vamos a tener acceso a los medios de comunicación” (Desde los Orígenes, Radio U. de Chile, 09.09.2001).

Este comunicador mapuche, hasta donde sabemos, es el único que ha podido acceder a la producción de contenidos en la televisión abierta chilena, a través de su asesoría en un episodio especial sobre los mapuche creadores en 1999, en el programa de reportajes EL MIRADOR de TVN. Ello, con el objeto de cambiar esa representación social subversiva que se estaba comenzando a difundir en la esfera pública de esos años. César explica que tal exclusión de los pueblos indígenas en los medios masivos se debe a la manera violenta con que Chile trata la diferencia: “*su calificación del otro, desconocido, es siempre peyorativa*”. A ello suma los efectos de la política de los gobiernos concertacionista de “no tener política de comunicación” y dejar que el mercado comunicacional funcionara sólo bajo las directrices del mismo mercado.

“no sé hasta qué punto sería importante seguir abordando los grandes medios de comunicación, es bastante sencillo, cuando uno no es querido se va, cuando uno no es bien recibido se va, en ese aspecto esa lucha por ganar los espacios de comunicación tradicionales me parece una lucha bastante desgastante, creo que hasta inútil (...) Los pueblos indígenas debemos aprender a generar nuestros propios mensajes, ya dejando de golpear las grandes puertas, porque simplemente no nos quieren, no nos desean” (op cit).

d.- Cuando la *Identidad Territorial Lafkenche* comenzó a elaborar el proyecto de la LEY SOBRE ESPACIO COSTERO MARINO DE LOS PUEBLOS ORIGINARIOS (ECMPO) n° 20.249 y, con ello, una estrategia de lobby político, se dan cuenta de la importancia de hacerse cargo de una estrategia comunicacional para injerir en el mundo de los legisladores chilenos, a través de la necesidad de instalar el tema del *lafkenmapu* (territorio costero y marítimo) y de la ley en la esfera pública chilena. Por ello crean en 2005 una *Comisión de Comunicaciones*, con el objeto de organizarse y autoeducarse en torno a la temática comunicacional.

“(...) si esto salía en la mayor cantidad de medios posibles (Ley Lafkenche), que reprodujeran en medios escritos, en medios online, era mucho mejor, porque estábamos haciendo lobby y presión política para que los diputados y los senadores sintieran que es un tema importante, que sale en los medios de comunicación, es un mecanismo de hacer lobby (...) la intención comunicacionalmente era instalar lo lafkenche como una temática importante” (Miguel, 30.11.2009).

Ello, en la convicción que los medios de comunicación masivos no entienden ni les interesa, a juicio de este comunicador mapuche, educarse ni conocer sobre las temáticas mapuche, cuando todo está teñido por la dimensión subversiva y terrorista.

“Yo creo que (medios de comunicación masivos tratan el tema mapuche) de una mala manera, porque solamente están valorando la posición de la violencia como expresión, no están constatando otros elementos y eso se hace porque no se entiende absolutamente nada, porque no se han autoeducado, de parte de la comunicación y no hay voluntad de hacerlo... y eso es algo transversal, no sólo los medios, los medios de comunicación son efectivamente la resonancia de la sociedad” (op cit).

e.- En concordancia con esto, la estigmatización del “mapuche terrorista” obedece, según la opinión de los comunicadores y líderes mapuche, a un *montaje comunicacional* desplegado deliberadamente en su contra durante los gobiernos de la concertación. Ello, con el fin de denostar su lucha y defender los intereses económicos descritos, defendidos por la constricción comunicacional ejercida por los medios de comunicación masivos. Tal montaje permite acusarlos reiteradamente y a priori de hechos ilegales sin antecedentes ni pruebas, remarcando constantemente su imagen como delincuentes y subversivos.

“Los montajes comunicacionales han generado un daño a la visión que se tiene de los mapuche, que han incentivado un nivel de polarización. Por darte un ejemplo, una de las cadenas del diario Austral, en una oportunidad que, en un robo que hubo en el regimiento de Angol, publicó que las ‘armas estarían en poder de los mapuche’. Entonces eso genera una paranoia en la ciudadanía: ‘se están armando’. Claro, después se descubre que no fue así, pero ya no hay un titular, ya no hay una nota que aclare lo sucedido (...)” (Alfredo 28.11.2009).

De esta suerte se repiten los efectos de la prensa de ocupación del siglo XIX, que quizá podamos catalogar como el primer montaje comunicacional chileno. Asimismo, EL AUSTRAL de Temuco se ha caracterizado a lo largo de sus páginas e historia por realizar campañas en contra de los “indios comunistas”, al igual que EL MERCURIO de Santiago. Un ejemplo de ello fue la campaña, a principios del siglo XX, por deslegitimar a uno de los máximos dirigentes mapuche de la época, calificándolo de comunista por demandar la restitución territorial y la creación de una República Indígena en 1931. Nos referimos a Aburto Panguilef de la Federación Araucana (Foerster y Montecinos, 1989 y Cisternas, 2000).

Francisco, director de la CORPORACIÓN DE COMUNICACIONES MAPUCHE XEG XEG, coincide en la idea que se han venido fabricando montajes comunicacionales contra el pueblo mapuche, en una lógica similar a la utilizada en tiempos de la dictadura, a la cual se ha añadido la coyuntura internacional del “combate al terrorismo” estadounidense, producto del ataque a las Torres Gemelas en 2001.

“creo que la gente de la Concertación, los ideólogos de la Concertación, mientras la dictadura aplicaba la Constitución con montaje y todo, estaban muy atentos a ver cómo lo estaba haciendo la dictadura. (...) No hay que olvidar que la dictadura, la gran cantidad de asesinatos que produjo o los enfrentamientos que la dictadura decía, fueron asesinatos y eso ha quedado demostrado en el tiempo con las investigaciones. Entonces, eso el Gobierno de la Concertación lo aprendió muy bien. Y esto tiene que ver también con la coyuntura internacional. El tema del terrorismo no hay que olvidar que es un tema que nace en Estados Unidos, producto de los intereses de Estados Unidos que tiene en otros países y en algún momento determinado dicen: bueno, vamos a echar abajo estas torres y vamos a echarle la culpa al terrorismo. Pero son ellos mismos, te fijas. Entonces, a partir de ahí aquí en Chile se asumió muy bien eso, que cuando Bush dijo: los que están conmigo son mis amigos y los que no son terroristas” (Ibíd.: 17.02.2010).

Las organizaciones catalogadas como “terroristas” también han expresado su opinión y diagnóstico sobre el papel e intenciones de los medios de comunicación masivos. En el periódico virtual *Weftun*, identificado como la voz oficial de la COORDINADORA DE COMUNIDADES EN CONFLICTO ARAUCO MALLECO (CAM), han manifestado como primer objetivo central de tal publicación:

“contrarrestar el bloqueo y campaña comunicacional de fuerte contenido ideológico que llevan a cabo las clases dominantes y la administración del Estado en contra nuestra, para lo cual cuentan con todos los medios de comunicación masivos a su alcance, como ocurre con la prensa oficialista que, en una suerte de combate ideológico, ha pretendido desvirtuar nuestros planteamientos, criminalizar nuestras acciones o incluso silenciar a la CAM” (En: www.nodo50.org/weftun, Revisado agosto 2011).

Por su parte, Sergio Millamán, comunicador mapuche miembro editorial del Informativo en Internet www.mapuexpress.net, enfatiza no sólo la escasa cobertura y falta de acceso al derecho a comunicar para los mapuche, sino que también denuncia la constante acción de los medios de comunicación masivos por deslegitimar y criminalizar a los activistas; *“antes que los detenidos sean llevados a juicio oral, ya han sido condenados por los medios de comunicación”*. Asimismo, advierte la insistencia por buscar, sin pruebas, vínculos con las FARC colombianas o con la ETA del país Vasco. Denuncia también la persecución que han venido sufriendo en los últimos años comunicadores mapuche (Richard Curinao) y no mapuche (la documentalista Eliana Varela y el fotógrafo Alejandro Stuart) en su trabajo por informar sobre las movilizaciones de este pueblo, siendo apresados o sufriendo la incautación de sus materiales de trabajo.

“Richard Curinao, comunicador social mapuche, a quien en febrero del 2010, por orden del fiscal Sergio Moya de Temuco, se le incautan su computadora personal, archivos digitales y accesorios de comunicación. La razón de tal incautación sería la publicación en el blogspot WERKEN KVRVF y la distribución vía correo electrónico de información relacionada con la organización mapuche

“Coordinadora Arauco Malleco”, la cual circula abiertamente en diversos medios de comunicación social” (Millamán, 2010).

Este es el diagnóstico crítico que realizan los actores sociales y comunicadores mapuche respecto al papel que juegan los medios de comunicación masivos chilenos, como ejecutores de la constricción comunicacional creada, reproducida e impuesta por ese empresariado ideológicamente homogéneo, conservador y neoliberal, que restringe las posibilidades de acceso y debido reflejo de la pluralidad política, diversidad sociocultural y, como vimos, de la voz y estrategia comunicacional mapuche en la esfera pública de *Gulumapu*. De tal forma, entonces, los mensajes del pueblo mapuche, quedan omitidos, tergiversados y deslegitimados, no sólo por el estigma del “mapuche terrorista”, sino que también por los cercos y montajes comunicacionales, contruidos por las hegemonías chilenas, que operan en el ámbito comunicacional, a propósito de la centralidad que posee este campo en las sociedades actuales, globalizadas y mundializadas, como apuntábamos en nuestro marco conceptual.

Es aquí, en este entramado de restricciones, añejas y contemporáneas, donde los actores sociales mapuche que desean autorepresentarse y legitimarse como tales se ven forzados a dar un segundo paso imprescindible para difundir su estrategia comunicacional: autogestionar medios de comunicación propios. En ello, una eclosión de medios de comunicación mapuche, que es posible advertir desde 1990 en adelante y en complementariedad con los fenómenos analizados a lo largo de este capítulo, encuentra resonancia con lo que hemos llamado a lo largo de esta investigación como “emergencia comunicacional mapuche”.

III.3.- Emergencia Comunicacional Mapuche: Eclosión de Medios de Comunicación Autogestionados

III.3.a.- Incursiones Tempranas en Prensa y Boletines Mapuche Contemporáneos

El pueblo mapuche se ha caracterizado, como hemos ido anotando a lo largo de esta investigación, por la apropiación temprana de herramientas *winkas* puestas al servicio de sus propias organizaciones, demandas y estrategias de lucha. Así como a principios del siglo XX se apropiaron del español y de la escritura para dar a conocer su pensamiento y

demandas, con sus propios “escritos mapuche”, también existen vestigios tempranos sobre su incursión en la autogestión de sus propios periódicos.

Entre aquellas primeras experiencias documentadas aparece LA VOZ DE ARAUCO (1938), que representó un órgano de expresión literaria mapuche, que contó con el apoyo del CENTRO DE ESTUDIANTES *NEHENTUAIÑ* de Temuco, cuyo director fue Andrés Chihuailaf¹⁸². En tanto, LA VOZ ARAUCANA (1943)¹⁸³ nació también en Santiago con el lema: “*El pueblo aborigen en lucha por su unidad, la justicia y el progreso*”. De circulación mensual, escrito en español y con el apoyo económico de la CENTRAL UNITARIA DE TRABAJADORES (CUT), se proponía luchar contra los estereotipos peyorativos y racistas que los afectaban, haciendo hincapié en su existencia en la capital de Chile¹⁸⁴.

“no es una acción de rebelión, ni una acción de agitación sino el portavoz de todas las aspiraciones y deseos de nuestros hermanos de raza y de los trabajadores en general (...) No ha venido a la vida ‘La Acción Araucana’ tutelado por ningún partido político. No nos interesa el juego de partidos ni las pasiones que agitan a sus militantes o dirigentes. Nos interesa solamente la grandeza indígena, aún tan perseguida e insultada (...) Nuestras columnas desean ser el mensajero y anunciador de nuestros hermanos de raza, la tribuna propia y exclusiva de la juventud araucana, el medio de expresión legítima de toda aspiración reivindicacionista de los nuestros” (Editorial del Director, Carlos Huayquiñir Rain; citado por Cisternas, 2000: 74).

Una década más tarde aparece LA CULTURA, cuya primera edición es de diciembre de 1953, fue dirigido por José Alcapán Maquecura. Su objetivo fue: “*difundir la cultura para elevar el nivel social, económico y la idiosincrasia de la raza aborigen del país*” y su lema señalaba: “*Diario auténticamente Araucano*”. Por otro lado, con un sello más evangelizador y católico, en 1926 apareció el periódico EL ARAUCANO¹⁸⁵ perteneciente a la UNIÓN ARAUCANA y, por lo mismo, afecto al financiamiento y directrices de los sacerdotes capuchinos. Cisternas (2000) manifiesta que esta publicación, editada hasta 1968, se constituyó en el ente de propaganda contra las costumbres ancestrales mapuche y en contra del “comunismo indígena” (Ibíd.: 52-64)¹⁸⁶.

¹⁸² La Voz de Arauco, del cual se publicaron por lo menos 8 números parece haber sido el órgano de difusión del Frente Único Araucano. Realizaban “veladas literario musicales” para autogestionar el periódico.

¹⁸³ “A nuestros lectores. No la mire con desprecio porque es poco voluminoso... No la mire en menos porque no se vocea en las calles. Las estrellas brillan, pero no gritan (...)” (Citado por Cisternas, 2000: 73).

¹⁸⁴ “Hoy por hoy sumamos centenares de araucanos en la capital y no solamente trabajamos en las faenas panaderas, sino que también en todas las actividades industriales, como oficinistas, intelectuales y estudiantes (...)” (Ibíd: 72).

¹⁸⁵ Sobre el uso del idioma, Cisternas indica que “el mapudungun no se ocupa para decir cualquier cosa, sino como arma expresiva, en especial, de catequización”, por ejemplo, cita que se editó un devocionario en lengua mapuche (Ibíd.: 55).

¹⁸⁶ Cisternas dice al respecto que: “se crea un sistema de prensa divisionista” los mapuche que protestan y son deportados y los buenos y chilenizados, que condenan a los primeros y que si gozan de libertad de expresión (Ibíd.: 64).

Después de tales experiencias parece haber un silencio relativamente largo, entre 1953 y 1992 (39 años) en la autogestión de medios de comunicación impresos, con la salvedad de EL ARAUCANO de los capuchinos, claro. Aunque también es posible que existieran boletines más pequeños en aquellos años y sobre todo durante la dictadura. Probablemente tal aparente vacío es parte del cuerpo de narraciones subalternas que es difícil o casi imposible rastrear a pesar de su existencia y trascendencia que pudieron haber jugado.

En el contexto de irrupción del movimiento indígena continental, a propósito del V CENTENARIO DEL GENOCIDIO DEL ABYA YALA (1992), sumado a la oportunidad política abierta por la redemocratización chilena (1990) y la instauración de la antes citada COMISIÓN ESPECIAL DE PUEBLOS INDÍGENAS (CEPI) para crear una ley que reconociera derechos, el CONSEJO DE TODAS LAS TIERRAS comenzó a editar en Temuco VOZ MAPUCHE AUKIN (1992 – 2000), con el financiamiento declarado de WWF INTERNATIONAL (Ong ambientalista). Según Cisternas (2000), este tabloide se autodenominaba como el “primer periódico mapuche”, con un tono marcadamente informativo y político, en relación a los temas culturales que tenían poca cobertura. Asimismo, advierte que las fotografías se utilizaban con el propósito de denunciar y visibilizar la represión y el autoritarismo con que la policía trataba al mapuche en aquellos años.

“en AUKIÑ efectivamente aparece lo que no es cubierto o no se ve en los demás diarios (destacando portadas y titulares siempre de confrontación: marchas, peleas con fuerza pública, dirigentes) (...) AUKIÑ es tal vez el único medio que ha entregado artículos en mapudungun transcritos en forma constante, aunque un tanto insuficiente aún, durante toda su existencia” (Ibíd.: 98).

Según este autor, los temas políticos cubiertos por AUKIN abarcaban: legislación, administración y autonomía. De igual forma, acusaban al gobierno de racista y agresor, dando cuenta de las detenciones, allanamientos, represión física y cultural, con el objeto de mostrar las acciones de ‘un estado contra el pueblo mapuche’. Sus editoriales se escribían en español y *mapudungun*.

Durante esos mismos años, quizá la producción escrita mayor, como soporte de difusión noticiosa y cultural, fue la elaboración de BOLETINES MAPUCHE. Ellos aparecen de forma masiva en Santiago, producidos por las ONG’s Mapuche existentes. Ello no significa en absoluto que no existieran en Temuco u otras ciudades de *Gulumapu* o *Puelmapu*, incluso antes de esos años, solamente que nosotros no tenemos mayores registros de ello.

Entre los que están documentados se encontraban: BOLETÍN WERKEN (1992 - 1998) de la LIGA CULTURAL ARAUCANA MÜLLELCHE; REVISTA RULPA DUNGUN (1987 - 1990) del CENTRO DE ESTUDIOS PARA EL DESARROLLO DE LA MUJER (CEDEM); los boletines RHAKIDHUAM (1995 - 1999), PEWÜN, KÜYEN Y KIMCHE (1997 - 98) de la ONG CORPORACIÓN DE ESTUDIOS DEL DESARROLLO SOCIOECONÓMICO (CEDESCO); el BOLETÍN PELOM de la LIGA CULTURAL MAPUCHE KOLO KOLO; el BOLETÍN RENACER INDIANISTA (1993 - s/f) y la REVISTA IDENTIDAD (2000 - 2005) de la organización multiétnica COORDINADORA NACIONAL INDIANISTA (CONACIN). Estas últimas dos publicaciones no sólo abordaban la realidad y cosmovisión mapuche, sino que también de los pueblos aymara, quechua, likanantay y rapanui.

Al revisar el trabajo de análisis de estos boletines, realizado por Galland y Schlegel (2000), visualizamos, a nivel general, que escribían en forma bilingüe (español-mapudungun), que se preocupaban de cubrir aspectos culturales y también de difundir noticias de contingencia. Al mismo tiempo que intentaban, por un lado, realizar una labor de autoafirmación frente a las discriminaciones que siguen sufriendo en la ciudad y, por otro, intentaban sensibilizar e interpelar a la población no mapuche, en este caso, santiaguina.

“buscan principalmente reforzar las bases de su pueblo, mostrando su accionar frente a hechos concretos de su vida como, por ejemplo, la denuncia de malos manejos en la CONADI; los atropellos de que son víctima por parte de la sociedad wingka; la postergación de que son objeto jóvenes, los ancianos, sus mujeres; la lucha por sus tierras, etc., es así como nos dicen que su memoria permanece intacta a pesar de la compleja vida de que son protagonistas, donde el principal antagonista es la sociedad dominante, aquella de la que no se sienten parte porque nunca los ha acogido” (Ibíd.: 324-325).

Tal autogestión de periódicos, boletines y revistas, a lo largo del siglo XX y de manera más masiva en la década de los 90's, muestra cómo los mapuche han ensayo diversos intentos por librar una batalla simbólica por autorepresentarse y validarse frente a la sociedad mayoritaria chilena, desde sus propios medios escritos.

III.3.b.- Ciberespacio Mapuche: Centros de Documentación, Prensa Digital y Webs/Blogs de Organizaciones

El ciberespacio ha sido definido como un “nuevo espacio social” donde se conforman un nuevo tipo de relaciones sociales virtuales, que pueden ser complementadas con las reales (Crovi, 2004). Veíamos que tempranamente, en la década de los 90’s las organizaciones e investigadores mapuche buscaron hacerse visibles a través de esta novedosa herramienta, en un ejercicio que Foerster y Vergara (2001) llamaron como “política de autorepresentación”.

Las posibilidades de comunicación por Internet parecen cobrar alcances inimaginables. Pero el ciberespacio también debe ser analizado de manera crítica frente al entusiasmo que ha causado la irrupción de este medio de comunicación virtual en la Sociedad de la Información y Comunicación (SIC) contemporánea. Por un lado, efectivamente, podemos acceder tanto a los medios de comunicación hegemónicos como a diversos medios de comunicación alternativos y/o ciudadanos de diferentes latitudes, ideologías o culturas, en sus propios idiomas y musicalidades o, incluso autogestionar nuestras propias plataformas de contra información gracias a las herramientas de la Internet 2.0. Todo lo cual ha generalizado la idea de que nunca antes las comunicaciones y los medios de difusión habían sido tan diversos y democráticos.

No obstante, tal democratización de las comunicaciones virtuales, también se debe a la necesidad de buscar válvulas de escape para enfrentar las constricciones que existen en los medios de comunicación masivos concretos y buscar formas de socializar en el ciberespacio las autorepresentaciones y validaciones de los movimientos sociales y subalternos, que siguen siendo censurados y tergiversados en la esfera pública normada por las agendas temáticas de los poderes dominantes. Con esto no queremos desmerecer las posibilidades que ofrece el ciberespacio para la creación de redes y trabajo de coordinación, trascendental para fortalecer el ejercicio de los movimientos sociales globalizados y la transnacionalización de la protesta social reciente¹⁸⁷, pero es preciso tener presente la pervivencia de tales asimetrías.

¹⁸⁷ Para un debate mayor sobre la transnacionalización de los movimientos sociales en tiempos de la globalización y la Internet revisar: De la Porta y Diani, 2006; Tarrow, 2011 y Castells, 2012

Asimismo, hay que recordar la denominada “brecha digital”, que se vincula no sólo con el acceso a navegar en el ciberespacio, sino que también con las herramientas cognitivas con las cuales utilizamos esta plataforma de contenidos virtuales. Según datos de la UNESCO, a fines de 2008 los países desarrollados tenían un 70% de acceso a la Internet, mientras que los países en desarrollo apenas existía un 22% de acceso. “Esta diferencia en cifras, profundiza las desigualdades en el planeta y agrava las asimetrías en materia de información, colocando a la inmensa mayoría de la humanidad en enorme desventaja” (UNESCO 181 EX/55)¹⁸⁸. Precisamente, en nuestro marco conceptual recogimos la reflexión de Melucci (2002) al respecto, quien nos advertía sobre la “distribución inequitativa de los recursos de la sociedad en la información” en Latinoamérica, escenario en el cual Chile y el pueblo mapuche no son la excepción.

Entonces, si las comunicaciones virtuales del ciberespacio complementan las comunicaciones reales, a pesar de las notas críticas expuestas, los pueblos indígenas han estado utilizando esta plataforma para actuar en redes, regionales y mundiales, además de autocapacitarse y difundirse en contenidos de contrainformación que les permiten, en parte, sortear cercos comunicacionales y aclarar montajes, aunque no siempre logren permear la esfera pública dominante. De tal forma, el pueblo mapuche ha ido nutriendo de contenidos la red, con comunicados públicos, entrevistas, reportajes, música y documentales, aminorando la brecha digital en la que viven algunos sectores de este pueblo, sobre todo en las comunidades, buscando difundirse más allá de las constricciones comunicacionales hegemónica antes citadas.

Además, existe una complementariedad entre las comunicaciones virtuales, las organizaciones mapuche, los intelectuales, artistas y comunicadores, entre ellos los radialistas mapuche, tanto dentro de la Araucanía, como a nivel general del *Wallmapu* o incluso de la diáspora ciudadana. Lo cual evidencia un claro movimiento de contenidos recíprocamente compartidos de ida y regreso, en lo que podríamos llamar una conformación de redes de intercambio informativo y comunicacional mapuche. Asimismo, tales redes informativas también se han ido tejiendo con otras redes de información no indígenas, chilenas o extranjeras, con el fin de amplificar su masividad en el ciberespacio.

¹⁸⁸ Disponible en: <http://unesdoc.unesco.org/images/0018/001813/181336s.pdf>

Tomando en cuenta tal escenario de comunicaciones virtuales, creemos que, a grandes rasgos, la apuesta de comunicación mapuche en el ciberespacio se puede agrupar en tres tipos de plataformas: a.- las webs de los centros de documentación mapuche, b.- la prensa virtual y c.- las páginas o blogs de organizaciones mapuche.

a.- Centros de Documentación Mapuche: Aparecen como plataformas para la publicación de investigaciones de los intelectuales, investigadores y artistas mapuche y esporádicamente no mapuche. En ellos se pueden encontrar documentos sobre análisis histórico, sociológico, antropológico, lingüístico, jurídico, así como también diccionarios de mapudungun, noticias, videos, iconografías, fotografías y links de organizaciones. A continuación nos referiremos a los que, a nuestro juicio, han tenido mayor visibilidad y trascendencia.

Quizá el primer sitio de esta naturaleza sea el CENTRO DE DOCUMENTACIÓN MAPUCHE ÑUKE MAPU (1997) y cuya dirección es www.mapuche.info/. Su coordinador es Jorge Calbucura, sociólogo mapuche, la idea surgió a propósito de la creación en 1996 de un programa de investigación e información académico originalmente adscrito al Departamento de Sociología de la Universidad de Uppsala, Suecia. Actualmente es un proyecto independiente, pero que sigue teniendo actividades académicas.

Otra experiencia parecida y creada por mapuche en el extranjero (Holanda) es FUNDACIÓN FOLIL (2000) y cuya dirección es www.mapuche.nl/. Siguiendo un formato similar, con informaciones y documentos mapuche, destacan en su web un diccionario de mapudungun y una sección denominada radio mapuche, la que cuenta con audios sobre programas radiofónicos mapuche realizados en *Wallmapu*, pero también de música tradicional y contemporánea mapuche. Esta fundación plantea en su web el objetivo de “*informar a la sociedad Holandesa y Europea sobre la situación social y política actual del Pueblo Mapuche, tanto en Chile como en Argentina, así como entregar un apoyo constante moral, material y financiero a las organizaciones Mapuche*”.

Fundada en *Gulumapu*, por el historiador mapuche Víctor Toledo LLancaqueo, surgió en 1999 el CENTRO DE POLÍTICAS PÚBLICAS Y DERECHOS INDÍGENAS (CEDDPI), cuya dirección es www.politicaspUBLICAS.net. Se define como un colectivo de investigadores mayoritariamente mapuche, centrado en el monitoreo de políticas públicas para los pueblos indígenas. De ahí que su fuerte sea la publicación de documentos sobre derechos indígenas

y su análisis, aún cuando la página también posee una videoteca, artículos de prensa y biblioteca.

b.- Prensa Digital Mapuche: Aunque existen otras páginas y blogs relativas a las informaciones mapuche¹⁸⁹, nos parece que son dos las experiencias que han logrado perdurar y posicionarse en el campo de la prensa digital mapuche, ambas surgieron de experiencias organizativas y comunicacionales previas.

En marzo de 2000 nace el INFORMATIVO MAPUCHE MAPUEXPRESS.NET, cuyo sello distintivo es difundir las informaciones mapuche del *Wallmapu*, además de reportajes y comentarios provenientes de ambos lados de la cordillera. También cubren noticias medioambientales y de movimientos sociales chilenos, aún cuando su centro son las informaciones mapuche.

Su precedente es la sección de noticias de la organización KONAPEWMAN. Se autodefinen como un diario, que da tribuna a organizaciones y comunidades mapuche, además de ser miembro de redes de comunicación en *Wallmapu* y el extranjero. Desde marzo de 2010 realizan un programa radiofónico mapuche online, a través de RADIO DEL MAR. Posee un promedio de 3 mil 500 visitas diarias, lo cual ha llegado hasta las 6 mil en momentos de alta contingencia. Su formato es muy sencillo, discerniendo entre las secciones de noticias y otra de artículos/opinión.

“Mapuexpress busca proyectar un propio camino de pensamiento, discurso y propuestas al interior del Pueblo Mapuche, entendiendo también que es fundamental una estrategia informativa para no tener que estar obligado a recurrir siempre a las mismas fuentes comunicacionales que discriminan y atentan contra el mapuche, por ello, las nuevas voces que han surgido en este espacio fluyen como planteamientos sin censura y sin desvirtuaciones, con nuevos aportes que surgen no tan solo para el mapuche, sino además para informar debidamente a la opinión pública en general” (www.mapuexpress.net/?act=presentation)

En octubre de 2003 aparece en Temuco AZKINTUWE, EL PERIÓDICO DEL PAÍS MAPUCHE. Contó con la experiencia previa en Internet del Colectivo de contra información LIENTUR y la pretensión de *“hacer frente de manera responsable al vendaval de falsas informaciones que sobre el tema (mapuche) han caracterizado el trabajo de la prensa oficial chilena”* (AZKINTUWE, Editorial, Año 1, N° 1, pág. 2, octubre 2003). Actualmente se define como periódico y agencia de noticias mapuche, que cuenta con una edición

¹⁸⁹ Entre ellos, los recientemente aparecidos: www.werken.cl y www.werkenvrruf.cl

impresa bimensual, suplementos y portal de noticias digital: www.azkintuwe.org . Cuenta con una red de corresponsales en *Wallmapu*, por lo que se consideran el primer periódico mapuche con cobertura supraestatal.

“AZKINTUWE posee una línea editorial fundamentada en la democracia y el derecho de los pueblos a la comunicación. (...) promueve los derechos nacionales del Pueblo Mapuche y los valores de la multiculturalidad en el tratamiento de la información, para influir en los medios de comunicación masivos, en otros sectores sociales y en la opinión pública en general” (<http://azkintuwe.org/quienesomos.htm>, Revisado noviembre 2011).

Entre sus secciones se encuentran: entrevistas, reportajes, opinión, humor gráfico, además del suplemento aparecido en octubre de 2009 *YEKINTUN* (suplemento de cine y video indígena que contó con el financiamiento del Fondo Audiovisual 2009) y *KOYON* (6 números sobre comics y artes gráficas mapuche con el apoyo del Fondo de Fomento y Lectura 2010). Entre sus redes informativas, ellos mismos destacan en su web: PRENSA INDÍGENA (México), ACTUALIDAD ÉTNICA (Colombia), SERVINDI (Perú) y la RED DE COMUNICACIÓN INDÍGENA, además de la COORDINADORA LATINOAMERICANA DE CINE Y COMUNICACIÓN DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS (CLACPI). También destaca a sus socios informativos en *Wallmapu*: MAPUEXPRESS, INDYMEDIA, THE CLINIC, EL CIUDADANO, EL MOSTRADOR, CLARÍN, PÁGINA12, REVISTA PUNTO FINAL y RADIO UNIVERSIDAD DE CHILE.

Nos parece que ambos medios de prensa digital mapuche, MAPUEXPRESS y AZKINTUWE, poseen una centralidad en el escenario comunicacional e informativo de este pueblo. Afirmamos esto, debido a que, desde nuestra perspectiva, los blogs y webs del mundo mapuche recogen en mayor o menor medida sus crónicas y reportajes para informar sobre la situación de este pueblo. Asimismo, pudimos constatar en el trabajo de campo cómo las emisiones radiofónicas fungen como instrumentos de difusión de esta prensa digital, alimentando sus propios espacios noticiosos con la información generada por ambos periódicos mapuche virtuales.

De igual forma, al poder concurrir como observadores participantes en el ENCUENTRO DE COMUNICADORES MAPUCHE de Temuco, en noviembre de 2009, pudimos advertir cómo estos medios de comunicación escritos pretenden cumplir con el propósito de recoger y generar crónicas, reportajes, entrevistas y opinión desde la sociedad mapuche. Tal trabajo ha pretendido considerar los elementos de su cosmovisión e historia, al mismo tiempo que pretende alimentar una autorepresentación más integral del pueblo mapuche, no

sólo desde el denominado “Conflicto Mapuche”, sino que también en la generación de espacios de autonomía y creación de proyectos y artefactos artísticos y culturales, representando un pueblo vivo y propositivo. Ello, con la intención subsecuente de poder prescindir de la información proveniente de los medios de comunicación masivos que los omiten, desvirtúan o estigmatizan. Una suerte de descolonización a nivel informativo que el pueblo mapuche busca ejercer a través de la comunicación y autogestión de medios informativos.

De hecho, según un estudio del INSTITUTO DE LA COMUNICACIÓN E IMAGEN (ICEI) de la Universidad de Chile, el 81,1% de las informaciones de AZKINTUWE corresponden a un reporte autónomo o propio. Mientras que el 40% de las informaciones son elaboradas a partir de entrevistas a líderes mapuche y un 23% sobre la base de entrevistas a adultos mapuche (Lagos, Labrín y Cabalin, 2008: y 62 - 63). Respecto a MAPUEXPRESS, aunque el 66,1% del reporte es reactivo (no generado por el mismo medio), el 77,8% de las informaciones provienen de las organizaciones mapuche, es decir, este estudio confirma que ese reporte reactivo se debe a que MAPUEXPRESS reproduce los comunicados e informaciones del mundo mapuche, cumpliendo su misión de plataforma de difusión (Ibíd.: 46-47).

c.- Páginas y Blogs de Organizaciones Mapuche: La visión estratégica sobre la comunicación y la importancia de atenderla también están presentes en la estructura de algunas organizaciones, como es el caso del partido nacionalista WALLMAPUWEN (WMW) y la MELI WITRAN MAPU de Santiago, quienes denotan un equipo o comisión de comunicación para difundir sus ideales y actividades.

En el caso de WALLMAPUWEN esto se puede visualizar en su página web, la cual se ha convertido en una plataforma comunicacional en sí misma, con el objeto de dar a conocer las ideas políticas y el trabajo de este partido político mapuche, así como también como un espacio para colgar sus comunicados, declaraciones y acuerdos. No obstante, también sirve para difundir entrevistas que sus líderes han concedido a radioemisoras locales (*TAIÑ RADIO*) o para emitir videos (*TAIÑ TV*) de las acciones colectivas desarrolladas en las regiones donde buscan legalizarse como partido político o de acontecimientos importantes para el pueblo mapuche.

De manera similar a WMW, la página web de MELI WITRAN MAPU es utilizada, tanto para dar a conocer los lineamientos, identidad, historia de su organización y comunicados públicos propios, así como también como una plataforma para difundir comunicados y pronunciamiento de otras organizaciones que no cuentan con este espacio virtual. Asimismo, muestra especial interés en la comunicación, a través de sus secciones de prensa, literatura (textos de poetas mapuche), comunicados, declaraciones, además de sumar una sección dedicada a la VIDEOTECA JULIO WENTEKURA¹⁹⁰, donde se pueden ver documentales y videos sobre la realidad mapuche.

Este es el universo virtual fecundo de informaciones, autorepresentaciones, argumentaciones y explicaciones existentes en los medios de comunicación mapuche virtuales que lamentablemente, por la nota crítica que abrió este subtítulo, no es traspasada ni permeada a la esfera pública dominada por los mensajes proclives a las hegemonías chilenas. Ahora bien, en ese mismo ciberespacio también circula y se reproduce una imagen visual sobre el pueblo mapuche.

III.3.c.- Imagen Visual Mapuche: Documentales, Cine y TV Comunitaria

La cultura mapuche ha sido transmitida tradicionalmente de forma oral. Eso no significa que la cosmovisión mapuche no posea otras formas de representación ancestral. Dentro del universo comunicacional mapuche también se puede reconocer una cierta *iconografía mapuche*, que rescata tanto la *meli witrán mapu* (tierra de los cuatro puntos) representada en los *kultrunes* (tambor chamánico de la Machi), como el colorido de las banderas que adornan el *rewe* (altar ceremonial) y que poseen significados determinados. Asimismo, existen figuras utilizadas en *tralilonkos* (cintillo masculino), ponchos, cerámicas y platería mapuche, alusivas a *wangülen* (estrella del amanecer), *kuyen* (luna) o el *antü* (sol) u otros *newenes* (fuerzas), presentes en la naturaleza. En las últimas décadas, en tanto, se han reproducido grabados alusivos al rostro de lonkos emblemáticos y otras expresiones visuales de la cultura mapuche.

¹⁹⁰ “Videoteca Mapuche Julio Wentekura Llankaleo, nace como un sencillo homenaje a nuestro *Weichafe*, quien fue asesinado por la espalda mientras se encontraba en la prisión política en la Ex Penitenciaría de Santiago el 26 de Septiembre de 2004. Fue procesado por la Ley 12.927 de Seguridad Interior del Estado, entre otras causas por la lucha Mapuche. Estuvo preso en Temuco y Osorno, compartiendo con decenas de hermanos la prisión política impuesta por el estado chileno en contra de nuestros luchadores sociales Mapuche” En: www.meli.mapuches.cl Revisado noviembre 2011

Esta iconografía mapuche ha servido para ilustrar libros e investigaciones sobre este pueblo, pero también para hacerse distinguible visualmente en los medios de comunicación virtuales e impresos que hemos ido consignando, así como también en los afiches confeccionados por sus organizaciones para llamar a marchas, en la elaboración de la bandera mapuche, en las creaciones de artistas plásticos mapuche, en el rescate del telar tradicional, en las carátulas de creadores musicales mapuche, entre otros.

Apuntábamos que en el ciberespacio generado por el pueblo mapuche, sea en los centros de documentación, prensa digital o de organizaciones, existen secciones dedicadas a los videos. En ellos se da cuenta de entrevistas a líderes indígenas en las escasas ocasiones en que la televisión chilena los ha mostrado. Pero también se ha ido ampliando la generación de videos para la enseñanza-aprendizaje del *mapudungun*, pequeños cortos que utilizan la iconografía mapuche para explicar la historia de este pueblo, reportajes para dar cuenta del conflicto territorial, hasta llegar a la elaboración de *documentales mapuche* que circulan también en youtube o vimeo.

Entre los realizadores audiovisuales mapuche destacada la videasta Janette Paillán, con sus documentales PUNALKA (1997, sobre el espíritu del Río Bío Bío), WIRARÜN (1999) y WALLMAPU (2002, sobre la demanda territorial y el conflicto con las empresas forestales). Para esta realizadora la imagen audiovisual permite un tipo de comunicación y autorepresentación distinto al resto de los formatos.

“El cine te transporta a una realidad que muchas veces ni te imaginas. Tiene una forma tan rica, tan especial de enseñarte toda la cultura, la realidad de una ciudad o de un país. Además, el cine también sirve para desmitificar ciertos mitos sobre la comunidad indígena, como por ejemplo, la mentalidad (...) de que los indígenas son gente que se resiste a la modernidad, a la globalización que se está dando en todo el mundo. Por otro lado, aunque relacionado con lo anterior, está la idea equivocada que muestra al indígena como un ser puro, incuestionable, porque esto no siempre es así, por ello intentamos mostrar a pueblos más humanos, con las mismas sensibilidades que cualquier otra cultura” (Paillán en Cayuqueo, 2009: 7).

Aunque también existen otros documentalistas que han retratado con respeto el universo visual y de contenidos mapuche, destacando por su narración, historia rescatada y/o masividad: ÆXUF XIPAY (El Despojo) de Dauno Tótoro (1999); TERRITORIO DE FRONTERA de Guido Brevis (2007); ANICETO, RAZÓN DE ESTADO de Guido Brevis (2008) y LA VOZ MAPUCHE (2008) de Pablo Fernández y Andrea Henríquez. Los cuáles pueden ser fácilmente ubicados en el ciberespacio. Esta representación audiovisual mapuche ha

derivado en la esporádica e intermitente incursión en canales de Televisión comunitarios mapuche, tanto en el sur de Chile como en Santiago. Asimismo, se han realizado encuentros de cineastas y documentalistas, tanto para dar exhibiciones como para brindar capacitación a integrantes del pueblo mapuche en las herramientas de la comunicación audiovisual. Entre ellos destacamos la realización del VII FESTIVAL DE CINE Y VIDEO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS realizado por primera vez en *Gulumapu* en junio de 2004 en Santiago y regiones.

Hemos revisado entonces, diversas formas de expresión y representación por las cuales han ido transitando los mapuche en la disputa por nombrar(se) y validar(se), por buscar soportes de difusión de su situación, demandas y discursividad política, llegando a conformar una estrategia comunicacional en sí, que incluye una posterior y necesaria creación de soportes autogestionados que la difundan. No obstante, nos falta la plataforma de difusión más importante para los objetivos de esta investigación: la radiodifusión realizada por mapuche. Podríamos decir: la imagen sonora de autorepresentación y legitimación de la estrategia comunicacional mapuche actual.

III.3.d- Panorama General de los Radialistas Mapuche en *Gulumapu* y *Puelmapu*

Desde sus inicios, la radiodifusión ha mostrado su versatilidad, diversidad y masividad en el campo de los medios de comunicación masivos y alternativos, llamados estos últimos comunitarios o ciudadanos actualmente. Por sus características, precisamente, la radiofonía fue y sigue siendo apropiada por centenares de sujetos sociales subalternos del mundo para difundir sus intereses gremiales, sindicales, nacionalistas, medioambientales, organizativos, contra informativos, guerrilleros, culturales y lingüísticos, entre otra pretensiones. Todo lo cual calza, además, con la oralidad de los pueblos indígenas y su uso de la palabra como instrumento prioritario de comunicación. No obstante, los registros sobre la apropiación que los movimientos sociales e indígenas han realizado del “medio invisible” son escasos o nulos, beneficiando el ejercicio historiográfico dominante que recoge el análisis del registro dejado por la prensa escrita y los archivos documentales oficiales.

PANORAMA RADIODIFUSIÓN EN *PUELMAPU* (ARGENTINA)

Como consignábamos en el capítulo dos, en la última década ha existido un fuerte interés del pueblo mapuche por reconstituir el *Wallmapu*, lo que ha sido recogido no sólo por la discursividad política mapuche actual, como veíamos, sino que también por la estrategia comunicacional en sí y las expresiones radiofónicas de este pueblo. Mientras que los medios de comunicación de *Gulumapu* dan cuenta de las informaciones surgidas en *Puelmapu*, lo propio realizan los programas radiofónicos del lado argentino respecto a lo que sucede con el pueblo y las organizaciones mapuche del lado chileno. De tal forma, podríamos agregar al circuito comunicacional que ya advertíamos (organizaciones – comunicadores – comunicaciones virtuales de *Gulumapu*), un segundo circuito comunicacional de informaciones radiofónicas mapuche entre *Puelmapu* y *Gulumapu*.

Averiguar las formas y representaciones que expresa el discurso radiofónico en *Puelmapu*, así como su coincidencia o divergencia respecto a lo que se emite del lado chileno, excede los propósitos de nuestra investigación. Recordemos además que la mención de la radiodifusión mapuche en *Puelmapu* sólo tiene un propósito panorámico para introducir el análisis de las emisiones de *Gulumapu* recogidas en nuestro trabajo de campo. Sin embargo sería interesante averiguarlo. Por otro lado, si bien la denominada LEY DE LOS TRES TERCIOS promulgada en 2009 en Argentina ha beneficiado la gestión de radiodifusoras mapuche en *Puelmapu*, lo cierto es que los espacios radiofónicos se vienen realizando desde hace varios años antes.

Entre las experiencias que es posible acceder de manera relativamente sencilla en el ciberespacio encontramos tres: a.- RADIO COMUNITARIA *WAJZUJUN* (800 AM), que existe desde 2006 en San Martín de los Andes, Provincia de Neuquén y que cuenta con el blog <http://am800intercultural.blogspot.mx/>, con link a “Enlaces informativos”; b.- el programa radiofónico *WIÑOY TAYIÑ XEKAN* (en mapudungun: volvió nuestro caminar) del COLECTIVO DE INFORMACIONES *AVKIN PIVKE MAPU*, cuya página está alojada en la web de INDYMEDIA ARGENTINA, desde donde se pueden bajar sus podcasts. Sus emisiones nacieron en 2007 y se extendieron hasta 2009, retomándose en 2011 y siendo transmitidas por emisoras de las provincias de Neuquén, Chubut, Río Negro y Buenos Aires, entre otras y c.- el NOTICIERO CULTURAL MAPURADIO, realizado por *KONA PRODUCCIONES* “desde Neuquén para todo el

Wallmapu”. Su duración es de diez minutos aproximadamente y puede ser escuchado a través del sitio de la FUNDACIÓN FOLIL (www.mapuche.nl).

Todos son realizados en español, pero con saludos, palabras y despedidas en *mapudungun*, además de hacer uso de los instrumentos y musicalidad mapuche tradicional y distintiva. Así como los conductores entrevistan a académicos e investigadores argentinos, también conversan con dirigentes y líderes mapuche de ambos lados del *Wallmapu*. Tanto la coyuntura como la historia, además de los elementos de la cultura, religiosidad e idioma son tratados en estas emisiones.

Con este trabajo previo en radiodifusión, los comunicadores mapuche de *Puelmapu* se sumaron a los otros pueblos indígenas que existen en Argentina (26 reconocidos legalmente) para intervenir en el debate sobre el proyecto que creó la LEY DE SERVICIOS AUDIOVISUALES (o tres tercios) en 2009. De tal forma, trabajaron bajo la consigna de “comunicación con identidad”.

“Este proceso de empoderamiento y de apropiación de herramientas de comunicación ya había empezado en Puelmapu a raíz de los encuentros de comunicadores de wajmapu¹⁹¹, con la conclusión de que era y sigue siendo necesario levantar nuestros propios medios de información. Esto, a raíz de varios factores y el principal que en la actualidad los medios masivos de comunicación han elaborado una estrategia mediática para ocultar toda demanda indígena y defensa de nuestros derechos. Nos convierten en ‘invisibles’ al no permitirnos difundir nuestras culturas (como lo establecen los pactos internacionales); y cuando hacen referencia a lo indígena solo nos presentan bajo titulares tipo ‘problema indígena’, ‘conflicto indígena’ o ‘pueblos primitivos’” (Melillán, mimeo s/f).

De hecho, el mismo Melillán advirtió, en una entrevista que nos concedió en noviembre de 2009, que la situación en *Puelmapu* respecto a la representación social que la prensa comenzaba a difundir era bastante parecida a la de *Gulumapu*. “Los medios de la derecha no, son diarios como “La Nación”, el “Clarín” que, bueno, últimamente han comenzado a desarrollar la misma estrategia básicamente que pasa aquí en Chile, con “El Mercurio”, con “El Austral”, en donde se hace una abierta vinculación con grupos guerrilleros como la FARC o como la ETA del país Vasco” (28.11.2009).

A raíz de ello, también, se sumaron de inmediato a integrar la noción de comunicación con identidad al debate parlamentario de la mencionada ley, con una visión estratégica respecto a la comunicación. Con la promulgación del cuerpo legal, esperaban

¹⁹¹ *Wajmapu* o *wallmapu*, según el grafemario que se ocupe, pero es el mismo concepto en *mapudungun*.

poder instalar las primeras 6 radioemisoras indígenas en Argentina durante 2010, así como poder empezar a gestionar programas de televisión para, en el largo plazo, instalar un canal de televisión de los pueblos indígenas de Argentina.

PANORAMA RADIODIFUSIÓN EN *GULUMAPU* (CHILE)

Existe una aparente paradoja entre el surgimiento del ciberactivismo mapuche y la autogestión de radiodifusión mapuche, por lo menos en *Gulumapu*. A pesar que la radiofonía es mucho más antigua como soporte y medio de comunicación que el Internet, los mapuche parecen haber incursionado primero en este último soporte virtual y luego en la sonoridad radiofónica.

Pero esta es sólo una aparente paradoja, ya que la irrupción de los mapuche en las radioemisoras chilenas es antiguo, no sabemos cuánto pero lo cierto es que no es un fenómeno reciente, como pensamos al iniciar este trabajo. Sencillamente tal presencia mapuche en el “medio invisible” se debe a una omisión del registro, a una invisibilización que la historia de este medio de comunicación en Chile no da cuenta.

Según nuestros entrevistados, y varios informantes claves con los cuáles conversamos informalmente durante el transcurso de esta investigación, existen ciertas tendencias respecto a la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*. Por un lado, la tradición oral mapuche recogida por aquellos comunicadores mapuche que se han abocado a investigar el tema, manifiestan que la idea de apropiarse de un medio radiofónico no estuvo ausente entre los líderes y organizaciones mapuche de la primera mitad del siglo XX, pero agregan que se impusieron razones económicas para concretar tal anhelo.

Por otro lado, si revisamos la historia de la radio alternativa, comunitaria y regional de Chile, nos encontramos con algunas radioemisoras como RADIO ESTRELLA DEL MAR de Ancud (1982), en la isla grande de Chiloé y RADIO LA VOZ DE LA COSTA DE OSORNO (1968), Región de Los Lagos. Esta última pertenece a RADIO ESCUELA PARA EL DESARROLLO RURAL (FREDER) que ha cumplido la misión de alfabetizar, educar y evangelizar en la zona. Ambas surgieron por el impulso de la iglesia católica y ambas emisoras se encuentran en territorio *Huilliche*, identidad territorial mapuche que ha tenido acceso a que su voz e ideas sean transmitidas por estas radioemisoras, con mayor o menor

autonomía, con mayor o menor continuidad, con mayor o menor espacio de tiempo al aire. De hecho, durante el trabajo de campo nos encontramos con el programa LA VOZ DEL KÜLL KÜLL que se transmitía, a noviembre de 2009, de lunes a viernes, a las 20:30 horas por RADIO LA VOZ DE LA COSTA DE OSORNO (900 AM) y con el auspicio de la CONADI. Esto, en una evidente concordancia con lo ocurrido en Ecuador y Guatemala, como lo apuntábamos en el primer capítulo.

Otro antecedente es que durante la década de los 80's en la Región de la Araucanía, tanto el *mapudungun* como el *ülkantun*, podían ser escuchados en emisoras regionales o locales comerciales, por lo que el acceso de los mapuche en esta esfera regional radiofónica si existía. Aunque no existe claridad respecto a las intenciones de los dueños de aquellas emisoras por abrir tales espacios, así como tampoco de la frecuencia, libertad e independencia de las voces mapuche que allí se expresaron.

Probablemente por la cercanía en el tiempo y en la memoria oral, la radiodifusión realizada por mapuche durante los 90's es más accesible y notoria al rastrearla. La incursión desde esa década hasta la fecha ha sido ejercida por diversas organizaciones en emisoras como RADIO UFRO (perteneciente a la Universidad de La Frontera) u otras de Temuco, así como en diversas radioemisoras de la región de la Araucanía. Su característica parece ser la intermitencia, supeditada a los escasos recursos financieros disponibles y a la disponibilidad de los sujetos sociales que han dado vida a tales proyectos sonoros, por lo que aparece siempre como una radiodifusión realizada con esfuerzo y compromiso a la causa mapuche.

Un dato curioso es que la RADIOEMISORA BAHÁ'I (Labranza, Temuco) perteneciente a la fe *Baha'i* (Persia), constantemente ha emitido música en *mapudungun* y su programación eminentemente religiosa ha sido transmitida en un 50% en *mapudungun* (como parte de una estrategia mundial de inserción de esta religión, según pudimos constatar en la página electrónica de esta doctrina religiosa). Ello coincide con que uno de los programas en los cuales profundizaremos en el siguiente capítulo fue transmitido en su momento por las ondas de esta estación (*Wixage Anai*).

Asimismo, en la zona del Alto Bío Bío, en territorio *Pehuenche* (gente del Pehuén), era común escuchar en torno al año 2001 rancheras en *mapudungun*, un indicio de las posibilidades de las emisiones radiofónicas mapuche en ese sector de la región del Bío Bío

y de las posibilidades de interculturalidad entre la cultura popular del sur de Chile y la cultura mapuche.

Desde 1990 a la fecha, existen diferentes referencias que hablan de la presencia de voces mapuche en la diversidad de radios comunitarias que existen a lo largo de Chile. En estas emisiones vuelve a aparecer como una constante la intermitencia de los espacios, así como la invisibilidad del dato y la inexactitud de las fechas y horarios. Algo propio en la historia de las narrativas y discursividades subalternas (Guha, 1983).

En esta imposibilidad de guardar las voces que transitan por las emisiones radiofónicas, que se diluyen en el éter a penas emitidas, radica una de las limitaciones más importantes quizá de la radiodifusión y como contraposición a los testimonios de la prensa escrita. Es decir, la prensa está relacionada, como ya apuntábamos, con los intereses del poder y los agentes sociales de las hegemonías, quienes acceden con sus declaraciones a la historia oficial que será escrutada en el largo plazo en los archivos periodísticos. En contraposición, la radiodifusión en general y su accesibilidad a los grupos subalternos, con todas las ventajas que representa, queda sin registro, excluida de la historia oficial, debido a su formato pero también a la escasez de recursos para guardar esas voces. De algún modo el presente trabajo también pretende dejar un registro de este fenómeno radiofónico mapuche que puede caer en el silencio de los no registros subalternos.

Una experiencia emblemática en años recientes fue la creación en 2004 de RADIO WALLON (91.1 FM), que emite desde un balneario lacustre de la Región de la Araucanía. Su singularidad se debe a que fue la primera en emitir en esos años, luego de lo cual seguirían otras, que también han estado signadas por la intermitencia y carestía financiera. Esta radioemisora logró capitalizar la experiencia radiofónica previa y los contactos que había logrado desarrollar, desde 1990, la CORPORACIÓN DE COMUNICACIONES MAPUCHE XEG XEG. Esta organización había producido espacios radiofónicos mapuche en radios comerciales de la novena región y contaba con el acceso a recursos financieros del Gobierno de Menorca, España, a propósito de las redes de apoyo internacional que se buscaron para evitar la Construcción de la Central Ralco de Endesa España. A raíz de tal experiencia, el director de RADIO WALLON manifiesta cuál es la necesidad que anima en la ruralidad a optar por el medio radiofónico.

“apostamos a la radio por una cosa muy simple, simple y compleja a la vez. Apostamos a poder llegar a nuestra gente que vive en el campo y nuestra gente que vive en el campo habla mapudungun y el único medio que tiene es la radio, porque el 90 por ciento de la gente que vive en el campo es analfabeta. Hay que tener en cuenta que la gente que está en el campo es la gente mayor. Entonces, el medio que tiene accesible es la radio y justamente por eso nosotros apostamos a esto” (Francisco, 17.02.2010)

En otro punto del territorio *Guluche*, en Santiago, encontramos una variedad de expresiones radiofónicas mapuche, que han pasado desde las radios comunitarias a las radios institucionales y universitarias de la banda AM y FM del dial Metropolitano. Ello probablemente coincide y deviene del 70% de población mapuche que vive en la capital de Chile, según el último censo de 2002. Radioemisoras comunitarias de comunas como Peñalolén, Cerro Navia y Pudahuel, por nombrar sólo algunas, han contado en sus parrillas programáticas con espacios gestionados por integrantes de la sociedad mapuche urbana o perteneciente a alguna organización mapuche de esta ciudad¹⁹². En ese mundo de la urbanidad mapuche existió el COLECTIVO DE RADIALISTAS MAPUCHE MARICHIWEU (1997), el que realizaba microprogramas grabados en cassettes para su posterior distribución a radios comunitarias, con el fin de dar a conocer la cultura mapuche, el idioma *mapudungun*, así como sobre derechos indígenas.

“Ha habido muchas dificultades en creernos que podemos hacerlo, de que no es sólo un tema de profesionales que además nos dejan bastante mal parados. Nos podemos auto educar, construyendo esta forma de hacer comunicación, desde nuestros propios mensajes, ya no una cosa impuesta. Qué se ha ganado: mucho en autoestima, de llegar a otros con tú propio discurso, con lo que tú quieres decir. No mediatizados, no a través de otros, obviando las mediaciones, muchas veces que son de gente externa, con otros intereses detrás” (Fernando, Programa Desde los Orígenes, Radio U. de Chile, 23.12.2001).

A través de RADIO UNIVERSIDAD DE CHILE (102.5 FM) existió el programa DESDE LOS ORÍGENES (2000-2007), cuya transmisión tenía alcance a nivel de la región metropolitana y posibilidad de audición online. Aunque en una primera etapa (2000-2004) no estuvo conducido por comunicadores mapuche, ofreció micrófono abierto a líderes y autoridades tradicionales de los ocho pueblos indígenas que existen en Chile, incluido el pueblo mapuche. Un hecho inédito en la radiodifusión de la capital chilena hasta la actualidad, ya que pretendía ser un espacio de difusión de la “riqueza y realidad de los pueblos indígenas de Chile”, con un enfoque de comunicación intercultural entre los entrevistados y los auditores. En una segunda etapa (2004-2007) estuvo conducido por

¹⁹² Tales comunas coinciden con aquellas que muestran mayor concentración de población mapuche en la Región Metropolitana.

estudiantes universitarios mapuche de Santiago, quienes acuñaron el lema: “*Ejerciendo Autodeterminación en las comunicaciones. Rompiendo el silencio, abriendo caminos de dignidad*”. No obstante, por el requerimiento irrevocable de publicidad, por parte de la dirección de la radio, el programa emitió su último capítulo el 7 de julio de 2007.

Aunque pueden ser muchas más las experiencias radiofónicas mapuche en *Wallmapu*, en sus diversas vertientes y expresiones, este es el escenario comunicacional directo sobre el cual se construye, existe y aporta la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*. En el siguiente capítulo comenzaremos a analizar tres programas radiofónicos que se desarrollan en la urbanidad de lo que conocemos como Chile: *Wixage Anai* (1993) y *Amuleaiñ* (2004) de Santiago, además de *Newen Mapu* (2006) de Concepción, Región del Bío Bío. Asimismo, examinaremos el trabajo realizado por la radioemisora *Werken Kvrvf* (2004), ubicada en medio de comunidades mapuche *Lafkenche* de la Región de la Araucanía. A través de tales experiencias, como universo posible, es que realizaremos el análisis de contenido de aspectos formales, temáticos (capítulo 4) y de sentidos estratégicos (capítulo 5) que los comunicadores radiofónicos mapuche están elaborando y difundiendo en *Gulumapu*. Recordemos que la finalidad de esta investigación es averiguar si las emisiones radiofónicas mapuche conforman una estrategia de tipo comunicacional, que se suma a las ya reseñadas en el capítulo dos, para enfrentar, tanto los agravios directos y simbólicos contemporáneos impuestos por las hegemonías chilenas (capítulo dos), como también el escenario de constricciones comunicacionales tejido por los mismos poderes dominantes (presente capítulo).

En SÍNTESIS, en este tercer capítulo hemos conocido cómo el pueblo mapuche posee una visión estratégica amplia sobre la comunicación en general, para expresar y validar sus autorepresentaciones y demandas, la cual se nutre de sus propios recursos simbólicos. Los mismos que, junto a una larga historia de organización proactiva, han logrado aquilatar una ‘discursividad política mapuche actual’, la cual actúa como marco de interpretación propio sobre su situación y explicación del denominado “Conflicto Mapuche”, cuyo inicio ellos sitúan en 1883 y no en 1997. En un segundo momento, tal estrategia comunicacional amplia ha debido buscar diversos soportes de difusión, desde los escritos mapuche hasta la radiodifusión autogestionada, para intentar sortear las constricciones comunicacionales de los poderes dominantes chilenos que han incluido cercos y montajes comunicacionales, los

que se suman a la estigmatización del “mapuche terrorista” contemporáneo. A continuación comenzaremos a analizar, entonces, cuál es el papel que juegan las emisiones radiofónicas mapuche a las cuales tuvimos acceso, en tan abigarrado y complejo escenario de actores sociales, oportunidades y constricciones políticas, culturales y comunicacionales que se han entrelazado en *Gulumapu* (Chile). En definitiva, cómo los radialistas mapuche disputan, o no, una batalla por nombrar(se) y legitimar(se).

CUADRO 4: MEDIOS DE COMUNICACIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU (CHILE)¹⁹³

	Nombre	Años	Ciudad	Encargado	Utilización Mapudungun	Lema, Línea Editorial, Temática	Organización
PRENSA	<i>La Voz de Arauco</i>	1938	Temuco	Director Andrés Chihuailaf	s/d ¹⁹⁴	Difusión expresión literaria mapuche	Centro de Estudiantes Nehuentuaiñ (newentuaiñ) de Temuco
	<i>La Voz Araucana</i>	1943	Santiago	Director Carlos Huayquiñir Rain	Sólo español, a excepción de apellidos	Lema. “El pueblo aborígen en lucha por su unidad, la justicia y el progreso”	órgano de la Alianza Cultural Araucana
	<i>La Cultura</i>	1953	Santiago	Director José Alcapán Maquecura	s/d	Lema: Diario auténticamente Araucano. Objetivo: difundir la cultura para elevar el nivel social, económico y la idiosincrasia de la raza aborígen país”	s/d
	“Voz Mapuche AUKIN”	1992-2000	Temuco	Aucán Huilcamán, Manuel Santander, Nelly Ayenao	Palabras en Mapudungun y editorial bilingüe	Coyuntura política Lema: Nación Mapuche: justicia, territorio, Libre determinación	Consejo de Todas las Tierras
	Azkintuwe	2003	Temuco	Director Pedro Cayuqueo	Palabras Mapudungun	Coyuntura, crónica, reportaje, opinión del País Mapuche	Surgió desde colectivo contra información Lientur
BOLETINES	Boletín Werken	1992-1998	Santiago	Liga Cultural Araucana Müllelche	Palabras Mapudungun	Difundir cultura mapuche en la población indígena de Santiago e informar situación	Liga Cultural Araucana Müllelche
	Boletín Rhakidhuam, Pewün, Küyen y Kimche	1995-9 1997-8	Santiago	CEDESCO	Palabras Mapudungun	Para mapuche urbanos, con énfasis en juventud (Pewün) Mujeres (Kuyen) y Adultos mayores (Kimche)	ONG Mapuche Corporación de Estudios del Desarrollo Socioeconómico (CEDESCO)
	Renacer Indianista y Revista Identidad	1995 2002	Santiago	CONACIN Coord.. José Segovia	Multicultural	Noticias, cultura, cosmovisión	CONACIN
CIBERESPACIO	Centro de Documentación Ñuke Mapu	1997	Suecia	Coord. Jorge Calbucura	Español/ Inglés/francés/ alemán/ sueco/ italiano Palabras Mapudungun	Noticias, opinión, documentos de trabajo, libros en PDF	Surgió desde el depto. Sociología Universidad de Uppsala
	Fundación Folil	2000	Holanda	Mapuche asilados en Holanda	Español/ holandés/ inglés palabras mapudungun	“informar a la sociedad Holandesa y Europea sobre la situación social y política actual del Pueblo Mapuche, tanto en Chile como en Argentina”	Mapuche asilados en Holanda
	Centro Políticas Públicas y Derechos Indígenas (Ceddpi)	s/d	Santiago	Director Víctor Toledo Llancaqueo	Español	Se define como un colectivo de investigadores mayoritariamente mapuche, centrado en el monitoreo de políticas públicas para los pueblos indígenas	Grupo investigadores mapuche, miembro Clacso y Redaju
	Azkintuwe, portal	2003	Temuco	Director Pedro Cayuqueo	Palabras mapudungun	Coyuntura, crónica, reportaje, opinión del País Mapuche	Surgió desde colectivo contra información Lientur
	Mapuexpress	2000	Temuco	Editor Gnral. Alfredo Seguel	Español/Inglés Palabras mapudungun	Coyuntura y opinión/artículos	Surgió desde noticiero Konapewman

¹⁹³ Elaboración propia sobre la base de Galland y Schlegel (2000), Cisternas (2000), archivos personales y páginas webs
¹⁹⁴ s/d: sin dato

IV.- CARACTERIZACIÓN FORMAL Y TEMÁTICA DE LOS CONTENIDOS MANIFIESTOS DE LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN GULUMAPU (CHILE): TRES PROGRAMAS Y UNA EMISORA

*“(…) informar a nuestros peñi y lagmien, es el propósito de nuestro programa **Amuleaiñ**, programa radial mapuche”*

*“Marri marri pu peñi, marri marri pu lagmien. Estamos en una nueva edición de **Newen Mapu**, donde vamos a conocer un poco más del pueblo mapuche, de su música, su historia, sus leyendas, su cosmovisión, su todo, está presente aquí! cada martes!”*

*“como cada semana reincorporándonos como pueblo nación mapuche, reconstruyendo nuestros elementos culturales, haciendo un poco de recopilación de nuestra historia, trayendo las noticias, de eso se trata **Wixage Anai**, levántate pu peñi, pu lagmien”*

*“Marri marri kompuche, iniciando labores en **Radio Werkén Kvrvf**, para informarle y aclarar los temas que andan dando vuelta en las noticias, desde nuestra mirada más política y más crítica tal vez, que nos ayude a reflexionar de lo que nos llega desde la tv y la radio”*

La radiodifusión ha sido definida como un medio de comunicación masivo invisible: se escucha pero no se ve. No obstante, sus emisiones transmiten contenidos manifiestos, formales y temáticos, tan concretos como los difundidos a través de los periódicos, la televisión o la Internet. Tales contenidos formales y temáticos son los insumos para poder desentrañar, en un segundo nivel de análisis, la producción de sentidos estratégicos implícitos y que son puestos en juego en la disputa por la validación social de las identidades de aquellos sujetos sociales subalternos y/o indígenas que llegan a tomar la decisión de conducir espacios radiofónicos o instalar una radioemisora autogestionada.

En este cuarto capítulo, teniendo como escenario contextual los capítulos previos, nos abocaremos a exponer una caracterización formal y temática de los contenidos manifiestos de las emisiones analizadas, con el objeto de saber qué conversan los radialistas mapuche que dan vida a las experiencias escrutadas y a través de qué formatos lo hacen, siguiendo los criterios del análisis de contenido explicados en el apartado de consideraciones metodológicas del primer capítulo de esta investigación¹⁹⁵. De tal manera, en el siguiente y último capítulo, sobre la base de tal primer nivel de análisis de los contenidos explícitos, profundizaremos en los contenidos latentes que nos entregarán pistas sobre los sentidos estratégicos y significados políticos de la acción colectiva comunicacional mapuche, en su expresión radiofónica.

Los tres programas radiofónicos mapuche analizados, que se transmiten por emisoras de propiedad no mapuche, son: *Amuleaiñ* (RADIO NUEVO MUNDO de Santiago), *Newen Mapu* (RADIO VOZ DE LA MUJER de Concepción) y *Wixage Anai* (RADIO TIERRA de

¹⁹⁵ Del capítulo 1 revisar Punto I.3.- Consideraciones Metodológicas para el Análisis de la Radiodifusión Mapuche en Gulumapu: Un Caso Concreto para Estudiar la Emergencia Indígena Comunicacional

Santiago). En tanto, realizamos un primer acercamiento a la emisora de propiedad mapuche *Werkén Kvrvf* (Región de la Araucanía). Tal examen equivale a haber examinado, por un lado, las entrevistas en profundidad realizada a quienes llamaremos indistintamente “comunicadores radiofónicos mapuche” o “radialistas mapuche”. Por otro lado, y lo más importante, a haber analizado poco más de 33 horas de emisiones radiofónicas, las que fueron vaciadas a 247 fichas, siguiendo la técnica de análisis de contenido. Tal tratamiento nos permitió identificar aspectos formales y temáticos de los contenidos manifiestos, factibles de cuantificar y de una primera interpretación cualitativa de las experiencias citadas. Este tratamiento se volvió un pre-requisito indispensable para el segundo nivel de análisis, es decir, escrutar el contenido latente. Por un lado, nos permitió asir la riqueza y variedad de cada una de las experiencias analizadas, entendiendo que la acción colectiva comunicacional radiofónica mapuche no es monolítica. Por otro lado, encontramos el insumo central para poder dibujar, en el siguiente capítulo, una interpretación del sentido estratégico de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile) y poder contestar idóneamente a nuestras preguntas investigativas.

Cada apartado de este capítulo dará cuenta de una experiencia radiofónica en particular, mostrando tres aspectos sustanciales: a.- razones de creación de los espacios radiofónicos, caracterización de los equipos de producción (radialistas mapuche), valoraciones que ellos realizan sobre el propio rol que juegan y/o de las radioemisoras que los albergan; b.- tipificación del formato general que caracteriza a cada uno de los espacios radiofónicos analizados y otros aspectos formales destacados que se transforman en rasgos peculiares de cada caso¹⁹⁶; c.- además de dar cuenta del contenido temático dividido en *dos grupos de temas*. Como señalamos en el capítulo uno, el primer grupo temático se relaciona con *Temas Socioculturales e Históricos* sobre el pueblo mapuche¹⁹⁷. El segundo grupo temático de conversación se relaciona con *Temas* relacionados al llamado “*Conflicto*

¹⁹⁶ La evaluación de los aspectos formales de las emisiones fue aplicado a todas las experiencias y segmentos de contenido a través de las fichas de análisis, pero sólo consignaremos en la descripción densa de cada experiencia sólo aquellos rasgos formales que se vuelven trascendentales en cada uno de ellos.

¹⁹⁷ Las categorías consideradas fueron: 1.- Derechos Indígenas (ley indígena, convenio 169 oit, reforma constitucional), 2.- Relación Institucionalidad Estado-Gobierno, 3.- Demanda Territorial, 4.- Demandas Socioculturales (salud intercultural, eib, patrimonio, idioma), 5.- Historia (en función de etnonacionalismo u orígenes de un conflicto), 6.- Organización, Protestas y Acción Colectiva, 7.- Papel Medios de Comunicación, 8.- Rescate Sociocultural, 9.- Rescate Histórico, 10.- Rescate Religioso, 11.- Rescate Idioma, 12.- Medioambiente, 12.- otro.

Mapuche”, haciendo alusión al término que se ha utilizado contemporáneamente ¹⁹⁸. Estos tres aspectos sustanciales a abordar en cada apartado poseen el propósito de observar las ideas y opiniones explícitas que las emisiones radiofónicas mapuche difunden, tanto para autorrepresentarse socialmente como para validarse políticamente. Además nos permitirá indicar si contestan o no, y de qué forma, al actual marco de interpretación dominante que los agravia y representa desde la estigmatización terrorista, que justifica la criminalización y que se agrava por los cercos y montajes comunicaciones que omiten y tergiversan la versión mapuche. Todo lo cual nos permitirá responder a los dos primeros objetivos específicos de esta investigación, vale decir: a.- razones de creación de los proyectos radiofónicos mapuche y b.- cuáles son los formatos y contenidos utilizados por los comunicadores radiofónicos mapuche para difundirse radiofónicamente.

IV.1.a.- Amuleaiñ: Foro Radiofónico Mapuche con Rescate Histórico para Refutar el Despojo Territorial y la Vulneración de Derechos

Cortina Presentación (Canto de mujer en mapudungun y entra locución femenina): *“Amuleaiñ kom pu lagmien, adelante hermano! Amuleaiñ es un programa producido por la Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranca. Este programa tendrá una preocupación especial por el marco jurídico nacional e internacional de los derechos de los pueblos originarios, por la participación, la formación y la capacitación y, por cierto, la promoción de nuestros derechos como pueblo. Bienvenidos! Amuleaiñ!”*

Cortina Despedida (Canto de mujer en mapudungun y entra locución femenina): *“Eso fue todo. Los esperamos la próxima semana a esta misma hora. Amuleaiñ es un programa de la Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranca. Serrano X, Santiago. Teléfono: 638 10 xx. Contáctate con nosotros en el correo electrónico asociaciónwarranca@hotmail.com o en nuestro portal www.indigenasurbanos.cl. La Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranca es una organización autónoma, sin fines de lucro, que trabaja vinculada a más de 30 organizaciones mapuche de las regiones IV, V, VI y Metropolitana”.*

Así inicia y finaliza cada sábado el programa radiofónico mapuche *Amuleaiñ* (adelante hermano en mapudungun), que se ha transmitido por las ondas de RADIO NUEVO MUNDO de Santiago (930 AM), desde febrero de 2004 hasta la actualidad. Esta emisora es de propiedad del PARTIDO COMUNISTA DE CHILE (PCC), por lo que su línea editorial coincide con la difusión del pensamiento crítico y de los movimientos sociales chilenos¹⁹⁹.

Amuleaiñ surgió por la inquietud de poder contar con un instrumento de comunicación propio por parte de un colectivo de organizaciones mapuche urbanas que,

¹⁹⁸ Las categorías consideradas fueron: 1.- Omisión, 2.- Discriminación, 3.- Racismo Discursivo (estigmatización terrorista), 4.- Criminalización / Represión, 5.- Exclusión Política, 6.- Exclusión Económica, 7.- Exclusión Sociocultural, 8.- Exclusión Histórica, 9.- Despojo Territorial, 10.- Vulneración de DD.HH. e Indígenas, 11.- Otro.

¹⁹⁹ Posee retransmisión a las ciudades de Iquique, Antofagasta, San Antonio, Valdivia, Punta Arenas, Victoria, Temuco, Vallenar, Lota, Arauco, Curicó, Constitución, Graneros... Es primera sintonía en la Banda AM de Santiago según Ipsos

desde 2001, empezaron a conformar la COMISIÓN JURÍDICA INDÍGENA URBANA WARRANCA, tal como lo consigna la cortina de presentación y despedida de este espacio²⁰⁰.

El primer equipo de producción de *Amuleaiñ* estuvo conformado por “*radialistas mapuche*” que contaban con estudios de periodismo y, en el caso de uno de ellos, una larga trayectoria de organización y trabajo en comunicación mapuche. Este equipo describía el escenario comunicacional en 2004 de la siguiente manera:

“(...) los medios de comunicación nacionales masivos no nos incluyen. No somos parte de la agenda, salvo en ocasiones súper especiales, que se dan gatilladas por el mal denominado ‘conflicto mapuche’ y, por otro lado, llegando las vacaciones como postal turística y pare de contar.” (Eugenia, Archivo sonoro Desde los Orígenes, 21.03.2004).

Por su parte, el equipo actual de *Amuleaiñ* está conformado por “comunicadores radiofónicos mapuche” que se han formado en el transcurso de la realización de este espacio. Uno de ellos es contador, sin militancia política, pero con simpatía a los partidos de la CONCERTACIÓN. El otro es profesor, militante del PARTIDO DEMOCRACIA CRISTIANA (PDC). Ambos son mayores de 58 años y se autodefinen como “mapuche urbanos”.

“(...) hicimos un gran Xawun (reunión) en Talagante, donde participaron más de 40 organizaciones de la tercera, cuarta –como dice la introducción de nuestro programa de radio- logramos consensuar con la gente la necesidad de crear medios de comunicación para que la gente pudiera estar al tanto de las cosas que estaban sucediendo, tanto en el sur como las cosas que estamos trabajando nosotros a nivel de organizaciones indígenas acá en la Región Metropolitana y en las regiones que estaban adheridas a este movimiento en forma de redes” (Conductor 1, marzo 2010).

Antes de empezar a transmitir por las ondas de RADIO NUEVO MUNDO tocaron varias puertas, pero ninguna se abrió, pues –según explican- “*tocaban intereses comerciales de las emisoras*”. Algo similar sucedió con los auspicios.

“la radio ha sido una radio amiga, una radio que nos ha dejado ser. No hay influencia de ningún tipo, hay mucha colaboración y siempre una buena disposición para nuestro programa” (Conductor 1, marzo 2010).
“Hubo un tiempo en que se consiguió el patrocinio del Banco Estado y después ya quedamos solos otra vez... y ahora estamos sin nada y la radio no nos hace ningún problema. (¿No les cobra?) No, porque le sirve a la radio porque sabe que tiene audiencia mapuche y simpatizantes muchos.... o sea, ambos nos beneficiamos” (Conductor 2, marzo 2010).

Así, aunque la COMISIÓN JURÍDICA INDÍGENA URBANA WARRANCA ha descontinuado su trabajo organizativo, el equipo actual de radialistas mapuche de *Amuleaiñ* ha mantenido el espacio radiofónico conseguido al alero de tal instancia. De tal forma,

²⁰⁰ No obstante, tal organización había dejado de funcionar al momento de realizar nuestro análisis, por lo que su único producto existente, a marzo de 2010, era precisamente *Amuleaiñ*. El objetivo de tal entidad era analizar y apoyar el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas en la Carta Magna chilena, lo que hasta la edición de este trabajo jamás se ha alcanzado.

señalan enfrentar “*este gran monstruo que es la prensa de la sociedad mayoritaria*” (Conductor 1, marzo 2010).

IV.1.b.- *Amuleaiñ* en sus Formas: Análisis en Foros Temáticos Radiofónicos

Luego de una primera presentación, diremos que el análisis de las emisiones de *Amuleaiñ* obedecieron al examen de diez programas transmitidos por las ondas de RADIO NUEVO MUNDO (930 AM, Santiago), entre el sábado 7 de noviembre de 2009 y el sábado 30 de enero 2010²⁰¹. En tales productos radiofónicos, lo primero que salta a la vista es que el equipo de conductores privilegia el tiempo de emisión para entregar *contenidos temáticos* (91.6%), frente a la mínima *programación musical* (8%)²⁰². Y, cuando éstas son utilizadas, se acude a la música instrumental mapuche o cantada en mapudungun que podríamos calificar como “contemporánea”²⁰³.

Esto se debe a que la principal característica formal de *Amuleaiñ* es que sus emisiones se han instituido en lo que llamaremos “*foros temáticos radiofónicos*”. Ya sea que los invitados sean mapuche expertos en algún área del *mapuche kimún* (conocimiento) y se establezca un *ñütram* (conversación) en formato de entrevista radiofónica, ya sea que los conductores ocupen el espacio para hacer un intercambio de opinión o análisis sobre algún evento histórico, sociocultural, idiomático o político coyuntural. Esto hace que los segmentos de cada transmisión profundicen en un par de temas, desmenuzando diversas aristas de él, llegando incluso a 30 minutos consecutivos de análisis. De ahí que se explique, creemos, la escasa utilización musical. De ahí, también, que el *formato radiofónico* más utilizado sea el de opinión (48.6% del tiempo total), seguido de la entrevista (47%), que se convierte en un *ñütram* o conversación radiofónica de análisis y opinión.

A pesar que en este espacio radiofónico el rescate del idioma, como tema de conversación, es importante, como veremos más adelante, la utilización en sí del

²⁰¹ En total fueron 9 horas y 26 minutos de programa analizado, que fueron procesadas en 53 fichas o segmentos de contenido. Los programas analizados fueron: 7, 14 y 21 de noviembre; 12, 19 y 26 de diciembre de 2009; 2, 16, 23 y 30 de enero de 2010.

²⁰² De hecho es el programa que menos espacio concede a las expresiones sonoras. Todos los datos estadísticos citados en este apartado se encuentran en tablas y gráficos en los Anexos.

²⁰³ Es decir, grabaciones en estudio realizadas por recopiladores o cantantes actuales que han rescatado música tradicional. Entre ellos, la cantante Antü Liwen y el Coro de Niños Mapuche de Peñalolén.

mapudungun es proporcionalmente pequeña. Tan es así que el 52% del tiempo total de las emisiones se habla en español con palabras en mapudungun, mientras que en otro considerable 43% se utiliza exclusivamente el español. Esto probablemente obedece a la “situación de urbanidad” de quienes realizan *Amuleaiñ* y que, dentro de las emisiones, indican que “*hablamos mapudungun awinkao*”. Entre las palabras en mapudungun que más se emplean están el saludo y la despedida (*marri marri* y *peukajal*), la referencia a los hermanos mapuche (*pu peñi pu lagmien*), a autoridades tradicionales (*lonko*, *ulmenes*, *machi*), a la madre tierra (*Ñuke Mapu*), a las identidades territoriales del *wallmapu* (*gulumapu*, *puelmapu*, *pehuenche*, *lafkenmapu*) y al otro no indígena (*winka*). Uno de los conceptos en mapudungun más reiterativos es el *koyan*, que explicaremos más adelante.

Como en el resto de los programas radiofónicos analizados, el *actor social hablante* mayoritario equivale a los propios conductores o radialistas mapuche (69% por menciones totales²⁰⁴), seguido por un considerable 20% de mapuche no organizados. No obstante, en este caso en particular, estos actores sociales mapuche se relacionan directamente con la discutible categoría de “*intelectuales mapuche*”²⁰⁵. Es decir, profesionales universitarios, estudiosos e investigadores de algún aspecto del *mapuche kimún* (conocimiento), comprometidos con la defensa y desarrollo de su pueblo. Ellos son los convocados como expertos para que expliquen y opinen en este “*foro radiofónico mapuche al aire*”. De esta forma, un 4.6% (por menciones) son dirigentes mapuche y otro 4.6% son *winkas*.

El *público objetivo* en *Amuleaiñ* está en un 49.9% (del tiempo total emisiones) dirigido a la sociedad mapuche. Sin embargo, en un 33.6% del tiempo se habla al ciudadano chileno en general e, incluso, se interpela a los “*winka con poder*” en un 15% del tiempo.

Entrevistada: “*por qué no muestran cuando la prensa internacional tuvo que soltar a la machi Adriana, que Carabineros en el allanamiento la dejó amarrada por más de 4 horas con sus hijos llorando, y esa imagen recorrió el mundo (...) Esas cosas, por qué el subsecretario del interior no se las dice a la Presidenta y se las muestra a la Presidenta. Así como (Bachelet) ha intervenido para que los tenistas participen en la ATP, por qué ella no dialoga... porque acá lo que queremos es diálogo*” Conductor 2: “*discrepo con mi lagmien... no es conversación son soluciones lo que queremos, se ha conversado más de 100 años*” (*Amuleaiñ*, 14.11.2009).

²⁰⁴ Debido a que en un mismo segmento radiofónico pueden ser mencionados más de un actor social, así como hacerse referencia a más de un actor o citar más de una fuente, estas tres categorías las contabilizamos no por porcentaje de tiempo, sino que por porcentaje de menciones totales.

²⁰⁵ Esta categoría ha sido discutida en los últimos años por la Comunidad de Historia Mapuche que agrupa a profesionales que obedecerían a tal perfil. Ellos consideran que deja fuera otros conocimientos propios de la sociedad mapuche y reduce el alcance de la producción de los investigadores mapuche, como prefieren autodenominarse.

Respecto a los *actores sociales mencionados*, dentro de la sociedad mapuche y como en el resto de los casos, los mapuche no organizados son los más referidos (22.6% por menciones), seguidos por las autoridades tradicionales (8%) y los dirigentes mapuche (3%). Mientras que, en el mundo de la sociedad chilena, los más nombrados son el gobierno y el estado (16% de las menciones) y los chilenos de la sociedad civil (13%), a quienes se ve como aliados y se les denomina como “*sociedad chilena mayoritaria*”: “(...) *estamos integrados a los dramas que produce la pobreza con nuestro hermanos chilenos, en zonas de alta inversión forestal, energético, las grandes cifras son para las grandes transnacionales. (...)*” (Conductor 1, Amuleaiñ, 12.12.2009). Mientras tanto, destaca un 8% de menciones para otros actores sociales, y que en el caso específico de Amuleaiñ, se debe a las referencias constantes a organismos internacionales como la OIT y la ONU (como entes que resguardan los derechos humanos e indígenas) o como el FMI o el BM (a quienes se ve como guardianes del modelo neoliberal imperante: “*tenemos que ver las directrices que mandan a este gobierno*”).

Las *fuentes de las informaciones* en Amuleaiñ, que resulta coherente con haberse conformado como un espacio de opinión, en un 50% de la menciones proviene de los propios conductores, quienes exponen sus conocimientos y pensamientos sobre la sociedad mapuche. Mientras tanto, un 15% de las menciones obedece a la sociedad mapuche que en este caso es similar a nombrar a los intelectuales mapuche que visitan el estudio de RADIO NUEVO MUNDO, así como a algunos invitados de la sociedad civil chilena (13%) o de otro pueblo indígena (1%). Por último, ya que el *tipo de emisión* es 100% grabado, la interacción con los auditores al aire no existe, salvo la lectura y comentarios esporádicos de los mails que envían los radioescuchas a Amuleaiñ.

IV.1.c.- Caracterización Temática de Amuleaiñ: Dos Historias como Argumento para Refutar el Despojo Territorial y la Vulneración de Derechos

Como acabamos de ver, la principal característica de Amuleaiñ es haberse constituido en un foro semanal de análisis en profundidad sobre alguna temática que afecta a la sociedad mapuche, ya sea a través de los propios conductores del espacio o a través de la invitación a estudio de algún intelectual mapuche. Ahora bien, ¿cuáles son los asuntos de análisis que se conversan en Amuleaiñ?

Como comentábamos, el 91.6% del tiempo total de emisiones analizadas de *Amuleaiñ* corresponden a contenido temático frente al musical. Y, como ilustra el GRÁFICO 1, un 36.5% del tiempo total de emisiones lo utilizan para conversar sobre *Temas Socioculturales e Históricos* mapuche.

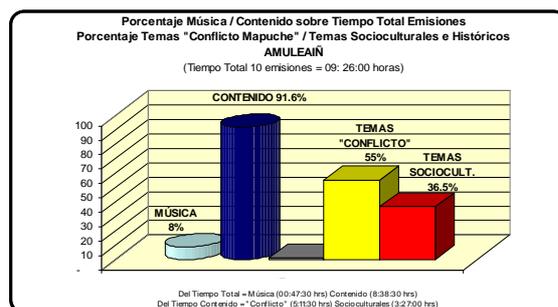


GRÁFICO 1 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Como adelantábamos, a pesar que en *Amuleaiñ* el uso del idioma mapudungun se reduce a la utilización prioritaria de palabras sueltas en la conversación radiofónica (52% del tiempo total), el *rescate del idioma mapudungun* como tema a tratar es amplia (19% tiempo Temas Socioculturales e Históricos), como podemos observar en el GRÁFICO 2. En este sentido, destaca una emisión casi integra a conversar sobre la importancia del idioma y de los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas, al promocionar el Primer Congreso de Lenguas Indígenas de Chile (2010).

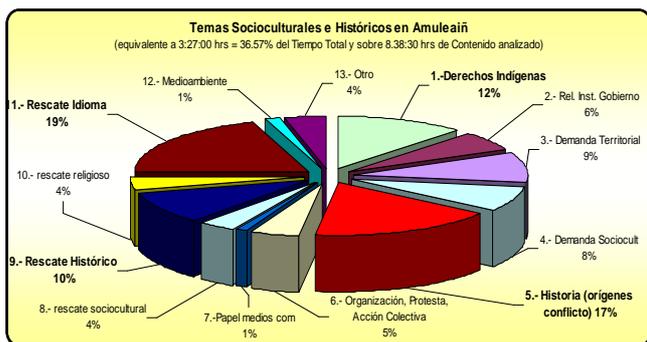


GRÁFICO 2 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

“asumiéndonos como hablantes de nuestras lenguas, el análisis que hemos hecho es que hemos estado muy callados, no se escucha nuestro mapudungun, aymara o likanantay o lenguas indígenas en la radio. Una de las maneras de darle fuerza a la lengua es haciendo que se escuche. Esa es nuestra principal demanda para el próximo congreso, para que a partir del 2010 se abran los medios de comunicación para dar a conocer la lengua, que las mismas universidades también abran sus espacios académicos para trabajar en torno la lengua y tenemos un desafío muy grande”. (Entrevistada, Amuleaiñ, 19.12.2009).

Además, en cada una de las emisiones de este espacio se hace referencia a algún aspecto relacionado con el *mapuzungun*, sea para explicar alguna palabra desde su raíz etimológica, para explicar la toponimia chilena o algún otro aspectos relacionado con el rescate sociocultural mapuche asociado al idioma. *“(...) el dominio del territorio se debe a la toponimia, hay muchos lugares que conservan su nombre en lengua mapudungun, cerros, lugares, ciudades que tienen el elemento mapuche”* (Conductor 2, Amuleaiñ, 2.01.2010).

A nivel temático, sin duda que *Amuleaiñ* se caracteriza por abordar temas relacionados a la historia mapuche, que nosotros hemos separado en dos niveles. Por un lado, la *historia como orígenes del conflicto*, signada por la ocupación militar chilena de la

Araucanía y sus consecuencias hasta la actualidad, ocupa un 17% del tiempo de Temas Socioculturales. Allí se explica, por ejemplo, la situación de soberanía territorial que poseían los mapuche hasta 1881.

“a partir de 1850 frente a la penetración de colonos, dado el nuevo interés que despertaron las tierras aún vírgenes al sur del (río) Bío Bío, el estado empleó las armas de la conquista territorial y de la apropiación por el fisco de las tierras indígenas. El anti-indigenismo se impuso y los descendientes de los héroes de la Guerra de Arauco, ensalzados durante la independencia, pasaron a ser considerados como obstáculos para la modernización del país” (Conductor 1 en lectura, Amuleaiñ, 23.01.2010).

Por otro lado, también es de trascendencia el *rescate histórico* de la historia larga mapuche, signada por la Guerra de Arauco (1536-1818) la resistencia mapuche a la invasión española, que ocupa un 10% del tiempo de Temas Socioculturales e Históricos. Allí se hace referencia a los acontecimientos relacionados con la Guerra de Arauco, los parlamentos y tratados firmados entre iguales con la corona española y donde se vuelve trascendente la explicación de cómo se ganó la soberanía territorial de la Araucanía en esa época.

“este hecho es súper importante (Desastre de Curalaba 1598 que desembocó en el Parlamento de Quilín de 1641), porque la corona española en este hecho histórico, importante, donde el ejército mapuche vence al ejército español se reconoce por primera vez que el Bío Bío es el límite de dos naciones independientes. Esta autonomía se mantendrá durante todo el periodo colonial, prueba de esta autonomía fueron otros 28 tratados y parlamentos firmados con la corona, hecho único en la historia de la conquista de América” (Conductor 1, Amuleaiñ, 21.11.2009).

Y es aquí donde cobra relevancia la utilización reiterada del concepto mapuche de *koyan* en las emisiones de *Amuleaiñ*, que hemos consignado previamente. Ello se relaciona con explicar, no sólo los parlamentos en sí mismos, sino que además ilustra el surgimiento de este mecanismo de negociación que otorgó la soberanía territorial a este pueblo a partir de 1641, sobre la base de sus propias raíces culturales mapuche.

“El koyan era el espacio donde llegaban los principales, donde llegaban los lonkos, donde se reunían ellos para tomar las grandes decisiones de la sociedad mapuche, es el espacio, es la forma de hacer política de una sociedad sin estado. Esto lo cuentan los cronistas, decía Vitar: “se ajuntan igual que nosotros nos ajuntamos en los ayuntamientos en una especie de cabildo” (...) En el tiempo, los jesuitas captaron esta situación dentro de la sociedad mapuche (...) y fueron los patrocinadores de este evento para juntarse para tomar acuerdo, porque no podían dominar a la sociedad mapuche y en la interacción surgió esta nueva institución que se denominó parlamento. (...) pero se apropiaron de una institución que la sociedad mapuche tenía desde tiempos inmemoriales, que era el koyan” (Entrevistado, Amuleaiñ, 21.11.2009).

Ahora bien, como vemos, en la recreación y explicación radiofónica de la Guerra de Arauco se utilizan las fuentes históricas disponibles, en un revisionismo historiográfico con

los elementos culturales propios de la sociedad mapuche. Por su parte, en la historia como orígenes del conflicto aparece la *memoria oral* de los *papay* (abuelos) como la fuente primaria del relato de los acontecimientos y de las experiencias vividas, reflejado en comentarios como “*mi abuela contaba*”, “*cuando mi abuelo era joven*”, “*mi bisabuelo volvió*”, que son utilizados en varias ocasiones por parte de los conductores.

Otro tema que es ampliamente tratado en *Amuleaiñ* es la *demanda de derechos indígenas* a alcanzar o por implementar concretamente (12% tiempo Temas Socioculturales). Nos parece que esto tiene correlación con los propósitos expresados por la cortina de presentación de este espacio, considerada la identidad sonora de un programa radiofónico. Aquí aparece como destacado el tratamiento sobre la implementación del Convenio 169 de la OIT, que a enero de 2010 llevaba sólo unos meses de vigencia en Chile.

“hemos participado a lo menos en 10 seminarios sobre el convenio 169 (...) es interesante que las cuestiones sustantivas, por ejemplo, que del artículo 13 al 19 señala tierras, es decir, en qué nos puede beneficiar estudiar esos artículos para el futuro poder implementar alguna situación de reivindicación territorial. Dado que hoy existe la crisis, el conflicto en la zona de la Araucanía, que es sobre los títulos de merced y hoy día las organizaciones indígenas están reclamando más completa la demanda territorial (...)” (Conductor 1, Amuleaiñ, 7.11.2009).

Volviendo al GRÁFICO 1, tenemos que un 55% del tiempo de las emisiones radiofónicas de *Amuleaiñ* se ocupan para referirse directamente a Temas relacionados al llamado “Conflicto Mapuche” (Criminalización, Represión, Estigmatización Terrorista Actual, Exclusión, etc.), pero dado el carácter de este espacio, ello se relaciona casi siempre con alguna de las dos historias antes consignadas, que son esgrimidas como herramientas argumentativas.

Como nos muestra el GRÁFICO 3, el principal Tema de “Conflicto Mapuche” es, precisamente, denunciar la historia del *despojo territorial mapuche* (19% del tiempo de este grupo temático), sea a manos del estado chileno, los latifundistas o las empresas transnacionales actuales.

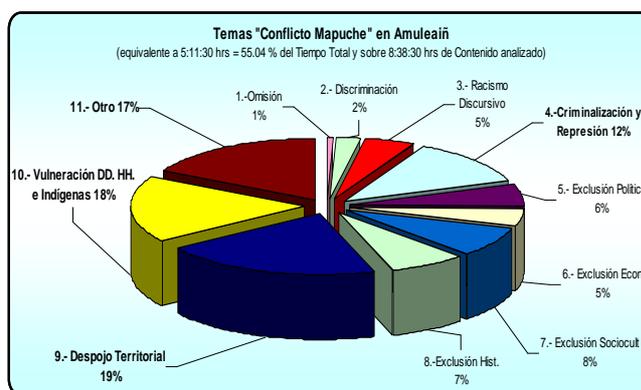


GRÁFICO 3 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

“(…) nos han usurpado territorios grandes, eso se debe a que el chileno, cuando en 1881 se apropió de las tierras, que iba a sangre y fuego correteando a los indígenas, las iba declarando fiscales! ¿Cómo está la cosa? De repente vienen los invasores, pasan a ser tierras fiscales y se las reparten entre ellos, eso no puede ser. ¡De qué fisco estamos hablando, si vivían nuestros ancestros ahí!” (Conductor 2, Amuleaiñ, 23.01.2010).

Tal manera de abordar la demanda territorial, desde las razones históricas del despojo, posee el propósito de “*educar a nuestros peñi*” y de remecer la conciencia de la sociedad chilena. Así lo explica uno de los conductores en la entrevista realizada con ellos.

“(…) y le herimos la mente al winka diciéndole usted, su papá, su abuelo tienen culpa porque no permite la independencia del Estado y alguno de ustedes viven todavía en un lugar que le usurparon al gran guerrero, al que dio origen y del cual ustedes tienen sangre porque llegaron puros españoles hombres, no llegaron españoles mujeres y muy pocos se fueron mezclando con mapuches (...)” (Conductor 2, marzo 2010).

Tal denuncia del *despojo territorial*, nos remite a las dos dimensiones con que se aborda la historia mapuche en *Amuleaiñ* (en conjunto suman un 27% del tiempo Temas Socioculturales e Históricos), pero también a un tema coyuntural de 2010, el Bicentenario chileno. Ello, creemos, en una suerte de impugnación a la homogeneidad monoétnica del estado nación de este país sudamericano.

“en estos dos siglos de república de Chile, son dos siglos de usurpación y despojo, el despojo más descarado que ha habido, porque incluso una gran monarquía como la española reconoció límites diplomáticos (...) Por lo tanto, la usurpación ocurrió en un estado chileno. No ocurrió en otro” (Conductor 1, Amuleaiñ, 26.12.2009).

Ahora bien, el segundo tema en importancia sobre el ‘Conflicto Mapuche’ se refiere a la *Vulneración de Derechos Humanos e Indígenas*, con un 18% del tiempo. Ello asociado a la criminalización de la protesta social mapuche, pero también a la situación de usurpación territorial y exclusión sociocultural sufrida histórica y actualmente.

“tenemos muy cerca lo que ocurrió en dictadura militar, donde hay una cantidad impresionante de hermanos que fueron torturados, hermanos que fueron muertos en comunidad, hermanos que fueron exiliados, y resulta de que estamos hablando de un estado de excepción en un estado chileno, la dictadura militar de Pinochet. Venían nuevos aires en este (...) el tránsito a la democracia en Chile y ¿qué es lo que hemos tenido hasta la fecha? Muertos, tortura de niños, tortura de ancianos, no se respetan las machi, no (enfátiza) se respetan los lonkos en las comunidades. Es decir, nada ha cambiado para el mundo mapuche, cuando se está exigiendo un derecho inalienable que es el derecho a existir, el derecho a la tierra, en este país no hay respeto para las minorías étnicas, no hay respeto para esta nación. (Invitado, Amuleaiñ, 14.11.2009)

En tanto, la *criminalización y represión* actual (referida como detenciones, allanamientos, encarcelamiento, juicios por ley antiterrorista o asesinatos por parte de carabineros hacia los weichafes), aparece en un 12% del tiempo de Temas del “Conflicto”. Por ejemplo, se saluda a los presos político mapuche: “*un saludo especial a nuestros peñis*

que están hoy en distintas cárceles de Chile, sufriendo lo que es la represión de un Estado (...) esperamos que efectivamente se haga justicia” (21.11.2009).

Por otro lado, y en concordancia con el *criterio de selección de los temas* (49.8% tiempo total es *coyuntural*), *Amuleaiñ* es uno de los espacios que más eco hizo sobre el daño físico y psicológico que sufren los niños mapuche en los allanamientos policiales. Esto, a propósito de las palabras del Subsecretario del Interior de la época, quien replicó que ello ocurría porque los mapuche usaban a los niños como “escudos humanos” en los operativos policiales, lo que fue calificado como “*declaraciones desafortunadas*”. Y, concordante al formato del espacio, se desarrolló un foro de análisis donde se invitó a una médica chilena que ha visitado la zona de conflicto y ha documentado estos casos.

“(...) aquí mismo te puedo dejar más de 15 casos de niños que fueron agredidos en allanamientos y que están con lesiones por golpes, por patadas, por puños, por torturas. Hasta un niño que lo amenazaban de tirarlo de un helicóptero (Carabineros) y todos esos hechos, que están en conocimiento del hospital Maquehue, donde se atendió este niño, y que están las denuncias respectivas (...) Cuando ves que hay una foto y que fue sacada de contexto, que se publicita en un diario chileno y que finalmente esa foto la muestran como evidencia, que muestran a las mujeres y niños de escudos humanos, por favor, de qué estamos hablando si los mapuche no son cobarde. Si no queremos que hayan mujeres y niños en allanamientos, entonces no los hagamos en forma cobarde a las 2 o 3 de la mañana, que es cuando la gente está durmiendo, porque a esa hora es que están ocurriendo los allanamientos en la Araucanía”. (Entrevistada, Amuleaiñ, 14.11.2009).

Asimismo, aunque el *racismo discursivo* (equivalente a estigmatización terrorista), ocupa el octavo lugar en Temas del “Conflicto” (5% del tiempo de este grupo temático), *Amuleaiñ* es uno de los espacios que desmienten directamente el apelativo de terroristas.

Conductor 1: *“hoy decimos que para definir los supuestos ilícitos, comentaremos que, primero, no somos delincuentes. Segundo: no somos terrorista. Siempre nuestros hermanos han potenciado el diálogo, siempre al amparo de algún no recibimiento de alguna autoridades se han previsto situaciones que... se inician los conflictos dado la negativa de conversar con nuestros hermanos y de conversar con las comunidades y es ahí donde se inician los conflicto (...) hay oídos sordos (de parte de las autoridades)”* (Amuleaiñ, 30.01.2009).

De igual forma, trazan paralelos entre la historia de la ocupación militar chilena de 1881 y la situación actual, donde se incluyen montajes comunicacionales, como los denunciados por otros comunicadores mapuche en la actualidad.

Conductor 2: *“él necesita (subsecretario del interior sobre los niños mapuche como escudos humanos) tener argumentos para decir estos pobre gallos cobardes... el pueblo chileno siempre ha inventado cosas peyorativas en contra del mapuche para lograr algún objetivo y espero que esta vez el país no se trague estos nuevos inventos”* (Amuleaiñ, 7.11.2009) Invitado: *“(...) en el congreso, al ministro Recabarren le preguntaron qué pasó con esta matanza (de la familia Melin en 1881): No, es que seguramente se mataron entre ellos. No, decía el ministro Recabarren: lo que pasa es que hay algunos mapuche que se visten de policía o con ropas de nuestro ejército y cometen los crímenes... nada nuevo bajo el sol. Conductor 1: no es muy distinto de lo que está sucediendo hoy día (risas)”* (Amuleaiñ, 21.11.2009).

Por otra parte, encontramos un importante 17% del tiempo de Temas del “Conflicto” en la categoría de *otros*, y que se refiere a asuntos tales como: los asesinatos a mapuche a lo largo de la historia, donde se signa la ocupación militar chilena como un genocidio hacia el pueblo mapuche. *“Y por qué hablo de genocidio, porque el ejército chileno es el ejército más cobarde, porque no presentó batalla y se dejaron caer con toda la maquinaria de guerra en la pacificación de la Araucanía”* (Invitado, Amuleaiñ, 14.11.2009).

En esta categoría de otros Temas del “Conflicto Mapuche” se habla, además, de las consecuencias nocivas sobre la cultura mapuche de la evangelización; del *awinkamiento* de las costumbres; la negación del aporte cultural del pueblo mapuche a la sociedad chilena; además de las visiones de desarrollo discordantes entre la sociedad chilena y la mapuche.

“A veces dicen: el mapuche para qué quiere tierra si no la produce (...) Ahí está el problema. Ellos tienen un criterio economicista, ellos creen que la tierra es para hacerse multimillonario. En cambio nosotros los mapuche consideramos la tierra como el aire, como el agua, como la ruka (casa), como el huaye (roble), como todo lo que nos rodea, parte de nuestra vida, parte nuestro”. (Conductor 2, Amuleaiñ, 2.01.2010).

Al utilizar el criterio de selección coyuntural de temas (49.8% tiempo total emisiones), enlazan las preocupaciones y temáticas mapuche con, por ejemplo, el escenario electoral presidencial de diciembre de 2009 y enero de 2010, realizando balances sobre la gestión de los gobiernos concertacionistas en relación a las políticas públicas y legislación indígena o sobre la necesidad de que la dirigencia mapuche presentara sus demandas en conjunto al presidente electo de ese momento, Sebastián Piñera (2010-2014). En este aspecto coyuntural también manifestaron su apoyo al Paro de Profesores de 2009: *“les deseamos los mejores deseos de éxito en la lucha a nuestros amigos y amigas profesoras (...) ahora nuestra deuda histórica es mucho más profunda y compromete a todo el pueblo”* (Amuleaiñ, 7.11.2009).

También se examina la concepción cultural distinta respecto a los acuerdos contraídos, haciendo la contraposición entre la importancia de la palabra para los mapuche y la importancia de los papeles para el *winka*. Ello contribuye a hacer la diferenciación entre el “nosotros mapuche” y el “otro *winka*” que posee dos dimensiones. Por un lado, aquella “sociedad mayoritaria” excluida, como los trabajadores y los profesores, que ven como hermanos y/o aliados. Y, por otro lado, aquella parte de la “sociedad mayoritaria” del estado y las hegemonías que los han despojado como pueblo nación mapuche.

“y en esos tiempo llegaron los usurpadores a hablar con nuestros kuifike keche, los viejitos, que no sabían leer ni escribir, pero creían en la palabra de la gente. Porque así funcionaron milenariamente y fueron engañados, les quitaron sus tierras, porque no sabían leer ni escribir. Qué papeles si ese es un invento de la sociedad mayoritaria. Papeles para un mapuche debe empezar a funcionar desde el año 60 (1960), creo que de ahí podría ser (...) pero antes estaba la oralidad, estaba la palabra, el compromiso” (Conductor 2, Amuleaiñ, 2.01.2010).

Resumiendo, *Amuleaiñ* se ha conformado como un “foro radiofónico mapuche” al aire, donde se privilegian los contenidos temáticos (91.6% tiempo total emisiones) por sobre la programación musical (8%). La conversación donde se hablan Temas Socioculturales e Históricos es relativamente baja (36.5% del tiempo total) y, generalmente, aborda asuntos tales como: el rescate histórico, el rescate idiomático, la historia como orígenes del conflicto entre el pueblo mapuche y el estado nacional chileno, además de explicar y demandar derechos indígenas (Convenio 169 de la OIT). Mientras tanto, más de la mitad del tiempo (55% tiempo total emisiones) se refieren a algún asunto relacionado al llamado ‘Conflicto Mapuche’, entre ellos: el despojo territorial, la vulneración de derechos humanos e indígenas, además de la represión y criminalización, principalmente. Además, refutan directamente el apelativo de “mapuche terrorista” impuesto en los últimos años. Por último, creemos que el equipo de comunicadores radiofónicos mapuche de *Amuleaiñ*, al hacer énfasis en el rescate histórico de la Guerra de Arauco y las formas de obtener y mantener la soberanía territorial de la Araucanía hasta 1881, trazan una línea invisible con la actual “discursividad política mapuche”. Lo que es reforzado al explicar la ocupación militar chilena a la Araucanía, aún cuando no utilizan el apelativo de pueblo colonizado. Asimismo, denotan el territorio con los nombres del *Wallmapu*, principalmente *Gulumapu* y *Puelmapu*.

IV.2.a.- *Newen Mapu*: Informativo sobre la Sociedad Mapuche y las Actividades de los Mapuche Urbanos Organizados de Concepción

Cortina Presentación (Música andina y entra locución de voz masculina): “**La Asociación Mapuche Newen Mapu de Concepción presenta su programa ¡Fuerza de la Tierra! La voz del mapuche de ayer, de hoy y de siempre.**

Cortina de Despedida (no tienen, pero el conductor siempre se despide diciendo): **Chaltumay, Peukajal, Marichiweu²⁰⁶!**

Así comienza y termina el programa radiofónico *Newen Mapu* (fuerza de la tierra en *mapudungun*), que se transmite desde 2006 todos los martes, a través de RADIO VOZ DE LA MUJER DE CONCEPCIÓN (98.5 FM). Esta emisora es una radio comunitaria que transmite desde 1998 al alero de la organización social CASA DE LA MUJER DE CONCEPCIÓN, por lo que es considerada la primera radio comunitaria de la Región del Bío Bío²⁰⁷.

Este espacio surgió como una idea del conductor, quien posee experiencia previa en radiodifusión y es miembro del directorio de la ASOCIACIÓN NEWEN MAPU DE CONCEPCIÓN. Una asociación mapuche con personalidad jurídica entregada por la CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA (CONADI) y que agrupa a más de sesenta personas de la comuna de Concepción, Octava Región del Bío Bío²⁰⁸.

“estando en la asociación planteé yo la posibilidad de hacer un programa mapuche, que sea un poco como la voz de la organización, porque en el fondo eso es lo que se pretende con el programa que sea la difusión de la asociación y se aceptó y se creó y estamos saliendo al aire. (...) Para dar a conocer que los mapuche están presentes en la ciudad, que se están organizando, para recuperar principalmente su cultura, sus tradiciones, no sé, el aprender a tocar los instrumentos mapuche, jugar al palín, porque hay niños que no saben lo que es una chueca, entonces ir un poco recuperando eso” (Conductor, diciembre 2009).

El respaldo organizacional de la ASOCIACIÓN NEWEN MAPU DE CONCEPCIÓN al programa radiofónico se expresa a través de los recursos financieros necesarios para pagar la cuota simbólica que RADIO VOZ DE LA MUJER cobra por el espacio al aire²⁰⁹. No obstante, tanto la producción como la conducción del espacio están a cargo de un solo

²⁰⁶ *Chaltumay*: muchas gracias; *Peukajal*: hasta pronto; *Marichiweu*: diez veces venceremos.

²⁰⁷ La Casa de la Mujer de Concepción es una organización social que existe desde 1994. Radio Voz de la Mujer es una radio comunitaria que, al momento de nuestro trabajo de campo, se regía por la Ley de Radios de Mínima Cobertura 19.277 de 1994 (que restringía la concesión a sólo 3 años, con prohibición de cualquier tipo de publicidad y cuya potencia se remitía a un watt de potencia, lo que permitía transmitir sólo dentro de los límites territoriales de un municipio). En 2010 entró en vigencia una nueva ley (20.433), llamada de Radios Comunitarias y Ciudadanas, que amplió la concesión a 10 años, permite menciones comerciales pero no propaganda política ni publicidad, mientras que el wattaje subió a 30 watts con su evidente efecto en el alcance territorial.

²⁰⁸ La ciudad de Concepción es la capital de la provincia de igual nombre y de la octava región del Bío Bío. Ubicada a 509 kilómetros al sur de Santiago, esta ciudad se sitúa en lo que otrora fue la línea fronteriza entre el territorio soberano mapuche de la Araucanía y la Capitanía General de Chile. Frontera disuelta por la ocupación militar chilena llevada a cabo en la segunda mitad del siglo XIX, como ha sido recurrentemente citado a lo largo de esta investigación. La ciudad de Concepción es considerada la tercera ciudad más grande de Chile, después de Santiago y Valparaíso, con 217 mil habitantes. En tanto, la provincia de Concepción, que agrupa 12 municipios o comunas, posee una población total de un millón 330 mil habitantes, según el Censo de Población de 2002. Unos 22 mil de ellos son mapuche, lo que representa un 37% de la población total de la región.

²⁰⁹ La cuota es de cinco mil pesos chilenos, unos 100 pesos mexicanos, aproximadamente.

sujeto social, quien trabaja como obrero de la construcción, sin ningún tipo de militancia política y que se auto adscribe como “mapuche urbano”²¹⁰. Sobre las razones de crear y transmitir *Newen Mapu* a través de la RADIO VOZ DE LA MUJER, el conductor y creador indica que:

“Existía esta posibilidad de esta radio, una radio comunitaria y que la gente de la asociación escucha esta radio, por ahí también partió la posibilidad. Y sumado también al valor económico que significa hacer un programa de este tipo en una radio comercial, sería súper caro, prácticamente impagable. Y lo otro es que a lo mejor, por ser un programa mapuche, tampoco te dan la posibilidad de hacer un programa de este tipo (...) y como la gente de la asociación escucha la radio, era una forma de llegar a ellos a través de lo que ellos escuchan” (diciembre 2009).

Veamos qué nos dicen las formas y contenidos de *Newen Mapu* a través del análisis de sus emisiones.

IV.2.b.- *Newen Mapu* en sus Formas: Informativo Mapuche, Entrevistas a *Lagmienes* y Eclecticismo Musical

Luego de una primera presentación, diremos que el análisis de las emisiones de *Newen Mapu* obedecieron al examen de diez programas transmitidos por las ondas de RADIO VOZ DE LA MUJER (98.5 FM, Concepción), entre el martes 1 de diciembre de 2009 y el martes 23 de febrero de 2010²¹¹.

En tales productos radiofónicos, lo primero que resalta, como en el resto de los casos, es que el conductor del espacio privilegia el tiempo de emisión para entregar *contenidos temáticos* (71.8%), frente a la *programación musical* (28%)²¹². Aunque en este último sentido es el programa radiofónico que más música programa. Su estilo musical es bastante ecléctico y va desde la música mapuche tradicional, cantada en vivo por sus invitados, pasando por el rescate contemporáneo de música tradicional, hasta llegar a la nueva canción chilena y la trova²¹³. Es más, tanto la música que acompaña la cortina de presentación como la que acompaña de fondo las emisiones, es música andina.

²¹⁰ “a algunos por acá no les gusta el apellido urbano, pero en la ciudad sí, uno pasa a ser un mapuche urbano, porque uno está un poco alejado de las comunidades” (Conductor, diciembre 2009).

²¹¹ En total fueron 10 horas y 15 minutos de programa analizado, que fueron procesadas en 84 fichas o segmentos de contenido. Los programas analizados fueron: 1, 15, 22 y 29 de diciembre de 2009; 12 y 19 de enero y 2, 9, 16 y 23 febrero de 2010.

²¹² Todos los datos estadísticos citados en este apartado se encuentran en tablas y gráficos en los Anexos.

²¹³ En el rescate de música tradicional también programan el Coro de Niños Mapuche de Peñalolén o la cantante mapuche Beatriz Pichimalén. En la nueva canción chilena y trova programan música de Illapú, Quelentaro, Tito Fernández “el Temucano” o el grupo Sol y Medianoche.

Sobre su formato, se distingue claramente una estructura que se repite en cada emisión, que inicia con un saludo general de bienvenida a los auditores de *Newen Mapu*. Luego suena la “portada musical” para dar paso a la lectura de la “editorial del día”. Después de un nuevo tema musical se saluda al entrevistado de la emisión, utilizando un lenguaje generalmente coloquial y un tono discursivo conciliador (28% tiempo total emisiones) o alegre (26.8%). De no haber entrevistado en estudio, se inicia la consecutiva lectura de alguna noticia, artículo de opinión, documento sobre historia o entrevista escrita a algún actor social mapuche o chileno y que se refiere a la sociedad mapuche, lo cual se realiza en un tono discursivo objetivo o neutro (34% del tiempo total de emisiones).

Cada segmento generalmente dura entre seis a doce minutos, siempre intercalado con música, además de ocasionales microsegmentos sobre vocabulario mapuche o algún cuento que no necesariamente se refiere a la cultura mapuche. De hecho *Newen Mapu*, en un 90% del tiempo total de emisión, se transmite en vivo, mientras que tales microsegmentos grabados o alguna esporádica cuña radiofónica representan en conjunto un 9.8% del tiempo del espacio. A pesar de ser un programa en vivo, no registramos retroalimentación con los auditores al aire, por lo menos en las emisiones analizadas. Cada vez que el conductor regresa al aire saluda a los auditores de *Newen Mapu*, consignando su población, comuna²¹⁴ y/o organización social y/o mapuche a la que pertenecen, en una especie de recorrido por Concepción y los alrededores donde llega la RADIO VOZ DE LA MUJER.

“estamos haciendo Newen Mapu, aquí en Radio Voz de la Mujer, 98.5, desde la ciudad de Concepción para la ciudad de Concepción. (...) Saludos a nuestros peñis y lagmien que nos están sintonizando. Quiero saludar a la señora Agustina, ella es una lagmien, una auditora del Cerro la Pólvora, quiero saludar a los peñis de la Población Teniente Merino I y II en Tucapel bajo, en el sector de Plaza Acevedo, Cerro Chacabuco, Población Santa Clara, San Daniel, y donde usted nos esté sintonizando (...) (Newen Mapu, 1.12.2009).

Debido a que el conductor es el único encargado del espacio, el 75.7% (tiempo total) se escucha su voz masculina. No obstante, las entrevistadas en estudio con las que contó el programa en las emisiones analizadas fueron todas mujeres, por lo que voces femeninas compartieron el micrófono de *Newen Mapu* en un 24% del tiempo total.

²¹⁴ La población equivale a la colonia y la comuna a la delegación.

Asimismo, el *actor social hablante*, en un 66% de las menciones totales, es el conductor del espacio. Mientras que en un 6% son mapuche no organizados y un 5% fueron dirigentes mapuche. En ambos casos fueron, precisamente, las entrevistadas en estudio. De igual manera, registramos un 20% de menciones para otros actores sociales que hablaron en *Newen Mapu* y que obedecen a visitas ocasionales que llegan a RADIO VOZ DE LA MUJER, como es de esperar en una emisora comunitaria enclavada en una población.

Este programa radiofónico es el que menos utiliza el *mapudungun* de las cuatro experiencias analizadas. De hecho, un 77% del tiempo total se habla sólo en español y en un 18% español con palabras en *mapudungun*. No obstante, cuando hubo entrevistadas éstas eran en su mayoría hablantes del idioma mapuche, lo que explica el 4.9% de tiempo de las emisiones bilingües (*mapudungun-español*).

Como en el resto de los casos, el *público objetivo* mayoritario es el pueblo mapuche, con un 57% del tiempo total. No obstante, por el carácter ecléctico, no sólo de la música sino que también de los contenidos, como veremos más adelante, un 36% del tiempo total de *Newen Mapu* se habla a la sociedad no mapuche de Concepción. Mientras que un 6.7% del tiempo se habla a los *winka* con poder, que en este caso obedece a la interpelación de autoridades locales.

A raíz que *Newen Mapu* se ha transformado en un espacio de difusión de las actividades que realizan las organizaciones mapuche urbanas de Concepción, un 12.6% de las menciones sobre las *fuentes de información* obedecen a organizaciones mapuche. Ello se relaciona, además, con que en un 28% del tiempo total de las emisiones, en que el *criterio de selección* se relacionó con algún evento que realizaron las organizaciones mapuche penquistas²¹⁵. Debido al formato del espacio, lectura de una editorial que pretende resaltar algún tema y lectura de otras informaciones relacionadas con el tema mapuche, es que el *género radial* más utilizado es el *informativo* (69% del tiempo de emisiones), mientras que el tiempo dedicado a la opinión alcanza el 20% del tiempo.

Como en el resto de los casos de análisis, la *f fuente de información* mayoritaria proviene de los conocimientos y opiniones del conductor del espacio (27.7% por mención). No obstante, en este caso particular es menor en relación al resto de programas analizados.

²¹⁵ Penquista es el gentilicio de los habitantes de Concepción

Esto obedece a que sus *fuentes de información* no sólo son las organizaciones mapuche urbanas de Concepción, sino que en un 9% obedecen a la lectura de algún periódico de la sociedad winka, generalmente EL SUR de Concepción. Aunque también se leen informaciones del informativo mapuche on line MAPUEXPRESS (2.5% de las menciones) y del periódico mapuche AZKINTUWE (1.7% de las menciones). Las otras fuentes se relacionan con los invitados en estudio.

El comunicador radiofónico mapuche que desarrolla *Newen Mapu* explica que la lectura de la editorial del día y de informaciones sacadas desde periódicos, que son leídos en algunas ocasiones meses después de su publicación como pudimos percatarnos, se debe a las propias inquietudes de los socios de la ASOCIACIÓN MAPUCHE NEWEN MAPU DE CONCEPCIÓN. Además, se enlazan con un afán de aprendizaje por parte de los mapuche organizados que escuchan el espacio.

“Hay una editorial que va todos los martes de un tema de interés de los socios, de los peñis. Entonces uno busca información y arma una editorial de cosas que ellos quieren saber, respecto a la cultura, por decirte, oye, por qué era territorio mapuche de Bío Bío al sur, entonces uno tiene que buscar, rescatar la historia y contarle por qué, como era el territorio mapuche, cómo se fue achicando, todas esas cosas que ellos quieren saber se entrega como editorial (...) bueno, aprenden ellos pero aprendo yo también, al calor de eso uno también va aprendiendo porque mucha información de ese tipo al menos yo no manejaba” (Conductor, diciembre 2009).

De ahí también que el principal *criterio de selección* de los temas sea aleatorio (35% del tiempo total de emisiones), seguido de un 28.9% coyuntural. El tercero ya lo mencionamos y se relaciona con los eventos de las organizaciones mapuche de Concepción.

Sobre los *actores sociales mencionados* en *Newen Mapu*, siguiendo la tendencia de los otros espacios radiofónicos y dentro del mundo mapuche, un 28% de las menciones se refieren a la sociedad mapuche no organizada, un 10% a las organizaciones y/o comunidades mapuche, y un 4.9% a autoridades tradicionales mapuche. En el mundo de la sociedad chilena, los más mencionados son el estado y las autoridades de gobierno (11.7% menciones), seguidos de la sociedad civil chilena (12.7% menciones).

Este espacio radiofónico es el que más habló sobre otros pueblos indígenas, con un 12% (menciones) en alusión a dos acontecimientos coyunturales. Por un lado, se informó detalladamente sobre la repatriación, desde Suiza, de los restos de personas del pueblo kawésqar (pueblo canoero austral), quienes a fines del siglo XIX fueron secuestrados y llevados a los zoológicos humanos que se realizaban en Europa. Por otro, se informó sobre

el interés que existe en Buenos Aires, Argentina, por aprender idiomas indígenas. “(...) ojala esto llegue acá a nuestro país, y se puedan hacer estos cursos de mapudungun entre otros, porque el interés existe” (Newen Mapu, 16.02.2010).

IV.2.c.- Caracterización Temática de *Newen Mapu*: Difusión de las Asociaciones Mapuche Penquistas y Solidaridad con los Reprimidos

Como acabamos de ver, la principal característica de este programa radiofónico es que se ha constituido en un espacio de lectura de noticias o artículos aparecidos en medios de comunicación chilenos y/o mapuche, además de dar difusión a las actividades de las organizaciones mapuche, tanto de la ciudad como de otras comunas de la Provincia de Concepción. Todo, intercalado con una programación musical de impronta heterogénea. Ahora bien, ¿cuáles son los asuntos específicos respecto a los cuáles se informa y difunde en *Newen Mapu*?

Como adelantábamos, el 71.8% del tiempo total de emisiones analizados de *Newen Mapu* corresponden a contenido temático en contraposición a la música. Pero además, como ilustra el GRÁFICO 4, un importante 60% del tiempo total de emisiones lo utilizan para conversar sobre *Temas Socioculturales e Históricos*.

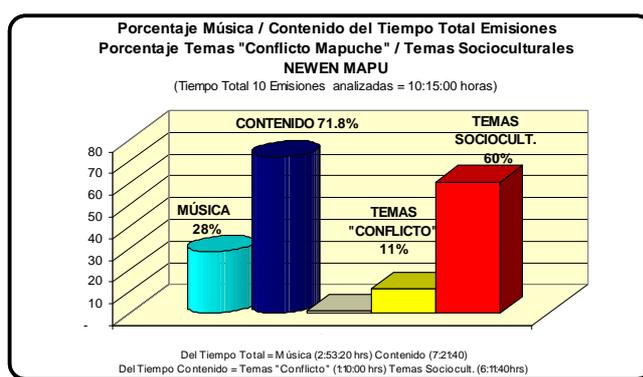


GRÁFICO 4 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Y como podemos ver en el GRÁFICO 5, el principal tema de conversación en este programa radiofónico obedece a la categoría “*otros*” con un 19% del tiempo de Temas Socioculturales. Lo cual es absolutamente concordante con el carácter diverso de este programa. Entre los asuntos que se agrupan en tal categoría, encontramos desde el saludo de obertura de cada emisión, pasando por poesía mapuche, actividades culturales en Concepción, las fiestas costumbristas típicas del verano en el sur chileno, la referencia a noticias sobre otros pueblos indígenas, como ya apuntábamos, la promoción de otros programas de RADIO VOZ DE LA MUJER, así como también algunas referencias a las elecciones presidenciales, aunque en mucho menor medida que en *Amuleaiñ*.

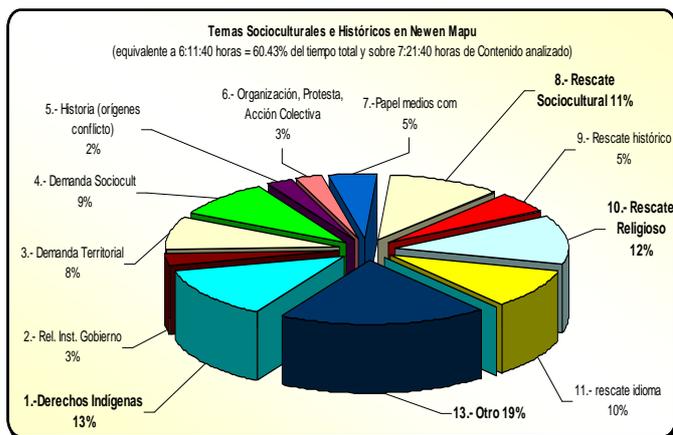


GRÁFICO 5 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Luego le sigue la categoría *Derechos Indígenas*, con un 13% del tiempo de Temas Socioculturales. El tópico preferente es la implementación del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Debido al formato característico de *Newen Mapu*, lo que se realiza es leer los artículos importantes de este instrumento de derecho indígena internacional.

“Vamos a ir a la Editorial, tenemos un material preparado, que lo estoy ordenando acá, para que lo analicen, lo conversen, pero primero tienen que escucharlo. DICE: (lectura) convenio 169 de la OIT sobre pueblos indígenas, un paso más cerca de aceptar nuestras diferencias. Dice, el tratado plantea muchos desafíos, el principal es aceptarnos como una nación compuesta por pueblos diferentes, consultarles las decisiones que les afecten favorecen su participación en la política, impedir la discriminación, asegurar que reciban educación en su idioma y aplicar sus métodos de justicia, son algunas de las exigencias que debe cumplir nuestro país, Chile en este caso, con respecto a los pueblos originarios (...) para Raúl Valenzuela, coordinador regional del programa Orígenes, la demora en la ratificación se debió a la oposición de la derecha, que deriva de prejuicios tremendamente arraigados en nuestra cultura, partamos del hecho que nosotros decimos pacificación de la Araucanía a la ocupación militar de Arauco. Nos ha costado mucho, dice el abogado, a la sociedad chilena entender que Chile es un país pluricultural, tampoco aceptamos que somos un país racista (...)” (Conductor, Newen Mapu, 1.12.2009)²¹⁶.

Por su parte, el *rescate religioso* obtuvo una dedicación del 12% del tiempo de este grupo temático, lo que obedece a la conmemoración del *Wexipantu* efectuado en junio de 2009²¹⁷, pero también a la difusión prioritaria de una de las actividades más importantes en el año de la ASOCIACIÓN NEWEN MAPU DE CONCEPCIÓN. Nos referimos al *Guillatún*, que por primera vez se realizó en 2009 en la ciudad de Concepción, a las afueras del fundo Hualpén, un terreno demandado además por las organizaciones mapuche penquistas.

“(...) Una actividad bien interesante (Guillatún) organizada por la Asociación Newen Mapu de Concepción y con la asistencia de los peñis y lagmienes de las diferentes asociaciones mapuche urbanas, por ejemplo, la Talcahueñu ñi folil, la Newentulaiñ pu peñi, la Hualpen WajMapu, la Kiye Millaray (...) Fue una actividad bien interesante, la machi desarrolló su ritual para este guillatún y hubo un momento de mucha, ¿cómo podríamos describirlo? De mucho respeto hacia la machi mientras ella desarrollaba este guillatún. Mucho respeto y también mucha intención por aprender, porque muchos de los asistentes no sabían del guillatún, no sabían de qué se trataba, simplemente habían escuchado hablar del Guillatun, pero no habían estado inmersos o insertos en un guillatún (...) Allí se aprendió mucho del guillatún”. (Conductor, Newen Mapu, 29.12.2009).

²¹⁶ En este mismo aspecto, llama la atención la presencia de Spots radiofónicos dispuestos por la propia OIT para divulgar los aspectos fundamentales de tal convenio en las radioemisoras comunitarias chilenas. Asimismo, nos llamó la atención la mención sobre talleres realizados por representantes de la OIT para América Latina en la región del Bío Bío.

²¹⁷ Se conoce como el año nuevo mapuche y es “cuando se recobran las fuerzas, cuando la tierra comienza a hacer cambio de temporada” (29.12.2009)

El *rescate sociocultural* en *Newen Mapu* ocupó un 11% del tiempo de emisiones y, en ello, jugaron un papel importante las mujeres entrevistadas, todas pertenecientes a alguna asociación mapuche urbana penquista y con conocimientos ancestrales sobre las costumbres mapuche.

“(...) yo nací acá ya, en Talcahuano, pero en mi casa hablábamos todos el idioma mapuche, en la casa no se permitía por nada del mundo, por ejemplo, decir pan. No se podía hablar en español, sino no me daban pan, tenía que decir cofke. Así me castigaban a mí, y en la escuela fue totalmente al revés, fue bien difícil mi vida en la ciudad (...) a mí me gusta trabajar más con los niños, con la gente adulta, igual con organizaciones, porque tengo hartos material educativo y también danzas. Las danzas me encanta enseñarlas, tengo hartas danzas mapuche, sobretodo el choike purrún²¹⁸, que es una danza muy nuestra, esa se baila a patita pelá, es un baile bien bonito” (Entrevistada, 02.02.2010).

Tal tema va interrelacionado con el *rescate del idioma*, que es seguido en un 10% del tiempo de Temas Socioculturales, puesto que de la mano de estas mujeres mapuche los auditores de *Newen Mapu* conocen música en mapudungun, palabras en mapudungun, así como también toponimia mapuche.

“Como mujer mapuche, que somos las encargadas de transmitir y mantener las costumbres, la cosmovisión de nuestro pueblo, nos da vergüenza que nos falta algo tan importante como es la lengua mapuche, el mapudungun. Ahora nosotros estamos trabajando en eso, haciendo cursos para aprender el mapudungun en la asociación Talcahuano ñi folil” (Entrevistada, Newen Mapu, 12.01.2010).

También a través de las mujeres mapuche organizadas de Concepción, pero también a través de la lectura de comunicados o noticias aparecidas en EL SUR de Concepción, conocemos las *demandas socioculturales* de los mapuche penquistas, que ocuparon un 9% del tiempo de Temas Socioculturales e Históricas. Entre ellas, la más urgente y recurrente de todas: la necesidad de vivienda mapuche en la ciudad. Y, con el objetivo de organizarse y alcanzar una vivienda digna, *Newen Mapu* da cuenta de la conformación y actividades del COMITÉ DE VIVIENDA LEFRARU, que a febrero de 2010 estaban solicitando a sus peñis y lagmienes todos los papeles requeridos por las autoridades regionales para poder acceder a un subsidio habitacional con pertinencia cultural mapuche.

“(...) Para cualquier arquitecto es súper novedoso a diferencia de las casas normales, porque lo que aquí, lo que viene es súper... es nuevo, todos saben de que esto va a ser de mapuche. Imagínate, la idea es que siga con nuestras raíces y con más fuerza, con nuestro centro ceremonial, la cancha de palín, en un futuro si tenemos hijos, hacer un jardín, hacer una ruka²¹⁹, postular a buenos proyectos de salud, educación, tenemos muchas cosas por hacer” (Entrevistada Comité Vivienda Lefraru, Newen Mapu, 15.12.2009).

²¹⁸ Baile del *choike purrún* es uno de los principales bailes mapuche, se traduce como el baile del avestruz.

²¹⁹ Ruka es la vivienda ancestral mapuche, hecha de totora, asemeja un cono y en cuyo centro se deja un espacio para el fogón.

La presencia de las mujeres en el micrófono de *Newen Mapu* y su papel de dirigentas en las organizaciones mapuche de Concepción nos hacen pensar en la importancia femenina en las actividades y la vida organizada mapuche de esta ciudad. Lo cual es ratificado por el saludo musical que el conductor del espacio les manda, en el recuento del año efectuado en la última emisión de 2009 a ellas: “*con ese tema quería saludar a las lagmienes que siempre están participando de nuestro programa de alguna u otra forma*” (Newen Mapu, 29.12.2009). Así, observamos que, tanto la labor femenina mapuche y su valoración social, así como también la visibilización de las organizaciones mapuche urbanas de Concepción son de crucial importancia en las emisiones radiofónicas de *Newen Mapu*.

Volviendo al GRÁFICO 4, veíamos que un escaso 11% del tiempo de contenidos obedece a temas relacionados con el denominado “Conflicto Mapuche”. De hecho, recalamos, *Newen Mapu* es el espacio radiofónico que menos tiempo utiliza para referirse a este ítem y, generalmente lo aborda desde la lectura de algún texto escrito por un tercero y no desde la opinión personal del conductor o ‘radialista mapuche’ de *Newen Mapu*.

“Dice: con marchas por las calles de Cañete, un tiempo atrás, mapuche lograron hacer patente las demandas étnicas ante la visita del intendente Jaime Tohá, en conjunto con la ministra de Vivienda, Patricia Poblete y de Bienes Nacionales, Romy Smith. Estas marchas se realizaron en la provincia de Arauco, en Cañete, dice la nota. Primero lanzaron consignas en contra de la oficina de CONADI y luego se dirigieron al gimnasio municipal, donde las autoridades en aquel entonces entregaban títulos de dominio a las familias de la población Gajardo Sur. Allí exigieron la libertad a los presos políticos mapuche, detenidos por sospecha de haber participado en los últimos hechos de violencia registrados en la provincia de Arauco, además un grupo de mujeres de la comunidad Pascual Coña trató de entregarle una carta a las ministras, quienes no accedieron a dialogar” (Newen Mapu, 22.12.2009).

Hecha esta precisión, en el GRÁFICO 6 vemos que de ese escaso 11% del tiempo de contenido que se dedica en *Newen Mapu* a Temas del “Conflicto”, destaca en primer lugar *la criminalización y represión*, con un 29% del tiempo de este grupo temático. Los temas referidos en este ítem se relacionan con la lectura de informaciones sobre los casos de Matías Catrileo y la sentencia en primera instancia al Carabinero que lo asesinó. Así como también, la lectura de un artículo donde además del caso de Matías, se hace referencia a los otros *weichafes* asesinados por la policía uniformada: Alex Lemún y Jaime Mendoza Collío. En ambos casos el conductor, acotadamente, emite su opinión al respecto.

“En Chile se marcha de frente, se protesta de frente y se dispara por la espalda, dice la información (...) Conductor: *queríamos entregarle a ustedes esta información, a dos años de la muerte de Matías, donde el juez militar sentenció a este carabinero a firmar 24 meses...nos queda un tremendo signo de interrogación” / (...)*

“¿Pueden quedar hechos tan viles y crueles como los acontecidos, en la indiferencia e impunidad? No, dice la información, no puede. Conductor: Nosotros creemos que tampoco. Pero hay algo que hacer, digamos, por último expresar su rechazo, nuestro rechazo (...) da vergüenza que un país como Chile que, por estos días se alza como un gran país protector, muy defensor de los derechos humanos y estas situaciones vienen un poco a poner un punto negro en estas políticas de derechos humanos que se llevan a cabo” (Newen Mapu, 19.01.2010).

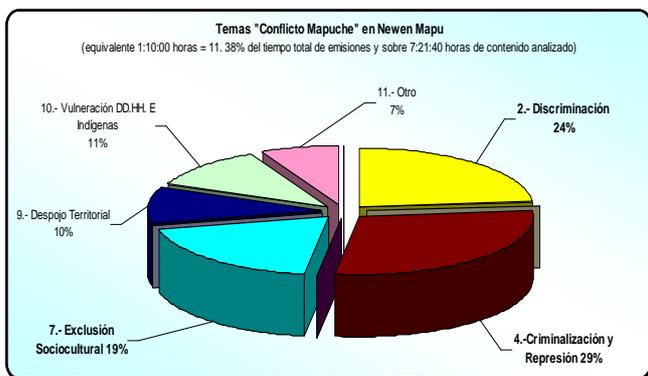


GRÁFICO 6 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Conductor: “La gente de las comunidades no va a buscar la pelea a Carabineros, sino que ellos van a allanar, con tanta violencia, tanta fuerza que los niños quedan psicológicamente mal, quedan enfermos y de eso cuesta mucho recuperarse, quedan con un trauma quizá por mucho tiempo y en algunos casos a lo mejor para siempre. Entonces toda esa fuerza que se emplea contra las comunidades, los niños, las mujeres, eso de amarrar la machi, sabiendo que la machi dentro de la cosmovisión mapuche es una persona muy especial, faltar el respeto a eso hace que eso tenga consecuencias. Digamos, si a mi me dan, me dan, me dan, me golpean, me golpean, yo en algún momento tengo que reaccionar también, aunque mi condición sea... yo puedo ser muy pacifista, pero también tengo mi tope. Porque conversábamos tiempo atrás con algunos peñis de la zona de Arauco, Tirúa, Cañete, por ahí, donde se decía que los mapuche en sí no son violentos, pero las circunstancias los llevan a asumir actos de violencia que van en defensa propia, prácticamente, y eso se magnifica, se agranda, y la información oficial desvirtúa los hechos y al final se llega a un problema mayor” (Newen Mapu, 1.12.2009).

Asimismo, el conductor de *Newen Mapu*, en el recuento del año 2009, expresa la solidaridad de parte de las asociaciones mapuche urbanas de Concepción y del programa mismo hacia las comunidades organizadas por la demanda territorial.

“siempre las diferentes asociaciones de Talcahuano, Hualpén, de San Pedro, Coronel, Concepción, siempre estuvieron solidarizando con el problema mapuche, con la problemática mapuche entre comillas, en la zona de la Araucanía, en la zona de conflicto, que durante este año hubieron grandes enfrentamientos, no sé si llamarlo enfrentamiento, pero hubo hartoo movimiento de mapuche detenidos, de allanamientos, de toma de fundos y un poco para hacer sentir la voz del mapuche de comunidad en la zona de Araucanía y provincia de Arauco y, por supuesto, las asociaciones de la región del Bío Bío, de Concepción, siempre, siempre muy preocupados de lo que estaba sucediendo con los hermanos en el zona de la Araucanía. (Conductor, Newen Mapu, 29.12.2009).

Dentro del escaso tiempo que *Newen Mapu* dedica al “Conflicto Mapuche”, el segundo tema en importancia es la *discriminación*, con un 24% del tiempo de este grupo temático. No obstante, llama la atención que logran dar vuelta tal hecho con opiniones y experiencias de empoderamiento y la educación de los niños mapuche en los valores y la riqueza de su propia cultura.

Conductor: “(...) porque el hijo de mapuche generalmente era tímido, era de muy bajo perfil, entonces como que las tallas o las bromas le llegaban harto. Pero la nueva generación, desde hace unos 30 años atrás fue cambiando esa visión del mapuche y del niño mapuche y lo fue haciendo más como, que no le lleguen las bromas y fue siendo destacado, como alumno, dirigente estudiantil, como persona, entonces ha ido cambiando la discriminación. (...) Entrevistada: (...) “el hijo menor tiene 10 años, lo voy a dejar al colegio... y la profesora me dijo: con usted quería hablar. La llamo pa’ felicitarla, su hijo, se destaca, porque cuando nosotros hablamos de la raza mapuche él tiene una tremenda disertación, nos diserta del tema, o sea, está súper metido en el tema mapuche. Entonces después dijo, sabe tía: además dijo, mi mamá es dirigente mapuche y mamá sale mucho en la tele y mi mamá es protestante, ella protesta mucho en la calle. Entonces como que mi hijo, en esa parte, jamás él se ha sentido opacado” (Newen Mapu, 15.12.2009).

Un tercer tema de importancia es la *exclusión sociocultural*, con un 19% del tiempo de protesta. En esta categoría encontramos la entrega de materiales sobre la asimétrica relación intercultural entre la sociedad mapuche y chilena y, donde no ha habido ni comprensión ni diálogo, por estar excluidos los mapuche de la sociedad nacional.

“(...) recuperada la democracia se crea un estamento que luego se convierte en lo que es hoy la CONADI, que también propone ideas cortoplacistas de devolver tierras, pero eso no es todo. El doctor afirma que el indígena reclama mucho más y eso es lo que el Estado no entiende, ellos piden un reconocimiento, un respeto un entender que este país está construido por diversas identidades y culturas. Tanto que nos cuesta a los chilenos, se pregunta él (Jorge Pinto), la solución de largo plazo, la clave se logra, concertando voluntades de los diferentes actores (...)” (Lectura de entrevista realizada a Jorge Pinto, Premio Nacional de Historia, en EL SUR de Concepción, 4.10.2009. Newen Mapu, 22.12.2009).

Por último, en un 11% del tiempo de Temas del “Conflicto”, en *Newen Mapu* se consigna la *vulneración de derechos humanos e indígenas*. Ello puede estar asociado a los casos de criminalización y represión, pero también al ejercicio de la libertad de expresión de los propios medios de comunicación mapuche. Por lo que, en este caso puntual, se vuelve un reflejo, además, de la importancia que se da al propio trabajo de comunicación radiofónica mapuche.

“Queríamos contarles esta noticia que le ocurrió a un peñi, que él trabaja en la Radio Tierra, en Santiago y que le requisaron sus equipos de trabajo ¿qué les parece? Son las cosas que pasan por estos días en donde para algunas personas la libertad de expresión parece que no es tal, ya. Y quieren de alguna forma hacer que el pueblo mapuche no tenga canales de expresión donde den a conocer su historia, su música, sus tradiciones, su cosmovisión, y también las luchas de hoy. Porque las luchas de hoy están presentes, esas luchas por reivindicar sus tierras, por hacer del mapudungun o del chedungun una lengua que se hable en todos los colegios. Entonces nos parece que el camino no es el más adecuado este, de tratar de alguna forma hacer que los programas mapuche, programas radiales mapuche, no salgan al aire. Nuestra solidaridad con el peñi R desde acá, desde Concepción, desde Radio Voz de la Mujer y desde el programa Newen Mapu, que es fuerza de la tierra”. (Conductor, Newen Mapu, 16.02.2010).

Por último, destaca en *Newen Mapu* el llamado, por parte del conductor hacia los auditores, para que se pregunten y reflexionen sobre la situación de la sociedad mapuche: “para que se vayan formando su opinión (...) si usted no sabe: busque información e

interiorícese de esta situación que están pasando los mapuche” (Conductor, *Newen Mapu*, 22.12.2009).

Resumiendo, *Newen Mapu* es un programa radiofónico que se utiliza para leer informaciones sobre la sociedad mapuche y difundir las actividades de las organizaciones mapuche urbanas de la ciudad y provincia de Concepción, acompañado de un 28% de música ecléctica. De esta forma, el contenido temático está dividido en un 60% del tiempo en Temas Socioculturales e Históricos sobre la sociedad mapuche (noticias misceláneas, la realización del *guillatún* y su importancia, los aspectos importantes del Convenio 169 de la OIT, el rescate sociocultural y la demanda de vivienda de los mapuche penquistas). Un escaso 11% del tiempo total se utiliza para conversar sobre el denominado “Conflicto Mapuche” y sus consecuencias (las secuelas de los niños en los allanamientos, el estado de las investigaciones de los *weichafes* asesinados, la discriminación, la exclusión de la nación chilena y su falta de entendimiento de las demandas mapuche, así como la vulneración de derechos en torno a la libertad de expresión y el papel que cumplen los comunicadores mapuche). Por último, no encontramos en las emisiones de *Newen Mapu* una mayor correlación con la nomenclatura de la actual “discursividad política mapuche”.

IV.3.a.- *Wixage Anai*: Un Coro de Voces Mapuche Viviendo en la Diáspora Santiaguina

Cortina Presentación: (Sonido de un *Kull Kull* y un *afafán*: *yayayaya*²²⁰. Entra voz masculina:) “*El Centro de Comunicaciones Mapuche Jufken Mapu presenta: Wixage Anai! Wixage Anai (fragmento en mapudungun). Wixage Anai, un programa mapuche para reencontrarnos con nuestra historia y nuestra forma de ver el mundo. Un programa para fomentar los lazo de unión de nuestra gente y fortalecernos como pueblo nación mapuche. Conduce: Elizabeth*”.

Cortina Despedida: “*El Centro de Comunicaciones Jufken Mapu presentó Wixage Anai! Chaltumay! Peukajal!*²²¹”

Con esta imagen sonora inicia y termina cada emisión del programa radiofónico *Wixage Anai* (levántate o despierta en mapudungun). Este espacio empezó a transmitirse en 1993 a través de RADIO NACIONAL²²², llegando a constituirse en un referente, debido a su estilo y permanencia en el dial. Esta experiencia surgió debido a una necesidad de rescate sociocultural e idiomático mapuche propio de la urbanidad.

“(...) para que se recuperará el canto mapuche, las costumbres mapuche, el idioma mapuche. Partió de eso, como un rescate cultural y también para que la voz mapuche no se perdiera en la ciudad. (...) lo primordial en nuestro programa es que el idioma se mantenga, que el idioma mapuche no se pierda, porque está bastante débil. En muchas comunidades no se habla el mapudungun y acá en Santiago es mucho más complicado” (Conductora, enero 2010).

En esa primera etapa y como una forma de poder dar un respaldo organizacional al espacio radiofónico se creó, paralelamente, el CENTRO DE COMUNICACIONES MAPUCHE JUFKEN MAPU, con el apoyo de una veintena de personas mapuche bilingües y el apoyo financiero de la CONGREGACIÓN DEL VERBO DIVINO (Iglesia Católica). Con el fin de mantener la autonomía en sus contenidos, en 1996 deciden cambiarse a RADIO YUNGAY, donde el espacio se amplió de una hora semanal a una hora diaria de lunes a sábado²²³. El año 2000 dejaron de recibir el apoyo financiero de la Iglesia Católica, lo que implicó generar estrategias de autogestión financiera, tales como postulación a fondos concursables, cenas, rifas y bingos. Pero a ello se sumó, de manera fundamental, el aporte que hasta la actualidad otorgan los auditores del programa, quienes colaboran monetariamente como socios para que el espacio continúe. “*Es poco lo que tenemos, estamos sobreviviendo este último tiempo con lo mínimo, pero nos permite una autonomía, nos permite hablar*

²²⁰ El *kull kull* o *kujkuj* es un instrumento de viento, hecho del cuerno de un toro. Se utilizaba para llamar la atención y reunir a la comunidad. El *Afafan* es un sonido onomatopéyico que suena: *yayayayaya*.

²²¹ En Mapudungun *Chaltumay* es Gracias y *Peukajal* significa hasta pronto, nos vemos! Existe también una cuña de continuidad donde un coro de niños dice: *Wixage Anai* y se utiliza para separar un tema de otro o al volver de un tema musical, por ejemplo.

²²² Emisora ahora extinta y que transmitía desde Santiago a gran parte del territorio chileno por la banda AM

²²³ RADIO YUNGAY posee cobertura metropolitana en la banda AM. Ese mismo año de 1996 fueron nominados al Apes (Asociación de Periodistas de Espectáculo) en la categoría radios, como un programa innovador en la radiofonía chilena.

libremente en ese sentido, tener esa amplitud de dar cabida a distintas posiciones mapuche” (Javier, enero 2010)

Ese mismo año deciden cambiarse a RADIO TIERRA (1300 AM), desde donde han transmitido ininterrumpidamente durante la última década, con una renta del espacio menor a otras emisoras de Santiago. Esta radioemisora es propiedad de la CORPORACIÓN LA MORA (una ONG feminista), cuya línea editorial se caracteriza por un perfil ciudadano que abre sus micrófonos a los movimientos sociales y a la sociedad civil.

“(…) jamás nos han cuestionado. Yo creo que eso también ha permitido, en un momento cuando los programas eran diarios, venía un grupo de gente, entraban al locutorio, tomábamos mate, era muy nuestro, siempre ha sido así nuestro programa. Es de verdad la libre expresión que dice Radio Tierra” (Conductora, enero 2010).

El equipo que a principios de 2010 daba vida a *Wixage Anai*, y que participó en las emisiones analizadas de este espacio, estaba compuesto por tres sujetos sociales mapuche estables, más un cuarto hablante de mapudungun, cuya participación fue esporádica y a quien no pudimos entrevistar²²⁴. Elizabeth, quien proviene de una comunidad mapuche y es hablante del mapudungun: *“me integraron al programa por el idioma. Como crecí en comunidad soy hablante desde muy pequeña y encontrar gente hablante acá en Santiago era muy difícil”*. Richard, también de una comunidad mapuche, aunque no es hablante del mapudungun. *“Yo partí en JUFKEN MAPU, fue como el puente para mí en este caso para conocer e identificarme como mapuche, fue algo bien especial. Porque la verdad del lugar que yo provenía no tenía una vida mapuche, no tenía antecedentes de mi propia gente (...)*. Y Javier, cuyos padres migraron a Santiago desde una comunidad y quien por años fue auditor del programa. *“Yo tengo esa característica que fui auditor mucho tiempo y muy poco colaborador, de repente apoyaba en un palín²²⁵, de repente me incorporé también al asunto de ser socio, pero también me surgió esa inquietud de hacer un poco más. Y por eso me ofrecí”*. Ellos se autodefinen al aire como *“trabajadores radiales”* que registran la oralidad mapuche, en términos socioculturales e históricos (*Wixage Anai*, 21.11.2009). Ninguno supera los 45 años de edad, por lo que podemos calificarlos como un equipo de realizadores jóvenes.

²²⁴ Y ocasionalmente José, uno de los primeros fundadores del programa y de Jufken Mapu, quien es hablante del mapudungun.

²²⁵ Deporte tradicional mapuche que se juega en equipos con una pelota del tamaño de una pelota de tenis y wiños similares al hockey

IV.3.b.- *Wixage Anai* en sus Formas: *Ülkantun*, *Mapuzüngun*, *Nütram* y *Xawün* Mapuche al Aire

Luego de una primera presentación, diremos que el análisis de las emisiones de *Wixage Anai* obedecieron al examen de diez programas transmitidos por las ondas de Radio Tierra (1300 AM, Santiago), entre el sábado 7 de noviembre de 2009 y el sábado 30 de enero 2010²²⁶. En tales productos radiofónicos, lo primero que salta a la vista es que el equipo de conductores aprovecha lo mejor posible el tiempo de emisión para entregar contenidos temáticos (82.7%), frente a la *programación musical* (17%)²²⁷.

Una característica primordial en este último aspecto, es que la música emitida en *Wixage Anai* va en directa relación con su cometido de rescate del idioma y de la identidad sociocultural mapuche. Es decir, se emite música tradicional, con instrumentos autóctonos²²⁸ y canto de hombres y mujeres en mapudungun, en sus expresiones de *ülkantún* (historia cantada), *ayekán* (música de diversión) y *purrun* (música de baile religioso)²²⁹. Tales expresiones musicales tradicionales mapuche han sido grabados por los mismos “radialistas mapuche” de *Wixage Anai*, a lo largo de la vida de este espacio, en estudio o en los encuentros de auditores. De tal forma, se rescata y practica el idioma en una de sus expresiones más vívidas.

Javier: “*escuchábamos a nuestro peñi Carlos, con un ülkantún muy, muy particular, cierto lagmien?*
Elizabeth: “*el chachay nos entregó este ülkantún en el primer encuentro de auditores que se hizo en Radio Tierra, donde vinieron ñañas, lagmien. Es con harto sentimiento, es un canto de expresión de sentimiento*” (Wixage Anai, 21.11.2009).

De manera concordante a la importancia del *idioma*, encontramos que las emisiones son en un 41% del tiempo total de emisiones bilingües (mapudungun-español), por lo que se procura que estén presentes los conductores que hablan el mapudungun para poder hacer, más que amplias traducciones, un resumen en mapudungun de lo que se habla, como dicen, en “*winkazungun*”. Asimismo, el 57% del tiempo total se mezcla el idioma español con palabras en mapudungun. Entre las palabras más utilizadas, destacan el saludo (*marri*

²²⁶ En total fueron poco más de nueve horas de programa analizado, que fueron procesadas en 69 fichas o segmentos de contenido. Los programas analizados fueron: 7, 14 y 21 de noviembre; 12, 19 y 26 de diciembre de 2009; 2, 16, 23 y 30 de enero de 2010.

²²⁷ Todos los datos estadísticos citados en este apartado se encuentran en tablas y gráficos en los Anexos.

²²⁸ Entre los más conocidos están: *Kultrún*: tambor de piel de res y base de madera; *Trompe*: vibrador de metal; *Pifilka*: especie de zampoña corta y de sonidos agudos; *Trutruka*: instrumento de viento confeccionado con bambú y tripas de animal, recubierto de lana.

²²⁹ “*El canto es una expresión instantánea, el mapuche puede cantar en este rato de acuerdo a lo que está viviendo o puede cantar su historia de vida, su experiencia, su pensamiento, sus sentimientos, esa es la forma del canto, expresa lo que siente*” (Elizabeth, 2010)

marrí), el agradecimiento (*chaltumay*) y la despedida (*peukajal*), así como también la afirmación positiva a alguna aseveración (*feley*) y la referencia a los hermanos mapuche (*peñi, lagmien, ñaña, chachay, papay, pichikeche, wechekeche*), entre otras²³⁰. Ello es muy bien recibido por los auditores, quienes tienen las líneas telefónicas abiertas para intervenir en las emisiones del programa cuando lo deseen²³¹. Incluso, el uso reiterado de la expresión: “*pu peñi, pu lagmien*”, refuerza la idea de una conversación con el auditor. Por lo mismo, los programas de *Wixage Anai* son siempre en vivo. Pero además utilizan *recursos radiofónicos* como cápsulas o reportajes especiales pregrabados, lo cual combinan con las emisiones en vivo en un 42% del tiempo total, marcando un contrapunto en este aspecto con los demás casos de estudio, que casi no utilizan este recurso radiofónico.

Otra característica distintiva de este espacio es que el *sexo de los hablantes* es mayoritariamente compartido, entre voces femeninas y masculinas (61.9% tiempo total), sean éstos los conductores, los auditores o los entrevistados. Un elemento adicional que da su sello distintivo a *Wixage Anai* es que generalmente el *número de hablantes* es de tres o más de tres personas interviniendo simultáneamente en un mismo segmento (62% tiempo total). Tal característica se relaciona directamente con el “*coro de voces mapuche*”, ya que el micrófono no se queda en los conductores, sino que recorre diversas voces de sujetos sociales mapuche que viven en Santiago o no y que poseen distintas adscripciones organizativas o de pertenencia a la sociedad mapuche actual²³². Así, luego de los conductores (62.5% por menciones totales), un 21% de los *hablantes* son mapuche no organizados, un 5.8% son dirigentes mapuche, un 1% obedece a comuneros mapuche y un 1% a autoridades tradicionales mapuche. Incluso, un 3.8% obedece a voces de personas pertenecientes a la sociedad chilena.

A ello contribuye que un 56% del tiempo total se utilice el *género radial* de entrevista, lo que es similar a decir que es una conversación o *nütram*. Ese “*nütram radiofónico*” encuentra su máxima expresión en la transmisión en vivo de los “*encuentro*

²³⁰ Pero también aparece temáticamente como importante (10%), entre lo que resaltan algunos vocabularios o la promoción al congreso de lenguas indígenas que se realizó en 2010 en Santiago para defender los derechos lingüísticos de los pueblos indígenas en Chile.

²³¹ En todos los programas hay a lo menos una llamada telefónica al aire. Generalmente son auditores del espacio sin pertenencia a alguna organización mapuche. Pueden utilizar sólo el español o también hacerlo bilingüe o todo en mapudungun. Se presentan diciendo su comunidad de origen y luego la comuna donde residen en Santiago. Las comunas más recurrentes son: Cerro Navia, La Pintana, Pudahuel, Peñalolen, Maipú que coinciden con los índices de más alta población mapuche en Santiago. Con el Internet tienen la posibilidad de retroalimentación con auditores de regiones y de la diáspora que vive en el extranjero, como Argentina, Holanda o Francia.

²³² Incluso, como voz en off, se han leído comunicados de comunidades del Puelmapu, territorio mapuche del lado argentino. También se saluda a los peñi o lagmien fallecidos, se brinda consuelo a los familiares.

de auditores del Wixage Anai”, que se convierten en un “xawiin mapuche” (encuentro o reunión)²³³ emitido por las ondas radiales y que se realizan desde algún hogar u organización mapuche de Santiago.

“Jufken Mapu, Comunicación Mapuche y el grupo de amigos de Wixage Anai le invitan: al encuentro de auditores del programa Wixage Anai. Nos juntamos el sábado 5 de diciembre, en calle XX, comuna de Maipú. Los esperamos a las 4 de la tarde, para compartir un buen nüttram, ayekán y matetún, así como también un documental del programa. (Segmento en mapudungun) Entre todos sustentemos comunicación mapuche al aire!” (Cuña promocional grabada, emitida en Wixage Anai, 21.11.2009).

Allí las personas se reúnen a hablar en mapudungun, contar sus historias de migración a Santiago, establecer nexos, recordar cómo es la vida en la comunidad. Conceptos como compartir, escuchar, aprender, revitalizar y reproducir la cultura se reiteran en estos encuentros, en una especie de puzzle de conocimientos que se van hilvanando en la ciudad. Asimismo, se configura una reunión de paisanos viviendo en la extranjería o que signan como estar viviendo en la “diáspora de Santiago”, coincidentemente con la actual discursividad política mapuche.

“Marri marri, me llamo Sergio, soy de Pitrufken y vivo aquí en la comuna de La Granja, soy parte del taller de mapudungun de don Eladio... y estamos tratando de recuperar el idioma, estamos todos estudiando (...)” Elizabeth: *¿qué le parece el programa?* Auditor: *Muy lindo, es grato saber que hay personas que hacen el trabajo a puro ñeque, sin tener alguna recompensa en dinero y son capaces de hacer esto, es muy lindo, y ojala puedan perdurar en el tiempo, me declaro un fiel auditor desde este momento. (.)* / Pamela: *soy de acá de Santiago, mi mamá era de Puerto Saavedra y mi papá era de Cholchol, encontré una pariente acá / Javier: así es lagmien, de eso se tratan estos encuentros, de reencontrarnos y vamos encontrando el trugun ¿qué le ha parecido? Pa’ mi fue una sorpresa, escuchar que ustedes llevan trabajo desde hace mucho tiempo, y que sea tan poco difundido entre nuestro pueblo, que nos dedicamos a ver más tele, a escuchar más música de este mundo, en vez de dedicarnos a nuestra cultura, de nuestra identidad. Yo me declaro también fiel a este programa y también veré cómo aportar.* Javier: *chaltumay! (...)* Elizabeth: *De dónde viene. Marri Marri! de Huechuraba...* (habla en mapudungun 1:30) Elizabeth: *han sido palabras muy lindas las que ha dicho la ñaña, valorando el programa, lo emocionada que está de encontrarse con nosotras, que escucha todos los sábados el Wixage Anai (...) y dice que debemos valorar nuestro idioma y nuestra cultura. Los winka están valorando la medicina y la comida, nosotros como mapuche con más razón debemos valorar lo nuestro”* (Encuentro de Auditores de La Florida, transmitido en vivo por Wixage Anai, 30.01.2010).

Como podemos observar, el *público objetivo* al cual van dirigidos mayoritariamente los mensajes es a los integrantes de la sociedad mapuche (86% tiempo total). No obstante, un 13% del tiempo de los contenidos interpela también a la sociedad chilena en general, mientras que en un escaso 0.6% se habla a los poderes dominantes chilenos.

²³³ Análisis también resaltado por Cárcamo Huechante y Paillán “(...) Curivil establece el concepto de Xaun como una base en el ejercicio comunicativo en un contexto comunitario, entendido como un encuentro, reunión o asamblea: ‘tiene que ver con el hecho de juntarse, reunirse para conversar, dialogar, compartir (nvxam)’. De esta forma, los imaginarios colectivistas y dialógicas del xaun (reunión) y el nvxam (conversación) se entretajan en la filosofía comunicacional mapuche. Para la lingüista mapuche María Catrileo, el nvxam se sitúa en el ámbito del discurso informativo mapuche, ya que a través de éste ‘los miembros de la familia y de la comunidad se mantienen informados’ acerca de los acontecimientos pasados y presentes que ocurren dentro y fuera del entorno rural!” (Cárcamo-Huechante y Paillán, 2012: 345).

Otra cosa es identificar *quiénes son mencionados* en las conversaciones de *Wixage Anai*. Dentro del mundo de la sociedad mapuche, los actores sociales más referidos, según menciones totales, son: mapuche no organizado y/o sociedad mapuche (32.5%), las autoridades tradicionales mapuche (10.6%) y los comuneros mapuche (6.6%). Respecto al mundo de la sociedad chilena, los actores sociales más citados son: los medios de comunicación masivos chilenos (9.9%), el estado y las autoridades de gobierno (6.6%), la policía y/o el ejército (6.6%), la sociedad chilena en general (5%), el poder judicial (4.6%), además de los empresarios, latifundistas, además del modelo económico neoliberal (4.6%).

Debido a que el espacio se ha reducido a una hora, la estructura formal queda supeditada a las contingencias de cada emisión. “(...) *de repente llama un peñi de allá del sur y dice que lo están apaleando, que se lo llevaron preso y la llamada dura como 15 minutos y no hay estructura que valga, porque tiene que salir*” (Javier, enero 2010). En este sentido, el *criterio de selección* del tema generalmente obedece a la difusión y promoción del evento de una organización o de sus propios encuentros de auditores (26.7% tiempo total), seguido por el criterio coyuntural (25.7%). Sobre el *estilo discursivo*, éste generalmente es de tipo informativo (38% tiempo total), pero que se mezcla con opiniones (24%) y apreciaciones sobre el asunto que se trata. Finalmente, sobre las *fuentes de las informaciones* emitidas a través de *Wixage Anai*, como en el resto de los espacios radiofónicos, un mayoritario 34.9% (por menciones) provienen de reporte o conocimientos propios de los conductores del programa. Luego, con un 31% las fuentes provienen desde la sociedad mapuche no organizada y en un 9% desde comunicados emitidos por comunidades u organizaciones mapuche.

IV.3.c.- Caracterización Temática de *Wixage Anai*: Rescate Sociocultural y Homenaje a los *Weichafes* para impugnar la Criminalización y Vulneración de Derechos.

Como acabamos de ver, *Wixage Anai* está estrechamente vinculado al rescate sociocultural y al uso activo del mapudungun, a través del establecimiento de los *nütram* (conversaciones) y *xawiin* (encuentros) *radiofónicos*. Lo que permite, a la postre, difundir un “*coro de voces mapuche*” que habitan o visitan la urbanidad santiaguina. Pero, ¿sobre qué conversan en *Wixage Anai*?

Como ya comentábamos, el 82.7% del tiempo total de emisiones analizadas de *Wixage Anai* corresponden a contenido temático en relación a la música. Pero además, como ilustra el GRÁFICO 7, un 55% del tiempo total de emisiones lo utilizan para conversar sobre Temas Socioculturales e Históricos de la sociedad mapuche.

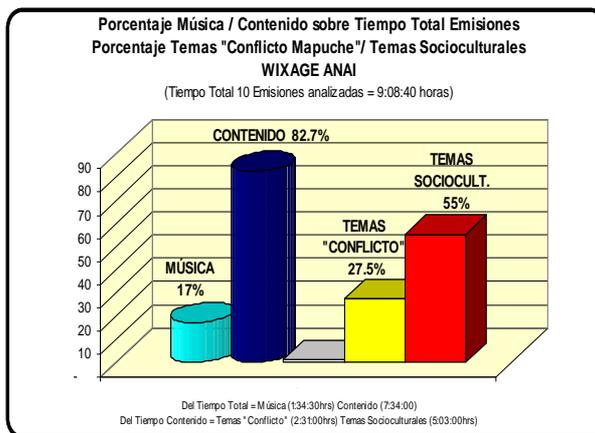


GRÁFICO 7 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Tal porcentaje de tiempo lo dedican, prioritariamente, al *rescate sociocultural* (23% tiempo Temas Socioculturales), como nos muestra el GRÁFICO 8. Allí, conversan sobre el *mapuche kimún* (conocimiento), el *mapuche rakiduum* (pensamiento mapuche), las estaciones del año relacionadas con el calendario agrícola tradicional, la educación de los hijos, la relación con la naturaleza, entre otros temas. El mismo gráfico nos muestra, además, la importancia del *rescate religioso* (11% tiempo Temas Sociocult.), donde se explican conceptos claves de la cosmovisión mapuche, tales como: el *newen* o la función

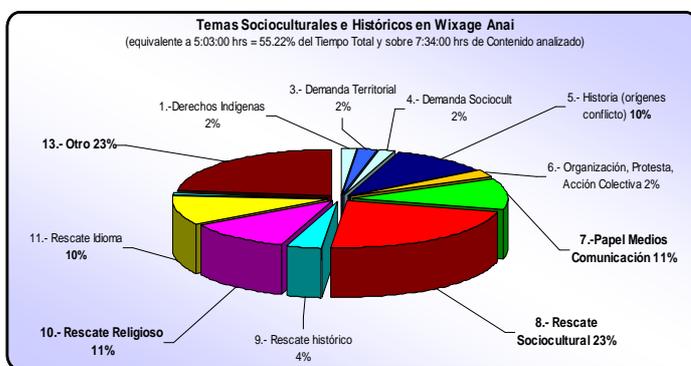


GRÁFICO 8 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

del *peuma* (sueño), la importancia y sentido del *guillatún* (principal ceremonia religiosa mapuche) o de la celebración del *wiñolxipantu* o *wexipantü* (año nuevo mapuche que se celebra el 21 de junio).

“(…) ¿sabe usted ñaña, wentru, qué es el NEWEN? Muchos dirán es fuerza. Claro, es fuerza, cuando puedo levantar algo pesado digo que tengo newen, tengo fuerza. Pero el newen en mapuche también es entendido como una presencia.(…) la tierra no está sola, ahí hay newén, como un espíritu que mora en ese lugar, entonces el newen en el mundo mapuche también nosotros decimos en tal o cual lugar hay newen, o sea, hay fuerza, hay un dueño, hay algo que mora ahí (...) Y NEWEN se habla también de la persona mapuche con convencimiento ¿y el convencimiento mapuche de dónde viene? Del mapuche feyentun, si el mapuche cree, por lo tanto está convencido, y ese convencimiento lo hace ser fuerte, o sea, tiene NEWEN. (...)” (Wixage Anai, 21.11.2009).

También se hace mención al *papel de los medios de comunicación* (11% tiempo Temas Socioculturales), tanto en el ámbito de interpelar a los medios de comunicación

masivos y la difusión de representaciones sociales mapuche distorsionadas, pero sobre todo para resaltar la propia labor de contra información que realiza el *Wixage Anai*. Y son los propios auditores, a través de los contactos telefónicos o a través de su participación en los encuentros de auditores, quienes destacan tal función.

CUÑA Ñaña: “Yo encuentro que *es un programa muy bueno, muy importante para nosotros los mapuche, porque por medio de la radio nosotros nos estamos comunicando, por intermedio de la radio nosotros nos conocemos, por intermedio de la radio sabemos lo que está pasando con nuestros hermanos en el sur, que están los jóvenes presos, a nuestros jóvenes que nos asesinan, a nuestros hermanos que allanan las comunidades todos los días*”. (Wixage Anai, 19.12. 2009). CUÑA Auditora: (...) *muchos mapuche de Santiago deberíamos de colaborar con el programa, es importante para todos y ojala muchos se pongan la mano en el corazón y de verdad lo hagan y que pudiéramos tener por lo menos un día más, sería importante o una hora más (...) como dijo la niñita, endenantes, ojala pudiéramos tener una radio propia aquí en Santiago, sería ideal, o comunal*” (Wixage Anai, 12.12.2009)

Una importancia considerable posee hablar de la historia, en la dimensión que hemos denominado como “*orígenes del conflicto con el estado chileno*” (10% tiempo Temas Socioculturales). Ello se relaciona con el rescate de pasajes sobre la ocupación militar chilena a la Araucanía y de los primeros tratados que el estado chileno rubricó con la nación mapuche, destacando entre ellos el parlamento de *Tapiwe*²³⁴. Con ello, creemos, se busca dar una mirada mapuche con un sentido implícito de revisionismo histórico. Pero también se refuerza la idea de pueblo colonizado como lo denuncia la actual “discursividad política mapuche”, lo cual va acompañado de comentarios tales como: “*reconstruyendo nuestra historia construimos nuestro futuro*” o la “*memoria oral funciona*”. Esto último va en directa relación a los relatos recogidos en los encuentros, donde las *chachay* y *papay* (gente mayor) reproducen lo que vivieron cuando niños en las comunidades mapuche o lo que escucharon de sus padres y abuelos respecto a las vivencias de la ocupación militar chilena a fines del siglo XIX. Entre ellos, destaca el reporte al Quinto *Fuxamalon* (gran encuentro) en conmemoración del último levantamiento general mapuche de 1881, efectuado en el parque Quinta Normal de Santiago²³⁵ y convocado por JUFKEN MAPU y la AGRUPACIÓN KILAPÁN.

CUÑA ASISTENTE AL 5TO. FUTRAMALON: “ (...) *queda más claro aún cuando te lo dice alguien, cuando te lo dicen las personas que escucharon de sus papay, de sus chachay, cuando te lo dice una persona que vio,*

²³⁴ El tratado o Parlamento de Tapiwe se celebró en 1825. Fue el primero realizado entre las autoridades del naciente estado chileno y la nación mapuche y en él se respetaba la soberanía territorial de la Araucanía.

²³⁵ El Parque Quinta Normal, ubicado en el centro de Santiago, un espacio de geografiado por la diáspora mapuche en Santiago. A escasas cuadras se encuentra la Estación Central de trenes, que venían del sur y los terminales de buses. “*en ese tiempo solo había trenes, y la mayoría recorrió todo lo que es el barrio estación central y se acercó el parque quinta normal, donde distintas organizaciones mapuche hemos estado tratando de recuperando ese lugar, porque para la llegada del pueblo mapuche, que se viene a trabajar, ha sido importante*” (12.12.2009).

que sintió esa situación. Porque existen dos formas de ir aprendiendo, una es a través de los libros y otra a través de cómo somos nosotros los mapuche: que es el escuchar, y esa es la que nos deja. (...) ver el sufrimiento tan despampanante de cómo nuestros peñis antiguamente lo sintieron y cómo nosotros ahora, con nuestros medios, estamos siendo objeto de ello. Hay una conciencia que se está generando sobre todo en los niños, quizá muchos niños entre su jugar, su distraimiento, si les queda un sentimiento de ver a gente adulta que se siente orgullosa de ser mapuche y vamos rompiendo las barreras (...)" (Wixage Anai 14.11. 2009).

Mientras tanto, un contunde 23% del tiempo de Temas Socioculturales e Históricos está en la categoría de *otros temas*. Esto coincide con la utilización de ese tiempo para promocionar, transmitir y retransmitir los ya mencionados encuentros de auditores, que ellos mismos connotan al aire como “*expansión de nuestro trabajo radial*” (12.12.2009). Recordemos, además, que tales ‘*xawiin radiofónicos*’ son un pilar primordial de su autogestión financiera.

Ahora bien, el GRÁFICO 7 nos muestra también que un 27.5% del tiempo de emisiones se utiliza en *Wixage Anai* para referirse a temas relacionados con el llamado “Conflicto Mapuche”

En esa línea, el GRÁFICO 9 nos muestra que un 38% del tiempo Temas “Conflicto Mapuche” para referirse a la *criminalización y represión* que el pueblo mapuche sufre en las comunidades movilizadas por demanda de territorio ancestral.

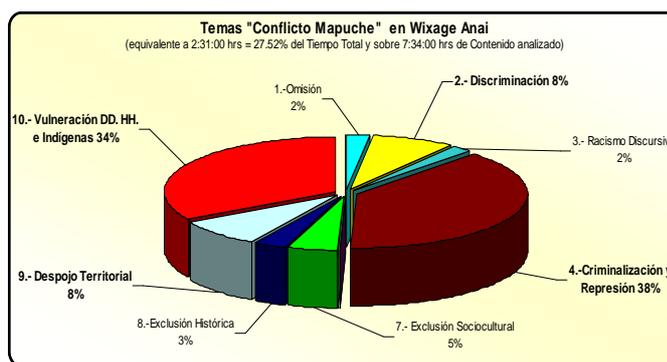


GRÁFICO 9 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Pero esa criminalización va directamente asociada a la *vulneración de derechos humanos y derechos indígenas* (34% tiempo Temas “Conflicto”) que se ha perpetrado en allanamientos, detenciones, aplicación de la ley antiterrorista, falta al debido proceso judicial para los presos políticos mapuche, entre otros. Por lo mismo, informaron sobre un acto político cultural, convocado por la COORDINADORA DE ORGANIZACIONES AUTÓNOMAS MAPUCHE DE SANTIAGO (COOAMS) con ocasión del Día Internacional de los Derechos Humanos: “se tuvo la posibilidad de hacer un pequeño recordatorio de lo que significan los derechos humanos para nuestro pueblo nación mapuche y cómo hoy se están atropellando permanente y constantemente” (Wixage Anai, 12.12.2009). Ambas dimensiones, la criminalización y la vulneración de derechos, se remarcen en *Wixage Anai*

al denunciar la injusticia con que ha operado el poder judicial chileno en contra de los responsables de los asesinatos de jóvenes mapuche, signados culturalmente como *weichafes*²³⁶, con el fin de realzar su memoria.

Especial mención y espacio ocupó el homenaje radiofónico efectuado en memoria de Alex Lemún (joven de 17 años asesinado por un carabinero en 2003) y las jornadas de protesta efectuadas en las calles de Santiago contra la impunidad de este caso, además del *Illipun* (rogativa) realizado en el sur (emisiones del 7 y 14 noviembre 2009). Asimismo, se emitió un programa casi íntegro en homenaje de Matías Catrileo Quezada, asesinado por la espalda el 3 de enero de 2008, también por un Carabinero (2.01.2010). A través de un reportaje radiofónico de veinte minutos, se documentó sonoramente la memoria oral de la injusticia que atraviesa el pueblo mapuche en la actualidad, a través de este caso puntual. Asimismo, notamos que la rememoración del asesinato de Matías, pasó de ser una fecha “*noticiosa o coyuntural*” a transformarse en una “*fecha histórica*”²³⁷.

(Sonido de Trutruka) “*Wixage Anai presenta, nuestro programa especial: Matías Catrileo Quezada. (Voz de Matías) (...) Conductora: Al amanecer del 3 de enero de 2008 un joven mapuche cae abatido, participando de una recuperación de tierra, la noticia da vuelta al mundo por las ondas de radio Bío Bío, quien transmite en directo esos momentos póstumos. Cuña Radio Bío Bío: “hermano es necesario que la gente, quede bien, claro, nosotros intentamos hacer la recuperación pacífica, ingresamos al fundo, inmediatamente carabineros empezó a disparar con sus armas de servicio, entonces empezamos la retirada y una de las balas alcanzó al hermano Matías... Locutor: ¿La bala en qué lugar del cuerpo impactó? “Penetró en el pulmón y tuvo salida en el estomago en el lado derecho. Otra persona: oiga hermano, sabe que es impresionante el cerco policial, nos quieren arrebatar al hermano que está fallecido. Locutor: ¿ustedes tienen el cuerpo de Catrileo ahí? Si, lo tenemos, lo estamos moviendo (jadea), mire hermano... (no puede hablar, está entre corriendo y llorando) Locutor: ¿cuántos son ustedes? Nosotros, los que estamos acompañando el cuerpo, somos como diez. (...) Locutor: ¿logran ver a las fuerzas policiales? Si, si, si, nos están siguiendo, nos están señalando de atrás.... Los carabineros nos quieren quitar al hermano muerto ahora. Locutor: ¿ustedes no quieren entregar el cuerpo? No, a no ser que sea la iglesia, a la iglesia se lo vamos a entregar, no confiamos en carabineros porque puede provocar alguna manipulación (...) Conductor 4: “El cruel asesinato fue recorriendo y estremeciendo a una sociedad que ya conocía de una huelga de hambre por más de 100 días y además traía a la memoria el asesinato de Alex Lemún Saavedra, quien también fue ultimado en un predio en recuperación, ¿qué está ocurriendo con el pueblo mapuche? Por qué el estado chileno golpea duramente con cárcel y crímenes? (Traducción al mapudungun) (...) (Reportaje Radiofónico realizado al año del asesinato de Matías por el equipo de Wixage Anai y reproducido el 2 enero 2010).*”

Como decíamos, el espacio que *Wixage Anai* no se refiere sistemáticamente a temas relacionados con el “Conflicto Mapuche”. No obstante, al hacerlo existe una clara preocupación por rechazar las situaciones relacionadas, tanto con la criminalización como con la vulneración de derechos humanos e indígenas, dando especial énfasis a los

²³⁶ *Weichafes* se puede traducir como guerrero, eran autoridades tradicionales ancestrales mapuche

²³⁷ En emisiones posteriores se informó sobre la emblemática protesta que la hermana de Matías, Catalina Catrileo, realizó en la inauguración del Museo de la Memoria (dedicado a denunciar las violaciones de DD.HH. durante la dictadura pinochetista), siendo detenida por Carabineros en presencia de diversas autoridades de gobierno concertacionistas. De igual forma se leyó íntegramente la carta abierta que la familia de Catrileo entregó en el Palacio de La Moneda a la ex Presidenta Bachelet (2006-2010). “*Te vas con la manos manchadas de sangre de Matías Catrileo Quezada y Jaime Mendoza Collío, te vas dejando a más de 100 presos políticos mapuche y chilenos encarcelados en las prisiones de tú país, por el solo hecho de defender sus ideales*” (Wixage Anai, 23.01.2010).

asesinatos de los *weichafes* como acabamos de ver. Ambas expresiones de la criminalización las relacionan con los intereses económicos inmiscuidos, lo cual reiteran en otras ocasiones. “*las injusticias que se han producido en el país, que particularmente afectan a un sector que esta resistiendo a un modelo, eso es lo que ha pasado con el modelo neoliberal, con la crudeza que tiene este modelo para sectores más postergados, como el pueblo nación mapuche*” (12.12.2009).

Siguiendo en la lógica del coro de voces, los auditores también opinan sobre la criminalización. Por ejemplo, un auditor mapuche, que llamó al programa, calificó la situación actual de criminalización como una “*segunda pacificación*” hacia el pueblo mapuche y añadió que los allanamientos, detenciones y asesinatos son “*crueles*”, resaltando que el pueblo mapuche “*está secuestrado por el estado nación chileno*” (Wixage Anai, 23.01.2010). Otro auditor no mapuche, que se identificó como auditor de RADIO TIERRA, a raíz de la detención del menor de edad mapuche Leonardo Quijano en Santiago, dijo: “*quiero levantar mi voz indignada frente al histórico atropello de los pueblos originarios, especialmente del pueblo mapuche*” (Wixage Anai, 12.12.2009). Sobre otros casos relacionados a la criminalización, también resalta la emisión de un programa casi completo a saludar y dar la lista completa de los presos políticos mapuche, recluidos a diciembre de 2009, quienes son signados como “*luchadores*” y que viven “*procesos judiciales injustos*” (Wixage Anai, 12.12. 2009).

Cabe destacar, sobre la utilización musical en las emisiones de *Wixage Anai*, que en aquellos programas o segmentos donde se impugna algunas de las situaciones ya comentadas, se programa música del grupo de hip hop mapuche *Wechekeche Ñi Trawun*. Grupo que, a parte de rescatar el idioma y aspectos socioculturales en sus letras²³⁸, ha dedicado canciones a protestar contra la criminalización de la protesta social mapuche (liberar al mapuche por luchar), la exclusión y marginación de este pueblo (jingle bells versión mapuche) e incluso el asesinato de los *weichafes* (Matías Catrileo, tú muerte no fue en vano y cuyo estribillo indica: “*Michele!!! Michele!!! qué tiene Michele!!!/ que mata y tortura igual que Pinochet!!!*). Por lo que tal acción de programación musical adquiere,

²³⁸ Un ejemplo notable es su canción sobre el baile del *choike purrún*, que posee central importancia en la realización de los guillatún

según advertimos, una connotación política, en tanto elemento sonoro que refuerza la denuncia de la criminalización y la vulneración de derechos humanos e indígenas²³⁹.

No obstante, en *Wixage Anai* casi no se consigna directamente la estigmatización terrorista (que agrupamos bajo la categoría de *racismo discursivo* 2% tiempo de Temas “Conflicto”), una suerte de hacer caso omiso a esa construcción social de las hegemonías chilenas, representándose, como hemos ido viendo, desde su cultura, religiosidad e historia y no desde el estereotipo negativo contemporáneo.

RESUMIENDO, *Wixage Anai* se caracteriza por ser un “*coro de voces mapuche al aire*”, en una especie de plataforma comunicacional puesta al servicio de la difusión de los mensajes socioculturales y políticos de la sociedad mapuche en su totalidad, los cuales ocupan un 82.7% del tiempo total de emisiones. Mientras que la programación musical alcanza el 17% del tiempo total y emite sonidos ancestrales mapuche, prioritariamente. El contenido temático de *Wixage Anai* otorga más tiempo a los Temas Socioculturales e Históricos (55% tiempo total) relacionados con el rescate social y cultural en sí, el rescate religioso e idiomático, además de referirse al papel de los medios de comunicación mapuche en abierta contraposición a los medios masivos. En tanto, los temas relacionado al denominado “Conflicto Mapuche” ocupan sólo un 27.5% del tiempo total de las emisiones, donde se impugnan alguna situación relacionada con la criminalización, represión y asesinato de *weichafes*, relacionado directamente con la denuncia de la vulneración de derechos humanos e indígenas. A nuestro juicio, existe una cierta correlación con la nomenclatura de la llamada “discursividad política mapuche”, ya sea porque utilizan directamente los conceptos que discuten y manejan las organizaciones políticas (*wallmapu*, *pueblo*, *nación*, *willimapu*, *lafkenmapu*, *puelmapu*, *gulumapu*, *liberación del pueblo mapuche*). O, porque se autodefinen como mapuche que viven en la “*diáspora*”.

²³⁹ “Usted quiere saber por qué es la lucha de nuestro pueblo mapuche...pues ponga atención a estas rimas y escuche, *Wecheke ñi trawun...* “Las tierras son tomadas porque fueron robadas / Por latifundistas, extranjeros, forestales y trasnacionales, / Nuestras armas las palabras y el derecho ancestral / Mientras el estado nos asesina con su fuerza policial, / Con sus balas metralletas, esta lucha es desigual, / Estos cobardes asesinos nos disparan a matar (...) CORO: *Matías Katrileo / tu muerte no fue en vano, / en todo el territorio se levantan tus hermanos (bis) / (...) presos políticos Mapuche en huelga de hambre están, / los poderes se confabulan, nuestra tierra es su afán, / nuestro pueblo Mapuche sigue viviendo en dictadura, / que se dice socialismos pero es la misma basura!!! Michele!!! Michele!!!que tiene Michele!!! / que mata y tortura igual que Pinochet!!! (bis)*” (*Wecheke ñi trawun*, programado el 2.01.2010).

IV.4.a.- Radioemisora *Werkén Kvrvf*: Análisis de la Agenda Noticiosa chilena y mapuche desde una Perspectiva *Mapuche Lafkenche*²⁴⁰

Cuña de continuidad (Sonido de quena, bombo y charango, entra voz de niña) “*El cariño que se tiene a la made naturaleza, lamentablemente, se ha olvidado. Todo eso por la intervención de los winkas. Cada vez nos imponen grandes proyectos, arrasando con todo lo que existe en nuestra tierra. Es más, ya no nos quedan lugares sagrados. Sin embargo, yo como guillatufe me preocupo por lo que está pasando. Mi misión es informarles y orientar a mi gente del lof. Es una reflexión de su Radio Werkén Kvrvf, 98.3.*” (termina con música de charango y bombo).

Cuando cambiamos el dial de nuestro aparato de radio, frecuentemente vamos escuchando retazos de música o de locuciones, hasta que oímos algo que nos llama la atención y dejamos sintonizada una emisora determinada. Cuando alguien en una comunidad ancestral mapuche de la novena región de la Araucanía, en *Gulumapu* (Chile), realiza tal acción, puede encontrarse con las emisiones de *Radio Werkén Kvrvf* (mensajero del viento en *mapudungun*) en el dial 98.3 de la banda FM. Esta radioemisora mapuche *Lafkenche* transmite desde el 11 de septiembre de 2004²⁴¹, a más de 100 comunidades ancestrales mapuche, ubicadas en una zona rural costera de la Región de la Araucanía, además de alcanzar varias ciudades cercanas²⁴².

Radio *Werkén Kvrvf* surgió producto de las necesidades de una amplia movilización y organización social mapuche *Lafkenche*, que pretendió gestionar, con principios de autonomía los recursos financieros que el gobierno chileno pretendía invertir en su



LOGO Y FOTOGRAFÍA DE LAS INSTALACIONES DE WERKEN KVRVF (IMÁGENES PROPORCIONADAS POR EL EQUIPO DE PRODUCCIÓN DE LA RADIOEMISORA).

territorio, a través del PROGRAMA BID-ORÍGENES. En un *xawiin* decidieron conformar una articulación que permitiera a los *lonkos* de cada comunidad designar a sus representantes por zonas, lo que implicó además un rescate y fortalecimiento, tanto de las autoridades

²⁴⁰ La identidad *mapuche Lafkenche* es la identidad territorial de aquellos mapuche que viven del *lafkenmapu* o territorio del mar.

²⁴¹ Esta fecha fue elegida porque el 11 de septiembre de 1541 el toqui Michimalonko destruyó la primera fundación de Santiago.

²⁴² Cuenta con una concesión de radioemisora comercial, que le faculta para transmitir, durante 25 años, con 100 watt de potencia y un alcance de 40 kilómetros a la redonda, así como también poder captar avisos publicitarios. De esta forma evitaban las restricciones que imponía a las radios comunitarias la ley de mínima cobertura de 1994 y que fue reemplazada por la ley de Radio Comunitarias y Ciudadanas de 2010, lo que subsanó en parte las cortapisas anteriores.

tradicionales como de la identidad y cultura *mapuche lafkenche*. De tal forma surgió un “CONSEJO DE *WERKENES*” (1999), conformado por 21 representantes tradicionales, quienes a poco andar se percataron que los recursos financieros se quedarían en las consultoras y Ong’s que intermediarían los recursos y que los proyectos propuestos por las autoridades no eran pertinentes a la realidad y necesidades de las comunidades.

Entonces comenzaron una serie de movilizaciones que culminaron con una toma de la municipalidad a la que pertenecen administrativamente, dentro de la burocracia chilena, para exigir que los recursos financieros comprometidos llegaran a las comunidades y que se generaran proyectos con pertinencia local y mapuche, según la consideración de las propias comunidades, canalizadas a través del CONSEJO DE *WERKENES*. El grado de organización alcanzado por esta representación propia generó la idea de postular candidatos a las elecciones municipales de 2004, con el fin de poder administrar los recursos financieros del municipio y de los colegios municipales de la zona, como un ejercicio factible de autonomía mapuche desde el estamento más pequeño del gobierno local chileno. Tal postulación electoral y tentativa de ensayo autonómico mapuche fue atacado con una amplia campaña de desprestigio (agravios simbólicos) desde las hegemonías regionales²⁴³. En medio de estas movilizaciones surgió la idea, en el seno del CONSEJO DE *WERKENES*, de crear un medio de comunicación propio, que les permitiera una mejor comunicación interna, además de rescatar y fortalecer la cultura mapuche de las comunidades inmiscuidas.

“Ahí se pensó en ese momento tener una radio, porque con una radio vamos a estar comunicados, en la radio va a estar saliendo la información de lo que está pasando...va a ser nuestro medio de noticias, los werkenes tenían que, con sus celulares, comunicar las noticias de cada uno de sus sectores. Por ejemplo, oye, tenemos reunión a las 5 de la tarde las comunidades del sector 6, para que se haga presente la gente, porque ese día va a llegar la consultora no se qué a exponer su proyecto. Informar, fortalecer el tema cultural y también la entretención poh” (Director, noviembre 2009).

Con la campaña de desprestigio de los candidatos a la alcaldía, el CONSEJO DE *WERKENES* se quebró y la radioemisora se quedó sin los proyectos comprometidos desde el gobierno, la imposibilidad de acceder a recursos financieros de la cooperación alemana, además de una comunidad mapuche Lafkenche dividida. A pesar de ello, *Radio Werken*

²⁴³ *“Tiramos un candidato a alcalde y cuatro a concejales y el estado desplegó toda su garra. Hicieron una campaña de desprestigio, aparecía en titulares del diario Austral, Radio Bío Bío, Red Araucanía, dirigentes mapuche candidatos estafan a comunidad, con 300 millones de pesos. (Werken) detenido por terrorista y se le encontraron armas. Que el candidato estafó y quedó la crema. (...) Nos hicieron pebre”* (Director, noviembre 2009).

Kvrvf ha contado con el apoyo de los *peñis* y *lagmienes* que han creído en sus objetivos fundacionales.

“Fortalecimiento de la identidad y la memoria histórica Lafkenche a través de la oralidad; Recuperación y valorización de la historia local; Fortalecer la lengua materna mapuche; Fortalecer la oralidad como instrumento pedagógico y conocimiento de la cultura Mapuche; Reconocer el rol de la ñuke y los kuiñikece en la labor educativa y valórica en nuestro picikece ,wecekece (...) Cabe destacar que nuestra línea editorial se diferencia de otros medios de comunicación local, principalmente en lo cultural y la postura crítica de interpretación que nos aqueja a diario, como gente originaria de nuestro pueblo mapuche y con esto, decir que estamos en las necesidades y problemas existente de nuestro wallmapu porque somos parte de él” (Documento Aukin Werkén y destacado en entrevista, noviembre 2009).

Radio Werken Kvrvf se mantiene *financieramente* con autogestión, a través del apoyo de las comunidades amigas, quienes han colaborado con trabajo comunitario y rifas, tanto para construir las instalaciones de la emisora como para proveerse de recursos financieros, además de siembra de granos y la postulación a eventuales fondos concursables²⁴⁴. Además, por poseer concesión como radio comercial, captan publicidad del comercio local, como ocurre con el supermercado de la ciudad más cercana, ubicado a una hora de camino en bus: *“con la línea editorial hay pocos auspicios y la gente de (ciudad cercana) no va a potenciar la radio”* (Administradora, noviembre 2009). Esto repercute en que el equipo de comunicadores radiofónicos mapuche de *Radio Werkén Kvrvf* no recibe remuneración alguna y, por lo mismo, es difícil mantener un equipo amplio de colaboradores.

El *horario de transmisiones* ha sido de 7:00 a 23:00 horas, aunque esto es flexible, así como también la continuidad de las emisiones, sea por problemas técnicos, económicos o humanos. Según un documento interno de la *Radio Werkén Kvrvf* la programación, a diciembre de 2009 y en términos generales, se dividía de la siguiente manera: difusión cultural 40%, informativo 33% y entretenimiento 27%²⁴⁵.

Al momento de realizar nuestro trabajo de campo, la *malla programática* de la semana estaba organizada de la siguiente manera: Música (7:00-9:00) Revolviendo la Mañana (9:00-12:00), Música (12:00-13:00), Noticias (13:00-14:00), Música (14:00-

²⁴⁴ En 2006 ganaron recursos de la cooperación española e italiana.

²⁴⁵ Desde una perspectiva histórica, han existido desde programas 100% en *mapudungun* a aquellos que son únicamente en español. De igual forma, ha habido espacios evangélicos ya caducados hasta programas de músicaailable. Por otro lado, programas icónicos recordados por el equipo de ‘radialistas mapuche’ de esta emisora han sido: *Folil Kimun* (rescate de la cultura e idioma mapuche), *Buenos Días América* (niñas de las comunidades Lafkenche realizaban un recorrido por el Abya Yala dando a conocer los diferentes pueblos indígenas de la región), *Grandes Documentales Mapuche*, además de espacios de música latinoamericana y *ülkantún* mapuche. Cortina Programa “Grandes Documentales” (Voz de hombre, sin música, efecto de eco): “En Radio Werkén Kvrvf estamos presentando Grandes Documentales. Por el derecho a nuestra memoria histórica, la recuperación de nuestras tierras y la dignidad de nuestros pueblos originarios. Porque Radio Werkén Kvrvf día a día fortalece nuestra cultura mapuche”.

16:00), El Recreo (16:00-19:00), Música (19:00-23:00). Además, *Radio Werkén Kvrvf* se enlazaba con el noticiero de una radioemisora regional de reconocido sello informativo, transmitiendo cortes noticiosos a lo largo del día. Igualmente, en medio de la programación se escuchaban cuñas de continuidad que entregaban la sintonía del 98.3 FM con mensajes sobre la cultura mapuche, así como también cuñas con mensajes grabados para la radioemisora por autoridades tradicionales y dirigentes mapuche²⁴⁶. Los fines de semana se transmitía básicamente música, además de los ya citados cortes informativos. No obstante, desde las 20:00 a la 1:00 horas del sábado se transmitía el *Bacilón*, con músicaailable (cumbias y rancheras, principalmente) que, como pudimos constatar, recibía bastante llamados para solicitar complacencias musicales y mandar saludos de onomástico o cumpleaños. Mientras que el domingo, a partir de la misma hora y hasta las 24:00 horas se transmitía el *Miniailable*.

Según una estimación de los propios radialistas mapuche de esta emisora, unos mil 500 hogares de las comunidades circundantes escuchaban las ondas de *Radio Werkén Kvrvf*. Mientras que, en un breve diagnóstico sobre los medios de comunicación masivos que llegan a las comunidades observan que “no hay ni un medio ni masivo ni pequeño, que no sea la *Radio Werkén*, que esté transmitiendo una imagen verdadera de los mapuche, sino que, simplemente el folclor, y hasta en algunas radios existe una discriminación abierta hacia el pueblo mapuche” (Director, noviembre 2009).

El equipo de *comunicadores radiofónicos mapuche* que estaban a cargo de *Radio Werkén Kvrvf*, a diciembre de 2009, eran básicamente tres personas²⁴⁷, todos menores de 45 años y sin filiación política actual. El *director* de la radio, quien se auto adscribe como mapuche Lafkenche “en la medida de ir conociendo nuestra cultura”, ya que es “hijo de padre mapuche y madre *chiñurra* (chilena)”, nacido en Santiago pero que regresó al *lof* de su padre en 1996. La *administradora* de la emisora y encargada del matinal, quien se auto adscribe como “mapuche Lafkenche a pesar de tener apellidos *winka*”. Y el *conductor de la tarde*, quien se auto adscribe como mapuche Lafkenche y cuenta con apellidos mapuche, oriundo de una comunidad cercana a la radio.

²⁴⁶ Además se transmitían microsegmentos grabados de redes de radialistas comunitarios, tales como Aler y Amarce.

²⁴⁷ Más un cuarto encargado de los espaciosailables del fin de semana a quien no pudimos entrevistar.

Por último, nos gustaría destacar dos aspectos importantes, según la visión de los propios radialistas mapuche de *Radio Werkén Kvrvf*. El primero se relaciona con el ejercicio de *discriminación* que los *winka* que viven alrededor de las comunidades ancestrales mapuche *Lafkenche* ejercen en contra de ellos.

*“hay gente que nos escucha porque simpatiza con nosotros y con nuestra causa, y otros que derechamente no nos van a escuchar aunque nosotros hagamos un programa destinado a ellos, no nos van a escuchar porque son simplemente antimapuche (...) pa’ ellos es la radio de los indios que no saben hablar, porque muchos peñis que ahora lamentablemente no están, pero por su utilización de mapudungun, muchas palabras en castellano no pudieron pronunciarlas correctamente. Entonces pa’ ellos era impensable que saliera en la radio: ‘los indios no saben ni hablar y se creen locutores’. Pa’ nosotros es una virtud, y les decíamos: ‘peñi, hable así no más y no se avergüence porque, si viene un gringo o un alemán, nadie le repara que hablé raro, nadie se ríe! Entonces peñi, si usted no habla bien el español esa es una virtud porque su idioma materno es otro idioma’. Entonces, eso a los *winkas* de los pueblos cercanos los mataba, decían: ‘por qué no le cerramos la radio si no saben ni hablar’” (Director, noviembre 2009).*

Por otro lado, el autoaprendizaje que deben desarrollar los radialistas mapuche de *Radio Werkén Kvrvf* se traduce en un *autoempoderamiento* y a posicionarse de manera crítica frente a la estigmatización del “mapuche terrorista” imperante en la esfera pública.

“siempre pensé que todos los medios que participaban en el tema de informar eran creíbles, la televisión, la radio, los diarios. Que la información era nítida, pero a medida que ha ido pasando el tiempo y también el trabajo que he ido haciendo en la radio, me he dado cuenta que los medios no dan la información veraz, como debería darse (...) cuando teníamos la radio con toda la programación, teníamos una sintonía en 100% en el territorio, pero nos enfocamos y apoyamos a nuestra gente en temas conflictivos, la gente se nos alejó, hubo críticas: ‘a mí no me está gustando la radio porque son comunistas o son terroristas los que están en la radio, son los peñis que están robando la tierra’ decían, cuando son derechos territoriales, cuando aquí estamos viendo que es una legítima demanda (...) Es reconocerse y fortalecerse gracias a lo que se comunica aquí en la radio. ¿Qué hubiera pasado con lo que estamos viviendo, que se nos carga con ser terrorista? A mí, como comunicador, me entra por aquí y me sale por acá, hubiera pasado lo contrario si esta radio no existiese, sería distinto y aquí todos estarían convencido de que la gente de la comunidad X es terrorista.” (Conductor tarde, noviembre 2009).

Ahora conoceremos el análisis formal y temático de las emisiones de *Radio Werkén Kvrvf* (98.3 FM), que transmiten a territorio *mapuche Lafkenche*.

IV.4.b.- *Werkén Kvrvf* en sus Formas: Diversidad Musical y Comentario de la Actualidad Noticiosa en Relación a la Realidad Local y Mapuche

Luego de una primera presentación, diremos que el análisis de las emisiones de *Radio Werkén Kvrvf* obedecieron al examen absolutamente aleatorio de cinco programas transmitidos por las ondas del 98.3 FM, entre el viernes 6 de noviembre de 2009 y el martes

15 de diciembre de 2010²⁴⁸. Además del escrutinio de 9 cuñas de continuidad y 6 cuñas de autoridades tradicionales y dirigentes mapuche, las cuáles eran programadas aleatoriamente a lo largo de las transmisiones de esta emisora de propiedad mapuche Lafkenche.

De tal análisis, se desprende que el equipo de comunicadores radiofónicos mapuche ocupa un 67.8% del tiempo total de emisiones para entregar *contenidos temáticos*, frente a un 32% del tiempo total de emisiones para *programación musical*²⁴⁹. En el aspecto musical esta radioemisora es aún más ecléctica que el programa radiofónico *Newen Mapu* de Concepción. Aquí la presencia musical va desde los *ülkantunes* y música tradicional mapuche, pasando por el hip hop del grupo mapuche *Wechekeche ñi trawun*, además de rock, pop, canción protesta y trova chilena y latinoamericana, hasta llegar a las cumbias y rancheras programadas los fines de semana.

A pesar que el *idioma* mayoritariamente utilizado es el español (54% tiempo total) y un importante 37.5% usa palabras en mapudungun mezcladas con el español, *Radio Werkén Kvrvf* es el caso de análisis donde el uso exclusivo del mapudungun es el más alto, con un 6% del tiempo total. Esto ratifica la intensidad del rescate del idioma como manifiestan los propósitos fundacionales de esta emisora²⁵⁰. Además pudimos escuchar cuñas de continuidad bilingües, como la siguiente, que dan cuenta del 2% del tiempo de emisiones analizadas en esta modalidad.

Música de Guitarra (Voz masculina): Segmento en mapudungun (música de guitarra) “*Cuando camino por ahí siempre ando pensando, cómo continuará nuestro mundo ahora que nuestra gente cada vez se está asimilando a la cultura winka. Extracto relato de don Florencio Ancan. Radio Werkén Kvrvf, 98.3 FM. En el rescate de nuestra cultura mapuche*” (finaliza con un afafán: yayayaya).

Debido a que los comunicadores radiofónicos mapuche que, a diciembre de 2009, daban vida a las transmisiones de *Radio Werkén Kvrvf* eran sólo dos (uno en la mañana y otro en la tarde), el *número de hablantes* es en un 81% del tiempo sólo uno. Ahora bien, como las emisiones fueron aleatorias, según la disponibilidad de estos radialistas, en un 71% del tiempo total de emisiones se oye la *voz femenina* de la administradora de la emisora, la más alta de todos los casos escrutados. Las *transmisiones* son en un 78% del

²⁴⁸ En total fueron poco más de cuatro horas y veinte minutos de programación analizada, además de 9 cuñas de continuidad y de 6 cuñas de autoridades y dirigentes mapuche, que fueron procesadas en 41 fichas o segmentos de contenido. Los programas analizados fueron: 6 y 30 de noviembre; 11, 14 y 15 de diciembre de 2009.

²⁴⁹ Todos los datos estadísticos citados en este apartado se encuentran en tablas y gráficos en los Anexos.

²⁵⁰ Este es el caso de dos cuñas de continuidad y una cuña de autoridad tradicional también está íntegramente en mapudungun.

tiempo analizado en *vivo* y otro 21.8 es grabado, lo que equivale a cuñas de continuidad, cuñas de dirigentes y microsegmentos sacadas desde las redes de radialistas comunitarios, como ya apuntábamos.

Relacionado con las mismas condiciones de trabajo, los *actores sociales hablantes* mayoritarios son, como es de esperar y de manera similar al resto de los casos, los conductores, con un 69.8% de las menciones totales. Ello es seguido por la voz de los dirigentes mapuche (7%) y las autoridades tradicionales (7%), a través de las cuñas de programación, convirtiéndose en el caso que más visibiliza a estos dos actores sociales mapuche. Ahora bien, como la dinámica de conversación al aire en las transmisiones matutinas y vespertinas obedece, generalmente, a comentar las noticias regionales, nacionales e incluso internacionales, pero desde una perspectiva propia que relaciona los eventos con la realidad local y mapuche, el *criterio de selección* de los temas es un 64% del tiempo total de emisiones de tipo *coyuntural*.

“¿notó los cambios climáticos que hemos tenido? La OMM dijo que este era el año más caluroso desde 1850 y el quinto año más caluroso de lo que se tiene registro... Esto, en el marco de la conferencia del cambio climático en Copenhague (...) en noviembre llovió mucho en el sur de Chile y nos ha atacado el tizón de la papa. (...) hay que cuidar lo poco que le vamos a dejar a nuestros hijos y nietos, no hacerles más daño a la Mapu (tierra)... con árboles exóticos de pino y eucaliptos... nuestra Mapu está enferma, veíamos el tema del volcán en alerta amarilla, no estamos haciendo las cosas bien... nuestra gente de la cordillera le ha tocado duro... la naturaleza nos devuelve lo que les entregamos, cuando tomemos conciencia vamos a poder rescatar un poco más... hay que tomar conciencia que nuestra tierra está herida y se va a cansar y va a pegar un sólo sacudón y ahí vamos a quedar; que un volcán decide respirar; que el mar se sale. y ahí quedamos” (Conductora, 11.12.2009).

En este mismo sentido destaca, a diferencia del resto de casos, que las principales *fuentes de información* sean -después de la propia de los conductores (52% de las menciones)- los medios de comunicación masivos chilenos (10% de las menciones) y la web informativa MAPUEXPRESS (también con un 10% de las menciones). Que *Radio Werkén Kvrvf* nutra sus informaciones desde los medios de comunicación masivos chilenos parece un contrasentido. No obstante obedece a la realidad rural en que vive el equipo de trabajo de esta emisora, ya que no siempre existe la posibilidad de acceder a Internet para informarse de medios de comunicación alternativos y/o mapuche. De ahí que se monitoreen los canales de televisión de cobertura nacional, desde donde se “piratean cuñas” (grabación de declaraciones) de autoridades para comentarlas según su propio criterio editorial. Es más, cuando existe acceso a Internet se puede llegar a sacar información desde EL MERCURIO on line (www.emol.cl), pero haciendo una lectura propia sobre sus contenidos.

“Saco mucho material del Azkintuwe, de Mapuexpress, de las redes alternativas, de El Ciudadano, hay reportajes muy interesantes. Cuando no tengo Internet me tengo que ver los noticieros y yo de una noticia las doy vuelta a la realidad, porque tú sabes que los medios de comunicación desinforman más que informan, entonces yo convierto las noticias en información verídica (...)” (Administradora y conductora del matinal, noviembre 2009).

Esta forma de trabajar también incide en el *tono discursivo* utilizado, ya que si bien se utiliza un tono acorde al tema que se esté tratando (enojo con 31.6% o conciliador con 26% del tiempo total emisiones), llama la atención un alto 19% del tiempo total en la categoría *otro*, la más alta de todos los casos. Esto se debe a que cuando “dan vuelta las noticias” se utiliza, reiteradamente, un tono abiertamente *sarcástico*.

“Comentando lo de la PSU (Prueba de Selección Universitaria), la ministra (de Educación) ha recibido críticas, ya que los jóvenes no llegan este año bien preparados a la PSU por el paro largo de los profesores, un conflicto que no se ha solucionado y va a continuar... la ministra sale con su discurso: ‘que vayan tranquilos y que utilicen sus recursos y su talento’. Con eso todo arreglado, el que se esfuerza para estudiar, para tener mucho puntaje, prácticamente, si no tiene talento, no va a tener buen puntaje. Eso para la señora ministra no corre, apelemos al talento y la educación y la enseñanza no importan! Llama a apelar a su talento, no sea mateo (ñoño) porque no le sirve, solamente apelemos al talento (efecto grabado de risas) Ay-yayay...” (Revolviendo la Mañana, Conductor, 30.11.2009).

Sobre los *actores sociales mencionados* en *Radio Werkén Kvrvf*, dentro de la sociedad mapuche, un amplio 30.5% de las menciones se refieren a los mapuche no organizados y un escaso 3% alude a los dirigentes mapuche. Entretanto, dentro de la sociedad chilena, los más referidos son los integrantes de la sociedad civil chilena (18.9% de las menciones), la más alta de los cuatro casos. Luego le siguen las autoridades de gobierno y el estado chileno (17.9%). Como en el resto de los casos de análisis, el *público objetivo* mayoritario es el pueblo mapuche, con un 55% del tiempo total de emisiones. Mientras que las emisiones van dirigidas a los chilenos en general en un 31% del tiempo y en un 10.9% a las autoridades nacionales y regionales.

IV.4.c.- Caracterización Temática de *Werkén Kvrvf*: Actualidad, Medioambiente y Repudio a la Criminalización de la Protesta Social Mapuche

Como acabamos de ver, las principales características de esta radioemisora de propiedad mapuche es que se ha constituido en una emisora que comenta la actualidad desde una perspectiva propia y en relación a la realidad local y de la sociedad mapuche en general, además de programar música de corte heterogéneo. Ahora bien, ¿cuáles son los asuntos puntuales respecto a los cuáles informa y comenta *Radio Werkén Kvrvf*?

Como ya comentábamos, el 67.8% del tiempo total de emisiones analizadas de *Radio Werkén Krvf* corresponden a contenido temático frente a la musical. Y, como ilustra el GRÁFICO 10, un 41% del tiempo total de emisiones lo utilizan para conversar sobre Temas Socioculturales e Históricos.

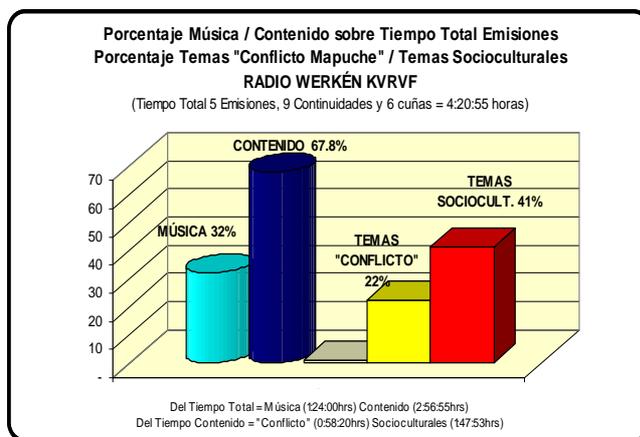


GRÁFICO 10 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Tal porcentaje del tiempo total de emisiones lo dedican, prioritariamente, y como nos muestra el GRÁFICO 11, a la categoría *Otro* (41% tiempo Temas Socioculturales). Ello se debe, precisamente, al comentario, análisis, crítica y revisión de la actualidad regional, nacional e internacional, desde una visión propia, como ya hemos apuntado.

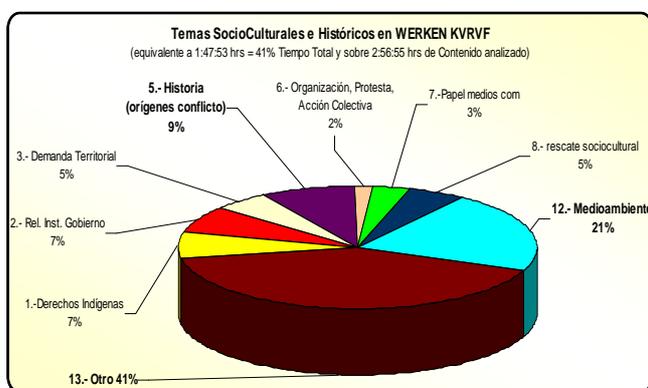


GRÁFICO 11 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Un segundo tema en importancia, que además es el más alto de todos los casos, es el relacionado con el *medioambiente* (21% del tiempo Temas Socioculturales), presente en las noticias, en las cuñas de continuidad (como la que hemos destacado en el inicio de este apartado), además de la

lectura y comentarios de artículos de opinión de medios de comunicación mapuche sobre el desarrollo sustentable, seguridad alimentaria y cuidado del medio ambiente.

“Dice: Diversidad y Nuevas Formas de Producción ante un Modelo en Crisis, destructivo y en estancamiento. (...) Las actuales políticas públicas que fomentan la intervención de ríos para la construcción de represas hidroeléctricas, los monocultivos de especies exóticas como la piscicultura para la industria salmonera, la expansión de la industria forestal y la contaminante celulosa y mineras, entre otras, son actividades que atentan a la vida rural, atentan contra la agricultura y el turismo y causan enormes repercusiones en la vida urbana (...) Conductora: “Ya poh, ahí hay un análisis de lo que significa tener este tipo de empresas depredadoras que vienen acá a la región y sus consecuencias. Por eso lagmien, es necesario que nosotros seamos responsables

cuando alguien viene a ofrecer este tipo de proyectos. Esta región es inmensamente rica en recursos naturales, es por eso que los ojos están puestos acá lagmien, la ambición de las transnacionales, se les abrió el apetito con esta zona, porque es una zona envidiable. (...) no hay que permitir que nos vengán a despojar aún más de los que nos han despojado” (Revolviendo la Mañana, 15.12.2009)²⁵¹.

Al igual que en el resto de los casos, el rescate de la *historia como orígenes del conflicto* entre el pueblo mapuche y el estado nacional chileno es importante, con un 9% del tiempo Temas Socioculturales e Históricos. Lo que *Radio Werkén Kvrvf* realiza, en este sentido, es dar lectura sobre los acontecimientos, con día y mes, de lo ocurrido a lo largo de la ocupación militar chilena, lo que es sacado de un libro editado por organizaciones mapuche.

“Cómo es de costumbre, tengo que leerle qué habrá pasado un día 11 de diciembre de 1867. Los mapuche celebran el Xawun en Perquenco(...) Es inminente el avance del ejército de Chile del cual estaban enterados, tanto de la invasión como de la ocupación para construir la línea de Malleco y consolidar esa línea de fuertes. Los mapuche estaban en condiciones de poner 4 mil konas en armas para defender su tierra y libertad. Eso pasó un 11 de diciembre de 1867” (Revolviendo la Mañana, Conductora, 11.12.2009).

Además, la programación de las cuñas es de utilidad en este sentido, pues los dirigentes y autoridades tradicionales ayudan a difundir la memoria oral y a clarificar la historia de la ocupación y del despojo. Lo que da cuenta, asimismo, que quienes llevan a cabo la demanda territorial utilizan tal historia de manera práctica y argumentativa.

“Marri marri pu peñi, pu lagmien, auditores de la emisora Werkén Kvrvf. Un saludo muy afectuosos de la comunidad xx, integrante de la Alianza Territorial. Un saludo a todos los peñi y lagmien, que escuchen este mensaje, este saludo, a sumarse al movimiento mapuche de unidad, de todo nuestro territorio, de nuestro Wallmapu. Aquí están invitados todos los mapuche que quieran sumarse, aquí no se busca alguna participación de organización o partido político, sino solamente invitar al pueblo nación mapuche a sumarse y a ejercer nuestro justo derecho que es la reivindicación de nuestro territorio, desde el Bío Bío al sur, que en tratado internacional entre el Estado en formación y el pueblo mapuche, el tratado de Tapiwe, el cual fue dada una señal de delimitación, en que el estado chileno llegaba hasta el Bío Bío y la nación mapuche desde el Bío Bío al sur y eso hoy día no se cumple. Hoy el estado chileno está criminalizando la protesta mapuche, llevando nuestro weichafe a la cárcel, acusándolos de terrorismo, de distinta forma. Entonces esto nos hace que nosotros hoy día nos paremos acá en Temuco y digamos basta de criminalización. Los mapuche estamos ejerciendo nuestro justo derecho, que es un derecho que nos corresponde ancestralmente. Eso sería todo. Peukajal! Marrichiweu! (Cuña Continuidad Dirigente 1, Dura: 1:48)

Mientras tanto, otros Temas Socioculturales e Históricos son: la demanda de derechos indígenas (7%), las relaciones institucionales con el gobierno (7%), la demanda territorial (5%) y el rescate sociocultural (5%).

²⁵¹ Esto se refuerza también en otras cuñas de continuidad, como la siguiente. (Música de Quena): Segmento en Mapudungun. (Música quena): *Todavía está viva nuestra biodiversidad, defendamos y conservemos nuestras aguas, nuestras tierras, fauna silvestre, todo nuestro entorno, bosques nativos, vegas, pantanos, vertientes, esteros, arroyos, bordes costeros y ríos. Es un mensaje de tú Radio Werkén Kvrvf, 98.3 FM Stereo* (sonido incidental de pajaritos y música de quena).

Por otro lado, como también nos muestra el GRÁFICO 10, un 22% del tiempo de emisiones analizadas de *Radio Werkén Kvrvf* se utilizan para referirse a temas relacionados directamente con el llamado “Conflicto Mapuche” Y, como nos muestra el GRÁFICO 12 el principal tema en este grupo es la *criminalización y represión*, con un 30% del tiempo.

Esto lo podemos ver en la programación de música donde se denuncia la criminalización, en la lectura de ciertas informaciones que denuncian tal situación o en los comentarios del equipo de ‘radialistas mapuche’ de *Radio Werkén Kvrvf*.

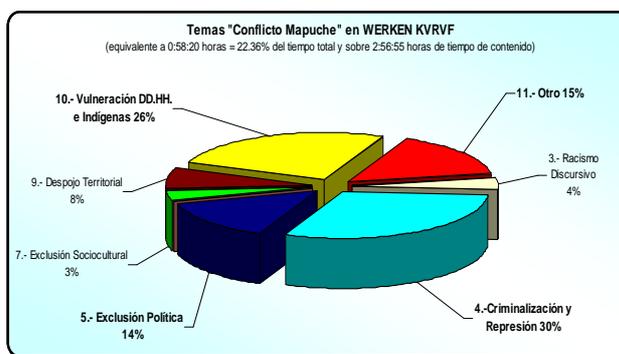


GRÁFICO 12 (ELABORACIÓN PROPIA, SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

Lectura Conductora: “*Nosotros cobramos la palabra, si la Presidenta y los candidatos adhieren a la paz, pensando en el desarme nuclear, en la no violencia (en el mundo), es muy bueno que lo hayan hecho. Pero también piensen en la violencia que se genera acá (Chile), porque ésta que se genera acá es impuesta hacia nuestro pueblo, porque a nosotros aunque nos pinten de terroristas no tenemos la capacidad de responder a la violencia con la que se nos ataca. Por su parte, Bernardino XX, presidente de la Unión Comunal de Organizaciones Mapuche de Cerro Navia acusó encarcelamientos injustos de personas mapuche, el uso de la ley antiterrorista, la tortura y los asesinatos, que no han sido investigados como se debe. Para el dirigente, la autoridad hace vista gorda al momento de tratar el conflicto. Así realizaron un emplazamiento a los candidatos, para que entreguen propuestas concretas en el tema, tales como el fin de aplicación de ley antiterrorista y a la represión contra los mapuche.* (Revolviendo la mañana, 15.12.2009).

La denuncia y protesta de la criminalización también está presente en las voces de los dirigentes y autoridades tradicionales, a través de las cuñas de continuidad que emite esta radioemisora de propiedad mapuche Lafkenche. Dando cuenta de la opinión que al respecto impera en las mismas comunidades afectadas por tales acontecimientos, como en ningún otro caso de análisis (por lo menos en las emisiones escrutadas).

“*Marri marri pu peñi, pu lagmien (Segmento en mapudungun) “Hermanos y hermanas, que no son mapuche, (...) presentarme como el lonko X, conocido también como lonko territorial. Hoy día le estamos entregando un mensaje a la Presidenta y a todos los gobernantes de Chile y esperamos también que esto sea escuchado fuera de Chile. Porque nosotros no aguantamos más de los atropellos, por el cuerpo de Carabineros, por eso el descontento que le venimos a decir al gobierno: basta! basta de atropello! basta de maltrato a los niños, a las mujeres y a las guaguas (bebés) que se asfixian allí, cuando le tiran las bombas lacrimógenas por vía aérea, por helicóptero! Ese es el descontento que le venimos a decir al gobierno de Chile aquí” (Cuña Dirigente 2).*

Y aquí existe una conexión entre la heterogeneidad de la música programada, la programación de las cuñas de los dirigentes y autoridades tradicionales, con una

denominada “estrategia comunicacional”, utilizada por los comunicadores mapuche de *Radio Werkén Kvrvf* para difundir lo que pasa en *Wallmapu* con la criminalización.

“(…) Si bien queremos llegar a nuestra gente, que han estado en la lucha, pero tenemos que tratar de llegar al auditor que no está con nosotros, ¿cómo llegas a él sino le gusta el mapudungun, no le gusta el ñlkantún mapuche y prefiere escuchar ranchera? (...) Una manera de que la gente se entere, que escuche del tema, es a través de la utilización estratégica de poner ranchera, música juvenil. Ahí te dai cuenta que la radio se escucha, el teléfono no para ¡qué mejor! Si presentamos en este momento el espacio cultural, cambian la radio y vuelven. Pero le poní un tema de Los Charros de Lumaco y le mandaste una cuña de los lonkos, y la gente lo escuchó. Le guste o no le guste, este a favor o en contra, pero supo lo que dijo el lonko equis, a diferencia de no hacerlo que la gente simplemente no tiene idea, esa es la manera de llegar al público que es insensible (...)” (Director, diciembre 2009).

Y como en el resto de los casos, la criminalización se relaciona inexorablemente con la *vulneración de derechos humano e indígenas* (26% tiempo Temas “Conflicto”). Entre los acontecimientos tratados destaca la violenta detención del menor de edad mapuche Leonardo Quijón en Santiago.

Conductora:(...) *“los poderes de este país siempre son los que predominan en este tipo de actos y es muy poco lo que podemos hacer frente a estos atropellos y falta de respeto. Como decía ayer, la organización que está encargada de resguardar los derechos de los niños no los hacen valer, como cuando fue lo de los niños baleados en Ercilla, el SENAME (Servicio Nacional del Menor) hace vista gorda de estos hechos. Dice: Leonardo Quijón de sólo 17 años, quien fuera detenido en Santiago tras permanecer en el hospital neurológico, fue imputado en Angol por supuesto homicidio frustrado a carabineros, incendio intencional, robo con intimidación, porte ilegal de arma. (...) Conductora: “Generalmente estas investigaciones arrojan que nuestros lagmienes no han tenido nada que ver con lo que se les está acusando. Haga un registro en su memoria y realmente quién ha sido imputado por algún delito que se le ha acusado a través de la fiscalía, por lo tanto ¿este niño va a tener que permanecer 4 meses recluso en un lugar hasta que se arroje su inocencia? (...) el peñi estuvo en el neurológico, donde se recuperaba de heridas de perdigones que sufrió en la pierna izquierda, el 20 de octubre, donde en un allanamiento recibió 200 perdigones (...) ¡Grave me parece! (Revolviendo la mañana, 15.12.2009).*

Un tercer tema relacionado con el “Conflicto Mapuche”, que no apareció en el resto de los casos, a pesar que hubo ciertas alusiones a las elecciones presidenciales y parlamentarias, es el de la *exclusión política* que sufre el pueblo mapuche (14% del tiempo Temas “Conflicto”), donde se destaca la participación de dos candidatos mapuche al congreso chileno, por circunscripciones senatoriales de la región de la Araucanía. Lo que va asociado al 15% de la categoría *otro* en este grupo temático, donde se realizó un balance electoral desde la perspectiva mapuche.

“(…) la importancia que podría tener que llegue un mapuche al parlamento, la importancia de una representación clara con ideas políticas, madurez política y con claridad de identidad, con claridad de pueblo (...) El lagmien (candidato mapuche) hablaba temas muy importantes como el tema del agua, del lago y del mar (...). Imagínese con el poder que pueda tener en el senado, en el parlamento, para poder hacer un mejor trabajo, con una base sólida que es un voto. (...) Como él lo decía: nosotros como pueblo mapuche hemos sido invitados a la fiesta, pero mirando desde la ventana y desde la ventana, si bien es cierto, ves como comen y bailan, pero no puedes tener mayor participación. Y la importancia que hoy como pueblo es que tengamos participación, decisión en los temas que se están llevando, de salud, educación, muchos temas que hoy día nos afectan directamente como pueblo, como nación (...) El sufragio se tiene que hacer con responsabilidad y con

una mirada de identidad lagmien. No sacamos nada que un extranjero nos diga lo que necesitamos, cuando nosotros sabemos lo que necesitamos” (Revolviendo la Mañana, Conductora, 11.12.2009).

Resumiendo, nuestro único caso de *radioemisora de propiedad mapuche* programa música heterogénea (32% tiempo total de emisiones) con el fin de captar audiencia que les permita traspasar sus mensajes sobre lo que ocurre en las comunidades mapuche movilizadas y sus razones históricas de lucha. Así, el 67% de tiempo total de las emisiones que se utiliza para difundir contenido temático se reparte, en un 41% del tiempo de contenido en Temas Socioculturales e Históricos (comentario crítico y con pertinencia local y mapuche del acontecer noticioso nacional e internacional, defensa del medioambiente e historia como orígenes del conflicto). Por otro lado, el 22% del tiempo total de emisiones se utiliza para conversar sobre asuntos relacionado al llamado “Conflicto Mapuche” (criminalización y represión de la protesta social mapuche, vulneración de los derechos humanos e indígenas). No obstante, una cuestión importante en estas emisiones y ausente en el resto, fue la denuncia de la exclusión política que sufre el pueblo mapuche, expresado en la falta de representantes en el Congreso Nacional chileno. Respecto a la utilización de la actual “discursividad política mapuche” vemos que no sólo se refieren al *Wallmapu* o al *pueblo nación mapuche*, sino que también se llega a comentar nociones sobre autonomía, donde son los propios dirigentes y autoridades tradicionales quienes esbozan esta discursividad en sus declaraciones captadas y retransmitidas por *Radio Werkén Kvrvf*.

EN SUMA, este cuarto capítulo ha tenido el propósito de caracterizar, formal y temáticamente, los *contenidos manifiestos* de las emisiones de cada una de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu* (Chile), a las cuales tuvimos acceso en nuestro trabajando de campo. De tal manera, podemos observar la riqueza y diversidad: de los equipos de radialistas mapuche, de las razones que los llevaron a erigir tales proyectos radiofónicos, de los estilos que marcan cada espacio y los acentos que cada uno muestra para abordar las Temáticas Socioculturales e Históricas y los tópicos asociados al denominado “Conflicto Mapuche”.

Amuleaiñ se ha constituido en un “foro radiofónico mapuche al aire”, donde los temas de conversación se relacionan mayormente en torno al denominado ‘Conflicto Mapuche’ (55% tiempo total). *Newen Mapu* se caracteriza por ser un informativo radiofónico mapuche de las actividades y demandas de las organizaciones mapuche urbanas

penquistas, principalmente, siendo los Temas Socioculturales los más abordados (60% tiempo total). Por su parte, *Wixage Anai* se ha conformado en un “*coro de voces mapuche*”, donde también priman los Temas Socioculturales (55% tiempo total) por sobre los asuntos relacionados al “Conflicto Mapuche”. Por último, Radio *Werkén Kvrvf* se caracteriza por ser una emisora que informa y analiza la agenda noticiosa nacional e internacional desde una perspectiva local y mapuche, donde la conversación versa prioritariamente sobre Temas Socioculturales e Históricos (41% tiempo total) de la sociedad mapuche.

De este primer acercamiento, podemos manifestar que los radialistas mapuche de las experiencias analizadas, en su mayoría, no se autorepresentan social y comunicacionalmente desde el llamado “Conflicto Mapuche” y menos desde rebatir directamente el marco interpretativo hegemónico de la estigmatización terrorista, desmintiendo uno de nuestros supuestos iniciales. Por el contrario, su enfoque a desarrollar enfatiza la construcción de un marco interpretativo propio en torno a lo que son, recogiendo sus propios recursos de movilización simbólicos, vale decir, se autorrepresentan a partir de su cultura, identidad y memoria colectiva mapuche. Es más, el aspecto histórico se esgrime como testimonio del inicio del Conflicto Fundacional entre el pueblo mapuche y las hegemonías chilenas, es decir, la ocupación militar chilena y el despojo territorial de la Araucanía. Incluso, en el caso de *Amuleaiñ*, que es el programa que más se refiere a los temas del “Conflicto Mapuche”, tal uso de la memoria y la historia mapuche es clave para generar un contra argumento contundente e histórico al marco maestro dominante de la criminalización y estigmatización. Ahora bien, esto no significa que, en el resto de las experiencias, cuando minoritariamente conversan sobre el llamado “Conflicto Mapuche” no muestren, como pudimos constatar, su repudio e indignación frente a la criminalización y represión de su protesta social, así como también frente a la vulneración de derechos humanos e indígenas, como asuntos cruciales.

Así, este *primer nivel de análisis* de las emisiones radiofónicas, que tomó en cuenta los *contenidos explícitos y susceptibles de cuantificar*, nos da las primeras pistas interpretativas a nivel cualitativo para poder adentrarnos, a continuación, en un segundo nivel de análisis referido a los sentidos estratégicos de los contenidos latentes de estas experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu* (Chile).

CUADRO 5: RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN *GULUMAPU*²⁵²
EXPERIENCIAS ANALIZADAS

Radioemisora o Programa	Ciudad	Año de inicio	Frecuencia/ Radioemisora	Horario emisión	Vinculación organizativa	Cortina Presentación/ Despedida o Cortinas de continuidad
Programa Wixage Anai (Levántate o toma conciencia)	Santiago, Región Metropolitana	1993	Radio Tierra 1300 AM	Sábados 20:00 – 21:00 hrs.	Centro de Comunicaciones Mapuche Jufken Mapu	P: El Centro de Comunicaciones Mapuche Jufken Mapu presenta Wixage Anai. Wixage Anai (fragmento en mapudungun), Wixage Anai, un programa mapuche para reencontrarnos con nuestra historia y nuestra forma de ver el mundo. Un programa para fomentar el lazo de unión de nuestra gente y fortalecernos como pueblo nación mapuche. Conduce: Elizabeth Huenchual Millaqueo / D: El Centro de Comunicaciones Jufken Mapu presentó Wixage Anai. Chaltumay, Peukajal
Programa Amuleaiñ (seguir adelante)	Santiago, Región Metropolitana	2004	Radio Nuevo Mundo 930 AM	Sábados 21:00 – 22:00 hrs.	Comisión Indígena Urbana Warranca	P: “Amuleaiñ kom pu lagmien, adelante hermano! Amuleaiñ es un programa producido por la Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranca. Este programa tendrá una preocupación especial por el marco jurídico nacional e internacional de los derechos de los pueblos originarios, por la participación, la formación y la capacitación y, por cierto, la promoción de nuestros derechos como pueblo. Bienvenidos! Amuleaiñ! / D: Eso fue todo. Los esperamos la próxima semana a esta misma hora. Amuleaiñ es un programa de la Comisión Jurídica Indígena Urbana Warranca. Serrano 74, Santiago. Teléfono: 638 10 74. Contáctate con nosotros en el correo electrónico asociaciónwarranca@hotmail.com o en nuestro portal www.indigenasurbanos.cl . La comisión jurídica indígena urbana Warranca es una organización autónoma, sin fines de lucro, que trabaja vinculada a más de 30 organizaciones mapuche de las regiones IV, V, VI y Metropolitana
Programa Newen Mapu (fuerza de la tierra)	Concepción, Región del Bío Bío	2006	Radio Comunitaria Voz de la Mujer 98.5 FM	Martes 20:00 – 21:00 hrs.	Asociación Newen Mapu	P: La Asociación Mapuche Newen Mapu de Concepción presenta su programa ¡Fuerza de la Tierra! La voz del mapuche de ayer, de hoy y de siempre. S/D: Chaltumay, Peukajal, Marichiweu! (Chaltumay: gracias, Peukajal: nos vemos: Marichiweu: diez veces venceremos)
Radioemisora Werken Kvrvf (mensajero del viento)	Comunidad mapuche, Región de la Araucanía	2004	98.3 FM	De lunes a domingo Entre 7:30 y 23:00 hrs.	Comunidades Lafkenche, Región Araucanía	Cuñas de continuidad bilingüe con mensajes de la cultura o de la programación musical. Un ejemplo, continuidad del programa Grandes Documentales P: “En radio Werken Kurruf estamos presentando ¡Grandes Documentales! Por el derecho a nuestra memoria histórica, la recuperación de nuestras tierras y la dignidad de nuestros pueblos originarios. Porque radio Werken Kurruf día a día fortalece nuestra cultura mapuche” D: A través del 98.3, Radio Werken Kurruf, hemos presentado ¡grandes documentales! Por el derecho a nuestra memoria histórica, la recuperación de nuestras tierras y la dignidad de nuestros pueblos originarios. Radio Werken Kurruf día a día fortalece nuestra cultura mapuche. Siga en nuestra compañía”.

²⁵² Elaboración propia, sobre la base del trabajo de campo y la grabación de emisiones radiofónicas.

CAPÍTULO V.- SENTIDOS ESTRATÉGICOS DE LA RADIODIFUSIÓN MAPUCHE EN *GULUMAPU* (CHILE): ACCIÓN COLECTIVA PARA LA AUTOREPRESENTACION SOCIAL Y LEGITIMACIÓN POLÍTICA

*“Usted quiere saber por qué es la lucha de nuestro pueblo mapuche. Pues ponga atención a estas rimas y escuche!
“Las tierras son tomadas porque fueron robadas/ Por latifundistas, extranjeros, forestales y trasnacionales /
Nuestras armas las palabras y el derecho ancestral/ Mientras el estado nos asesina con su fuerza policial /
Con sus balas, metralletas, esta lucha es desigual/ Estos cobardes asesinos nos disparan a matar”
(Hip Hop del grupo Wechekeche ñi Xawun²⁵³, programados en emisiones de Wixage Anai y Werkén Kvrvf)*

En un *primer nivel de análisis de los contenidos manifiestos* de las emisiones radiofónicas examinadas, presentado en el capítulo precedente, encontramos que cada experiencia de radiodifusión mapuche en *Gulumapu* posee su sello distintivo, dando cuenta de la diversidad formal y temática de la estrategia comunicacional de los radialistas mapuche. Al poner los casos en paralelo comenzamos a advertir las primeras interpretaciones posibles sobre los contenidos latentes de tales emisiones. Por un lado, y contrario a uno de nuestros supuestos iniciales, *el tiempo dedicado a responder directamente el agravio simbólico de la estigmatización terrorista, como marco de interpretación construido socialmente por las hegemonías chilenas contemporáneas, es bastante minoritario*. Lo cual no significa que no muestren su indignación frente a situaciones que agrupamos bajo la temática del llamado “Conflicto Mapuche”, tales como la represión, la criminalización y la vulneración de derechos humanos e indígenas y que cobran su máxima expresión de pesar en la rememoración del asesinato impune de los jóvenes *weichafes*²⁵⁴ a manos de integrantes de la policía uniformada chilena (Carabineros). Por el contrario, los propósitos declarados, el tiempo mayoritario utilizado y los temas tratados están dirigidos, principalmente, a construir un marco de interpretación propio para explicar y difundir quiénes son como pueblo nación mapuche, en términos socioculturales, idiomáticos, cosmogónicos e históricos, echando mano de sus propios recursos simbólicos²⁵⁵.

El presente y último capítulo pretende profundizar, precisamente, en los *significados y sentidos estratégicos* que subyacen a estos primeros hallazgos interpretativos, efectuados

²⁵³ *Wechekeche ñi Xawun* se puede traducir del *mapudungun* como jóvenes en reunión. Reúne jóvenes mapuche hiphoperos de Santiago.

²⁵⁴ En *mapudungun* es guerrero y ha sido resignificado para los jóvenes asesinados durante los Gobiernos de la Concertación.

²⁵⁵ Haber cuantificado los tiempos asignados a los contenidos temáticos manifiestos de las emisiones radiofónicas nos ha permitido mensurar de manera idónea la importancia de cada uno de los asuntos conversados en la radiofonía mapuche examinada. De haber realizado únicamente un análisis de las emisiones radiofónicas cualitativo nos hubiera puesto en el peligro de no haber dimensionado de manera adecuada qué es lo más importante de expresar y explicar para los radialistas mapuche de *Gulumapu*.

sobre la base de un necesario primer análisis de contenido de categorías cuantificables, extraídas de los contenidos manifiestos de las emisiones radiofónicas mapuche. Para ello hurgaremos, en este *segundo nivel de análisis*, en los *contenidos latentes* de las experiencias radiofónicas a las cuales tuvimos acceso.

Este capítulo está dividido en dos grandes apartados. En un primer apartado nos abocaremos a analizar la construcción de sentidos estratégicos de las emisiones radiofónicas mapuche escuchadas. Para ello centraremos nuestra atención en los *marcos de interpretación* que difunden las emisiones radiofónicas, rescatando citas textuales significativas, principalmente, sobre cuatro asuntos fundamentales: a.- cuál es el conflicto irrefutable a explicar en su relación intercultural asimétrica con las hegemonías chilenas, b.- quiénes son ellos como mapuche, c.- cómo evalúan a las hegemonías y sociedad chilena y, finalmente pero no menos importante, d.- cómo valoran el trabajo radiofónico propio ante el papel que han jugado en los últimos años los medios de comunicación masivos chilenos.

En un segundo apartado, intentaremos caracterizar la estrategia radiofónica para, desde una perspectiva de la sociología de la acción colectiva en su dimensión simbólica, poder evaluar la pertinencia de calificar las emisiones radiofónicas mapuche como expresión de una acción colectiva comunicacional que disputa o no la batalla por nombrar(se). Finalmente, trataremos de valorar si las emisiones radiofónicas se constituyen, además, en ejercicios de autorepresentación social y de legitimidad política. Con todo lo cual pretendemos responder, de manera idónea, nuestros objetivos de investigación y dar paso a las conclusiones generales del presente documento.

V.1.- Construcción de Sentidos Estratégicos de las Emisiones: el Contenido Latente de la Acción Colectiva Radiofónica

Más allá de las características particulares de cada experiencia radiofónica expuestas previamente y de los bemoles con que los contenidos temáticos explícitos son difundidos, en una visión de conjunto: ¿Qué nos quieren decir las emisiones radiofónicas mapuche de Gulumapu? ¿Qué significa que se refieran al denominado “Conflicto Mapuche” sólo en un 37% del tiempo total de todas las emisiones que analizamos? ¿Cuál es el sentido estratégico de que su apuesta radiofónica, en un 62% del tiempo total de contenidos, se refiera a temas que hemos llamado Socioculturales e Históricos? Creemos que, en primer lugar, ello nos

habla de la pretensión de la radiofonía mapuche de explicar quiénes son ellos mismos desde su propia riqueza sociocultural, idiomática, ritual cosmogónica e histórica. Por tanto, no están abocados a responderle a las hegemonías monoétnicas, políticas, económicas y neoliberales chilenas desde lo que esos “*otros actores sociales no mapuche*”, con intereses de diversa índole, dicen y justifican sobre ellos en torno a lo que esos mismos actores dominantes han denominado como “Conflicto Mapuche”, razón por la cual hemos entrecomillado constantemente tal designación. La apuesta radiofónica mapuche, desde una perspectiva de conjunto de las experiencias analizadas, más bien apunta a (re)construir, (re)producir y fortalecer su propia imagen, su propia visibilidad y su propia versión de los asuntos que los aquejan, denunciando lo que hay que repudiar, pero sin limitarse a la respuesta reactiva, sino a construir argumentos propositivos afirmativos. ¿Cómo lo hacen? Es lo que abordaremos a continuación.

V.1.a.- Diagnóstico Radiofónico Mapuche Sobre el Conflicto Histórico y Actual: Del Despojo Territorial a la Actual Vulneración de Derechos Humanos e Indígenas

¿Cuál es el conflicto innegable entre mapuche y chilenos que se explica desde las emisiones radiofónicas mapuche? Los radialistas mapuche explican el conflicto desde una perspectiva histórica, basada en su memoria oral y en el revisionismo historiográfico de los antecedentes que existen y manejan sobre dos hitos principales en la historia de su propio pueblo: la Guerra de Arauco (1531-1818) y las consecuencias de la Ocupación Militar Chilena de la Araucanía (1881-1883). Connotan la memoria y la historia como un recurso importante en la relación con los chilenos, “tiene que ver con que tengamos un futuro mejor, que nuestros hijos crezcan en una mejor relación con esta otra sociedad y ya no se vivan estas cosas que ocurrieron en el pasado” (Wixage Anai, 7.11.2009), pero también como un elemento argumentativo fundamental para sus demandas socioculturales y territoriales actuales: “la historia nos da la razón” (Werkén Kvrvf, 6.11.2009)²⁵⁶.

En primer lugar, el sentido estratégico que advertimos en rescatar y difundir eventos tan lejanos en el tiempo como la Guerra de Arauco (151-1818) significan la pretensión de reafirmarse en un pasado glorioso que como pueblo vivieron a partir de sus propias

²⁵⁶ Al sumar el tiempo de todas las emisiones, el *rescate histórico* (Guerra de Arauco) y la *historia como orígenes del conflicto* (ocupación militar chilena de la Araucanía), revisten argumentos que ocupan el 14% del tiempo total, el más alto después de los temas misceláneos.

acciones de resistencia proactiva frente al colonizador español. De tal forma, logran explicar(se) a sí mismo, y a los posibles auditores de la sociedad chilena, que ellos reafirmaron la soberanía territorial de la Araucanía de manera legítima al librar tal conflicto bélico. En tal argumentación marcan como acontecimiento sobresaliente, por ejemplo, la Batalla de Curalaba de 1598, que a la postre permitió la suscripción de 28 parlamentos entre el pueblo mapuche y la corona española, en una relación entre iguales: “hecho único en la historia de la conquista de América” (Amuleaiñ, 21.11.2009).

“el levantamiento de Curalaba en 1598 sin duda es uno de los episodios bélicos más importantes llevado a cabo entre mapuche y españoles. Ésta determinará la emergencia de un nuevo escenario, donde la gran iberia deberá replantear toda su estrategia de invasión. Llevará al rey de España a escribir una carta en 1610 solicitando parar la guerra, a celebrar los primeros encuentros formales, los que se concretaron en 1641 en el parlamento de Quilín, en que ambas naciones fijaron fronteras y delimitaron territorio en el río Bío Bío. En adelante los parlamentos serán el mecanismo por el cual ambas naciones buscaron solucionar las diferencias. Dicho mecanismo, propio de la sociedad mapuche, que es el koyan, seguirá hasta el final de la colonia y seguirá hasta la república. (Amuleaiñ, 26.12.2009).

Asimismo, se destacan relatos donde los historiadores chilenos ensalzan la destreza mapuche en la Guerra de Arauco, que les forjó el apelativo del “Araucano Jamás Vencido” (Ercilla y Zúñiga, 1589), connotando -a nuestro juicio- una historia y cultura de resistencia mapuche frente a los embates de ‘otros’ *winkas* o invasores.

“A los mapuche el valor les hubiera servido para ser héroes, pero no para resistir tres siglos, sino no hubiera estado dirigidos por una maravillosa imaginación guerrera, puesta incondicionalmente al servicio de la voluntad de resistir, guiados por esa imaginación cambiaban rápidamente sus armas sin vacilaciones, dejando unas y creando otras, para acomodarse a la guerra totalmente desconocida para ellos que les hacían los conquistadores. Ningún otro pueblo americano dio muestras de semejante actividad mental, en el variar y modificar sus tácticas guerreras originales. Encina dice que el pueblo mapuche creó en cuatro años lo que los pueblos bien dotados suelen crear en siglos (...) siempre hubo alguien atrás que se preocupó de que nuestro pueblo persistiera” (Wixage Anai, 30.01.2010).

Esta capacidad guerrera y la victoria obtenida frente a las autoridades hispanas es la que también forjó en los líderes de la independencia chilena un imaginario de admiración hacia el pueblo Mapuche, al cual valoraban como ejemplar por la defensa de su libertad frente al invasor. Y las emisiones radiofónicas mapuche recuerdan y difunden tal respetabilidad.

“Como lo señala Jorge Pinto: el mayor interés de los gobiernos de esos años se enfocó a contener los focos de resistencia contra la independencia y establecer acuerdos con los mapuche que aseguraban la tranquilidad de la zona. A pesar de lo estéril que había resultado la política de pacificación española, las autoridades chilenas siguieron confiando en la evangelización y los parlamentos como métodos para integrar a los valientes y bravos guerreros araucanos. Primero,

porque el joven estado nación aún no necesitaba de tierras libres de la Araucanía. Segundo, por que el indígena, convertido en el símbolo nacional de resistencia a la vieja colonia, era visto como un aliado natural de los libertadores” (Amuleaiñ, 23.01.2010).

En este explicarse desde la historia larga, las cuatro experiencias radiofónicas de *Gulumapu* manifiestan, según su sello distintivo, la importancia que tuvo el PARLAMENTO DE TAPIWE (1825) suscrito entre las autoridades chilenas y el pueblo mapuche, en que el estado nacional chileno naciente ratificó la soberanía territorial de este pueblo al sur del río Bío Bío.

“El 7 de enero de 1825, (el Presidente) Ramón Freire celebró el Parlamento General de Tapiwe y el Artículo 25 dice que el Bío Bío es la línea divisoria o frontera entre Chile y el pueblo mapuche. Ese era un tratado de paz perpetua y tregua indefinida. En su artículo 18 "prohíbe que algún chileno pueda habitar al sur de ese río por constituir un peligro público para la tranquilidad y un evidente peligro para la paz...". De igual forma, en el artículo 25 sanciona como delito de "lesa patria" a la parte contratante que violente ese tratado internacional. (Newen Mapu, 5.01.2010).

Tal soberanía territorial, ganada ante los españoles y ratificada posteriormente por el estado nacional chileno, es la que fue drásticamente violada por la eufemísticamente llamada en la historia chilena “Pacificación de la Araucanía” (1881-83). Por lo que rescatar esa historia larga en la radiofonía mapuche cumpliría la función de confirmar que la ‘ocupación militar chilena’ no sólo masacró, expolió y pauperizó al pueblo mapuche, sino que además implicó una “traición” a los acuerdos suscritos y un acto “criminal”.

“Dice la entrevista: -¿El punto clave es, entonces, que Chile no declaró la guerra? - Claro, responde, tenía que declarar la guerra para que su actuación estuviera en consonancia con el derecho internacional. / -Pero, conviniendo en que estamos en presencia de una nación, no un Estado... -Es peor, porque no tenía un ejército. Es un crimen contra la humanidad. Chile debió declarar la guerra, de acuerdo a su propia Constitución. Pero se hace un trabajo clandestino y soterrado, con una flagrante violación del derecho internacional. Además, el pueblo mapuche no tenía armas para defenderse. Se habló de una paz perpetua y tregua indefinida. Es decir, se cometieron crímenes contra la humanidad porque se atacó a seres indefensos, cuando, en el peor de los casos, en una guerra sólo se puede destruir los ejércitos y el pueblo mapuche no tenía ejército” (Lectura desde El Sur de Concepción del 20.09.2009, Newen Mapu, 5.01.2010).

Por otro lado, en estos acontecimientos se funda el diagnóstico de la ‘discursividad política mapuche’ actual, en cuanto a autoidentificarse en términos políticos como un pueblo colonizado, lo que ha tenido consecuencias de usurpación territorial, de desestructuración sociocultural, política y económica para el pueblo mapuche. La radiodifusión mapuche de *Gulumapu*, en abierta correlación con tal definición, signa implícitamente a la ocupación militar chilena como el hecho histórico que marcó el inicio del “Conflicto Fundacional” entre el pueblo nación mapuche y el estado nacional chileno.

“Lo que hoy se vive, entonces, desde el proceso llamado la Pacificación, es una ocupación ilegal de un territorio soberano e independiente por parte de un Estado, que concretó un afán expansionista, sin previa declaración de guerra, ni negociación alguna (...) Somos una nación soberana, reconocida por España, pero con una soberanía que ha sido mancillada por un Estado con el que teníamos una paz perpetua. Sufrimos 149 años de ocupación ilegítima y criminal por parte de Chile (Lectura desde El Sur de Concepción del 20.09.2009, Newen Mapu, 05.01.2010).

Tales antecedentes permitieron, además, cuestionar el Bicentenario de la Independencia que Chile celebró en 2010: “son dos siglos de usurpación y despojo, el despojo más descarado que ha habido” (Amuleaiñ, 26.12.2009). Pero, sobre todo, otorgan la posibilidad de declarar que el “Conflicto Mapuche” no lo iniciaron los mapuche, sino que fueron las hegemonías chilenas quienes comenzaron el conflicto por razones económicas y políticas, irrespetando acuerdos consagrados en el PARLAMENTO DE TAPIWE (1825) por la vía armada y violenta. Conflicto que, además, representa la manera en que el estado nacional chileno construyó la subalternidad mapuche sobre la base de un proceso violento de etnización (despojo territorial con la consecuente desestructuración sociocultural), que terminó por excluirlos del proyecto nacional chileno, para luego omitirlos, discriminarlos y actualmente criminalizarlos. Conflicto que, por supuesto, ha sido abiertamente desconocido y borrado de la historiografía nacional chilena y por ende de las representaciones sociales y de la esfera pública nacional de este país sudamericano.

“(…) hubo un desconocimiento total de nuestro aporte a la república de este país, a lo que es esta república. Nuestros terrenos fueron utilizados para alimentar a la población de este país. Nuestra gente trabajó para el bienestar de la población de este país y en nuestros loj²⁵⁷, en nuestras comunidades fue quedando el desamparo, fue quedando el abandono total, el despoblamiento y la pérdida de identidad porque nos topamos con la dura realidad de que aquí las leyes funcionaban para ciertos grupos de personas, pero que esas leyes no eran, no tenían ninguna competencia con la persona en ese tiempo mapuche, con su lengua, con su cultura, con su religión, no era posible aplicarlas en su contexto” (Amuleaiñ, 12.12.2009).

Las emisiones radiofónicas mapuche, además, ponen en evidencia que las consecuencias de tal proceso de subalternización impuesto por el estado nacional chileno, no sólo las sufrieron los integrantes del pueblo nación mapuche, sino que también han tenido efectos en la sociedad mayoritaria chilena.

“La sociedad chilena indiscutiblemente ha desperdiciado su identidad cultural, ha despreciado el valor enriquecedor de la cultura mapuche, para dar paso a los ofrecimientos de las culturas dominantes. Las motivaciones económicas han predominado (...) cuando un país niega a sus ancestros, a su pasado, a su historia, la identidad cultural se vuelve difusa y su espiritualidad se empobrece” (Newen Mapu, 19.01.2010).

²⁵⁷ Organización social básica mapuche, agrupa a varias familias, cuya autoridad es el lonko (cacique).

Es este “Conflicto Fundacional” el que genera, hasta la actualidad, la constante demanda territorial ancestral y la continúa diáspora de la población mapuche a las ciudades, dada la pauperización cultural y económica impuesta. De ahí se entiende, por un lado, el afán de las emisiones radiofónicas de traer a la memoria actual ese hecho crucial, como parte de los objetivos centrales del rescate y fortalecimiento cultural - identitario del pueblo mapuche. La insistencia en rescatar y analizar la historia y memoria propia son argumentos decisivo y centrales para explicar, precisamente, que el llamado “Conflicto Mapuche” actual no es otra cosa que la consecuencia arrastrada, por más de un siglo, de la usurpación territorial perpetrada por el estado y el ejército chileno. Por eso “la historia les da la razón” y por eso cumplen también con el cometido de rescatarla y difundirla porque “para muchos es poco conocida”.

“Luego de diezmar a nuestras comunidades fueron relegadas a reducciones, porque no estamos hablando de comunidades, el lof desapareció. Entonces ¿qué pasa aquí? Nuestros hermanos quedaron en las partes más improductivas, porque se les dejó en las tierras más malas. El estado chileno abre una oficina en París y se llama a colonizar el país y se les entrega grandes extensiones de terreno y dinero a extranjeros. ¿Y nuestros hermanos? ¡NADA! sumidos en la marginalidad más absoluta, el hurto es permanente, hasta este momento” (Amuleaiñ, 14.11, 2009).

Vale decir, este es el marco de interpretación o diagnóstico propio mapuche sobre su situación como pueblo, que se desprende y difunde a través de las emisiones radiofónicas mapuche en Gulumapu, sea a través de la voz de los propios radialistas mapuche, de sus invitados, de la lectura de documentos o la programación de cuñas con declaraciones de autoridades ancestrales o integrantes de la sociedad mapuche.

En esa historia y sus consecuencias es que, además, se fundamentan las razones primigenias de las actuales demandas sobre el territorio ancestral que han sido respondida por el Estado chileno, preponderantemente²⁵⁸, con la criminalización de la protesta social mapuche, orquestada por los poderes dominantes chilenos, bajo el justificativo simbólico de la construcción social del “mapuche terrorista”.

“(…) ahora que están avasallando al pueblo mapuche, tienen que tener razones, cosa que la sociedad mayoritaria diga: ah! bueno, si es así no importa, que le corran balas (...) lo que se dice es

²⁵⁸ Sin desmerecer diálogos, mesas de acuerdo, comisiones de verdad histórica, programa Bid - Orígenes y compra de tierras vía Fondo de la Conadi, entre otras políticas públicas concertacionistas, sobre lo cual nos referimos en el segundo capítulo. Acciones que, sin embargo, no solucionaron el conflicto y tampoco permitieron que la construcción social del “mapuche terrorista” y su difusión, sumado a los montajes y cercos comunicacionales, aminoraran los efectos de estigmatización contemporánea que permite justificar la constante criminalización y que sigue derivando en la vulneración de derechos humanos e indígenas básicos.

para justificar las aberraciones que están haciendo” (Amuleaiñ, 14.11.2009) “ (...) hoy día se puede asesinar con aval del estado, porque está al amparo del estado de derecho (...) o sea cuando se reivindican situaciones con privados, el privado toma como carta de defensa el estado de derecho, pero uno que está reivindicando territorio ancestrales es tratado de terrorista” (Amuleaiñ, 12.12.2009).

El epíteto terrorista equivale, a nuestro juicio, a una operación narratológica construida por los actores dominantes chilenos para realizar un ejercicio de contra enmarcado deliberado, que pretende desvirtuar el asidero argumentativo mapuche que se asienta en la denuncia de la desposesión histórica y la subalternización étnica impuesta. Misma situación que las autoridades tradicionales de las comunidades ancestrales mapuche tienen suficientemente clara como para esgrimir la legitimidad de sus demandas territoriales actuales.

“Marri marri pu peñi, pu lagmien²⁵⁹, auditores de la emisora Werkén Kvrvf. Un saludo muy afectuosos de la comunidad xx, (...) Aquí están invitados todos los mapuche que quieran sumarse, aquí no se busca alguna participación de organización o partido político, sino solamente invitar al pueblo nación mapuche a sumarse y a ejercer nuestro justo derecho que es la reivindicación de nuestro territorio, desde el Bío Bío al sur, que en tratado internacional entre el Estado en formación y el pueblo mapuche, el tratado de Tapiwe, el cual fue dada una señal de delimitación, en que el estado chileno llegaba hasta el Bío Bío y la nación mapuche desde el Bío Bío al sur y eso hoy día no se cumple. Hoy el estado chileno está criminalizando la protesta mapuche, llevando nuestro weichafe a la cárcel, acusándolos de terrorismo, de distinta forma. Entonces esto nos hace que nosotros hoy día nos paremos acá en Temuco y digamos basta de criminalización. Los mapuche estamos ejerciendo nuestro justo derecho, que es un derecho que nos corresponde ancestralmente. Eso sería todo. Peukajal! Marrichiweu!²⁶⁰ (Cuña Continuidad Dirigente, Radio Werkén Kvrvf, fecha emisión aleatoria).

De este diagnóstico, desde nuestra perspectiva, se desprende la razón por la cual la radiodifusión mapuche no se desgasta mayormente en responder a la estigmatización terrorista construida por los poderes dominantes, sino que se vuelca principalmente a explicar y difundir los argumentos de una lucha territorial y sociocultural cuya validez se encuentra en la historia del “Conflicto Fundacional” y no en el “Conflicto Mapuche” actual. Que, por lo demás, está amparada por instrumentos de derecho indígena internacional como el Convenio 169 de la OIT (1989) y la Declaración de Derechos Indígenas de la ONU (2007), cuyo irrespeto en *Gulumapu* muestra la variante chilena de la llamada “brecha de implementación” en defensa de los intereses neoliberales.

²⁵⁹ *Marri marri pu peñi pu lagmien* en *mapudungun* significa un saludo a los hermanos y hermanas.

²⁶⁰ En *mapudungun* la palabra *peukajal* significa hasta luego y *marrichiweu* se traduce como diez veces venceremos.

Ahora bien, tal estrategia de no responder a la estigmatización terrorista no quita que expresen su “pena, rabia, dolor, indignación y repudio”, como vimos en el capítulo precedente, ante los efectos de la criminalización y represión, que los ha llevado a denunciar la constante vulneración de derechos humanos e indígenas que vienen sufriendo desde 1997 a la fecha y que se materializa en sucesos tales como: “encarcelamientos y detenciones arbitrarias”, “la política que detiene ilegalmente a nuestros niños mapuche”, “allanamientos injustificados”, el “asesinato por la espalda”, la “prepotencia policial y la brutalidad”, el “abuso de poder”, el “estado de militarización” que viven las comunidades y la aplicación de ley antiterrorista en juicios “arbitrarios, injustos y viciados”, donde se “inculpa sin pruebas” y se les “encarcela por ser mapuche”, siendo retratadas todas estas situaciones como “el costo de la lucha”.

“La situación mapuche tiene hoy día a varias personas encarceladas (...) hoy día vamos a dar a conocer un listado que está actualizado a diciembre de 2009. No es muy alentador, hace unos meses hablábamos de 30, hoy son 45 las personas que están encarcelados, y semana a semana esto se va incrementando, siguen los juicios (...)” (Wixage Anai, 26.12.2009) *“(...) generalmente están con montaje, con testigo encubierto, donde no se puede ver quién está hablando, los abogados no tienen acceso a los expedientes, la presunción es lo que opera ahí y la presunción es presumir la culpabilidad de determinada persona, de determinado peñi y lagmien (hermano y hermana), que habitan en el sector, cualquiera sea la causal, es importante la aclaración”* (Wixage Anai, 12 diciembre 2009).

Y, como también indicábamos, el máximo pesar contra las situaciones de criminalización se muestran en la rememoración de los jóvenes mapuche asesinados impunemente por la policía uniformada chilena, que son redimensionados culturalmente como *weichafes* (guerreros), en el marco de reivindicaciones territoriales a través de tomas de predios que son reprimidas policialmente.

“el weichafe Alex Lemun es el primer lagmien asesinado en este periodo de milenaria lucha de resistencia. Su muerte conmovió a amplios sectores, no fue suficiente para estremecer a las instituciones winkas, pero si empezó a mostrar el rostro encubierto del complot entre grandes empresarios y gobernantes, que en virtud del denominado estado de derecho no han titubeado en golpear hasta el asesinato, como ha ocurrido con los lagmien Matías Catrileo y Jaime Mendoza Collío y a quien hoy rendimos nuestro sentido homenaje: Alex Lemún” (Wixage Anai, 7.11. 2009).

Entonces, la construcción social del “mapuche terrorista”, como marco interpretativo de los actores dominantes para justificar la criminalización de la protesta actual, y que se ha rubricado con la denominación de “Conflicto Mapuche”, no es otra cosa que una consecuencia de la irrupción militar chilena en el territorio mapuche soberano de la

Araucanía, con sus respectivas consecuencias socioculturales, políticas y económicas que llegan hasta la actualidad.

Los radialistas mapuche de *Gulumapu* lo exponen y explican, cada experiencia a su manera, desde la historia y memoria propia, lo que a la postre se transforma en una lucha memorial que pugna para que las hegemonías y la sociedad mayoritaria chilenas reconozcan las razones fundamentadas de sus legítimas demandas arraigadas en tales acontecimientos pasados y presentes.

V.1.b.- ¿Quiénes somos los Mapuche *Guluche*²⁶¹? Rescate y Fortalecimiento de la Identidad en torno a sus Propios Recursos Socioculturales

Partiendo de tal marco de diagnóstico general que difunde la radiodifusión mapuche, anclado en los argumentos históricos como acabamos de revisar, podemos indicar que una primera autodefinición implícita como mapuche es la de ser un pueblo colonizado, en abierta correlación con la ‘discursividad política mapuche’ contemporánea.

No obstante, tal autorepresentación no constituye la única para (re)construir(se) y explicar(se) en su identidad como pueblo mapuche, al que denominan como “patria mapuche”, “sociedad sin estado”, “nación” o “pueblo nación”. Por el contrario, sindicán que: “nuestro pueblo mapuche tiene todos los elementos que tiene un pueblo, tiene idioma, cultura y territorio” (Amuleaiñ, 16.01.2010)²⁶².

Comencemos por preguntarnos ¿cómo definen su cultura y a través de que elementos la difunden radiofónicamente? Un elemento clave y recurrente, en las emisiones de las cuatro experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu*, es hacer referencia y explicación del *mapuche kimün*, del cual destacan que es necesario conversar, ya que “forma al mapuche en su pensamiento y su conocimiento” (Wixage Anai, 16.01.2010), razón por la cual resulta de vital trascendencia “adquirirlo y compartirlo”.

“(Sonido de Kultrún) “EL MAPUCHE KIMUN (voz niña)... Denominamos kimun a todo lo que constituye el paradigma o conocimiento mapuche, es decir, a la forma de rescatar, entender, interpretar y vivenciar la realidad que nos rodea. Lo cual nos incluye como seres humanos. (Sonido de trompe, instrumento musical

²⁶¹ *Guluche* es el gentilicio de aquellos mapuche que viven en *Gulumapu*, territorio del oeste o lado chileno del *Wallmapu*.

²⁶² En las cuatro experiencias, el *rescate sociocultural* se adjudicó el 11% del tiempo total de todas emisiones analizadas, mientras que el *rescate del idioma* ocupó también un 11% del tiempo y el *rescate ritual cosmogónico* un 9% del tiempo total, siendo los asuntos más conversados en la radiodifusión mapuche de *Gulumapu*, después de los argumentos históricos. Mientras que la demanda territorial, como recurso concreto de identidad, alcanzó un 6% del tiempo total. En conjunto tales recursos argumentativos suman 37% del tiempo total de todas las emisiones analizadas.

mapuche) *Al observar la naturaleza podemos interpretar lo que ésta nos pide. Al enfrentar y entender de la manera adecuada, el mapuche crea diversas formas de organización y de ordenamiento o sistematización del conocimiento, de este modo crea un idioma: el mapudungun, que le sirve para comunicarse y describir su mundo. Es así como se conoce el Kimún*". (Cuña de continuidad Radio Werken Kvrvf).

Como podemos ver, el *mapuche kimún* cobra trascendencia en estrecha relación con el idioma mapuche, conocido como *mapudungun* o *mapuzungun*, dependiendo del grafemario que se utilice²⁶³. No obstante, las emisiones hacen énfasis en hablarlo para fortalecerlo, puesto que “perder el idioma es perder la cosmogonía”. Lo cual es implícitamente connotado como una situación alarmante, ya que “el ritmo con el cual se pierde el idioma mapuche es muy rápido. Es cosa de tomar como ejemplo nuestras propias familias, cuántos de nuestros hijos hablan mapuche como hablan el castellano (...) sin conocer el idioma no tenemos conocimientos, no tenemos historia, porque todo está en nuestro propio idioma” (Wixage Anai, 19.12.2009).

Tal recurso cultural crucial, como es el idioma *mapudungun*, “tiene que ser para remapuchizar a nuestro pueblo” (Amuleaiñ, 19.12.2009), en una abierta apelación al fortalecimiento cultural y de la identidad. Asimismo, el *mapudungun* es considerado como un elemento que otorga posibilidades para entablar una relación distinta con la sociedad chilena, en el momento actual.

“(...) Hay que tener conciencia de lo que somos como pueblo, cultura y como lengua y que colocando calidad al trabajo que hacemos si vamos a lograr esta valoración, porque el tema de las lenguas, las culturas y los pueblos está pasando por un problema fuerte de valoración, discriminación y racismo, que se asocia con conflicto. Pero tenemos que tener la capacidad de demostrar que no somos nosotros el problema, si no que nosotros somos la solución del problema”. (Amuleaiñ, 19.12.2009).

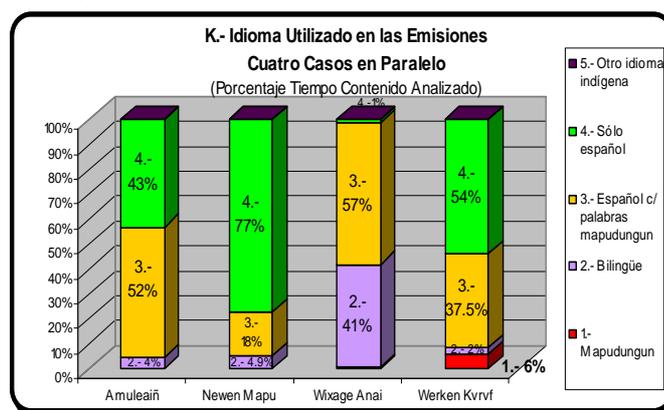


GRÁFICO 13 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE LAS EMISIONES)

²⁶³ Unificado y Rangileo.

Ahora bien, esa necesidad de hablar *mapudungun* para rescatarlo y fortalecerlo, de tal manera de no perder los conocimientos del *mapuche kimün* y, por ende, de seguir siendo mapuche, es asociada a la situación de colonialidad que viven como mapuche dentro de la sociedad chilena, ya que ello ha incidido en una falta de “incentivo y fomento” para usarlo, pero también en la vulneración de sus derechos lingüísticos, en tanto agravio a su cultura e identidad como pueblo. Razón por la cual el idioma se transforma, además, en una demanda de tipo cultural, social y político.

“Lo que estamos señalando es que se tiene que hacer un acto de justicia respecto a la violación de los derechos lingüísticos, tiene que haber un acto de reparación, porque la lengua es un derecho humano fundamental, y a nosotros se nos ha vulnerado el derecho durante toda la historia de Chile, antes también. No ha existido reparación, entonces cuando uno habla con las personas que tienen más edad o incluso nosotros, de la generación de 40 años para arriba, tenemos experiencias de cómo se nos violentó, como se nos maltrató por ser hablante de lengua indígena. Y eso está en el corazón de la gente, entonces queremos que se haga justicia, que se reconozca el valor que tiene la lengua en términos del aprendizaje, para aportar a la diversidad cultural, el valor que tiene la lengua para la salud de los pueblos, porque si influye, justamente, en la integralidad de los pueblos, por estamos haciendo el énfasis en que debe haber un acto de reparación de parte del estado respecto a las lenguas indígenas, que se traduzca en programas y recursos para financiar los programas de revitalización de las lenguas” (Amuleaiñ, 19.12.2009)

En este propósito declarado y efectivo de (re)creación, (re)producción y fortalecimiento de la cultura, a través del rescate idiomático mapuche, se remarca asimismo la función de la *oralidad* para compartir los conocimientos propios. Razón por la cual se ejemplifica que en la tradición mapuche “cuando uno va a visitar a alguien le conversa o le canta un *ülkantún*²⁶⁴”. De ahí también que sea importante el reunirse a conversar “hagamos un *xawiin* mapuche para que tengamos la continuidad como pueblo nación mapuche” (Wixage Anai, 23.01.2010). Es decir, en la oralidad, el encuentro, el compartir y el hablar el *mapudungun* se reproduce y recrea la cultura a nivel práctico y concreto. “Reitero la invitación a que nos encontremos, conversemos, seamos capaces de poner nuestro conocimiento a disposición de los hermanos, las *lagmien*, de los *peñi*, para que vayamos reforzando nuestro conocimiento mapuche” (Wixage Anai, 23.01.2010).

En este aspecto también se acentúa la figura de autoridades tradicionales mapuche y se instruye sobre las funciones que cumplen, como los *lonkos* (que dirigen a la comunidad y deben educarla en el conocimiento e historia de su pueblo) las *machi* (chamanes que dirigen

²⁶⁴ canto descriptivo tradicional mapuche.

los rituales cosmogónicos y realizan ceremonias de sanación), los *ngenpin* (encargados de proteger el conocimiento cosmogónico mapuche) y/o los *curiche*. Estos últimos “son más que nada los que ordenan el *guillatún*, ellos son los que protegen el espacio donde está la machi, y ordenan a la gente, bueno, también andan en caballo” (Newen Mapu, 2.02.2010).

Lo cual nos lleva a la presencia y esclarecimiento, en las emisiones radiofónicas, de aspectos sobre la *ritualidad cosmogónica mapuche*, a través de la explicación de celebraciones, por ejemplo, del año nuevo mapuche, que es conocido como *wexipantü* (nuevo sol) o *wiñolxipantü* (regreso del sol). Sin embargo, también se aclara en qué consisten ceremonias como el *llillipun* (rogativa) o el *guillatún*, siendo este último el principal rito de reciprocidad mapuche con la *Ñuke Mapu* (madre tierra).

“el guillatun es una ceremonia religiosa, donde está nuestra machi, nuestros lonkos, bueno, todas las personas. Se junta una comunidad con otra, se juntan las dos comunidades o más, y se comparte, se bendice la comida, las cosechas. Se pide a chao negechen²⁶⁵. Es una rogativa muy bonita, puede durar todo un día, toda una noche. (Conductor) ¿es como un agradecimiento? (Entrevistada) Un agradecimiento a chao negechen y pedirle que no nos falte la comida, que dios nos traiga bastante, que nos provea de alimento, más que alimento, las bendiciones, no para nosotros, sino que pa’ la tierra, porque la tierra es la que nos produce el alimento (Newen Mapu, 2.02.2010).

Frente a la trascendencia que implica la celebración del *guillatún*, las emisiones radiofónicas manifiestan, asimismo, la necesidad de no perder la ritualidad cosmogónica que reviste esta ceremonia en la urbanidad. De hecho se resalta la realización del *guillatunes* por parte de aquellos mapuche que viven en la diáspora de ciudades como Santiago o Concepción.

(...) la adaptación que ha tenido la gente que ha migrado, como esta celebración que se ha dado en la Región Metropolitana, donde el guillatún no tiene esa relación con la cosecha, obviamente porque acá no hay cosecha, y se hace de acuerdo a otras circunstancias que son de espacio, de disponibilidad económica, de otras características y eso significa que se hace en cualquier mes del año”. (Wixage Anai, 14.11.2009).

Ahora bien, la manera de materializar la cultura y reproducirla, de tal forma que cuente con un anclaje concreto y desde el cual se fundamenten las explicaciones cosmogónicas y se puedan desarrollar las ceremonias rituales, es poder contar con un territorio, el cual irrestrictamente es considerado como un espacio de reproducción social y cultural y no como un mero pedazo de tierra. “Nuestra forma de vida tiene que ver con un

²⁶⁵ *Chao Gnegechen* es la principal fuerza o *newen* presente en la cosmovisión mapuche y se le homologa con la figura del Dios cristiano.

espacio territorial, que tiene que ver con el aire, con las aguas, no solamente con un terreno” (Wixage Anai, 30.01.2010).

“En el planeta tierra ocurren dos fenómenos, diferidos en tiempo y espacio, estos son los dos años nuevos. Uno correspondiente al hemisferio norte, que transcurre en el mes de diciembre y otro en el hemisferio sur, en el mes de junio. Es entonces que los años nuevos están dados por la propia naturaleza y no son los humanos quienes decidimos los inicios de los ciclos de vida en los hemisferios” (Wixage Anai, 2.01.2010).

De ahí también que exista una vinculación implícita con la demanda territorial ancestral actual que, además de los argumentos históricos precedentes, cuenta con un asidero cultural de trascendencia para poder existir como mapuche, con una identidad y cosmogonía propia asentada en la territorialidad. Puesto que, además, *Mapu* es tierra y *Che* es gente, es decir, son un pueblo cuya identidad denominativa misma señala que los *Mapuche* son “*gente de la tierra*”. Vale decir, la territorialidad es el espacio desde el cual se resiste también cultural e identitariamente, frente a la aculturación, al otorgar la posibilidad de reconstruir un “nosotros compartido” sobre una base material.

Declaraciones de Matías Catrileo: *“nosotros no podemos concebirnos como mapuche sin tener tierra, sin tener territorio y ese territorio tiene que ser recuperado en base a lo que la autonomía. La autonomía y el control territorial van de la mano. Es la única forma de reconstruirnos como nación”* (Wixage Anai, 2.01.2010)

Como vemos, la identidad misma mapuche clama y sostiene la demanda por el derecho a autonomía en relación a la territorialidad, que no es otra cosa que la autodeterminación en sus asuntos como pueblo, descartando las emisiones radiofónicas mapuche en *Gulumapu*, pretensiones secesionistas respecto al estado chileno. “Todas esas cosas que tratan de imponer el pueblo, el pueblo no lo acepta, es un pueblo diferente, es un pueblo orgulloso y no necesita que anden pensando otros por ellos (Amuleaiñ, 19.12.2009). “La autonomía que se habla, no de hacer un estado dentro del estado, pero si tener la autonomía de decidir que es lo que realmente queremos” (Werkén Kvrvf, 11.12.2009).

Por otro lado, el rescate de la cultura es destacado y descrito por las emisiones radiofónicas mapuche como una herramienta trascendental para el empoderamiento identitario como mapuche frente al racismo y la discriminación. La cultura y la identidad, el ser e identificarse como mapuche, es un recurso enormemente valioso para enfrentar a los “otros” no mapuche, en tanto reconocerse como un ser identitario diferente al de la sociedad mayoritaria.

“Todo depende de nosotros, de cómo vamos formando a los niños. Claro, yo veo a mi hijo de 10 años y él está fascinado con el tema mapuche. Y claro, yo logré que nadie me opacara, de saber más (...) y nosotros como mapuche tenemos la gran suerte de que corra sangre mapuche por nuestras venas, que nadie te lo pueda quitar” (Newen Mapu, 15.12.2009).

Esos no mapuche discriminadores y racistas hemos sido, precisamente, los chilenos comunes y corrientes, no sólo los actores sociales dominantes. En este sentido, explicar los recursos culturales mapuche posee, además, la finalidad de marcar la diferencia con la sociedad chilena, que son los “otros” identitarios respecto a los cuales hay que autodefinirse y ser reconocidos externamente como una cultura mapuche respetada, en la lógica del espejo identitario para la existencia social y en la resistencia a la aculturación impuesta.

“Somos un pueblo distinto, que piensa distinto, que la axiología, los valores que maneja nuestro pueblo son diferentes, la cultura, el idioma y todo es diferente. Ha costado mucho a la sociedad mayoritaria tratar de inculcar su forma de pensar.” (Amuleaiñ, 30.01.2010).

Explicar su cultura, identidad, idioma, ritualidad y su anclaje en un espacio territorial, para fundamentar la demanda ancestral de territorialidad, entrega instrumentos para desmentir, además, la “identidad mapuche” que ha construido la sociedad mayoritaria dominante sobre ellos y que ha girado en torno al imaginario del mapuche violento y terrorista. “Somos un pueblo dialogante, un pueblo muy diplomático”, lo que va de la mano de la importancia sociocultural mapuche que ellos mismos consignan respecto a la oralidad y al *nütram* (conversación), como hemos revisado con antelación. Asimismo, entrega la fundamentación para denunciar el irrespeto que se comete con sus autoridades ancestrales en el marco de la represión.

“Toda esa fuerza que se emplea contra las comunidades, los niños, las mujeres, eso de amarrar la machi, sabiendo que la machi dentro de la cosmovisión mapuche es una persona muy especial, faltar el respeto a eso, hace que eso tenga consecuencias. Digamos, si a mi me dan, me dan, me dan, me golpean, me golpean, yo en algún momento tengo que reaccionar también, aunque mi condición sea... yo puedo ser muy pacifista, pero también tengo mi tope. Porque conversábamos tiempo atrás con algunos peñis de la zona de Arauco, Tirúa, Cañete, por ahí, donde se decía que los mapuche en sí no son violentos, pero las circunstancias los llevan a asumir actos de violencia que van en defensa propia, prácticamente, y eso se magnifica, se agranda, y la información oficial desvirtúa los hechos y al final se llega a un problema mayor” (Newen Mapu, 1.12.2009).

Lo que se ha traducido, en los hechos, en la construcción de un diálogo roto, de un *nütram* abortado, de una imposibilidad de entendimiento por parte del “otro”, de la sociedad chilena y de sus poderes dominantes, sobre lo que manifiesta, solicita, protesta y

es el pueblo mapuche. Lo que es constantemente referido en las emisiones radiofónicas mapuche de *Gulumapu* de manera explícita e implícita.

Mientras tanto, como advertimos en las emisiones, la autodefinición como mapuche se vuelve difícil en la ciudad, por lo que se transforma en una lucha de resistencia cultural en un espacio signado como ajeno. “siempre he querido, no sólo llevar el apellido mapuche, sino que sentir el ser mapuche y eso me lo ha enseñado un poco Julián y muchos otros lagmienes, pero es un camino difícil porque uno vive en la ciudad y de repente la cultura chilena te absorve” (Wixage Anai, 30.01.2010).

Todos estos elementos y recursos que recrean y fortalecen la (re) construcción de la identidad mapuche permiten argumentar su existencia como un pueblo con una cultura peculiar y distinta a la chilena. Consecuentemente, tanto la demanda de respeto como sujetos sociales diversos, como también por sus espacios territoriales ancestrales que les permitan anclarse en una materialidad para su reproducción sociocultural, se vuelven argumentos y son signadas como “luchas justas” y por la “dignificación” frente a los “otros” de la sociedad dominante. Ahora bien, esos “otros” están constantemente aludidos en las experiencias radiofónicas analizadas, en una suerte de delimitación del “nosotros y el otro” identitario.

V.1.c.- ¿Quiénes son los chilenos? La Sociedad Mayoritaria, las Instituciones Estatales, los Gobiernos, la Policía y los Intereses Neoliberales.

“*Winka xegua*” (chileno perro) o “*winka koyla*” (chileno mentiroso) son los apelativos con los cuales los mapuche pueden llegar a referirse al otro no mapuche o chileno que los ha agraviado, discriminado y subalternizado²⁶⁶, apelativos que son recogidos muy esporádicamente en las emisiones radiofónicas mapuche de *Gulumapu*. Aunque claro, es una generalización y en los mensajes radiales queda claro que existe una distinción importante a realizar dentro del mundo *winka* o chileno.

Por un lado, ubican a la *sociedad mayoritaria o sociedad civil chilena* como cercana a la sociedad mapuche por padecer, como ellos, el sistema político y económico neoliberal

²⁶⁶ Claro, también existen los *wenuy* y/o *kamulfunche* para referirse a los chilenos que son amigos y no incurrir en prácticas abusivas como los *xegua* y/o *koyla*.

chileno: “*estamos integrados a los dramas que produce la pobreza con nuestro hermanos chilenos*” (Amuñeaiñ, 12.12.2009). Además, reconocen que este actor social chileno, muchas veces también subalternizado, ha ido mostrando una nueva sensibilidad en los últimos años sobre la situación mapuche: “fue destacable la actitud de sectores de la sociedad chilena y mapuche que expresaron su rechazo (por asesinato de Matías Catrileo). Al parecer un cambio en la percepción de las nuevas generación ha hecho que lo mapuche deje de ser un tema sectorial y pase a ser más transversal” (Wixage Anai, 2.01.2010).

En ocasiones puntuales llegan a apoyarse en argumentos entregados por algunos chilenos, generalmente académicos connotados y cercanos a la causa mapuche, para explicar(se) en determinados aspectos de sus demandas y luchas. “Como no se ha encontrado una solución, el estado está atado de manos por el conflicto, porque sectores influyentes exigen hacer cumplir la ley en la zona. ¿Cómo se hace? Militarizando, respecto de esto de las tomas de los terrenos, como se hace militarizando, lo que significa que el atropello de los derechos indígenas son errores que ha cometido el estado a lo largo de mucho tiempo. Soluciones a corto plazo, dice, aplastar la efervescencia mediante la represión, si lo hace por esa vía tarde o temprano el conflicto se va a complicar mucho más. Parte de las declaraciones que entrega Jorge Pinto, que es experto en el tema indígena” (Lectura de entrevista realizada a Jorge Pinto, Premio Nacional de Historia, en EL SUR de Concepción. Newen Mapu, 22.12.2009).

No obstante, también hacen notar la reificación que sufre el mapuche por parte de la sociedad chilena mayoritaria, que respeta al “valiente mapuche muerto” y “criminaliza al mapuche vivo”, implicando una “esquizofrenia cultural”, puesto que por un lado, “se utiliza a los héroes mapuche de antaño, denominando calles y lugares de importancia. Pero, por el contrario, a sus descendientes, a los mapuche de hoy se les trata mal, se les posterga en el ámbito social, en el ámbito político y en el ámbito económico también (...) siendo menospreciados en la ciudad” (Newen Mapu, 23.02.2010). A ello se suma la negación de la sociedad chilena sobre su irrefutable componente mapuche y su ser mestizo: “Porque todos tienen un poco de sangre araucana en este país, es distinta a la mezcla que se dio en Estados Unidos, allá los gringos se mantuvieron aparte de los indígenas, muy pocos se mezclaron, casi nada. En cambio en Chile se mezcló, todos tienen sangre indígena de pueblo

originario, es el 1 por mil que es puro de otro pueblo, el 99,99 tiene sangre indígena (Amuleaiñ, 26.12.2009).

Paralelamente, sitúan como *adversarios* a aquellos actores sociales y/o instituciones que gobiernan, aplican el disciplinamiento social de la criminalización u orientan las acciones políticas y represivas en detrimento de los mapuche y en defensa de sus intereses, principalmente, políticos y económicos. Cabe preguntarse entonces, ¿cómo son enunciados y connotados en las emisiones radiofónicas esos “otros winkas” que actúan como *actores sociales dominantes* y que se contraponen directa y simbólicamente a las demandas del “nosotros mapuche”?

Los actores sociales chilenos vistos como principales adversarios son el *Estado* (como institución política) y los *Gobiernos* (como administradores de ese estado). De tal forma, dan a entender que el “otro winka”, a quien atribuyen las responsabilidades y consecuencias del “Conflicto Fundacional” y del “Conflicto Mapuche” actual, son estos dos actores políticos chilenos, lo cual se engarza, además, con la argumentación histórica que realizan sobre su situación colonial.

“Dice: *En Chile entre 1884 y 1927 los mapuche fueron confinados a unas 3 mil reducciones. Cuarenta años más tarde el número de reducciones indígenas llega a 2 mil, en la década del 80 no pasan de ser unas 600. Dos causas originan la desaparición de las comunidades indígenas: la usurpación llevada a cabo por los latifundistas y la transformación en propiedad privada de las comunidades indígenas. Esto último es el resultado de un proceso legislativo fomentado por el Estado a través de una secuencia legislativa iniciada en 1927. Desde una perspectiva histórica, las premisas legales que el Estado ha impuesto han tenido como objetivo deslegitimar el fundamento jurídico del sistema de propiedad colectiva sobre la tierra. (...) La exitosa aplicación de la ley de división de las comunidades indígenas de 1979 ha permitido al Estado chileno llevar a cabo un doble propósito histórico: la usurpación ilegal llevada a cabo por los colonos y deslegitimar jurídicamente el sistema de propiedad colectiva de la tierra. Sin duda el estado chileno ha sido el principal promotor de la usurpación de tierras, dándole más importancia a megaproyectos empresariales, principalmente forestales y energéticos, por sobre la identidad cultural chilena*” (Newen Mapu, 19.01.2010).

Como manifiestan implícitamente las emisiones radiofónicas mapuche, esta historia de intereses estatales y privados por la territorialidad mapuche, que es apropiada por la vía de la violencia, incluso jurídica y que en el capítulo dos llamamos como legalización del despojo, teje un continuo de agravios con el ejercicio contemporáneo de la criminalización y la estigmatización terrorista hacia el mapuche, que se creó y consolidó durante los gobiernos de la coalición política de centro izquierda, conocida como ex Concertación (1990-2010). La pervivencia de tales acciones de hostigamiento, violencia y despojo hacia

los mapuche es signada incluso como la aplicación de una dictadura que nunca ha desaparecido en la Araucanía.

“Tenemos muy cerca lo que ocurrió en dictadura militar, donde hay una cantidad impresionante de hermanos que fueron torturados, hermanos que fueron muertos en comunidad, hermanos que fueron exiliados, y resulta de que estamos hablando de un estado de excepción en un Estado chileno, la dictadura militar de Pinochet. Venían nuevos aires y este grupo que se consolidó para llevar el tránsito a la democracia en Chile y ¿qué es lo que hemos tenido hasta la fecha? Muertos, tortura de niños, tortura de ancianos, no se respetan las machi, no (enfatisa) se respetan los lonkos en las comunidades. Es decir, nada ha cambiado para el mundo mapuche, cuando se está exigiendo un derecho inalienable que es el derecho a existir, el derecho a la tierra, en este país no hay respeto para esta nación (Amuleaiñ, 14.11.2009)”

De ahí que los comunicados y protesta de las organizaciones mapuche, al finalizar el último gobierno de lo que fuera la Concertación, se dedican a denunciar decididamente la vulneración de derechos humanos e indígenas que siguieron sufriendo, atribuyéndole responsabilidad política, tanto a la ex presidenta Bachelet (2004-2010) como al resto de autoridades concertacionistas. Y la radiodifusión mapuche en Gulumapu difundió tales denuncias y atribuciones de responsabilidad dirigida hacia los gobiernos de la Concertación.

(...) Bachelet, en tu gobierno y en todos los de la Concertación no tienen moral para decir que respetan los derechos de la vida, ustedes son violadores de los derechos humanos, siguen matando, torturando, encarcelando, y golpeando a todo un pueblo. Nos queda claro tú mensaje, nos seguirán matando y encarcelando mientras sigamos luchando contra el estado opresor y el sistema capitalista que destruye nuestra tierra (...) (Wixage Anai, 23 enero 2010). “el gobierno actual (Michel Bachelet) ha tenido esa características, de escuchar con la oreja cortada, porque supuestamente dice que están aplicándose las leyes internacionales, se hacen los pactos civiles, los espacios de atención a los peñis, pero por el otro lado, le aplican la inversa, le aplican la injusticia, el encarcelamiento, el apresamiento y la falta de atención jurídica para nuestro pueblo” (Amuleaiñ, 23.01.2010).

En tal sentido, los actores sociales mapuche que intervienen en las emisiones radiofónicas analizadas, ante la contienda electoral presidencial de enero de 2010, manifiestan que “acaba de ocurrir una elección, un nuevo Presidente para el Estado chileno ¡no para los mapuche! eso hay que tenerlo claro. Para que nadie ande después decepcionado que este gobierno no le cumplió” (Wixage Anai, 30.01.2010).

Tales expresiones respecto al Estado chileno y a las autoridades de gobierno chilenas nos muestran que el pueblo mapuche no sólo los construye como una alteridad responsable institucional y políticamente del “Conflicto Fundacional”, del “Conflicto Mapuche” actual y de las consecuencias ya explicitadas, sino que además nos hablan de la

absoluta desconfianza que existe en estos actores sociales dominantes chilenos, los cuales son vistos, asimismo, como ignorantes y abúlicos frente a la situación mapuche. “El gobierno que haya esto va a continuar”, “el gobierno debe aprender a relacionarse con los mapuche”, “los ministros no entienden lo que los mapuche solicitamos”, “el gobierno no tenía idea qué era un lonko y un werkén”, el Estado es “mentiroso”, “asesino”, “injusto”, “agresor”.

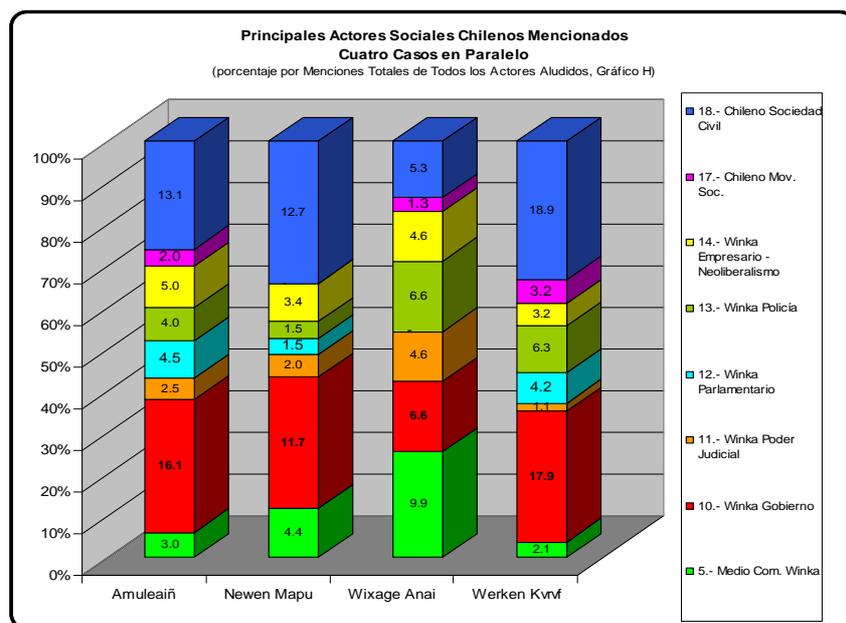


GRÁFICO 14 (ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE EMISIONES)

En tanto, otros actores sociales dominantes que reciben la designación de adversarios son los *tribunales de justicia* y los *jueces*, ya que son ellos quienes procesan a los presos político mapuche en el marco de la LEY ANTITERRORISTA. Mientras que las fiscalías militares son signadas como aquellos tribunales que otorgan impunidad a la policía uniformada chilena (Carabineros), que viola derechos y asesina por la espalda, con la anuencia política de las autoridades del poder ejecutivo.

“Es una vergüenza que se continúen aplicando leyes especiales, ya que civiles son juzgados por tribunales militares, donde no existen las mínimas garantías de defensa. Además la fiscalía militar ha servido para proteger y entregar impunidad a los cobardes asesinos de nuestros peñi Lemún, Catrileo y Mendoza Collío” (Wixage Anai, 19. 12. 2009). “¿Y cómo reaccionó la justicia chilena frente un crimen de esta magnitud? Como es habitual, cuando hay uniformados de por medio, aunque haya pruebas irrefutables que acreditan la autoría del crimen, no pasan ni un día en la cárcel, tienen un trato preferencial que los hace cumplir arrestos en recintos militares, no precisamente en calabozos” (Wixage Anai, 2.01.2010).

En otras palabras, la radiodifusión mapuche consigna que, no sólo las autoridades de gobierno los agreden, sino que también lo hacen los tribunales de justicia. Los tribunales civiles y las fiscalías militares, como uno de los tres poderes del estado, cierran filas en protección de la policía uniformada y en detrimento de investigaciones que se hagan cargo de los atropellos, vulneraciones y asesinatos que ha desencadenado la política de la criminalización de la protesta y de la represión policial. Mientras, ellos como mapuche son apresados, acusados de terrorismo y deben cumplir prisión preventiva –en promedio de un año- mientras se investigan los hechos que se les imputan para posteriormente salir libres por no poder demostrar, generalmente, ningún delito.

De ahí que se manifieste que están en “desamparo”, que se “inventan montajes” judiciales, que “no se investiga como se debe” y que existe “colusión de los agentes represivos del Estado chileno y los sectores privados”. Mientras que con tales acciones del poder judicial la policía uniformada es llamada a seguir reprimiéndolos, incluso, con consecuencias fatales. “Nos queda claro, dice la declaración, que el mensaje de Carabineros de Chile a sus filas es asesinar a un mapuche: ‘tendrás descanso y un buen pasar y luego puedes volver a matar’” (Newen Mapu, 19.01.2010). “La ley *winka* reconoce solo la ley *winka*, no nuestra oralidad, a nuestro *chachay* (ancianos) y no les reconocen ese conocimiento que traen de tiempos, por eso es que estamos luchando contra una justicia que no escucha” (Amuleaiñ, 2.01.2010)

Un tercer grupo de actores sociales chilenos hegemónicos, citados en las emisiones radiofónicas mapuche e identificados como responsables de fondo del “Conflicto Mapuche” actual y de sus consecuencias, son los *actores empresariales* guiados por el *modelo económico neoliberal*. A pesar que no son nombrados tan reiterativamente como el Estado, el gobierno y los tribunales de justicia, que son los actores sociales visibles de responsabilidades directas, las emisiones radiofónicas indican que los intereses económicos son el poder tras el poder, que ha orquestado desde la trastienda la criminalización y estigmatización terrorista. Ello ha implicado la defensa de sus inversiones en empresas forestales, mineras, hidroeléctricas en territorio ancestral mapuche o colindante, razón por la cual las emisiones radiofónicas connotan una “subyugación económica”, amparada en el “estado de derecho”, ante hechos extremos como los asesinatos de *weichafes*.

“Matías representa a los jóvenes, a las resistencias de las comunidades, a estudiantes, a hijos de chilenos y mapuche, como hay miles que rechazan el sistema imperante, modelo economicista que es capaz de disparar a quienes tocan sus intereses, como son las miles de hectáreas usurpadas al pueblo mapuche y hoy en manos de latifundistas y empresarios forestales, turísticos, hidroeléctricos, mineros. Están protegidos por guardias privados y públicos, como son las órdenes judiciales que le otorgan vigilancia permanente, hasta con ametralladoras uzzi, como la que ocupó el cabo segundo Walter Ramírez al disparar por la espalda a Matías. (...)”(Reportaje Radiofónico realizado al año del asesinato de Matías por el equipo de Wixage Anai y reproducido el 2 enero 2010).

La defensa de los intereses económicos de este actor empresarial oculto, están amparadas, a juicio de las emisiones radiofónicas mapuche, en la apreciación valorativa y ética sobre lo que la sociedad mayoritaria estima como progreso: “lo que llaman desarrollo arrasa con todo lo que pueda significar cultura, valores, tradiciones” (Wixage Anai, 30.01.2010) o “hay mucha gente que critica que por qué quieren los mapuche tantas hectáreas si las van a tener botadas. El hecho de tener tierras, que la naturaleza se vaya reforestando con bosques nativos, esa es la riqueza que tiene nuestra gente, no el lucro, el lucro es lo que mata al pueblo. Y hoy día el pueblo chileno está muerto por el lucro, en el sentido del consumismo, estar en competencia para sobrevivir en una sociedad de libre mercado” (Amuleaiñ, 02.01.2010).

Tal perspectiva, presente también en las políticas de los organismos internacionales, también es visibilizada por las emisiones radiofónicas: “hay muchas manos metidas, están organismos internacionales, a favor y en contra. Un ejemplo claro: el BANCO MUNDIAL, el FONDO MONETARIO INTERNACIONAL y tenemos que ver las directrices que le mandan a este gobierno. Dentro de sus reglas está aplicar el estado de derecho y ¿dónde está esa regla del estado de derecho? Hoy día no aceptan esta lucha legítima que mucho tiempo ya han hecho nuestros hermanos” (Amuñeaiñ, 14.11.2009).

Sin embargo, y nuevamente, primero responsabilizan al Estado y a los gobiernos de turno, por constituir lo que Harvey (2004) llama “Estados facilitadores” del capital nacional y transnacional. Recordemos, como comentario nuestro, que durante la dictadura de Pinochet (1973 y 1990) se implantó en Chile, por primera vez en Latinoamérica, el modelo económico neoliberal según las directrices de la Escuela de Chicago. Mientras que los gobiernos de la Concertación siguieron administrando la misma política económica neoliberal que ha afectado las demandas territoriales ancestrales mapuche y que ha sido señalado en las emisiones radiofónicas como un modelo que actúa con “crudeza” con los

“sectores más postergados como el pueblo mapuche”, quienes por resistir y protestar son perseguidos y reprimidos.

“En la dictadura militar se instaló el decreto 701 tendiente a otorgar beneficios, con arcas fiscales, a los principales grupos económicos para imponer bajo subsidio un oligopolio en la industria forestal y el reemplazo de miles de hectáreas de aptitud agrícola, de bosque nativo o ganadero, causando estragos a la unidades productivas locales, deterioro ambiental y sequía en la zona rural. Debido a que las plantaciones de monocultivo de especies exóticas son verdaderas bombas succionadoras de agua y que además han traído el uso indiscriminado de uso de plaguicidas para el control de plagas y consecuente riesgo de salud de las personas, más la desertificación de los suelos. Dicho decreto, hoy como política estatal, subsidia a pequeños campesinos y en comunidades mapuche a quienes se les subsidia para la introducción de dicha especie, cuya cosecha de plantaciones será cortada por las mismas grandes empresas forestales, lo que significa mayor empobrecimiento de la población, mayor desocupación, un progresivo impacto social, cultural y económico. Y por ende, migración de las zonas rurales a las ciudades. Se hace fundamental, entonces, generar una discusión profunda al respecto y hacer transformaciones que permitan revisiones minuciosas de este tipo de normativas y su respectiva derogación” (Lectura artículo de MAPUEXPRESS, Werken Kvrvf, 15.12.2009).

Los poderes económicos dominantes que ejecutan el modelo económico neoliberal, con el beneplácito de las leyes y los gobiernos chilenos, utilizan los medios de comunicación masivos de este país sudamericano para defender y validar, simbólicamente, sus intereses económicos. Así los refieren las emisiones mapuche de *Gulumapu*.

“El hacer ver que nuestra gente siempre está lidiando, que quiere destruir, esa ha sido una careta que le ha convenido mucho a este sistema que hoy impera en este país. Porque le da vida a sus medios de comunicación, porque la da vida a sus periódicos, porque no han sido capaces de “kumen zungun”, del buen diálogo, la buena palabra. ¿Por qué no quieren la buena palabra? Porque su racionalidad política, su racionalidad económica, su racionalidad social influye mucho a la hora de ver, en la manera de analizar, de ver las cosas” (Amuleaiñ, 30.01.2010).

Es decir, los medios de comunicación masivos chilenos estarían abocados en su gran mayoría, precisamente, a difundir la estigmatización de los mapuche como terroristas sin dar cuenta de las razones de las demandas y menos de las consecuencias que la política neoliberal genera en ellos. Todo, dentro de un contexto mayor, como es contribuir a una estrategia global de los poderes dominantes chilenos (Estado, gobierno, tribunales, policías, intereses económicos neoliberales), destinada a validar simbólicamente la represión policial y a desvirtuar la validez de los argumentos mapuche.

V.1.d.- ¿Cuál es el Rol de la Radiodifusión Mapuche frente a la Práctica de los Medios de Comunicación Masivos chilenos?

El poder de los *medios de comunicación masivos* es simbólico, ya que actúan en la (re)producción y difusión de los imaginarios y representaciones sociales, por tanto, las experiencias radiofónicas mapuche de *Gulumapu* los describen como actores comunicacionales que poseen especial importancia en el denominado “Conflicto Mapuche” y en la actual batalla por el nombrarse y validarse sociocultural y políticamente. Ello, porque son identificados como actores generalmente *aliados al resto de actores dominantes*, los que son connotados como adversarios y/o responsables de su situación histórica y actual de subalternidad y exclusión.

Aunque la referencia a los medios de comunicación masiva no es recurrente en las radioemisiones analizadas, cuando son consignados, son relatados como actores contrarios a los intereses mapuche, ya que “quieren tergiversar los hechos”, “ocultan” y “hacen desaparecer la información”, “enfaticando aspectos ligados a un actuar violento por parte de los mapuche”.

“Ya veíamos las imágenes terribles de lo que está sucediendo en los allanamientos en las comunidades, donde los niños están pasando realmente situaciones terribles. Y esas noticias lamentablemente se pasan solamente en la red Araucanía (noticiero regional), me tocó verla, y no se transmiten a Santiago. Cuando se transmite en Medianoche (noticiero nacional de alta sintonía), venía precisamente editada toda la parte donde los niños relatan cómo ellos tienen miedo de la policía (Carabineros) cuando ingresa a la comunidades, que tienen miedo de las bombas lacrimógenas y los perdigones” (Newen Mapu, 1.12.2009).

En virtud de tal diagnóstico, emitido a través de las propias emisiones radiofónicas mapuche, queda implícito el malestar que provoca este actuar comunicacional en la esfera pública de la sociedad chilena. Razón por la cual se espera, en primer lugar, cambiar esa perspectiva violenta que generalmente los medios masivos de comunicación utilizan para representarlos.

“Esperamos que los medios de comunicación puedan difundir esta otra cara, la cara de las tradiciones, de la cosmovisión, de lo cotidiano. Nosotros no buscamos hacer la pega (chamba) de limpiar el conflicto o bajarle el perfil, sino que darle un fundamento, mostrar un concepto. En Santiago la gente se queda con el hecho violento, pero pocas veces logran entender el por qué”. (Newen Mapu, 9.02.2010).

En segundo lugar, las emisiones radiofónicas expresan su pretensión y anhelo de que los medios de comunicación masivos terminen con el ejercicio de omisión hacia las poblaciones indígenas y mapuche, en lo que conocemos hoy como Chile. Puesto que, como comentan, su cultura y sobre todo su idioma *mapudungun*, son absolutamente ignorados, lo cual contribuye a excluirlos en el plano simbólico del imaginario social chileno. Es decir, cuando no son representados en la esfera pública como sujetos sociales con demandas injustificadas y actuar violentista, simplemente desaparecen. LO que equivale a crear – desde nuestro punto de vista- la idea de que no son sujetos sociales existentes y valorables, por tanto, difícilmente pueden existir sus razones históricas, su identidad sociocultural mapuche y, mucho menos, sus legítimas demandas territoriales ancestrales.

“el análisis que hemos hecho es que hemos estado muy callado, no se escucha nuestro mapudungun, aymara o linkanantay o lenguas indígenas en la radio. Entonces, una de las maneras de darle fuerza a la lengua es haciendo de que se escuche. Esa es nuestra principal demanda para el próximo Congreso (de lenguas indígenas), para que a partir del 2010 se abran los medios de comunicación, para dar a conocer la lengua. Se abra la televisión para dar a conocer la lengua, que las mismas universidades también abran sus espacios académicos para trabajar en torno la lengua y tenemos un desafío muy grande” (Amuleaiñ, 19.12.2009).

En este sentido es que se vuelve transcendental, tanto el trabajo que realizan como comunicadores radiofónicos mapuche que autogestionan sus espacios (materialidad de los proyectos), como los mensajes que construyen, (re)producen y difunden en las emisiones radiofónicas en Gulumapu (contenido simbólico): “hacer periodismo desde el punto de vista mapuche”. Lo que a la postre se convierte, por un lado, en un trabajo de contra enmarcado del marco de interpretación dominante, criminalizante y estigmatizante hacia el mapuche, “ojalá se pueda informar por los propios medios mapuche, que sepa de fuente directa desde donde están sucediendo los hechos”. Mientras que, por otro lado, les permite dar paso al autofortalecimiento de ellos mismos como sociedad mapuche y de (re)construcción de un nosotros identitario, fundamentado en sus propios conocimientos y explicaciones, ya que –como dice uno de los radialistas mapuche- “ustedes aprenden y nosotros también”.

“Es importante para todos los mapuche que estamos aquí en Santiago escuchemos el programa Wixage Anai, porque los que somos mapuche y estamos en esto ahora tenemos que colaborar. Es un programa muy importante para todos, para informarnos de las actividades que pasan, de saber qué se está haciendo, cosas con los niños, con los jóvenes y participar en las actividades que se hacen porque es bueno para todos... Dentro de nosotros es bonito escuchar la trutruka, el kultrún, saber mucho, escuchar a los hablantes que tenemos de mapudungun, es súper importante, por eso la radio

hay que quererla y hay que colaborar, hay que ponerse con 100 pesos, con mil pesos, con lo que sea” (Wixage Anai, 23.01.2010).

Todo lo cual adquiere aún más potencia, según escuchamos, cuando se desarrollan estos espacios radiofónicos en ciudades como Santiago y Concepción, lejos del *Wallmapu*, como se denota en todas las experiencias radiofónicas al territorio ancestral mapuche de la Araucanía. Ya que el riesgo del desarraigo social y cultural es aún mayor en la urbe y la radiodifusión mapuche refuerza la posibilidad de encontrarse con un “nosotros mapuche” colectivo y simbólico auto afirmativo, que les permite recrearse y re territorializarse en lo que son como pueblo nación a través de las ondas radiofónicas.

“(…) compartiendo con nuestros auditores, porque además tuvimos la posibilidad de conocer cómo ellos han ido juntándose semana a semana. Esa era una de las cosas que nos comentaban, semana a semana, tal como nosotros estamos aquí desde los estudio, ellos, al otro lado, con el receptor radial, van compartiendo unos mates, van conversando, van revitalizando lo que es la cultura mapuche, lo que es la historia del pueblo mapuche, lo que son las noticias del pueblo mapuche. Esto es bien importante, porque debería ser una experiencia que se repita en diversas comunas, en distintas partes donde hay mapuche, que se pudieran conversar y compartir los conocimientos y es una posibilidad que se da estando con el otro, estando con el peñi, con la lagmien” (Wixage Anai, 12.12.2009).

Para ir concluyendo, si no se existe socialmente, menos se puede demandar la validez de los derechos y demandas, en este caso mapuche. Si un grupo social y/o una identidad cultural no existe para los “otros”, sea *winka* (usurpador) o *wenuy* (amigo), menos se puede pensar en entablar un diálogo que permita la conversación, el entendimiento y la negociación entre iguales valorables y respetables. Si éstos son estigmatizados o ignorados en las representaciones sociales que los medios de comunicación masivos difunden, menos podrán acceder a explicar y validar su cultura, historia y demandas, puesto que un instrumento social trascendente en la validación simbólica contemporánea les está impidiendo su derecho a comunicar y, por ende, a existir social, legal y políticamente.

Además creemos que lo más importante es que tal ejercicio comunicacional dominante les impide reiterada y concientemente que se realice –como ellos mismos resaltan- un “*küme dungün*” (buen diálogo), un *nüttram* (conversación) y/o un *xawiin* (encuentro) en condiciones de interculturalidad igualitaria, tanto con la sociedad chilena en general como con los actores dominantes en particular.

“El conflicto mapuche obedece a una persecución política, y a la discriminación que sufre su gente, si se hubiera dado un diálogo de verdad esto no ocurriría, pero se acentúa no más esto. Esto es una

provocación al mapuche porque nuestros derechos no han sido respetados". (Newen Mapu, 15.12.2009).

Al analizar, precisamente, la alteridad comunicacional de las experiencias radiofónicas mapuche, es decir, los medios de comunicación masivos *winkas*, creemos dar con el sentido central y esencial de hacer radiodifusión mapuche en Gulumapu: SER ESCUCHADOS. Tan simple pero a la vez tan trascendente como ser escuchados. De ahí se explica que reiteren frases tales como: "siempre se ha potenciado el diálogo" desde el pueblo mapuche en oposición a los "oídos sordos" y el escuchar con las "orejas cortadas" de las autoridades, tanto para intentar resolver el llamado "Conflicto Mapuche" actual, como para ser sujetos sociales respetables y poder existir con derechos reconocidos por la sociedad chilena.

Vale decir, como son desoídos por los actores sociales dominantes, lo que realizan los radialistas mapuche, a través del ejercicio de la autogestión de espacios radiofónicos o radiodifusoras propias, es abocarse a la tarea de construir visibilidad o *audibilidad*²⁶⁷ para poder divulgar sus argumentos sociales, culturales, identitarios, políticos y económicos.

"El indígena reclama mucho más y eso es lo que el Estado no entiende, ellos piden un reconocimiento, un respeto u entender que este país está construido por diversas identidades y culturas. Tanto que nos cuesta a los chilenos, se pregunta él, la solución de largo plazo, la clave se logra concertando voluntades de los diferentes actores. Como no se ha encontrado una solución, el Estado está atado de manos por el conflicto, porque sectores influyentes exigen hacer cumplir la ley en la zona. ¿Cómo se hace? militarizando (...) lo que significa que el atropello de los derechos indígenas son errores que ha cometido el Estado a lo largo de mucho tiempo. Soluciones a corto plazo, dice, aplastar la efervescencia mediante la represión. Pero, si lo hace por esa vía, tarde o temprano el conflicto se va a complicar mucho más" (Newen Mapu, 22.12.2009).

Entonces, en un primer nivel, la labor que desarrolla la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* es de (re)crear, (re)producir, explicar(se) y (re)transmitir: quiénes son los mapuche de *Gulumapu*, qué les pasa, quiénes son los otros, por qué protestan, por qué se autodefinen como pueblo nación mapuche y por qué no son violentistas ni terroristas. Pero no lo hacen desde la respuesta reactiva al estigma dominante, sino que desde el argumento y la autodenominación propia. Lo cual les permite auto identificarse, auto fortalecerse y

²⁶⁷ En términos acústicos, la audibilidad es la característica del sonido consistente en que puede ser captado y soportado en el oído y según la RAE es la cualidad de ser audible. Al realizar tal extrapolación a la sociología de la acción colectiva, considerando que nuestro objeto de estudio obedece a experiencias radiofónicas (radiodifusión como el medio invisibles) que son audibles, planteamos la posibilidad de realizar una equivalencia entre la visibilidad y la audibilidad. Es decir, los mensajes buscarían ser escuchados y alcanzar resonancia en la sociedad en que son transmitidos, por lo cual la batalla o la pugna es por lograr ser audibles o reconocibles a nivel social.

difundirse desde su autoafirmación positiva, cuando nadie, o muy pocos, los ven, escuchan, conocen, entienden, respetan, validan ni difunden.

Asimismo, en un segundo nivel más profundo, la pretensión central y concreta de crear un soporte comunicacional radiofónico mapuche es crear los puentes comunicacionales que revistan posibilidades de diálogo efectivo con los otros chilenos, sean estos *wenuy* (amigos), adversarios, responsables de la criminalización o aliados de los poderes dominantes. El propósito de la radiodifusión en este ámbito apuntaría a un *nütram* en términos de interculturalidad en igualdad de condiciones con la sociedad chilena, con una visión de futuro que les permita seguir siendo mapuche (reproducción sociocultural propia), en condiciones de respetabilidad social (reconocimiento por parte de la alteridad de la sociedad chilena) y respetabilidad de derechos (humanos e indígenas por parte de las hegemonías chilenas), con el fin de poseer un mejor futuro como pueblo nación mapuche, sin ser perseguidos judicialmente, estigmatizados, discriminados y constantemente agraviados directa y simbólicamente.

V.2.- Razones, Características y Propósitos de la Estrategia Radiofónica Mapuche en *Gulumapu* (Chile): Recursos Simbólicos para la Autorrepresentación Social y la Legitimación Política

V.2.a.- Marco Contextual Explicativo y Generador del Ejercicio de la Autogestión Radiofónica Mapuche

Comenzaremos a anudar, en este apartado, los argumentos centrales de la presente investigación, intentando retomar las consideraciones conceptuales y analíticas que nos han permitido explorar y examinar de manera heurística las emisiones radiofónicas mapuche en *Gulumapu* (Chile), en tanto realidad empírica a indagar. De tal forma, iremos dibujando en las siguientes páginas las posibles respuestas interpretativas a nuestros objetivos y preguntas de investigación.

Primero afirmaremos que la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*, como experiencia autogestionada para la (re)construcción y difusión de mensajes manifiestos y sentidos latentes, como los previamente expuestos, puede ser interpretada como una construcción social mapuche, en términos de un tipo de estrategia comunicacional que

opera en el plano simbólico, surgida a propósito de la constante interacción desigual con la sociedad chilena en general y con los poderes dominantes en particular²⁶⁸. Tal relación intercultural asimétrica, construida históricamente y agudizada coyunturalmente, siempre ha contenido una tácita disputa simbólica por la validación social de ciertas representaciones e imaginarios sociales, en detrimento de otras, justificando agravios concretos y simbólicos.

Desde una perspectiva histórica y contextual, los agravios simbólicos con los cuáles las hegemonías chilenas han representado a los mapuche, han sido: a.- indios bárbaros e incivilizados que impedían la consolidación territorial y económica chilena (segunda mitad siglo XIX); b.- indios ignorantes, flojos, borrachos o en extinción que justificó la omisión de su existencia social durante gran parte del siglo XX y c.- recientemente han sido denominados como terroristas que subvierten el desarrollo económico neoliberal chileno (1997-2010).

A esos enmarcados dominantes, que han operado en el plano de lo simbólico, es que el pueblo mapuche no sólo ha respondido constante y dialécticamente con estrategias concretas de lucha, sino que también con tácticas dialógicas, sea a través de los primeros escritos políticos del diputado mapuche Manuel Manquilef (1923), sea a través de la incursión de los primeros periódicos mapuche en la Araucanía y Santiago (década de 1950), sea a través de la eclosión de páginas webs en internet o de experiencias radiofónicas que abren los micrófonos a la sociedad mapuche que vive en la diáspora de las ciudades o que aún subsiste en su escaso territorio ancestral (1990 en adelante).

Estas últimas acciones colectivas han tenido la intención de narrar, rescatar, explicar y argumentar, tanto su situación como su cultura y demandas, en una perviviente estrategia comunicacional que se ha desarrollado de manera transversal a lo largo del siglo XX y principios del XXI. En ella se ha explicado y difundido, desde su propia perspectiva mapuche y en cada época particular, el diagnóstico y consecuencias del despojo territorial impuesto por el estado nacional chileno a finales del siglo XIX. Mismo que hemos identificado como el “Conflicto Fundacional” entre las hegemonías monoétnicas, políticas y económicas chilenas y el pueblo mapuche de *Gulumapu*. Tal afrenta la hemos explicado,

²⁶⁸ Equivalente a el por qué de realizar tal construcción social radiofónica

heurísticamente, como la manera en que el estado nacional chileno subalternizó al pueblo mapuche a través del ejercicio violento de la etnización. Es decir, a través de la desestructuración sociocultural, política y económica como pueblo mapuche, al expoliarlos de su espacio de reproducción y anclaje identitario, como lo es el territorial ancestral. A partir de tal “Conflicto Fundacional” los actores sociales dominantes chilenos, signados por el pueblo mapuche como *winka xegua* o *winka koyla*, los han seguido agraviando a través de la expoliación constante de sus territorios, en el plano de lo concreto, y a través de la omisión, discriminación y estereotipación negativa, en el plano de lo simbólico.

Frente al momento de inflexión histórico que se ha vivido a partir de 1990, en el mundo y en Latinoamérica, la existencia, disputas y acciones colectivas de las poblaciones indígenas de nuestra región, entre ellos el pueblo mapuche de *Gulumapu*, gozaron de un momento único de oportunidades culturales y políticas para el reconocimiento de sus derechos humanos e indígenas, así como también para la valoración de sus culturas e identidades frente a la abertura ofrecida por las sociedades dominantes, en las cuales han pervivido –en mayor o menor grado- pretensiones monoétnicas y/o blanquistas. Ello, a propósito de los debates surgidos por la creciente inmigración a los países llamados primer mundistas y el resurgimiento de los conflictos étnicos en el orbe, fenómenos que han sido ampliamente debatidos en las últimas dos décadas, en orden a promover la inclusión positiva de las llamadas “minorías étnicas” a las sociedades mayoritarias, a través de políticas de multiculturalidad, plurinacionalidad y/o interculturalidad.

De manera paralela, el surgimiento y fortalecimiento de los intereses económicos neoliberales nacionales y transnacionales empezaron a manifestar, sin embargo, las constricciones de las oportunidades políticas y culturales mencionadas, comenzando a recrear conflictos por la territorialidad indígena en nuestra región. A lo cual se ha sumado un revitalizado discurso justificatorio del desarrollo economicista en detrimento de los derechos indígenas, ampliando la llamada brecha de implementación entre la defensa e irrespeto de cuerpos legales promotores de las culturas y recursos de las poblaciones originarias de nuestro continente. Y el pueblo mapuche de *Gulumapu* no es la excepción, aunque con las obvias particularidades de su historia y del momento que atravesaba el Chile de esos años, signado por la transición a la democracia, todo lo cual lo explicamos con mayor detalle en el capítulo dos de esta investigación.

Recordemos que las oportunidades políticas y culturales para las poblaciones indígenas que ofrecieron en Chile los gobiernos de la ex Concertación (1990-2010) se pueden dividir, muy grosso modo, en dos ámbitos: el jurídico y el cultural. En el primero encontramos la creación de la LEY INDÍGENA 19.253 y la CORPORACIÓN NACIONAL DE DESARROLLO INDÍGENA (CONADI), ambos de 1993, así como la tardía ratificación del CONVENIO 169 DE LA OIT (2008), además del establecimiento de políticas públicas que han fomentado la educación y la salud intercultural bilingüe. En el plano del reconocimiento cultural: se instauraron las mesas de DIÁLOGO COMUNALES (1999) para escuchar a las primeras comunidades movilizadas por la recuperación territorial, el mandato e informe de una COMISIÓN DE VERDAD HISTÓRICA Y NUEVO TRATO (2003) y el RE-CONOCER: PACTO SOCIAL POR LA MULTICULTURALIDAD (2008), entendido éste último como un compromiso político por el avance en políticas públicas para los pueblos indígenas chilenos. Existió una tercera estrategia gubernamental hacia las poblaciones originarias de este país con criterios economicistas para enfriar el inicio del “Conflicto Mapuche” actual: el millonario PROGRAMA BID-ORÍGENES (2001), destinado a otorgar créditos para proyectos productivos, ampliamente criticado por la falta de pertinencia para las comunidades y por la pérdida de importantes recursos financieros en la intermediación con las consultoras e instancias del aparato estatal.

Por el contrario, las constricciones que poco a poco fueron incrementándose, conforme se iban creando los mecanismos legales para la defensa de los derechos indígenas, se explican a partir de la defensa de las inversiones nacionales y extranjeras en territorio ancestral mapuche o colindante, bajo la premisa del despegue económico neoliberal chileno.

Dos conflictos fueron emblemáticos para demostrar que los instrumentos de defensa de derecho indígena recientemente creados iban a comenzar a mostrar la versión chilena de la “brecha de implementación”, al burlar literalmente las disposiciones de la LEY INDÍGENA y el mandato de la CONADI, en beneficio de los capitales económicos nacionales de los grandes empresas y en detrimento de las comunidades mapuche inmiscuidas.

El primero de ellos fue la construcción de la Central Hidroeléctrica Ralco de Endesa España (1997-2004), que bajo la lógica de los hechos consumados fue edificada en

territorio mapuche pehuenche del Alto Bío-bío, siendo reubicadas las comunidades sin respetar su oposición al proyecto en defensa de su territorio ancestral.

El otro conflicto, que visibilizó los problemas de las comunidades mapuche de la provincia de Malleco con las forestales de la zona, fue la quema de camiones de 1997 en Lumaco, a partir de lo cual los mapuche serían consignados por los empresarios del gremio maderero como “infiltrados subversivos” para prontamente transformarse en “terroristas”, aplicándose la ley respectiva y violando el debido proceso judicial hasta la fecha.

Ambos conflictos puntuales y ampliamente difundidos en la esfera pública chilena, sumados a la larga historia de agravios desde el “Conflicto Fundacional”, han sido signados como icónicos del inicio del “Conflicto Mapuche” contemporáneo. A partir de entonces comenzó la persecución por LEY ANTITERRORISTA y la consecuente criminalización, represión y estigmatización de la protesta social mapuche. A partir de entonces los actores sociales dominantes y chilenos han ejercido el papel de adversarios, tal como los radialistas mapuche han descrito. A partir de entonces la organización, movilización y estrategias mapuche han debido enfrentar la monopolización económica e ideológica de los medios de comunicación masivos y de sus tergiversaciones, omisiones o montajes comunicacionales en contra de los intereses mapuche e indígenas en general. Y, como veíamos, estos actores comunicacionales chilenos han fungido como actores aliados de los actores adversarios a la causa mapuche, han ayudado a construir y difundir el marco interpretativo dominante de agravios simbólicos contemporáneos, que poseen el empeño final de desprestigiar simbólicamente la disputa mapuche y así justificar la criminalización y la represión.

Paralelamente, como también profundizamos en el capítulo dos de esta investigación, la historia de organización y articulación de estrategias de acción colectiva mapuche “modernas” surgieron a principios del siglo XX, apenas repuestos de la ocupación militar de la Araucanía y en pleno periodo de la legalización del despojo territorial y expansión de éste, por parte de latifundistas nacionales y europeos asentados en la región con el decidido apoyo gubernamental. Las diversas tácticas ensayadas y esgrimidas a lo largo del siglo pasado lograron capitalizar y fortalecer al movimiento mapuche actual (1990-2010), cuya defensa de la escasa territorialidad ancestral amenazada por los DECRETOS LEY DE DIVISIÓN DE TIERRAS de la dictadura (1979), que tuvo por fin terminar con la propiedad colectiva de la tierra en un nuevo ejercicio de etnización reciente, los

encontró rearticulados para demandar y exigir derechos indígenas en el marco de la redemocratización chilena. Fueron ellos quienes, junto a otros pueblos indígenas organizados, solicitaron la ley indígena y otras demandas nunca alcanzadas, como el reconocimiento constitucional.

Así, el primer ciclo de movilización mapuche contemporáneo (1990-1997), a grandes rasgos, estuvo caracterizado por las estrategias de acuerdo político y demanda de derechos indígenas (ciudadanización) con las nuevas autoridades gubernamentales chilenas, utilizando a nivel disruptivo sólo “tomas simbólicas” de territorio ancestral, con el objetivo de acelerar la restitución de tierras a través de la vía legal instaurada con la LEY INDÍGENA (FONDO DE TIERRAS) y administrado por la CONADI.

Frente a la lentitud burocrática de tales procesos de restitución territorial y la urgencia de las condiciones de extrema pobreza de las comunidades ancestrales, sumado a los nuevos agravios que empezaron a materializarse a partir de los conflictos de Ralco y Lumaco, se inició un nuevo ciclo de protesta mapuche (1997-2010). En él, las tácticas de acción colectiva se diversificaron, así como también las apuestas organizativas del movimiento mapuche.

Por un lado, surgieron apuestas disruptivas (tomas efectivas y productivas de predios cuyos títulos de dominio actual está en manos de latifundistas y forestales) que han sido denominadas por el enmarcado hegemónico como “radicalizadas” y cuyos partidarios han cumplido desde penas por LEY DE SEGURIDAD INTERIOR DEL ESTADO hasta por LEY ANTITERRORISTA, siendo objeto del disciplinamiento social impuesto a través de la criminalización puesta en marcha a partir de 1997 y cuyo justificativo simbólico ha sido el de hacer cumplir el debido “estado derecho” frente acciones calificadas como violentistas, delincuenciales y terroristas. Este actuar disruptivo sirve de pretexto para la construcción social del enmarcado general hegemónico chileno que signa a los mapuche organizados como “mapuche terroristas”, obscureciendo otras apuestas y tácticas.

Por otro lado, se han desarrollado estrategias de reactivación de las propias identidades territoriales, rearticulando saberes y denominaciones en torno al fortalecimiento del *Wallmapu*, entendido como territorio ancestral mapuche y base material para la reproducción sociocultural e identitario. Algunas de las organizaciones que han

desarrollado esta estrategia han ejercido el *lobby político* para defender los territorios ancestrales frente las amenazas de megaproyectos neoliberales.

Mientras tanto, una tercera estrategia de este último ciclo de protesta ha sido la búsqueda de la legalización de un partido político mapuche que dispute a nivel *político-electoral* las posibilidades de un “estatuto autonómico” para el pueblo mapuche dentro del estado nacional chileno.

A esta trayectoria organizativa mapuche se han sumado estrategias más intangibles, tales como etnizar sus demandas y simbolizar sus luchas, al utilizar sus propios recursos culturales e identitarios distintivos al servicio de sus contiendas. No obstante, un punto crucial de la acción colectiva mapuche reciente es que han logrado crear colectivamente marcos de interpretación para leer, desde lo que son como sujetos sociales mapuche, su situación general de pueblo colonizado y que se ha expresado en un vocabulario de motivos plasmado en lo que los propios investigadores mapuche denominan “discursividad política mapuche” actual.

De manera interrelacionada, el vocabulario de motivos que postula tal discursividad genera mensajes y contenidos que necesitan ser compartidos y comunicados²⁶⁹. Empero, dada la actual monopolización de los medios de comunicación masivos chilenos, que actúa como una constricción a nivel comunicacional financiada por un empresariado ideológicamente homogéneo, conservador y neoliberal, los actores sociales dominantes impiden la explicación de los fundamentos de la movilización mapuche, plegándose a los intereses de los actores hegemónicos, sea por la vía de tergiversar sus demandas, omitiéndolos para hacerlos inexistentes sociales o difundiendo el marco dominante del “mapuche terrorista y violentista”.

Tal contexto histórico de interrelaciones entre el pueblo mapuche y los actores sociales y dominantes chilenos, nos entregan los elementos para poder leer tanto las oportunidades políticas y culturales como las constricciones y agravios que han incidido en la acción colectiva mapuche. Pero, además, nos permiten encontrar las razones contextuales

²⁶⁹ Donde se urden también sentidos opuestos a los establecidos por las hegemonías. Frente al mapuche terrorista se connota al preso político mapuche, frente al estado de derechos se indica la vulneración de derechos humanos e indígenas, frente a los asesinatos impunes se revitaliza la figura cultural de los *weichafes* caídos, encontrando eco con la antigua consigna de *marrichiweu* (diez veces venceremos) o “cuando cae un mapuche cien se levantan”.

que explican a nivel general la creación y generación autogestionada de la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* (Chile).

V.2.b- Razones Puntuales, Características y Sentidos de la Radiodifusión Mapuche en *Gulumapu* en la Disputa por el Nombrar(se)

Ante tal complejo tinglado de actores sociales, intereses hegemónicos y defensa de derechos mapuche es que surgen las experiencias radiofónicas analizadas a lo largo de este trabajo. Las cuales se nutren e interrelacionan, además, con otro tipo de comunicaciones mapuche, tales como los periódicos electrónicos, páginas webs de organizaciones, documentales o literatura de investigadores y artistas mapuche.

Como revisamos en profundidad en el capítulo precedente, las *razones particulares de creación de los proyectos radiofónicos*, explicados por los equipos de radialistas mapuche, hacen en sí mismos que sean considerados acciones estratégicas para la disputa simbólica por el nombrar(se), por dos razones fundamentales.

En primer lugar, la práctica concreta de crear espacios radiofónicos o emisoras mapuche representa un ejercicio en sí mismo contestatario, ya que obedecen a proyectos autogestionados en términos económicos que construyen la herramienta para hacer frente a la falta de acceso que les imponen los medios de comunicación masivos chilenos.

En segundo lugar, la práctica de construir mensajes y sentidos explicativos implica un desafío cultural a los contenidos del escenario comunicacional hegemónico, difundiendo ideas que aportan a la diversidad discursiva en el debate comunicacional chileno y que contribuyen a la adecuada difusión de sus culturas y demandas.

Además, la elección de optar por un instrumento comunicacional como la radiodifusión obedece a que es el medio de comunicación más accesible en términos del manejo tecnológico y acceso oral a las emisiones. Esto opera sobre todo en comunidades rurales como la experiencia mapuche *Lafkenche* citada, donde la conectividad al ciberespacio es costosa y al momento de conformarse Radio *Werkén Kvrvf* era inexistente.

Respecto a las *características formales de las emisiones*, pudimos ver la diversidad y eclecticismo de las experiencias analizadas, tanto en la música programada como en las formas radiales utilizadas. De tal manera, observamos que el sello distintivo de *Amuleaiñ* es haberse constituido en un foro radiofónico mapuche de rescate histórico y opinión política

coyuntural; la característica central de *Newen Mapu* es haberse instituido en un informativo sobre la sociedad mapuche y un medio de difusión de las actividades de las organizaciones mapuche urbanas de Concepción; mientras que *Wixage Anai* se distingue por dar cabida a un coro de voces mapuche diverso y que viven en la diáspora de Santiago. Por último, la singularidad de *Radio Werkén Kvrvf* está en ser una emisora que comenta la actualidad nacional e internacional desde una perspectiva local y mapuche.

Ahora bien, los *contenidos temáticos explícitos*, en su gran mayoría no se refieren al llamado “Conflicto Mapuche” actual, sino que al rescate y fortalecimiento de sus elementos sociocultural propios. Allí destacan la importancia que los comunicadores radiofónicos mapuche brindan a elementos culturales como el idioma mapudungun, así como también la referencia y utilización constante de la historia, como argumento central para explicarse como pueblo colonizado y con demandas válidas, en torno a dos grandes eventos. Como vimos, la Guerra de Arauco a través de la cual lograron la soberanía territorial de la Araucanía y la Ocupación Militar chilena que les impuso el despojo territorial, la desestructuración sociocultural, la condición de colonialismo y la pauperización de su sociedad mapuche en Gulumapu.

Mientras tanto, los *sentidos implícitos de las emisiones radiofónicas* pasan por construir y difundir sus propios marcos de interpretación sobre la realidad que los aqueja como pueblo nación mapuche, razón por la cual no responden directa y reactivamente al marco interpretativo dominante de la “estigmatización terrorista”. Por el contrario, su respuesta es positiva, reconstruyendo, fortaleciendo y explicando cuestiones tales como: quiénes son ellos desde su cultura, idioma y rituales cosmogónicos; cuál es el “Conflicto Fundacional” que ha generado el “Conflicto actual”; cuál ha sido el papel de los actores sociales chilenos cercanos (*wenuy* de la sociedad civil también perjudicados por el estado chileno y los intereses económicos neoliberales) y sus adversarios (*winkas* del estado, gobiernos, tribunales de justicia, policías, empresarios y modelo económico neoliberal).

Un tercer actor social identificado y referido en las emisiones radiofónicas mapuche son los *medios de comunicación masivos*, los cuales son catalogados como actores aliados a sus adversarios, lo que encuentra resonancia al modo en que se han tejido las constricciones comunicacionales impuestas por la alta monopolización del mercado mediático en Chile. Los medios de comunicación masivos chilenos son, como lo recalca la radiodifusión

mapuche, quienes se han plegado a la difusión del marco de interpretación dominante que los cataloga como “mapuche terrorista”. Por tanto, juegan un papel fundamental en la disputa simbólica por denunciar la violación de los derechos humanos e indígenas de quienes sufren allanamientos, juicios y encarcelamiento injustificados por LEY ANTITERRORISTA o incluso asesinatos impunes, como aquellos jóvenes mapuche resignificados culturalmente como *weichafes*.

Frente a tal trabajo realizado por los medios de comunicación masivos, las *emisiones radiofónicas mapuche encuentran su identidad comunicacional en los ejercicios de contraenmarcado que deben desarrollar para explicar y desmentir*, desde sus propios recursos simbólicos, de qué se trata la actual situación del pueblo nación mapuche, considerado y reconstruido como tal, puesto que perdió su soberanía por una violenta ocupación militar de despojo.

Por tanto, *la labor de la radiodifusión mapuche de Gulumapu (Chile)* reviste la trascendental tarea de *construir la visibilidad social de su pueblo*, a través de la *audibilidad* de sus elementos cultural-identitarios y de su memoria oral. En otras palabras, las emisiones radiofónicas mapuche representan la *construcción de sus propias oportunidades comunicacionales*, como una respuesta constructiva y propositiva a la omisión (cerco), tergiversación (montaje) o “estigmatización terrorista” (construcción social denostativa), ejercida por los poderes dominantes chilenos a través de los medios de comunicación masivos chilenos. Además, implica el anhelo de crear, mantener y consolidar un canal de expresión para poder *ser escuchados, existir social y políticamente* como sujetos de derechos humanos e indígenas. Tal ejercicio lo realizan buscando sus propias razones culturales e históricas, las cuales les permiten un asidero profundo para poder explicar sus demandas, además de desplegar un contra enmarcado propositivo y no reactivo a la estigmatización terrorista.

En un segundo nivel, según creemos, al alero de las declaraciones y connotaciones presentes en las emisiones radiofónicas, los radialistas mapuche intentan *tejer un puente de diálogo para el encuentro intercultural con la sociedad y hegemonías chilenas*, con la clara intención de seguir siendo mapuche, resistiendo proactivamente a la aculturación siempre latente, explicando con motivos fundamentados su oposición a nuevos despojos territoriales y el rechazo absoluto a la imposición de recreados agravios simbólicos que justifican los

reiterados atropellos que se les imponen, mirando el futuro de su existencia física y cultural en autodeterminación.

Según creemos, existen otros sentidos estratégicos implícitos menos marcados, como por ejemplo, la *reterritorialización* a través de las ondas radiales de aquellos mapuche desterrados en la diáspora de las ciudades. Para ellos, las experiencias radiofónicas se transformarían, según aventuramos, en especies de espacios socioculturales intangibles que suplen, en parte, la imposibilidad de estar y vivir en el territorio ancestral concreto y tangible del *Wallmapu*. Tal suposición probablemente sea aún más manifiesta en aquella experiencia de micrófonos abiertos que ejerce *Wixage Anai* y la posibilidad que generan de encontrarse con sus auditores en *xawünes* (encuentros) presenciales, donde autogestionan financieramente su espacio, pero donde también reforzarán una reterritorialización simbólica como la expuesta. Además, que se otorgue acceso al micrófono a actores sociales absolutamente subalternizados y omitidos en la esfera pública chilena aparece como icónico, ya que no sólo los conductores, no sólo los dirigentes, no sólo los intelectuales mapuche adquieren tal posibilidad, sino que también el actor social mapuche común y corriente, en un doble ejercicio de visibilidad.

Dados todos estos antecedentes, evidencias e interpretaciones, una *caracterización sintética y posible de la radiodifusión mapuche en Gulumapu (Chile)* sería que los comunicadores radiofónicos mapuche ejercen un trabajo de autogestión de sus proyectos, debido a las condiciones de exclusión estructural que sufren también en el ámbito de los medios de comunicación masivos. Ello implica, por un lado, que deben buscar espacios en las mallas programáticas de radioemisoras proclives a sus contenidos temáticos, los cuales no son bienvenidos en todas las emisoras chilenas, o deben hacer frente a las cortapisas y dificultades técnicas y legales para establecer una emisora propia. Por otro lado, se ven obligados a trabajar sin publicidad o con publicidad esporádica o exigua, pues sus programas radiofónicos o radioemisoras tocan intereses vinculados con los intereses económicos neoliberales nacionales o transnacionales en la Araucanía u otras regiones. Por tanto, la sola existencia de estas expresiones radiofónicas mapuche implican un sentido de disputar, en la esfera pública comunicacional, la formulación de proyectos autogestivos, contenidos temáticos y sentidos implícitos que pretenden alterar la omisión y tergiversación que los afecta.

Debido a que una buena parte del pueblo mapuche vive en las ciudades, como el resto de pueblos originarios que viven en Chile, las emisiones radiofónicas se desarrollan mayoritariamente en las urbes, siendo las experiencias analizadas sólo unos cuantos casos de este trabajo radiofónico. Vinculado a esto, no todos los miembros de los equipos de radialistas mapuche son hablantes del idioma *mapudungun*, a propósito de las dificultades que existen, según ellos mismos, de hablar su propia lengua en las ciudades. Aunque, como vimos en el caso de *Werkén Kvrvf*, la pérdida del *mapudungun* en las comunidades ancestrales también ocurre en las comunidades rurales ancestrales.

Asimismo, estos *comunicadores mapuche* pueden ser señalados como sujetos sociales con un alto compromiso con su pueblo, interesados en aprender y difundir los elementos culturales e históricos que rescatan y publicitan a través de las ondas radiales. Los radialistas mapuche invitan a ejercitar, asimismo, la reconocida oralidad que el pueblo mapuche valora como un componente que fortalece su cultura, a través de la realización de *nütram* y *xawiünes* radiofónicos, además de comentar los *ülkantún* o la música diversa que programan, opinando e informando sobre los contenidos temáticos abordados en cada emisión y entretejiendo las connotaciones y significaciones que tales asuntos tratados adquieren en el devenir radiofónico mapuche.

Entre los sentidos estratégicos más importantes, entonces, podemos ubicar la necesidad de hacerse audibles entre la propia sociedad mapuche (autorepresentación y fortalecimiento interno como sociedad mapuche), pero también entre la sociedad chilena *wenuy* (amiga). Ello, en un ejercicio de construir sus propias oportunidades comunicacionales frente a las constricciones estructurales que en tal ámbito les imponen los medios de comunicación masivos y las hegemonías chilenas, en términos al veto publicitario que ejercen y la inexistencia de una legalidad inclusiva en la normativa de medios chilenos. En tal labor, la radiodifusión mapuche de *Gulumapu* construye, rescata y (re)produce temas en torno a sus elementos culturales y de memoria histórica para el fortalecimiento identitario mapuche, pero también para argumentar, explicar y validar sus demandas y acciones como pueblo nación mapuche colonizado por el estado nacional chileno.

Todo lo cual podemos interpretarlo como un ejercicio por validar y defender su existencia social como pueblo particular que quiere seguir viviendo según sus directrices

socioculturales y sin renunciar a su identidad como mapuche. Desde ahí, construyen y refuerzan su representación como sujetos sociales valorables, respetables y reconocibles, para sí mismos y para la sociedad chilena, que incluye aquellos actores dominantes que los agravian. Por tanto, como la larga historia de expresiones comunicacionales que ha esbozado el pueblo mapuche, la radiodifusión en *Gulumapu* intenta tejer un puente comunicacional de diálogo y conversación entre iguales con los otros no mapuche, a través de la valoración de su propia versión de los hechos históricos y presentes. Es de esta forma que la radiofonía mapuche disputa su batalla por nombrar(se).

V.2.c.- Recursos Simbólicos en la Radiodifusión Mapuche para el Ejercicio de la Autorepresentación Social y Legitimación Política

Para comenzar el cierre de esta investigación, cuáles son los recursos con los que cuentan los actores sociales mapuche, que hemos denominado como “radialistas mapuche”, en tanto gestores de los mensajes y sentidos radiofónicos que elaboran y difunden las experiencias analizadas en *Gulumapu*.

Como fuimos viendo y ha sido reiterativo, los recursos simbólicos asentados en la cultura y en la memoria oral son cruciales para construir el mensaje radiofónico mapuche y que, a la postre, refuerza y rescata un nosotros compartido como pueblo nación mapuche o sociedad mapuche.

Por el lado cultural, uno de los elementos más importantes es el idioma mapudungun, ya que éste permite conservar y difundir el conocimiento propio expresado como “*mapuche kimün*”. Al mismo tiempo, el idioma se recrea a través de la oralidad y *nütram* (conversación) en los *xawünes* (encuentros), constituyéndose las emisiones radiofónicas mapuche especies de *xawünes* para el fortalecimiento identitario. Asimismo, a través de la referencia y explicación sobre el papel que cumplen autoridades tradicionales y sus rituales cosmogónicos, se va manifestando la manera en que las tradiciones les otorgan una identidad distintiva como mapuche en torno a lo que son como sociedad diferente a la chilena.

Por otro lado, la evocación de la memoria oral en torno al rescate de los acontecimientos lejanos de su historia y a la reinterpretación desde su propio punto de vista de los acontecimientos que marcaron la pérdida de su soberanía territorial también refuerza un nosotros compartido. No obstante, en este ámbito la memoria marca la identidad desde

un nosotros compartido como pueblo nación mapuche subalternizado sobre la base de la etnización (expoliación territorial con consecuencias de desestructuración sociocultural, política y económica). Tal reinterpretación, socialización y materialidad de un nosotros minorizado violentamente por la sociedad mayoritaria marca las bases para una lucha memorial que se erige como argumento contundente para desafiar la versión histórica chilena y denunciar los atropellos e injusticias históricas impuestas. Tal memoria de acontecimientos les permite marcar su identidad diferenciada con la sociedad chilena, pero también les entrega las posibilidades de construir sus argumentos y razones explicativas para establecer los diagnósticos de su situación actual y la validez de sus demandas.

Recordemos que, tanto Marimán et al (2006) como Levil X. (2011), explican el papel preponderante del rescate y reconstrucción histórica del pueblo mapuche, tanto para su proceso de emancipación como también para su fortalecimiento organizativo. “El uso de la historia como discurso ideológico evidencia una primera parte de un proceso de descolonización, en la cual se establece lo propio y lo ajeno como una forma de reposicionamiento” (Marimán et al, 2006: 261). Y a este ejercicio es que contribuyen las emisiones radiofónicas mapuche.

Vale decir, la cultura e historia propia les permiten generar: a.- marcos de interpretación de los agravios que los aquejan, sobre todo desde la historicidad de la ocupación militar chilena y sus consecuencias socioculturales, políticas y económicas; b.- remarcar y reconstruir su propia identidad, sobre la base de elementos culturales idiomáticos, rituales cosmogónicos y desde esa misma memoria oral propia, así como también c.- la de sus adversarios, donde claramente se encuentran el Estado, gobiernos, tribunales de justicia, intereses económicos neoliberales chilenos.

Tener claras estas razones e identidades les permite, efectivamente, autorepresentarse desde lo que ellos mismos signan como importante para reconstituirse y proyectarse como pueblo nación mapuche y no desde interpretaciones ajenas y con pretensiones hegemónicas. Realizar tal ejercicio de autorepresentación, a partir de lo cultural e histórico que fortalece su “nosotros compartido” les permite crear y explicar los argumentos de validación política de sus razones y demandas ancestrales, puesto que son un pueblo nación con una identidad propia que quiere seguir existiendo socioculturalmente como mapuche y por que, finalmente, la historia les da la razón.

De tal forma buscan construirse también como sujetos sociales y culturales respetables ante la sociedad chilena mayoritaria y dominante, frente a la historia de omisiones, discriminaciones y estigmatizaciones que los han construidos como una cultura inferior. Parafraseando a Giménez (2009), las emisiones radiofónicas mapuche utilizan sus recursos culturales etnizados para erigir una estrategia identitaria para el reconocimiento respetable de su pueblo nación mapuche.

A partir de todos los elementos presentes en el recorrido de esta investigación sostenemos que, efectivamente, las *emisiones radiofónicas mapuche de Gulumapu se constituyen en un tipo de acción colectiva comunicacional, que se mueve en la plano de la disputa simbólica, ya que (re)producen y difunden contenidos y sentidos a partir de sus propios recursos cultural-identitario e históricos*. Tales construcciones sociales radiofónicas pretenden, precisamente, conseguir la propia autorepresentación social y legitimación política fuera de los marcos interpretativos dominantes. Por tanto, las *emisiones radiofónicas mapuche disputan, en efecto, los significados validados por las hegemonías chilenas sobre el llamado “Conflicto Mapuche” actual y entregan nuevos entendimientos sobre tal contingencia, surgida como consecuencia de un “Conflicto Fundacional” poco o nulamente (re)conocido*.

Consecuentemente, al realizar tal ejercicio radiofónico los radialistas mapuche buscan alcanzar *resonancia y reconocimiento*, tanto en su propia sociedad mapuche como también en la sociedad chilena, puesto que el cerco mediático ataca la posibilidad de sensibilización social, pero también la de creación de alianzas y solidaridad con otros sujetos sociales.

Tal cometido implica *introducir significados nuevos y/o distintos a los dominantes* para lograr la sensibilización social respecto a lo étnico, en estrecha relación a la interpelación de dos valoraciones hegemónicas principales.

La primera valoración defiende la *supuesta composición blanca y homogénea* chilena (sociedad monoétnica y blanquista) sin considerar ni el mestizaje sociocultural ni la aportación indígena y mapuche a la conformación social y nacionalista chilena.

La segunda valoración hegemónica es que el desarrollo económico, en términos de las actuales acciones y *políticas económicas neoliberales y neoextractivistas*, es mucho más trascendente que el diálogo intercultural igualitario y el reconocimiento de derechos

culturales y territoriales mapuche (e indígenas) que enriquecen la identidad y sociedad chilena.

Ambas valoraciones permiten, asimismo, la construcción social de la estigmatización terrorista mapuche como mecanismo justificatorio del disciplinamiento aplicado a través de las acciones de criminalización de la protesta social y cuyas nocivas consecuencias son denunciadas por las radioemisiones.

Las *emisiones radiofónicas mapuche*, al intentar alterar ambos códigos culturales dominantes chilenos buscan el reconocimiento respetable de su identidad, cultura e historia y, por ende, de su existencia misma, ya que “*lo que no se ve no se piensa*” (Leung, 2005: 49). En este sentido, los radialista mapuche serían los actores sociales del pueblo mapuche que explican y difunden las ideas, los marcos interpretativos propios, las atribuciones de identidad del pueblo mapuche, en una búsqueda de alineamiento (en tanto clarificación y vigorización de los marcos de interpretación) para la resonancia social, para ser escuchados, oídos y lograr entablar un *kumé dungiin* (buen diálogo o conversación), con la sociedad mayoritaria chilena y los poderes dominantes, que no ha podido ser concretado de manera amplia y diversa.

Realizan tal ejercicio autogestivo comunicacional a partir de los elementos que les ofrecen la posibilidad de revitalizarse y fortalecerse en un *nosotros compartido o identidad mapuche* (cultura, idioma, cosmogonía, memoria del despojo territorial y la subalternización). Paralelamente, los mismos recursos simbólicos les permiten disponer de un suculento *acervo de fundamentos* para la disputa por nombrar y nombrarse. Por último, poner al servicio de sus desafíos simbólicos su cultura ancestral, su identidad específica y la memoria histórica, les proveen de *recursos que en sí mismos son defendibles* por y para el reconocimiento y prestigio social de su existencia y demandas.

La labor radiofónica mapuche en *Gulumapu*, en términos concretos de autogestionar espacios o radioemisoras propias, encarnan un ejercicio de creación de las propias oportunidades comunicacionales frente a la omisión, tergiversación y estigmatización que ejercen los medios de comunicación masivos, en tanto actores proclives a los poderes dominantes, pero también como actores que validan los imaginarios sociales. Asimismo, tal tarea de radiofonía mapuche, en términos simbólicos de (re)construir ideas y significados,

les permite difundir argumentos para responder de manera sólida, contundente e implícita, no reactiva, a la construcción social del “mapuche terrorista”.

Paralelamente, la demanda territorial no equivale a exigir tierra por la tierra. Por el contrario, tal reivindicación pretendería el reconocimiento implícito del despojo y la colonización impuesta. Es decir, que el estado nacional chileno los subalternizó y excluyó por la vía armada y violenta, desarraigándolos de su espacio de reproducción sociocultural e identitario. Es decir, el sentido de fondo de establecer una estrategia comunicacional de tipo radiofónica, que se mueve en el plano de los desafíos simbólicos, en palabras de Della Porta y Diani (2006) sería, efectivamente, el de incentivar “*el cambio de las conciencias individuales que pueda acompañar la transformación de las estructuras políticas*” (Ibíd.: 177).

EN SUMA, en este último capítulo hemos visto y fundamentado cómo la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* constituye, en efecto, un desafío cultural, que juega en el plano de lo simbólico y que es autogestionado por sujetos sociales étnicos que impugnan, en primer lugar, los códigos culturales dominantes en una doble dimensión, en términos de la composición supuestamente monoétnica chilena y en la prevalencia de los criterios economicistas neoliberales para alcanzar el anhelado desarrollo sin respetar culturas y derechos territoriales ancestrales.

En segundo lugar, la radiodifusión mapuche impugna las acciones hegemónicas que, por un lado, los han subalternizado a través del despojo territorial violento que revistió la ocupación militar chilena de la Araucanía y las subsecuentes políticas de usurpación que han sufrido desde finales del siglo XIX hasta la actualidad. Mientras que, por otro lado, los mensajes radiofónicos también denuncian las consecuencias que tales acciones de desposesión territorial han implicado en la desestructuración sociocultural e identitaria que les ha impuesto vivir como pueblo colonizado, excluido y discriminado.

En tercer lugar, las emisiones radiofónicas mapuche impugnan los nuevos mecanismo de disciplinamiento social que les vuelven a imponer los actores hegemónicos chilenos, ahora, neoliberales. Lo cual se realiza con fines de reforzar, recrear y expandir la subalternización sobre la base de nuevas usurpaciones territoriales, las cuales son amparadas en la construcción de justificativos simbólicos como el reciente estigma del “mapuche terrorista”.

No obstante, tales enmarcados de oposición son contruidos desde la autoafirmación y reconstrucción de su identidad como pueblo mapuche, sobre la base de sus recursos culturales y los argumentos históricos propios y no desde la respuesta reactiva al relato dominante.

A partir de ahí, los radialistas mapuche *gulu*che intentan crear las posibilidades de diálogo con la sociedad chilena en igualdad de condiciones, además de desarrollar una visibilidad o audibilidad que les permita alcanzar una resonancia y respetabilidad social positivamente valorable. No obstante, tales pretensiones se encuentran con un escenario desfavorable, ya que los medios de comunicación masivos chilenos se encuentran ampliamente monopolizados y se alían con los marcos de interpretación de la sociedad dominante, sea a través de la difusión de la criminalización y estigmatización, sea a través del ejercicio de cercos y/o montajes comunicacionales que los omiten y tergiversan, lo cual resguarda la publicidad y los intereses económicos neoliberales. Un círculo vicioso de hegemonías que parece infranqueable en el escenario de *Gulumapu* (Chile).

GRÁFICOS CONSOLIDADOS: LAS CUATRO EXPERIENCIAS RADIOFÓNICAS EN PARALELO

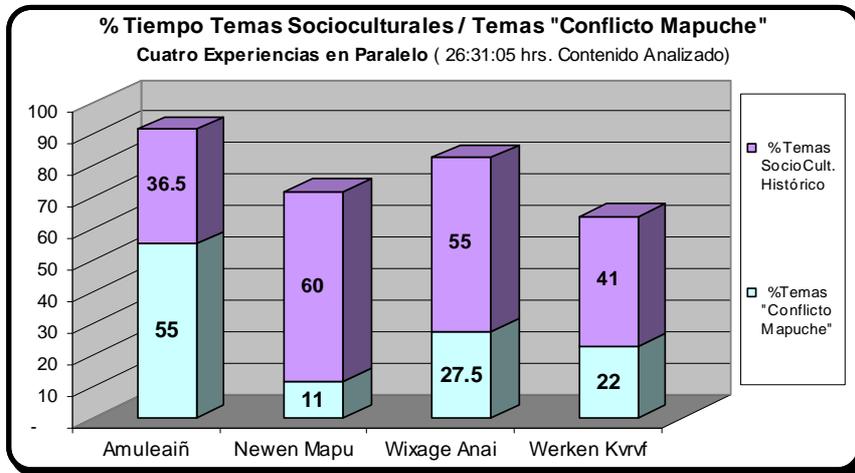


GRÁFICO 15, ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE CONTENIDO

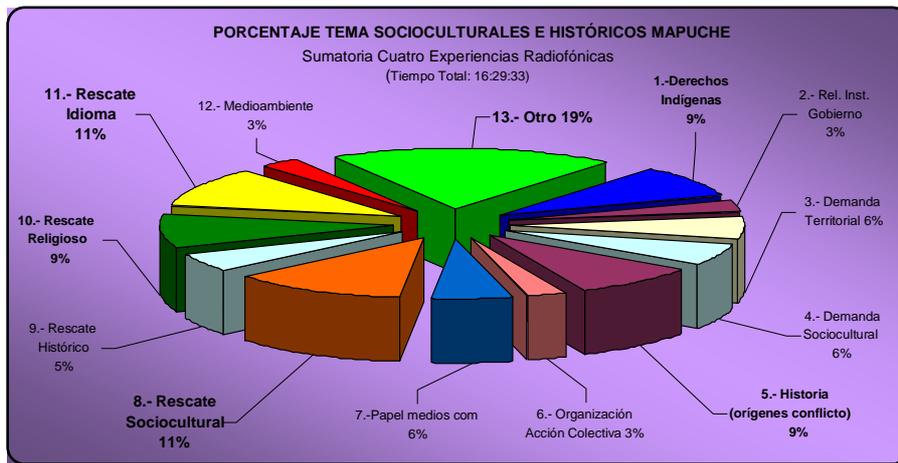


GRÁFICO 16, ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE CONTENIDO

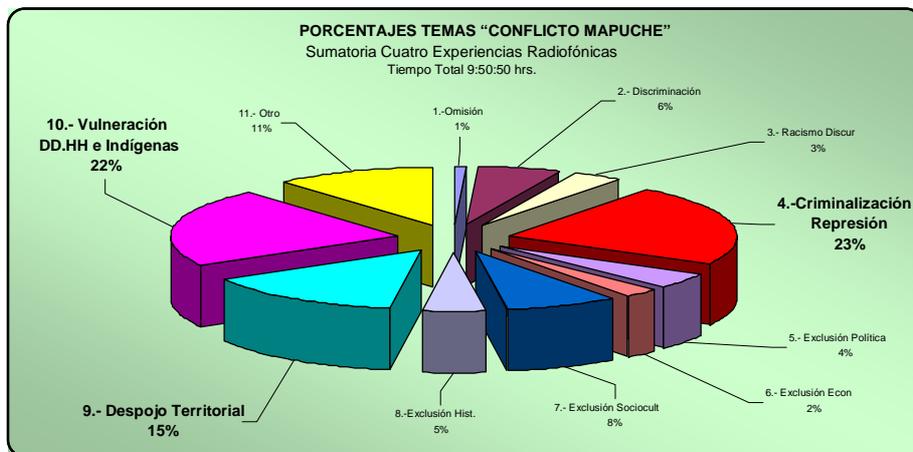


GRÁFICO 17, ELABORACIÓN PROPIA SOBRE LA BASE DEL ANÁLISIS DE CONTENIDO

CONCLUSIONES

Largo ha sido el camino que nos lleva a terminar esta investigación y a escribir estas conclusiones. No obstante, esperamos contribuir en algo a las posibilidades de pensar la investigación sobre la dimensión simbólica de la acción colectiva que desarrollan los movimientos sociales Latinoamericanos en general, así como también aportar a entendimientos posibles respecto a las estrategias comunicacionales que estos actores sociales, imprescindibles para el cambio social, erigen contemporáneamente. También esperamos contribuir a visibilizar y entender el diálogo y reconocimiento respetable que los pueblos indígenas buscan en las sociedades estado-nacionales de nuestra región, aún tan omitidos y discriminados.

Pero, sobre todo, esperamos favorecer al entendimiento del denominado “Conflicto Mapuche” actual, que constituye uno de los conflictos interculturales más agudos existentes en el Chile actual y que, a pesar de evidenciarse ciertos avances, también es posible advertir una creciente o, por lo menos, inamovible aversión de ciertos sectores de la sociedad chilena en contra del pueblo mapuche. Lo que nos parece grave ante el actual escenario de reconocimiento de derechos humanos e indígenas y ante la irrupción, enriquecedora y sana, de la diversidad de la vida en todas sus manifestaciones.

Asimismo, nos parece que tampoco existe un diálogo adecuado con los otros ocho pueblos indígenas que habitan lo que conocemos como territorio chileno, es decir, con: aymaras, quechuas, likanantays, collas, diaguitas, rapanuis, kawésqar y yámanas. De manera similar, también es visible observar atisbos racistas y/o xenofóbicos respecto a la migración latinoamericana reciente que exige debates interculturales públicos. Ambas manifestaciones de la diversidad sociocultural no son mayormente reflejadas ni debatidas en la esfera pública chilena.

Como lo mencionábamos en la introducción de este documento, pero con otras palabras, no han existido de manera sostenida las explicaciones ni las razones del “Conflicto Mapuche” en los medios de comunicación masivos, en tanto espejos sociales, beneficiándose generalmente una única versión de los hechos de todo tipo que lo circundan. Por otro lado, creemos fervientemente que, cuando uno conoce algo y logra entenderlo, aunque esto tome tiempo y trabajo, se logra un acercamiento hacia el ‘otro’ distinto social y culturalmente, en pos de la no discriminación. Pero, para ello, primero hay que escucharse

mutuamente en igualdad de condiciones y no todos los actores sociales poseen, lamentablemente, tal posibilidad.

PUNTOS A DESTACAR Y REFLEXIONES EN TORNO A LOS HALLAZGOS

Considerando que el objetivo que guió esta tesis doctoral fue averiguar si la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* (Chile) conformaba una estrategia de tipo comunicacional, o no, para disputar su autorepresentación sociocultural y legitimación política, lo primero era elegir cuáles serían las herramientas conceptuales y analíticas por las cuáles optaríamos para analizar, tanto los antecedentes contextuales como las emisiones radiofónicas en sí, insumo principal de nuestra indagación.

Luego de revisar la literatura sobre la teoría de la acción colectiva dimos, en el capítulo uno, con la dimensión simbólica de los desafíos contemporáneos llevados a cabo por los movimientos sociales, en los cuales los insumos de la cultura e identidad eran de trascendencia para conformar un “nosotros compartido” e “interpretar los agravios” entre los sujetos sociales subalternizados por las hegemonías. Dimensión que además permite auscultar la construcción social de los motivos de movilización social. No obstante, nosotros consideramos pertinente agregar la categoría de la memoria oral, la cual permite buscar argumentos en la historia propia no reconocida por las historiografías oficiales, lo que es de vital importancia en la lucha actual de los pueblos indígenas latinoamericanos. Entonces, cultura, identidad y memoria oral se transforman en recursos simbólicos de triple utilidad para los actores subalternos: permiten interpretar agravios, marcar identidad y validar argumentos.

Todo esto permitía contestar una pregunta que hasta principios de los noventa no era muy recurrida en este campo sociológico: *por qué se movilizan los actores sociales desprovistos de algún tipo de recurso socialmente importante en disputa*. Puesto que, aún cuando puedan existir o no agravios y/o constricciones políticas y culturales o los actores sociales cuenten o no con recursos de movilización, no era clara la motivación de su movilización social. El punto neurálgico de la acción colectiva de los actores sociales excluidos y marginados de las sociedades dominantes, entonces, es la disputa por la *alteración de los significados culturales* que existen en una sociedad determinada. Y, como

posteriormente revisamos, los pueblos indígenas de nuestra región no sólo han sido omitidos y discriminados, sino que sobre todo fueron subalternizados étnicamente, siendo narrados de maneras particulares para esconder las maneras en que se ejecutó tal subalternización. Es decir, fueron despojados de sus territorios ancestrales para la consolidación económica, productiva y territorial de los nacientes estados nacionales, lo que implicó la desestructuración de sus culturas e identidades en beneficio del desarrollo y modernización de nuestras sociedades, creándose lo que se ha llamado colonialismo interno.

En este sentido, veíamos también que la disputa simbólica contemporánea implica la necesidad de validar los argumentos subalternos que se estrellan con las operaciones de desprestigio de los actores sociales dominantes. Por lo tanto, enmarcar las razones y fundamentos de las acciones colectivas es fundamental para responder las operaciones de contraenmarcado deslegitimante ejercida por las hegemonías de una sociedad determinada. Tales operaciones de validación y desprestigio, en la actual Sociedad de la Información y el Conocimiento (SIC), más que nunca son disputadas en el campo de los medios de comunicación masivos, dada la preponderancia que han alcanzado como herramientas de validación de representaciones sociales y discursos. Tal esfera en Latinoamérica, revisábamos, siempre ha ocultado la existencia de los pueblos indígenas, pero en los últimos veinte años, dada la expansión de los intereses económicos neoliberales en nuestra región, ha tendido a la difusión de la estigmatización que justifica la criminalización disciplinante. No obstante, como también observábamos, a partir de 1990 se ha ido produciendo a nivel regional una reemergencia indígena que muestra una madurez política en la forma de expresar las demandas y en las estrategias de acción colectiva seguidas, lo que ha consagrado a las poblaciones originarias como nuevos actores políticos en Latinoamérica, a lo cual se añade la evidencia de una especial importancia atribuida a las estrategias simbólicas. A partir de tal dimensión de la acción colectiva indígena, encontramos una evidente preponderancia de las tácticas comunicacionales, que se expresa en vocabularios de motivos asentados en sus recursos culturales e identitarios, pero también en una eclosión de medios de comunicación autogestionados para difundir sus contenidos, entre los cuales destacan las páginas webs y las experiencias radiofónicas.

Ahora bien, la indagación de la emergencia comunicacional indígena la desarrollamos en el contexto de las acciones colectivas llevadas a cabo por el pueblo mapuche frente a los agravios, oportunidades políticas y constricciones impuestas por los poderes dominantes chilenos en momentos de la transición a la democracia (1990-2010). Esto lo comenzamos a analizar a partir del segundo capítulo, en el cual nos adentramos en el análisis documental de cómo el estado nacional chileno subalternizó al pueblo mapuche a través de la ocupación militar de la Araucanía (1881), hecho que se transformó en la razón fundacional y fundamental de la disputa concreta y simbólica entre el pueblo mapuche y los poderes dominantes chilenos. A ello se sumó, a lo largo del siglo XX, una perviviente relación intercultural asimétrica de agravios directos perpetrados por las hegemonías chilenas (despojo territorial, legalización del despojo, disolución de la calidad de propiedad comunal de las escasas tierras, disciplinamiento a través de acciones de criminalización de la protesta mapuche contemporánea), precedidas por agravios simbólicos que fungieron como justificativos narratológicos para la perpetración de los primeros (desde la construcción social de Araucano bárbaro e incivilizado, difundido por la prensa de ocupación para justificar el despojo territorial, pasando por la escisión, por un lado, del valiente guerrero mapuche histórico, digno integrante de la figura del “roto chileno” como narración oficial del mestizaje chileno y, por otro lado, el ignorante mapuche vivo, en extinción, borracho y/o comunista, hasta llegar a la actual estigmatización del “mapuche terrorista”). En toda esta historia de agravios directos y simbólicos, también ha pervivido la difusión de narraciones discriminantes, tergiversantes y criminalizantes sobre el mapuche, a través de los medios de comunicación masivos, en especial la prensa escrita.

Frente a todas estas operaciones, fuimos observando paralelamente, cómo el pueblo mapuche organizado, a penas repuesto de la ocupación militar chilena, esgrimió, como siempre, su voluntad de diálogo y acuerdo a través de la importancia cultural de la palabra empeñada. Cuando se legalizaba el despojo, los mapuche se articularon en organizaciones modernas haciendo uso de las grandes asambleas, la alianza con partidos políticos y la colonización desde abajo del estado chileno, ocupando escaños parlamentarios y hasta un ministerio de la república, desde donde surgió la primera agencia indigenista chilena. Cuando se llevó a cabo la contrarreforma agraria y se disolvió la propiedad comunitaria de sus tierras, durante la dictadura militar, los mapuche volvieron a articularse pero con un

actuar más independiente y autónomo en interrelación con el movimiento indianista continental de los años 70 y 80. Cuando la redemocratización chilena abrió las oportunidades políticas y culturales de reconocimiento, los mapuche participan a través de estrategias de ciudadanización, diálogo argumentativo y simbolización de sus recursos culturales e identitarios, irrumpiendo en la esfera pública nacional con renovados bríos. Cuando los derechos indígenas y la palabra comprometida fue traicionada por los gobiernos de la ex Concertación, en defensa de los intereses económicos neoliberales, las organizaciones y las dinámicas de acción colectiva se diversifican entrando en un nuevo ciclo de protesta ante la configuración de un escenario de recreadas constricciones y nuevas estigmatizaciones, ahora subversivas. En este camino, se enarbolan estrategias disruptivas, de reconfiguración territorialista y de vías político electorales nacionalistas para discutir las posibilidades de un estatuto autonómico mapuche.

Entramos entonces, en el tercer capítulo de esta investigación, a observar cómo a lo largo de esta historia de atropellos, oportunidades y nuevos agravios, pero también de una larga trayectoria organizativa mapuche propia, los actores sociales de este pueblo logran conformar un marco de interpretación propio sobre su situación y sobre la base de sus propios recursos simbólicos (cultura e identidad), cuyo eje explicativo central busca los argumentos medulares en la memoria negada por las hegemonías chilenas del despojo infringido a través de la ocupación militar de la Araucanía. Tal proceso de significación se ha depurado en la denominada “discursividad política mapuche” actual, que funge como el vocabulario de motivos de la acción colectiva mapuche contemporánea, pero también como el asidero de los mensajes de una estrategia comunicacional transversal que, desde 1920 ha pretendido explicar y validar frente al “otro chileno”, sea *winka* (ladrón) o *wenuy* (amigo), su situación y demandas.

En esta misma parte de la investigación manifestamos cómo tal estrategia comunicacional no sólo da muestra de una diversidad de apuestas amplias, asentadas en sus recursos simbólicos, sino que además debe enfrentar importantes constricciones comunicacionales, impuestas por la alta monopolización del mercado de medios de comunicación masivos chilenos, los cuales impiden el debido reflejo de la pluralidad política, la diversidad sociocultural y, por cierto, de la discursividad política mapuche. Esto se explica debido a la existencia de un empresariado homogéneo, conservador y neoliberal

que es dueño o publicita sus intereses económicos a través de este mercado de medios monopolizado, lo que explicaría la amplia difusión de la construcción social hegemónica del “mapuche terrorista”, desde 1997 en adelante, pero también de los cercos y montajes comunicacionales que los propios comunicadores mapuche exponen y denuncian. Todo lo cual, sumado a los antecedentes del capítulo dos, conforman el escenario contextual en el cual se da vida a la eclosión de medios de comunicación mapuche autogestionados, que equivalen a la evidencia empírica de lo que hemos dado en llamar “emergencia comunicacional mapuche”, donde la radiofonía es una de tales expresiones.

Sobre tal imbricado y multidimensional escenario, prerequisite irrenunciable para cualquier análisis de contenido, es que se viene desarrollando la radiodifusión mapuche en *Gulumapu*. Y es a partir del cuarto capítulo que damos paso a la caracterización formal y temática de los contenidos explícitos de cuatro experiencias radiofónicas, tres urbanas y una rural, a partir de la cuantificación de ciertas variables que nos permitieron dimensionar de manera adecuada la importancia de los mensajes explícitos difundidos por los radialitas mapuche. Es así cómo vimos que el tiempo mayoritario de conversación o *nütram* radiofónico no se dedica a responder reactivamente la estigmatización del “mapuche terrorista” ni a abordar mayoritariamente los temas relacionados al llamado “Conflicto Mapuche” actual. Por el contrario, las emisiones radiofónicas mapuche de *Gulumapu* se refieren prioritariamente a reforzar, rescatar y difundir su cultura e identidad, a reconstruirse como pueblo, donde se vuelve de central trascendencia la revitalización del idioma *mapudungun*. Pero, por sobre todo, se dedican a rescatar y difundir su propia historia, la que implícitamente es la manera de explicar desde ellos mismos las razones del denominado, por los poderes dominantes chilenos, “Conflicto Mapuche” actual. Precisábamos también, que esta manera de autorepresentarse y tratar de desmarcarse de la interpretación hegemónica sobre sus demandas territoriales, no significa que no se refieran con pesar e indignación a la vulneración de derechos humanos e indígenas que la sociedad mapuche ha venido sufriendo, a propósito de la criminalización de la protesta que es justificada por la construcción social del “mapuche terrorista”.

Con estos primeros hallazgos pasamos a revisar el análisis interpretativo de los contenidos implícitos de las emisiones radiofónicas en el capítulo cinco y último. En él logramos desentrañar los marcos de interpretación que los comunicadores radiofónicos

mapuche vienen desarrollando en sus emisiones, connotando, en primer lugar, la importancia de entender que el “Conflicto” no empezó en 1997 sino que en 1881 cuando el ejército chileno perpetró la ocupación militar de la Araucanía, suspendiendo la soberanía mapuche y relegándolos a una situación de colonialidad, subalternización, exclusión, pauperización, desestructuración sociocultural, política y económica. Acontecimiento que se vuelve el “Conflicto Fundacional” entre el pueblo mapuche y la sociedad chilena, pero sobre todo es el argumento central y primigéneo de su situación y demandas actuales como pueblo.

Sobre la base de tal diagnóstico se autorepresentan como un pueblo y/o nación con su propia historia, cultura, identidad, idioma. Asimismo, identifican a sus adversarios, donde el primer y principal oponente es el estado nación chileno, aunque también los gobiernos de turno que aplican las políticas de represión de la protesta, así como también los tribunales de justicia y las policías. Mientras que, por el contrario, reconocen en la sociedad civil chilena no dominante una cercanía solidaria, en especial en los últimos años. En menor medida, también identifican al modelo económico neoliberal como un adversario poderoso y que se ha transformado en un antagonista protegido por el resto de actores hegemónicos chilenos. Por otro lado, un actor social *winka*, que se vuelve su alter ego, lo constituye los medios de comunicación masivos chilenos, que crean cercos y montajes comunicacionales, además de difundir la estigmatización terrorista. Y es frente a ellos que los radialistas mapuche identifican la importancia de su trabajo como comunicadores, ya que disputan un desafío simbólico por cambiar los códigos culturales discriminantes que la sociedad dominante les atribuye.

Por tanto, luego de un largo recorrido analítico de antecedentes y a la luz del análisis de contenido manifiesto y latente (cuantitativo y cualitativo) de las emisiones radiofónicas examinadas, concluimos en el capítulo final que, efectivamente, la radiodifusión mapuche en *Gulumapu* es un ejercicio de acción colectiva comunicacional para la autorepresentación sociocultural de su pueblo y la legitimación de sus demandas, erigiendo una disputa de significados en el plano simbólico. Disputa por nombrar(se) y validar(se) que desmiente de manera propositiva, sobre la base de su identidad cultural y su memoria histórica, el calificativo peyorativo contemporáneo del “mapuche terrorista”, enmarcado hegemónico deslegitimante.

Puesto que explican desde su propia versión quiénes son ellos, qué es lo que demandan y por qué lo demandan, manifestamos que llevan a cabo una lucha por explicarse y validarse, (re)construyendo sus propios argumentos, imagen y audiabilidad, fuertemente alimentados por su propia historia y cultura, a pesar del infranqueable escenario mediático y hegemónico chileno, que defiende los intereses económicos y empresariales neoliberales. Los mismos intereses que responden, como veíamos, no sólo a un empresariado ideológicamente homogéneo, sino que además defienden la idea de una sociedad monoétnica. Asimismo, veíamos que tal expresión radiofónica mapuche, que se enmarca en una estrategia comunicacional amplia y diversa, posee por fin establecer diálogos interculturales con la sociedad civil chilena, una estrategia perviviente a lo largo de décadas en las manifestaciones de acción colectiva mapuche, pero que también ha sido ensombrecida en la batalla hegemónica del desprestigio de este pueblo indígena de *Gulumapu*.

LECTURAS POSIBLES PARA LA REGIÓN Y LOS PUEBLOS INDÍGENAS LATINOAMERICANOS

En el presente documentos nos dimos a la tarea de indagar la expresión radiofónica de una estrategia comunicacional mapuche que se desarrolla en *Gulumapu* (Chile), con una historia e intereses hegemónicos específicos, pero que comparte con el resto de la región la subalternización étnica impuesta a las poblaciones indígenas durante la consolidación de los estados nacionales Latinoamericanos y la expansión contemporánea de los intereses económicos neoliberales en los últimos territorios indígenas.

Acciones que han hecho eclosionar, tanto la protesta indígena como los remozados mecanismos de disciplinamiento social, que en el plano simbólico recrean argumentos desprestigiantes, usados como justificativos de renovadas acciones violentas hacia las poblaciones originarias. Mismos antecedentes que recursivamente se vuelven las razones para que los actores sociales indígenas busquen formas de explicarse, legitimarse y difundirse, dando vida a un fenómeno reciente, al cual hemos llamado “emergencia comunicacional indígena” y que es una manifestación más de la “reemergencia indígena continental” que se despliega desde 1990 en adelante.

De tal forma, creemos entonces, que la eclosión actual de medios de comunicación indígenas y encuentros de comunicadores de los pueblos originarios de Latinoamérica,

buscan rebatir, con sus propias autorepresentaciones, los agravios simbólicos impuestos a través de una serie de epítetos despectivos que los estados nacionales, las hegemonías y las sociedades mayoritarias han utilizado reiteradamente para reproducir la subalternización, discriminación, omisión y/o exclusión de estos actores sociales marginados y pauperizados.

Ahora bien, en el presente escenario de nuevos agravios concretos justificados por la construcción de agravios simbólicos desprestigiantes, que además refuerzan las subalternizaciones étnicas a través de nuevos despojos territoriales puestos al servicio de megaproyectos con intereses económicos neoliberales, los indígenas se ven compelidos y dispuestos a ejercer su derechos a comunicar, disputando la batalla por el nombrarse desde ellos mismos y utilizando sus propios recursos simbólicos.

Es decir, sus elementos culturales, identitarios y de memoria oral les brindan la posibilidad de (re)construirse, fortalecerse y explicarse hacia los otros, otorgándoles las herramientas para defender su territorialidad como anclaje de la reproducción, precisamente, cultural-identitaria. Mientras que la memoria oral les recuerda antiguas contiendas y también les entrega insumos, tanto para el fortalecimiento de sus identidades como también para argumentar sus derechos humanos e indígenas. Aún más, ante la arremetida neoliberal contemporánea les permite defender con evidencias de todo tipo sus escasos territorios ancestrales aún en su poder.

ENSEÑANZAS Y “EFECTOS” DE RECEPCIÓN DE LAS EMISIONES RADIOFÓNICAS MAPUCHE

Un nivel de análisis de las emisiones escuchadas que está fuera de nuestro alcance, pues merecería una investigación posterior y una metodología diferente a la aquí utilizada, nos refiere al aspecto de la recepción que los mensajes de los radialistas mapuche provocan en los radioescuchas de estas experiencias radiofónicas. No obstante, esta investigación pudiera fungir como el antecedente previo para un estudio de este tipo y, por de pronto, tanto las entrevistas en profundidad como el análisis de las emisiones efectuadas nos permiten hacer algunos breves comentarios.

La radiodifusión en sí constituye un espacio donde las personas que producen los mensajes aprenden sobre las temáticas que tratan, para luego difundirlas y enseñar a los radioescuchas. En las experiencias analizadas destacan el aprendizaje-enseñanza del *mapudungun* en las emisiones de *Wixage Anai*, ya que, como nos compartía el equipo de

producción de este espacio que, tanto ellos aprenden el idioma, así como los auditores escuchan y pueden entrenar el oído. Sobre todo cuando existen auditores que asisten a cursos de *mapudungun* en Santiago.

Por su parte, el comunicador radiofónico mapuche de *Newen Mapu* destacaba que habían muchas temáticas que para él eran desconocidas, pero que al buscar la información para preparar las emisiones del programa aprendía él y aprendían los auditores. Algo similar creemos que ocurre en *Amuleaiñ*, pero en específico sobre la historia, aunque en este caso el intercambio con los auditores es más escaso.

Mención especial merece el caso de *Radio Werkén Kvrvf*, donde destacábamos la experiencia de uno de los conductores, oriundo de una comunidad mapuche rural *Lafkenche*, quien destaca el “cambio de mentalidad” que sufrió al trabajar en esta emisora. Ello, porque aprendió a mirar de manera crítica los medios de comunicación masivos y a empoderarse cultural y políticamente dentro de su identidad mapuche, aprendiendo a hacer caso omiso a la discriminación, pero sobre todo al estigma generalizante del “mapuche terrorista”.

Finalmente, desde la mirada externa de los radioescuchas no mapuche. Por lo menos en el caso de *Wixage Anai*, logramos anotar que existen auditores en general y profesores en específico, que agradecen el material sobre el pueblo mapuche que se pone a disposición al aire para utilizarlos en sus clases. Por lo que podemos manifestar que, a pesar de lo infranqueable que aparece el mercado de medios de comunicación chileno y de las socializaciones hegemónicas monoétnicas, existe un impacto de acercamiento positivo de las emisiones radiofónicas mapuche sobre la sociedad civil chilena. Lo que, a nuestro juicio, quizá no sea un impacto trascendental en la cultura dominante, pero sí un ejercicio cierto de cuestionamiento a las representaciones e imaginarios sociales dominantes. También aporta, a nuestro juicio, en la construcción de una sensibilización social distinta frente al pueblo mapuche y al denominado “Conflicto Mapuche” actual, cuestionando la criminalización y escuchando la versión mapuche en ese diálogo intercultural generalmente abortado.

POLÍTICAS COMUNICACIONALES INCLUSIVAS CON LA DIVERSIDAD SOCIOCULTURAL

Creemos, además, que la existencia de tales experiencias radiofónicas, y el presente trabajo, muestran la importancia de discutir políticas públicas sobre medios de comunicación masivos inclusivos y democráticos, así como también la necesidad de creación de medios de comunicación públicos que no tengan que autofinanciarse publicitariamente, ya que coartan la posibilidad de transmitir mensajes y realidades que no son funcionales a los intereses económicos neoliberales o a las clases dominantes.

Por lo mismo, creemos que el presente documento permite, además, constituirse en un registro y constatación escrita de los mensajes que los radialistas mapuche están queriendo difundir, porque efectivamente quieren ser escuchados, pero que por las condiciones estructurales existentes en Chile se les imponen cortapisas de todo tipo, niveles y ámbito a sus mensajes. Es decir, el alcance de su estrategia comunicacional de tipo radiofónico no es carente, sino que son las condicionantes estructurales hegemónicas que las merman.

Esto, en momentos que comunicar se ha vuelto trascendental en la batalla simbólica por existir como sujetos sociales valorables y respetables, frente a la cada vez mayor monopolización mundial y regional de los medios de comunicación tradicionales, que ha abortado la democracia mediática y ha hecho carne las advertencias desechadas del Informe Mc Bride (Unesco, 1983), en orden a buscar mecanismos que aminoren las restricciones posibles al derecho de libertad de expresión y a comunicar, que cada vez se hacen más patentes. Es decir, los medios de comunicación masivos, en tanto espejos sociales donde se discuten las agendas públicas y se difunden las representaciones sociales valorables, cada vez han estado marginando más la pluralidad política y la diversidad sociocultural. De tal forma, las comunicaciones alternativas de los pueblos indígenas, pero también aquellas de la sociedad civil, de los movimientos sociales, de los ciudadanos migrantes, entre otros actores diversos son también cada vez más ensombrecidos, omitidos, tergiversados y/o criminalizados. Todo, a propósito de la concentración y transnacionalización del mercado de medios de comunicación masivos, en tiempos de la economía neoliberal global, que termina reflejando prioritariamente las imágenes sociales proclives a los intereses de quienes financian los medios.

LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN AUSENTES Y POSIBLES

Estas reflexiones finales nos permiten plantear la necesidad de nuevos estudios y enfoques para analizar la representación social que los medios de comunicación masivos construyen y difunden actualmente respecto a la pluralidad política, la diversidad sociocultural, los pueblos indígenas y afrodescendientes, las identidades sexuales y los migrantes, entre otros sujetos sociales que han sufrido de discriminación, racismo y exclusión mediática.

Indagaciones que no deben estar circunscritas sólo a la prensa escrita, sino que también deben abarcar la prensa electrónica. No obstante, creemos que la atención principal debe estar puesta en la radiodifusión y la televisión, ya que éstos son los medios de comunicación masivos que validan más que nunca antes los imaginarios sociales dentro de la sociedad en general. Son estos dos soportes mediáticos los espacios sociales donde las socializaciones, sean discriminatorias o tolerantes, son mayormente reforzadas para su práctica concreta.

De este argumento se desprende el interés que revestiría la posibilidad de hacer estudios de recepción de audiencias, según los medios de comunicación y sus líneas editoriales, con el objeto de analizar las formas en que los ciudadanos incorporan ciertos prejuicios o respeto frente a la pluralidad política, la diversidad sociocultural y étnica. Lo cual aparece como un punto de convivencia social decisivo ante la actual eclosión de identidades sociales y la mundialización cultural en curso.

Por otro lado, uno de los vacíos investigativos más importantes tiene que ver con rastrear, documentar y analizar las estrategias comunicacionales que generan los propios movimientos sociales, la sociedad civil, los grupos subalternizados y los pueblos indígenas. Una comunicación subalterna que corre por caminos distintos a los medios de comunicación masivos y dónde la academia, salvo los estudios sobre medios de comunicación ciudadana realizados por comunicólogos, poco ha indagado y dicho.

En esa otra comunicación se expresa una riqueza social, cultural y política excluida por la sociedad dominante, la misma que ofrece debates, ideas y quizá posibles soluciones a los problemas socioculturales, políticos y económicos actuales que nos aquejan. Con estas reflexiones finales cerramos esta investigación de largo aliento.

ANEXOS

**HERRAMIENTAS METODOLÓGICAS DEL ANÁLISIS DE CONTENIDO
APLICADAS AL EXAMEN DE LAS EMISIONES RADIOFÓNICAS**

PROGRAMA:

FECHA:

SEGMENTO:

DURACIÓN:

1.-ANÁLISIS DE CONTENIDO MANIFIESTO

A.- VARIABLES CONTENIDO TEMÁTICO		CATEGORÍAS		
I.- Temas Socioculturales e Históricos		1.- Derechos Indígenas (Ley Indígena, Convenio 169 OIT, Reforma Constitucional) 2.- Relación Institucionalidad (Pdta., Conadi, Mideplan, Minsal, Mineduc, Justicia, otro) 3.- Demanda Territorial 4.- Demandas Socioculturales (Salud intercultural, EIB, patrimonio, idioma) 5.- Historia (en función de etnonacionalismo u orígenes de un conflicto) 6.- Organización, Protesta, Acción colectiva 7.- Papel Medios de Comunicación 8.- Rescate Sociocultural 9.- Rescate Histórico 10.- Rescate Religioso 11.- Rescate Idioma 12.- Medioambiente 13.- Otro		
II.- Temas "Conflicto Mapuche"		1.- OMISIÓN 2.- DISCRIMINACIÓN 3.- RACISMO DISCURSIVO (estigmatización terrorista) 4.- CRIMINALIZACIÓN / REPRE 5.- EXCLUSIÓN POLÍTICA 6.- EXCLUSIÓN ECONÓMICA 7.- EXCLUSIÓN SOCIOCULTURAL 8.- EXCLUSIÓN HISTÓRICA 9.- Despojo Territorial 10.- Vulneración de DD.HH e Indígenas 11.- Otro		
B.- VARIABLES FORMATO		C.- Número de hablantes	D.- Sexo del Hablante	E.- EMISIÓN:
B.-Criterio Selección tema 1.- Coyuntural (noticioso) 2.- Evento organización (recolección fondos, marcha, encuentro académico) 3.- Calendario religioso 4.- fecha histórica 5.- aleatoria 6.- Otro:		1.- uno 2.- dos 3.- tres 4.- más de tres	1.- femenino 2.- masculino 3.- ambos	1.- En vivo 2.- Grabado 3.- AMBOS
F.-Actor Social Hablante		G.- Fuente Información (de dónde saca los datos el hablante):		H.- Actor Social Mencionado:
1.- Dirigente mapuche 2.- Comunero mapuche 3.- Autoridad tradicional mapuche (Lonko, machi, werken) 4.- Mapuche no organizado 5.- Winka (no indígena) gobierno 6.- Winka poder judicial 7.- Winka parlamentario 8.- Winka policía 9.- Winka empresario /latifundista 10.- Winka abogado defensor mapuche 11.- Winka abogado defensor winka 12.- Winka Movimiento Social 13.- Winka Sociedad Civil 14.- Conductores 15.- OTRO :		1.- Azkintuwe 2.- Mapuexpres 3.- Otro medio mapuche 4.- Comunicado comunicación / organización mapuche 5.- Medio comunicación winka 6.- Dirigente Mapuche 7.- Comunero mapuche 8.-Autoridadtradicional mapuche:Lonko/machi/werken 9.-.Mapuche no organizado 10.- Winka (no indígena) gobierno 11.- Winka poder judicial 12.- Winka parlamentario 13.- Winka policía 14.- Winka empresario /latifundista 15.- Winka abogado defensor mapuche 16.- Winka abogado defensor winka 17.- Winka Movimiento Social 18.- Winka Sociedad Civil 19.- OTRO:		1.- Azkintuwe 2.- Mapuexpres 3.- Otro medio mapuche 4.- Comunicado com/org 5.- Medio comunicación winka 6.- Dirigente Mapuche 7.- Comunero mapuche 8.- Autoridad tradicional mapuche (Lonko, machi, werken) 9.- Mapuche no organizado /SOCIEDAD MAPUCHE 10.- Winka (no indígena) gobierno 11.- Winka poder judicial 12.- Winka parlamentario 13.- Winka policía 14.- Winka empresario /latifundista 15.- Winka abogado defensor mapuche 16.- Winka abogado defensor winka 17.- Winka Movimiento Social 18.- Winka Sociedad Civil 19.- OTRO:
I.-TIPO Estilo Discursivo	J.-TONO Estilo Discursivo	K.- IDIOMA.		L.- Género Radial:
1.- informativo / expositivo 2.- Opinativo 3.- Denuncia o reclamo 4.- Llamado a movilización 5.- OTRO:	1.- objetivo o neutro 2.- conciliador o dialógico 3.- alegre 4.- enojo 5.- Triste 6.- OTRO:	1.- Mapudungun 2.- Bilingüe 3.- Español c/ palabras mapuche 4.- Sólo español 5.- Otro idioma indígena, cuál:		1.- Entrevista/ Conversación 2.- Informativo/ Noticioso 3.- Opinión 4.- Radioteatro 5.- Llamado telefónico 6.- Microsegmento/capsula 7.- OTRO:
				M.- PUBLICO OBJETIVO:
				1.- Mapuche 2.- No Mapuche (sociedad civil) 3.- Winka(Autoridades/Empresarios =dominantes) 4.- OTRO:

• **2.- ANÁLISIS CONTENIDO LATENTE E IMPLÍCITO**

A.- FRAGMENTOS DISCURSIVOS SIGNIFICATIVOS:

B.- PALABRAS CLAVES:

C.- ADJETIVOS/VERBOS:

D.- PALABRAS EN MAPUDUNGUN:

E.- SENTIDOS (definiciones, caracterizaciones, autorepresentaciones, nociones significativas):

- **3.- CUADROS CORRELACIONES DE SENTIDOS Y SIGNIFICADOS EMISIONES RADIOFÓNICAS MAPUCHE EN GULUMAPU, A PARTIR DE CONTENIDO LATENTE ANTERIOR**

A.- MARCO DIAGNÓSTICO SITUACIÓN ACTUAL, EN TORNO A LA CRIMINALIZACIÓN Y ESTIGMATIZACIÓN (AGRAVIOS)

CRIMINALIZACIÓN y REPRESIÓN	ESTIGMATIZACIÓN TERRORISTA	EXCLUSIÓN/MARGINACIÓN/ DISCRIMINACIÓN/ EXCLUSIÓN	CONFLICTO TERRITORIAL	VULNERACION DD.HH E INDÍGENAS
-----------------------------	----------------------------	--	-----------------------	-------------------------------

B.- MARCO IDENTIDAD ACTORES SOCIALES CHILENOS (ADVERSARIOS Y AUDIENCIAS)

AUTORIDADES DE GOBIERNO, ESTADO	TRIBUNALES, JUECES, POLICÍA	EMPRESARIOS, MODELO ECONÓMICO	MEDIOS COMUNICACIÓN MASIVOS CHILENOS	SOCIEDAD CHILENA
---------------------------------	-----------------------------	-------------------------------	--------------------------------------	------------------

C.- MARCO DIAGNOSTICO PROPIO, MÁS ALLÁ DE CRIMINALIZACIÓN (CORRELACION DISCURSIVIDAD POLÍTICA MAPUCHE)

AUTONOMÍA	PUEBLO COLONIZADO	RECONSTRUCCIÓN DEL WALLMAPU	DIASPORA Y REPATRIACIÓN	DEMANDA TERRITORIAL	DEMANDAS SOCIOCULTURALES
-----------	-------------------	-----------------------------	-------------------------	---------------------	--------------------------

D.- MARCOS IDENTIDAD PROPIA: AUTOREPRESENTACIÓN Y LEGITIMACIÓN

AUTODEFINICIÓN COMO MAPUCHE	FORMAS DE CARACTERIZARSE Y REPRESENTARSE	VALIDACIÓN CULTURA, IDENTIDAD, MEMORIA	VALIDACIÓN DEMANDAS	IMPORTANCIA MEDIOS COMUNICACIÓN MAPUCHE
-----------------------------	--	--	---------------------	---

GUIÓN ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD A RADIALISTAS MAPUCHE

a.- Datos personales del entrevistado

- Nombre
- Edad
- Militancia Política y/o Social
- Pertenencia o auto-adscripción étnica
- Profesión u oficio
- Celular y/o Mail
- Cargo o Actividad en la emisora/programa

b.- Datos Organización

- Nombre:
- Año fundación
- Proyectos
- Objetivos:
- Redes Sociales
- Logros
- Financiamiento

c.- Datos radio / espacio

- Nombre
- Alcance (mínima cobertura, regional, nacional)
- Potencia
- Página Web (transmisión vivo-diferido)
- Retransmisión por otra vía
- Tienen archivo fonográfico histórico o sólo el que obliga la ley (30 días?)

d.- Diagnóstico construcción que los medios de comunicación dominantes realizan del indígena

- ¿Lee prensa, escucha noticieros o programas informativos radiales y/o televisivos?
- ¿Cuáles le gustan más? ¿por qué?
- ¿Se dice algo del indígena?
- Cuando aparece ¿es como actor principal o secundario de alguna noticia?
- ¿aparece de manera positiva o negativa?
- ¿el indígena es la fuente o es otro el que habla de él?
- ¿qué opina del “conflicto mapuche”?
- ¿cómo le gustaría aparecer en las noticias y en los medios?

e.- Surgimiento y Objetivos del Proyecto Radiofónico

- ¿Por qué surge la idea de crear un medio de comunicación?
- ¿Por qué la radio y no otro medio?
- ¿Había participado antes de alguna experiencia similar?
- ¿Cuáles son los objetivos?
- En relación a los objetivos ¿cuáles son los temas y los actores sobre los cuales les interesa comunicar/representar?
- ¿Cómo se expresan esos objetivos, contenidos y actores en la malla programática o en los segmentos radiales?
- ¿Qué representación-imagen desean emitir/proyectar?
- ¿De qué manera aporta o impugna, la imagen que ustedes intenta construir, a la imagen que los medios de comunicación en general han dado de ustedes (pregunta de más arriba)
- ¿El mensaje que ustedes construyen es complementario con alguno de otra organización, sea boletín, periódico, página web?

f.- Financiamiento del Proyecto

- ¿Quién los financió al principio? ¿Sigue siendo la misma fuente o ha variado?
- ¿Cuál es la relación con esa fuente en términos de línea editorial?
- ¿Han tenido problemas por decir algo que al auspiciador no le haya gustado?

- ¿Se han retirado auspiciadores?
- ¿Cómo controlan el dinero para que no haya entredichos que comprometan la continuidad de la emisora o del espacio?

g.- Malla programática / Segmentos del espacio

- ¿Cómo está estructurada la malla/ el programa?
- ¿Cuál es el propósito estratégico de esta malla/segmentación?
- ¿Cuáles son los más importantes para ustedes?
- ¿Cuáles son los más escuchados o valorados por la audiencia?
- ¿Hay alguno que haya “muerto”, que haya sido sacado? ¿Por qué?
- ¿Alguno nuevo? ¿A petición de quién o a propósito de qué?
- ¿Qué papel y objetivo juegan elementos, tales como: la utilización/no utilización de su lengua indígena, música indígena/no indígena?

h.- Público Objetivo y Relación con Auditores

- ¿Cuál es el público objetivo?
- ¿Cuál es el propósito de dirigirse a ese público objetivo y no a otro (indígena/winka)? ¿por qué?
- ¿Cómo se comunican con auditores (teléfono, fax, mail, Facebook, blogs) (feedback)?
- ¿Qué programa recibe más comunicaciones?
- ¿Cuáles son las valoraciones que los auditores realizan del medio o espacio?
- ¿Mediante el programa/espacio han logrado captar más contactos (redes sociales)? ¿Con quiénes? ¿han perdurado? ¿Han ayudado a la radio/espacio? ¿De qué manera (concreto/simbólico)?

i.- Públicos no Objetivo y Relación con no Auditores

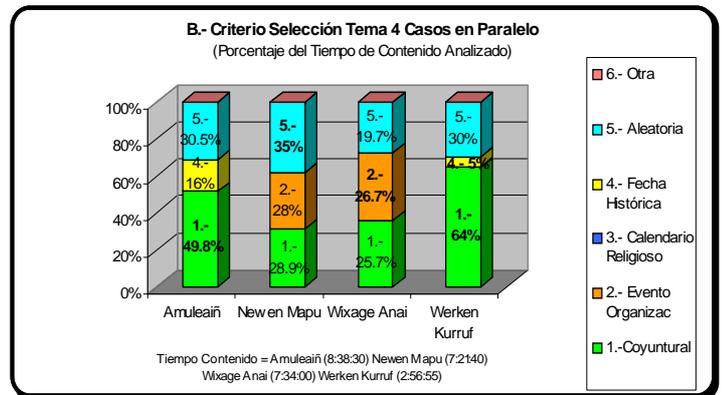
- ¿Qué relación tienen/mantienen con público no objetivo winka (sociedad civil, movimientos sociales, autoridades, carabineros)?
- ¿Qué relación tienen/mantienen con público no objetivo indígena, es decir, con integrantes de otras organizaciones étnicas?
- ¿Los ha entrevistado alguna vez otro medio? ¿Qué resultado o repercusiones tuvo esa experiencia?
- ¿Tienen relación o contacto con redes de comunicación alternativas nacionales y/o extranjeras, tales como: Alerc, AMARC, red de comunicadores alternativos, etc.?
- ¿Cuál ha sido las repercusiones de tales redes no indígenas pero comunicacionales?
- ¿Tienen relación o contacto con otras emisoras indígenas de Sudamérica o Latinoamérica?
- ¿Qué repercusiones positivas/negativas tienen esas relaciones con emisoras indígenas regionales?
- ¿Cuál es la importancia de que las informaciones por ustedes transmitidas sean “filtradas” o “tomadas” por otros medios de comunicación tradicionales?
- ¿Es importante que tenga repercusión en Temuco y/o Santiago? ¿por qué?

j.- Valoración y Autoevaluación sobre Experiencia en relación a Objetivos

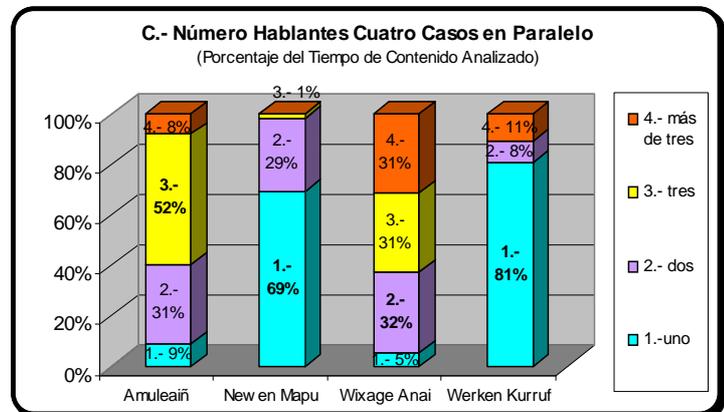
- ¿Cuál es la valoración y autoevaluación que realizaría usted sobre objetivos generales, tales como: respeto, no discriminación, valoración obtenida frente a la sociedad winka?
- ¿Han realizado alguna encuesta o mecanismo de evaluación por parte de los auditores? De existir ¿cuáles fueron los resultados?
- ¿Cuál es la valoración y autoevaluación respecto a los propios objetivos: políticos, sociales, culturales, identitarios, etc.)?
- ¿Ha ayudado a difundir los propósitos de la organización a la cual pertenece la emisora/programa?
- ¿Ha ayudado a difundir los propósitos del movimiento indígena en general?
- ¿Ha ayudado a pluralizar las comunicaciones a nivel comunal, regional, nacional?
- ¿ha ayudado a construir una autoimagen indígena distinta a la que representan los medios de comunicación tradicionales? ¿por qué lo cree así?

GRÁFICOS SECUNDARIOS 4 EXPERIENCIAS EN PARALELO

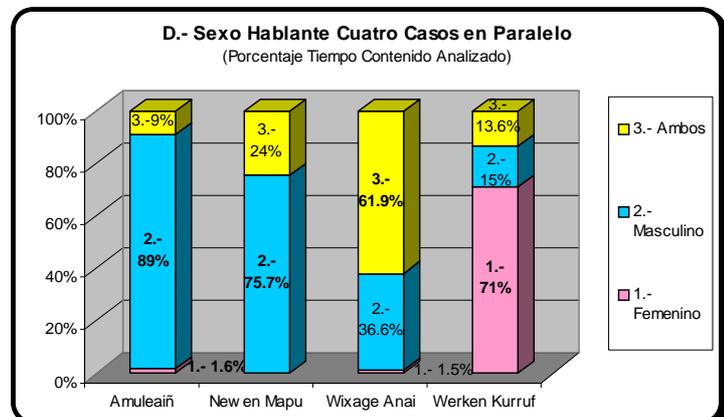
B.- CRITERIO SELECCIÓN	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.-Coyuntural	49.89	28.91	25.77	64.44
2.- Evento Organizac	-	28.36	26.76	0.46
3.- Calendario Religioso	-	-	-	-
4.- Fecha Histórica	16.41	-	-	5.09
5.- Aleatoria	30.56	35.43	19.71	30.01
6.- Otra	-	-	-	-



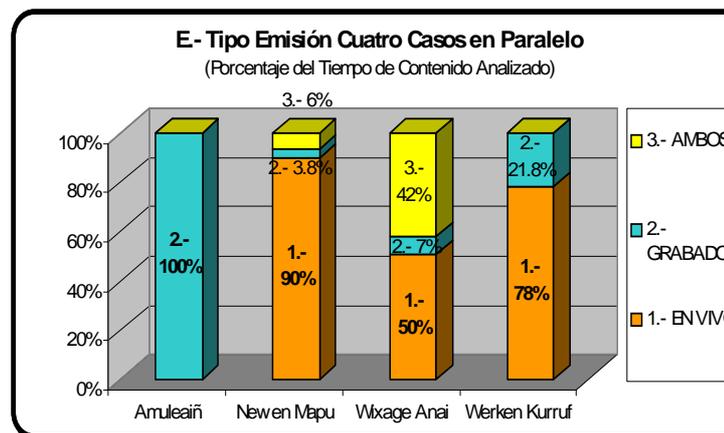
C.- N° HABLANTES	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.-uno	9	69	5	81
2.- dos	31	29	32	8
3.- tres	52	1	31	0
4.- más de tres	8	0	31	11



D.- Sexo Hablante	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Femenino	1.6	0	1.5	71
2.- Masculino	89	75.7	36.6	15
3.- Ambos	9	24	61.9	13.6

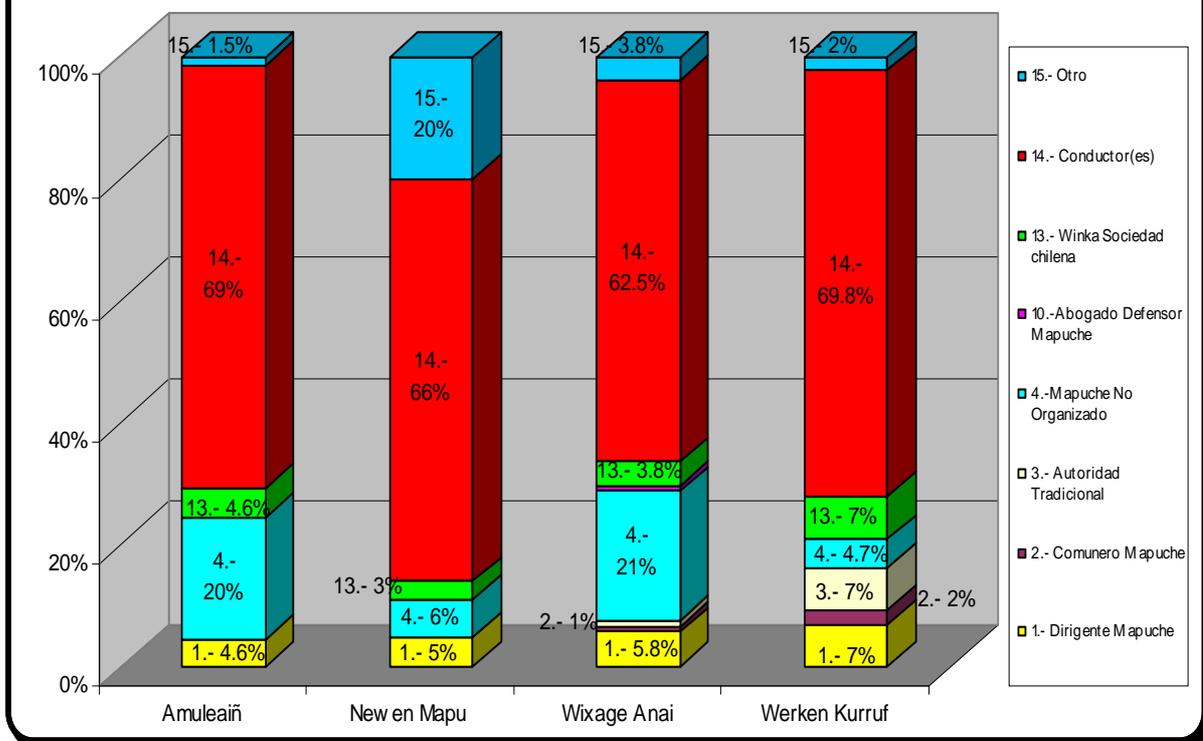


E.- Tipo Emisión	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- EN VIVO	0	90	50	78
2.- GRABADO	100	3.8	7	21.8
3.- AMBOS	0	6	42	0



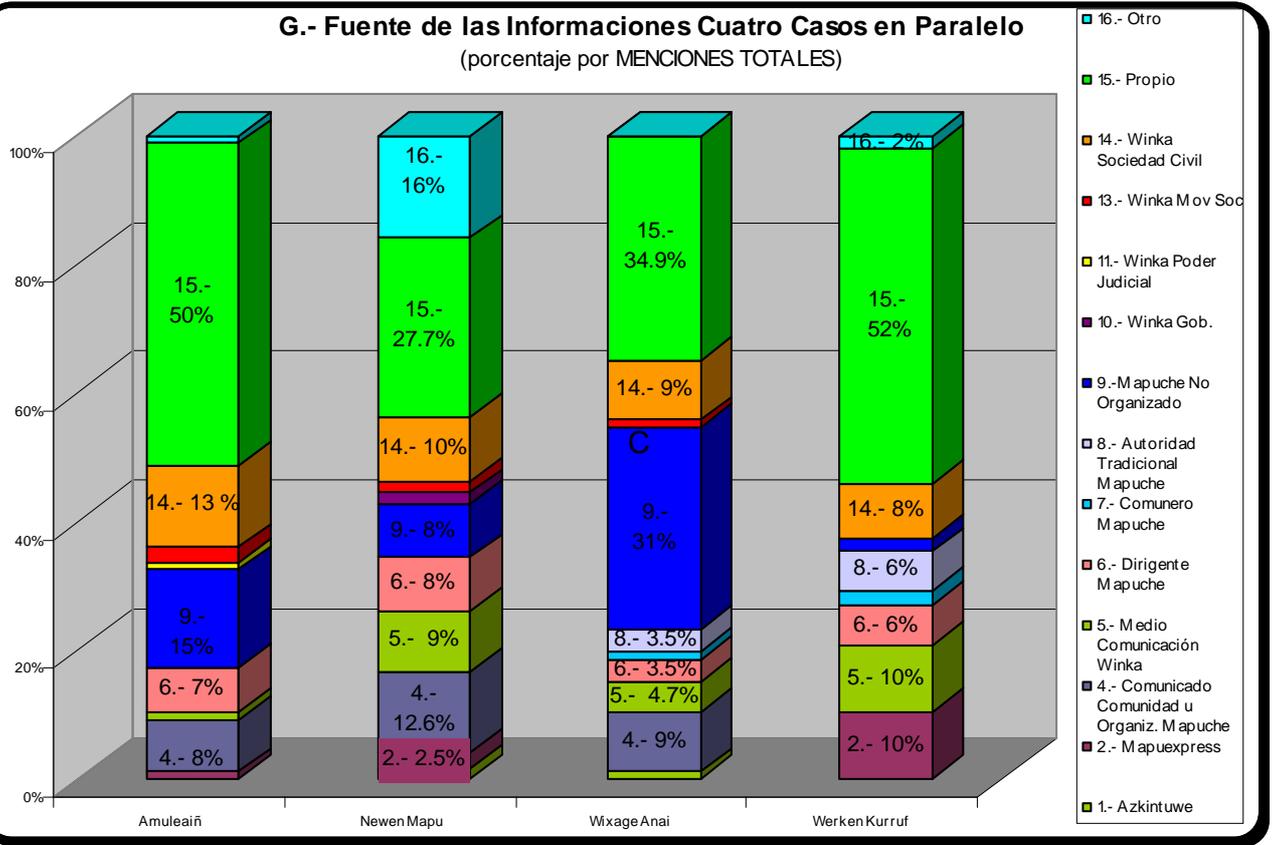
F.- Actor Hablante Cuatro Casos en Paralelo

(porcentaje por MENCIONES TOTALES)



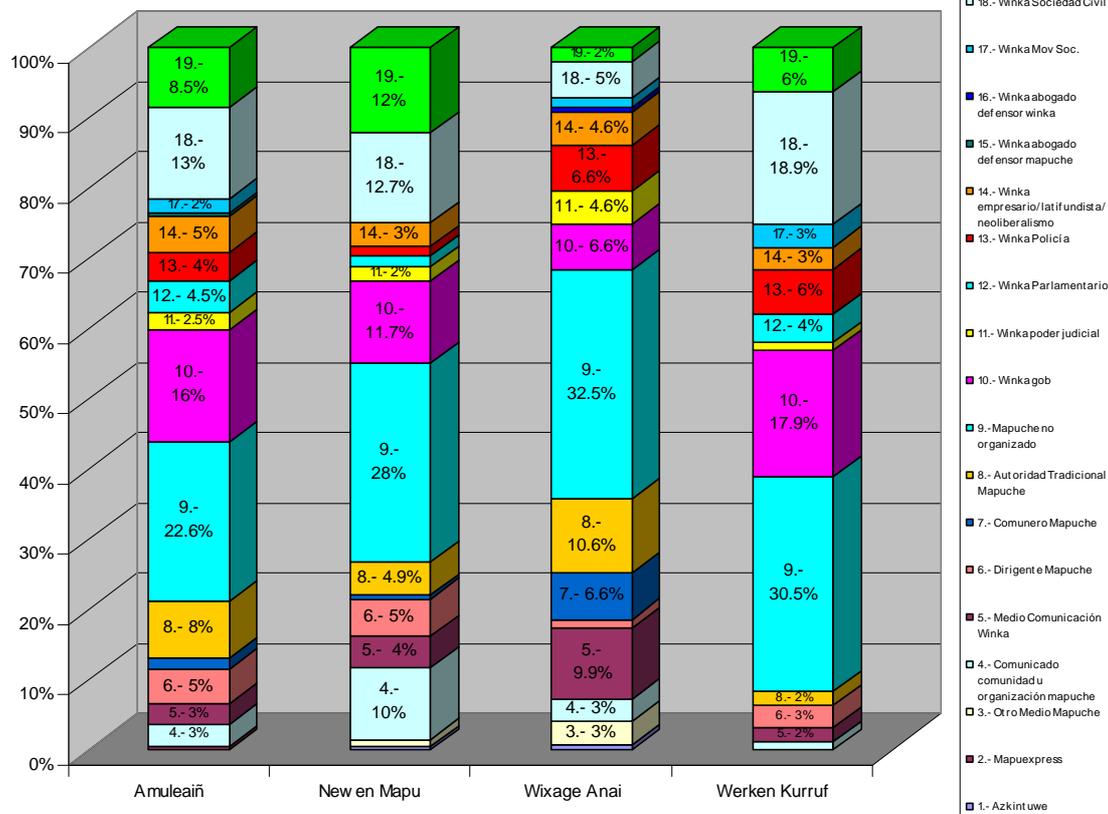
F. Actor Hablante	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Dirigente Mapuche	4.6	5	5.8	7
2.- Comunero Mapuche	0	0	1	2
3.- Autoridad Tradicional	0	0	1	7
4.- Mapuche No Organizado	20	6	21	4.7
5.- Winka Gob.	0	0	0	0
6.- Winka Judicial	0	0	0	0
7.- Winka Parlamentario	0	0	0	0
8.- Winka Policía	0	0	0	0
9.- Winka Empresario/Latif	0	0	0	0
10.- Abogado Defensor Mapuc	0	0	1	0
11.- Abogado Defensor Winka	0	0	0	0
12.- Winka Mov. Social	0	0	0	0
13.- Winka Sociedad chilena	4.6	3	3.8	7
14.- Conductor(es)	69	66	62.5	69.8
15.- Otro	1.5	20	3.8	2

G.- Fuente de las Informaciones Cuatro Casos en Paralelo
(porcentaje por MENCIONES TOTALES)



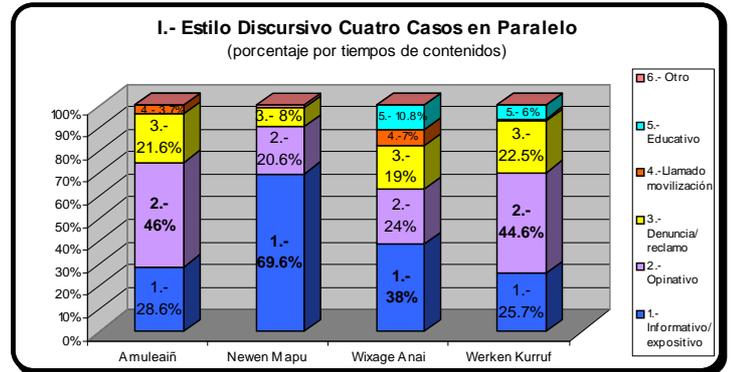
G.- Fuente	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Azkintuwe	0	1.7	1	0
2.- Mapuexpress	1	2.5	0	10
3.- Otro Medio Mapuche	0	0	0	0
4.- Comunicado Comunidad u Organiz. Mapuche	8	12.6	9	0
5.- Medio Comunicación Winka	1	9	4.7	10
6.- Dirigente Mapuche	7	8	3.5	6
7.- Comunero Mapuche	0	0	1	2
8.- Autoridad Tradicional Mapuche	0	0	3.5	6
9.-Mapuche No Organizado	15	8	31	2
10.- Winka Gob.	0	1.7	0	0
11.- Winka Poder Judicial	1	0	0	0
12.- Winka Parlamentario	0	0	0	0
13.- Winka Mov Soc	2	1.7	1	0
14.- Winka Sociedad Civil	13	10	9	8
15.- Propio	50	27.7	34.9	52
16.- Otro	1	16	0	2

H.- Actor Social Mencionado Cuatro Casos en Paralelo
(porcentaje por MENCIONES TOTALES)

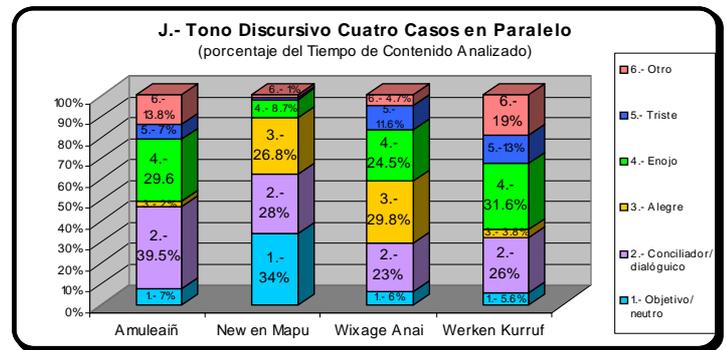


H.- Actor Social Mencionado	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Azkintuwe	0	0.5	0.7	0
2.- Mapuexpress	0.5	0	0	0
3.- Otro Medio Mapuche	0	1	3	0
4.- Comunicado comunidad u organización mapuche	3	10	3	1
5.- Medio Comunicación Winka	3	4	9.9	2
6.- Dirigente Mapuche	5	5	1	3
7.- Comunero Mapuche	1.5	0.5	6.6	0
8.- Autoridad Tradicional Mapuche	8	4.9	10.6	2
9.- Mapuche no organizado	22.6	28	32.5	30.5
10.- Winka gob	16	11.7	6.6	17.9
11.- Winka poder judicial	2.5	2	4.6	1
12.- Winka Parlamentario	4.5	1.5	0	4
13.- Winka Policia	4	1.5	6.6	6
14.- Winka empresario/latifundista/neoliberalismo	5	3	4.6	3
15.- Winka abogado defensor mapuche	0.5	0	0	0
16.- Winka abogado defensor winka	0	0	0.7	0
17.- Winka Mov Soc.	2	0	1	3
18.- Winka Sociedad Civil	13	12.7	5	18.9
19.- Otro	8.5	12	2	6

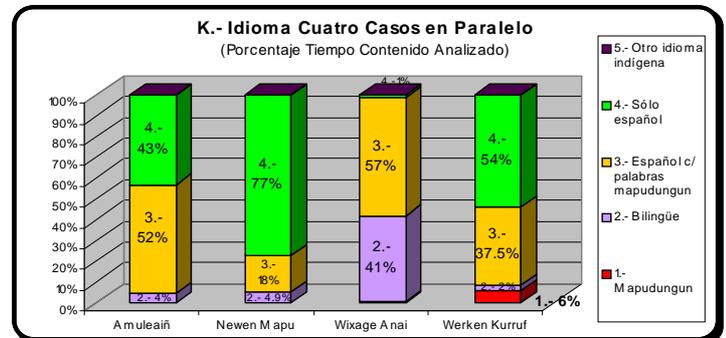
I.- Estilo Discursivo	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Informativo/ expositivo	28.6	69.6	38	25.7
2.- Opinitivo	46	20.6	24	44.6
3.- Denuncia/ reclamo	21.6	8	19	22.5
4.- Llamado movilización	3.7	0	7	1
5.- Educativo	0	0	10.8	6
6.- Otro	0	1	0	0



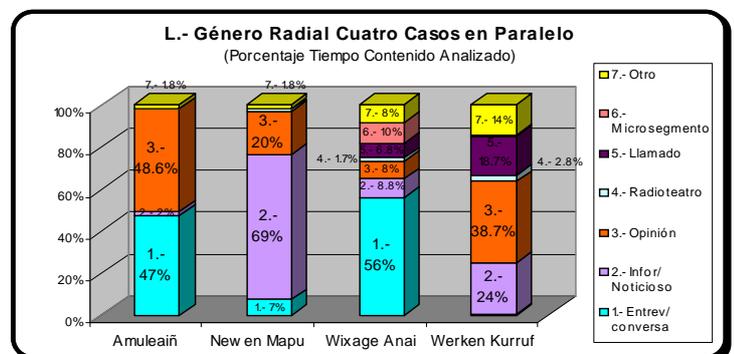
J.- Tono Discursivo	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Objetivo/ neutro	7	34	6	5.6
2.- Conciliador/ dialógico	39.5	28	23	26
3.- Alegre	2	26.8	29.8	3.8
4.- Enojo	29.6	8.7	24.5	31.6
5.- Triste	7	0.7	11.6	13
6.- Otro	13.8	1	4.7	19



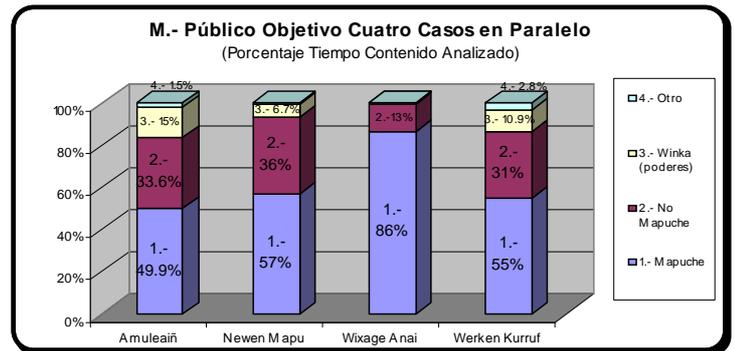
K.- Idioma	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Mapudungun	0	0	0.5	6
2.- Bilingüe	4	4.9	41	2
3.- Español c/ palabras mapudungun	52	18	57	37.5
4.- Sólo español	43	77	1	54
5.- Otro idioma indígena	0	0	0	0



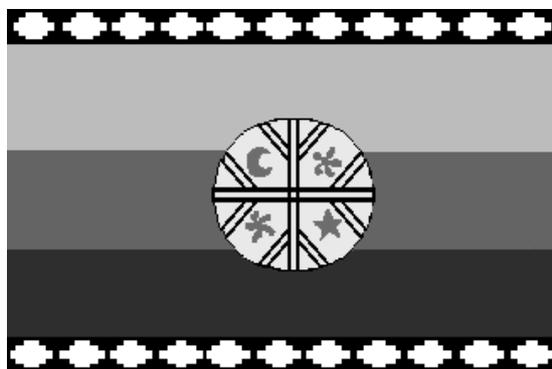
L. Género Radial	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Entrev/ conversa	47	7	56	0.6
2.- Infor/ Noticioso	2	69	8.8	24
3.- Opinión	48.6	20	8	38.7
4.- Radioteatro	0	0.8	1.7	2.8
5.- Llamado	0	0	6.8	18.7
6.- Microsegmento	0	0	10	0.7
7.- Otro	1.8	1.8	8	14



M.- Público Objetivo	Amuleaiñ	Newen Mapu	Wixage Anai	Werken Kurruf
1.- Mapuche	49.9	57	86	55
2.- No Mapuche	33.6	36	13	31
3.- Winka (poderes)	15	6.7	0.6	10.9
4.- Otro	1.5	0	0	2.8



DOCUMENTOS GRÁFICOS

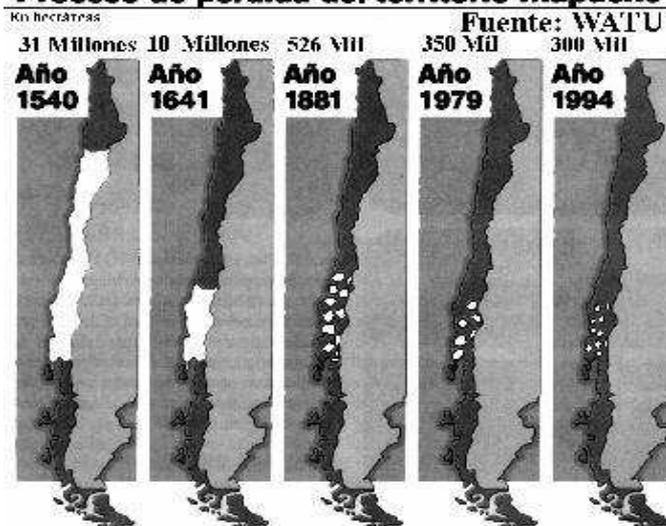


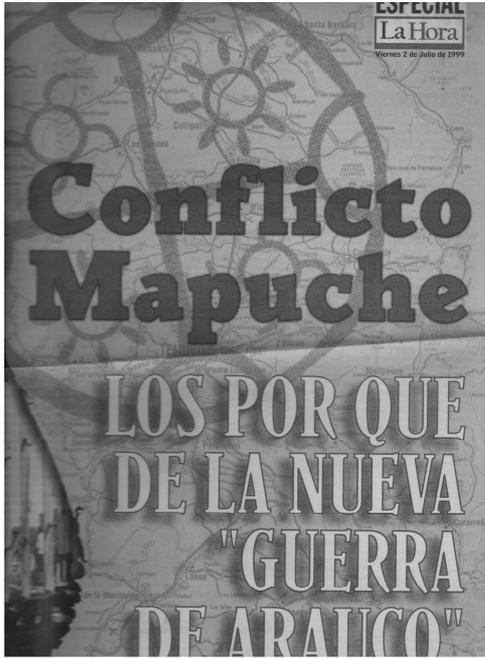
BANDERA MAPUCHE



WALLMAPU

Proceso de pérdida del territorio mapuche



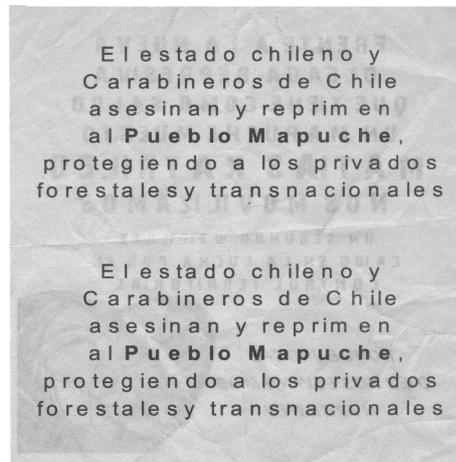


Él es Patrio Queipul, tiene 13 años y fue torturado por las fuerzas policiales el 4 de Diciembre del 2008. Dos días después fue dejado en libertad malherido con hambre y sed a más de 15 km. de su casa en un camino rural. Como el hay muchos y muchas más.

¿QUIEN ES EL TERRORISTA?

Este hecho se produjo luego del allanamiento de su casa, en una comunidad mapuche, cuando carabineros buscaba explosivos. Todas estas violaciones a los derechos humanos están amparadas por la Ley Anti-Terrorista. La que tiene a 34 mapuches privados de su libertad, sin probar la culpabilidad de los cargo que se les imputan. Hoy son los mapuches, mañana puede ser tu hijo o tu hermano.

Nota: no creas todo lo que ves en la tele... En Chile se tortura HOY



ALGUNOS PERIÓDICOS, REVISTAS Y BOLETINES MAPUCHE EN LA HISTORIA

Vergüenza Nacional
Voz Araucana
 Año 1, N.º 1
 Santiago, Diciembre de 1963
 Precio 0,60
 Administración: PUEBLO 253.
 Editor: CARLOS BLANQUIER, Director.
 Redacción: SANTAIGUA, Diciembre de 1963.
 La "Alianza Cultural Araucana" se constituye en el primer organismo de esta índole en la zona.
 El primer Parlamento de la Unión Araucana se celebró en Temuco el 25 de marzo de 1963.
 Nuestra Institución celebra fiesta primaverales.
 Declaración de la "Alianza Cultural Araucana".
 A nuestros lectores.

EL ARAUCANO
 PARA LOS INDÍGENAS DE CHILE Y SUS AMIGOS.
 Año 1, Mayo 1963, N.º 5.
El primer Parlamento de la "UNION ARAUCANA"
 La muy experta pluma del R. P. Juan C. Vilcun publica sobre este acontecimiento sumamente en el "DIARIO ARAUCANO" de Temuco lo que sigue:
 Para el 25 de Marzo, el M. R. P. Prefecto Apostólico de la Araucanía y fundador de la Unión Araucana había convocado a los socios de esta misma sociedad a celebrar en Quecherehue, un primer parlamento.
 Queda la voz de su pastor y apóstol social y espiritual, apesar de las inclemencias del tiempo, en un número considerable desde el norte y sur, del este y oeste, para escuchar las palabras de sus líderes y cambiar ideas sobre las cuestiones sociales de más actualidad para los indígenas.
 Huanibronne más o menos 100 indígenas de Quecherehue, Colluco y Bulalhue; mandaron delegados: Alipen, Robbe Hanco, Boron, Puerto Saavola, Trumag y San Juan de la Costa, Vilcun y San José de la Mariquina y todo convalidaron en que este primer Parlamento tuvo un éxito mucho más brillante de lo que cabían esperar.
LA MISA INAUGURAL
 A las 10 A. M. el R. P. Mamerto de San José celebró los cultos del altar.

VOZ MAPUCHE AUKIN
 NACIÓN MAPUCHE
MELI WITRAN MAPU
 Reunión sobre Parlamentos y Tratados.
 Este Febrero 1968
 N.º 10
 Director: MARIANA CONCEPCION BARRERA
 Fundada el 27 de octubre de 1963.
 WALLMAPUCHE - TEMUCO

Con la presencia del relator especial de Naciones Unidas, Miguel Alfonso Martínez, se realizó en Temuco, del 25 al 27 de enero, el Meli Witrán Mapu (Encuentro de los Cuatro Puntos de la Tierra). Actividad que contó con la presencia de autoridades mapuche y destacados juristas e historiadores chilenos y mapuche. Quienes debatieron sobre la vigencia de los Tratados que el Pueblo Mapuche acordó con la corona española. (Páginas 4 y 5)

Parlamentos y Tratados reconocían la soberanía territorial y política mapuche.

PERIÓDICO MAPUCHE
AZKIINTUWE
 PUBLICACIÓN MENSUAL AÑO 1 N.º 1 OCTUBRE 2003 ADHESIÓN \$ 700 (Guillapumo) \$ 4 (Puelmapu)
 Welu petu

LA VOZ DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS
 Roscalata Sibak
El "Roscalata"
 Música andina
Grupo Arak Pacha
 Agosto
Mes de la Pachamama
 Agosto: T'upak Katari Pachamama

EL LEGADO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS

MAPU NUKU
 AZKIINTUN KIMEBTU MAPUCE / REVISTA CULTURAL MAPUCHE
 TEMUCO - WE COYUN NGEN / TEMUCO - TIEMPO DE LOS BROTES 2009

- ***** Elicura Chihualtat
- ***** Rayen Kreyeh
- ***** Elias Pallan
- ***** Alfredo Seguel
- ***** Observatorio Petrolero del Sur
- ***** Sergio Caniqueo
- ***** Tito Tricot
- ***** Cristian Cayupan
- ***** Marta Treccaman
- ***** Likanico

PELOM (Claridad)
 02102
 Liga Cultural Mapuche KOLO KOLO
 Casilla 1519 Correo 21. Santiago

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Abric, Jean Claude (2001). *Prácticas Sociales y Representaciones*. Ediciones Coyoacán, México DF.
- Acevedo, Paulina (2007) El discurso de Lagos, los pueblos indígenas y los medios de comunicación. En: El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato'. Las paradojas de la democracia chilena. Nancy Yañez y José Aylwin, editores. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- Anderson, B. (1983). *Comunidades Imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Cuarta reimpresión 2007. México: Fondo de Cultura Económica.
- Antileo, Enrique (2006). *Mapuche Santiaguinos: posiciones y discusiones del movimiento mapuche en torno al dilema de la urbanidad*. Investigación Seminario de Licenciatura en Antropología Social. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile. Disponible en: http://meli.mapuches.org/IMG/pdf/MAPUCHE_URBANOS_PARA.pdf Revisado 2008
- (2010) *Urbano e Indígena. Diálogo y Reflexión en Santiago* Warria. Libros Ñuke Mapu. Working Series 31. Ñuke Mapufôrlaget. Disponible en la web: www.mapuche.info/wps_pdf/antileo20100919 Revisado junio 2011.
- Albert, Pierre y Tudesq, André (1996) *Historia de la Radio y la Televisión*. Fondo de Cultura Económica. México.
- Alegre, Alan y O' Siochru, Sean (2005) Los derechos de comunicación. En: *Palabras en Juego: Enfoques Multiculturales sobre las Sociedades de la Información*. Alain Ambrosi, Valérie Peugeot y Daniel Pimienta. C & F Éditions.
- Álvarez, Lorena y Pineda, Luis (2006) *Tratamiento informativo de la etnia mapuche en la prensa escrita chilena: los casos de El Mercurio y El Sur*. Seminario para optar al grado de Licenciado en Comunicación Social, Carrera de Periodismo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Concepción, Chile.
- Arregui, J. (2006). "Medios de Comunicación y empoderamiento indígena. EnREDando con las nuevas tecnologías" En *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Berraondo, M. Coordinador. España: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.
- Aylwin, José (2007) La política del 'Nuevo Trato': antecedentes, alcances y limitaciones. En: El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato'. Las paradojas de la democracia chilena. Nancy Yañez y José Aylwin, editores. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- Balandier, G. (1994). *El poder en escena. De la representación del poder al poder de la representación*. Original en francés 1992. España: Editorial Paidós.
- Balra, Lidia (2000) *Los medios de comunicación social y el Tema Indígena*. Encuesta a editores de medios de comunicación de Santiago en 1996-97. Unidad de Comunicación y Relaciones Públicas, CONADI. En: Memoria del Seminario de Comunicaciones y Cultura Indígena para el nuevo Milenio, Programa de Magíster en Comunicación, Universidad Diego Portales, Ceneca, Conacin, Wacc, Santiago 23-25 marzo 2000, Chile.
- Barbero, Jesús Martín. 1987. *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y Hegemonía*. Ediciones Gustavo Gili, México. / oficio de cartógrafo
- Barre, Marie Chantal (1983). *Ideologías Indigenistas y Movimientos indios*. Siglo XXI Editores, México.
- Bello, Álvaro (s/a) *Hegemonía, historia y pueblos indígenas en la formación del Estado-nación chileno*. Versión electrónica disponible en: www.chilepaismulticultural.cl/www/images/stories/doc/h_historia_y_pind%EDgenas_abello.pdf . Revisado marzo 2010.
- (2004). *Etnicidad y Ciudadanía en América Latina. La acción colectiva de los pueblos indígenas*. Chile: CEPAL.
- (2007) *El Programa Orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas*. En: El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato'. Las paradojas de la democracia chilena. Nancy Yañez y José Aylwin, editores. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- Bengoa, José (2000). *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica, Chile.
- (1985) *Historia del Pueblo Mapuche Siglos XIX y XX*. Pehuén Editores, Santiago, Chile
- Bonfil Batalla, Guillermo (1979) *Utopía y revolución: el pensamiento político de los indios en América Latina*. Nueva Imagen Editores, México.
- Bolívar, Simón (1815) *Carta de Jamaica*. Versión electrónica disponible en:

- Brett, Roddy (2006) *Movimiento Social, Etnicidad y Democratización en Guatemala (1985-1996)*. F y G editores, Guatemala.
- Caniuqueo, Sergio (2006) *Siglo XX en Gulumapu: De la Fragmentación del Wallmapu a la Unidad Nacional Mapuche. 1880 a 1978*. En: Marimán et al ;...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro. Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Cantoni, Wilson (1978) *Relaciones del Mapuche con la Sociedad Nacional Chilena*. En: *Raza y clase en sociedades poscolonial*. Ed. UNESCO, Madrid, España
- Carmona, Ernesto (2002) *Los Dueños de Chile*.
- Casen (2009). *Encuesta de Caracterización Socioeconómica. Pueblos Indígenas*, Ministerio de Planificación. Gobierno de Chile.
- Castells, Manuel (2012) *Redes de Indignación y Esperanza: los Movimientos Sociales en la Era del Internet*. Alianza Editorial. Madrid
- (1999) *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la Identidad. Volumen II. Siglo Veintiuno Editores. México*.
- Cisternas, Jaime (2000) *Lucha étnica por conquistar espacios de expresión. El caso mapuche en la prensa del Chile republicano. ¿Una guerra de Arauco medial posmoderna? Memoria para obtener el título de periodista*. Departamento de Ciencias y Técnicas de la Comunicación. Facultad de ciencias sociales, U. de Chile. Santiago, Chile.
- Collin, Claude (1983) *Radiopoder. La radio como instrumento de participación social y política*. Folios Ediciones, México.
- Correa, Martín y Mella, Eduardo (2010) *Las razones del illkun/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco*. Lom ediciones. Santiago de Chile.
- Corvalán, María Victoria (1997) *Las transmisiones para Chile de Radio Moscú. Memoria para convalidar el título de Periodista*. Escuela de Periodismo. Universidad de Chile.
- Crovi, Delia (2004) *Sociedad de la Información y el Conocimiento. Algunos deslindes imprescindibles*. En: *Sociedad de la Información y el Conocimiento. Entre lo falaz y lo posible*. UNAM y la Crujía Ediciones. Buenos Aires, Argentina.
- Cuminao, Clorinda (2007) *Ensayo en torno a los escritos mapuche*. En: *Intelectuales Indígenas. Piensan América Latina, Zapata, Claudia comp.* Universidad Andina Simón Bolívar, Centro de Estudios Culturales Latinoamericanos, U. de Chile y Ediciones Abya Yala, Ecuador.
- Chihuailaf, Elicura (1999) *Recado Confidencial a los chilenos*. Lom ediciones. Santiago de Chile.
- Chihu, Aquiles (2006) *La Marcha del Color de la Tierra: Un Análisis de los Marcos del Discurso del EZLN*. En: *El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales*. Chihu, Aquiles Coord. UAM Iztapalapa y Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Chuji, M. (2006) "Los medios de comunicación indígena al servicio de los derechos humanos y colectivo: El caso de Ecuador". En *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Berraondo, M. Coordinador. España: Instituto de Derechos Humanos, Universidad de Deusto.
- Da Gloria, María (2004) *Teorias dos Movimentos Sociais. Paradigmas Clássicos e Contemporaneos*. Sao Paulo, Brasil.
- Dávalos, Pablo (2005) *Movimientos Indígenas en América Latina: el derecho a la palabra*. En: *Pueblos Indígenas, Estado y Democracia*. Pablo Dávalos. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Argentina. Disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/davalos/CapDavalos.pdf> Revisado junio 2013
- De Ercilla y Zuñiga, Alonso (1569, 1578 y 1589) *La Araucana*.
- De la Peña, Guillermo (1999) *Territorio y Ciudadanía Étnica en la Nación Globalizada*. En: *Revista Desacatos*. Número 1, primavera 1999, Ciesas, México.
- Della Porta, Donatella y Diani, Mario (2006) *Social movements. An introduction*. Blackwell publishing
- Del Valle, Carlos (2004) *Metainvestigación de la Comunicación en Chile. Tendencias y Crítica*. Ediciones Universidad de la Frontera, Temuco
- Devés, Eduardo (2000) *Indigenismo y Mestizofilia* En: Del Ariel de Rodó a la Cepal 1900-1950. El pensamiento latinoamericano en el siglo XX. Entre la modernización y la identidad. Editorial Biblos y Centro de Investigaciones Barros Arana. Buenos Aires, Argentina.

- Díaz Polanco, Héctor (1991) *Autonomía regional, la autodeterminación de los pueblos indígenas*. Siglo XXI editores, México.
- Díaz, Sara y Olavarría, Valeska (2000) *Representación Social del Grupo Étnico Mapuche en un Medio de prensa escrito nacional*. Tesis conducente al grado de Licenciado en comunicación Social. Carrera de Periodismo, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco, Chile.
- En Minga con los pueblos indígenas y por el derecho a su Palabra (2005). *La Representación de lo Indígena en los Medios de Comunicación*. Colombia: Hombre Nuevo Editores.
- Federación Internacional de las Ligas de Derechos Humanos (1998). *Informe Los Mapuche-Pehuenche y el proyecto hidroeléctrico de Ralco: Un pueblo amenazado*. *La Lettre Hebdomadaire de la FIDH* N° 256/3. Marzo de 1998.
- Figueroa, Lorena; Silva, Keiko y Vargas, Patricia (2000). *Tierra, Indio, Mujer*. Pensamiento Social de Gabriela Mistral. Lom ediciones, Dibam y Universidad Arcis, Santiago de Chile.
- Florescano, Enrique (1996). *La violencia colectiva: una tipología de sus manifestaciones*. En: *Etnia, Estado y Nación*. Editorial Taurus, México.
- Flórez Flórez, Juliana (2010) *Lecturas Emergentes. Decolonialidad y Subjetividad en las Teorías de Movimientos Sociales*. Editorial Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Foerster, Rolf y Montecinos, Sonia (1988). *Organizaciones, Líderes y contiendas Mapuches (1900-1970)*. Ediciones del Centro de Estudios de la Mujer (CEM), Santiago de Chile.
- Foerster, Rolf y Vergara, Jorge (2003). *Etnia y Nación en la Lucha por el Reconocimiento. Los mapuche en la sociedad chilena*. En: *Mapuches y aymaras. El debate en torno al reconocimiento y los derechos ciudadanos*. Gunderman, Hans. Programa de Estudios, Desarrollo y Sociedad (Predes), U. de Chile, Ril editores. Santiago de Chile
- (2001) *Algunas transformaciones de la política mapuche en la década de los noventa*. *Anales de la Universidad de Chile*. VI serie n° 13, agosto de 2001.
- Galland, Verónica; Schlegel, Karín (2000). *Mapuche Urbano: su imagen a través de su propio discurso escrito*. Tesis para optar al título profesional de periodista. Escuela de Periodismo, Universidad de Santiago, Chile.
- Giménez, G. (2000). "Identidades Étnicas: estado de la cuestión" En *Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI*. Reina, L. Coordinadora. México: Ciesas-Porrúa, pp. 45-70.
- Gissi, Jorge (2001) "El Concepto y el Contenido de la Identidad Latinoamericana" En: *Psicología e Identidad Latinoamericana. Socio-psicoanálisis de cinco premios nobel de literatura*. Ediciones Universidad Católica de Chile, Santiago.
- Gitlin, T. (2003). "The Media in the Unmaking of the New Left". En *The Social Movements Reader. Cases and Concepts*. USA: Cornwall, Blackwell
- González Casanova, Pablo (1969, 2006). "Colonialismo Interno" En: *Sociología de la Explotación*. Ed. Clacso, Buenos Aires, Argentina.
- González Casanova, Pablo (2002) *Neoliberalismo de Guerra y los Retos del Pensamiento Crítico*. En: *Revista América Latina en Movimiento*. Disponible en <http://alainet.org/images/alai-25a-w.pdf>. Revisado junio 2013.
- Godwin, Jeff and James M. Jasper, eds. (2003) *Introduction*. En: *The Social Movements Reader. Cases and Concepts*. Cornwall: Blackwell.
- Gregor, Cletus (2003). *Pueblos Indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Instituto Indigenista Interamericano, CDI México, Editorial Abya Yala, La Paz, Bolivia. Versión digital disponible en: www.cdi.gob.mx/conadepi/iii/cletus/ Revisado 2007
- Gros, Christian (2002) "América Latina: ¿Identidad o Mestizaje? La Nación en Juego". En: *Revista Desacatos* Otoño-Invierno 2002, número 10, pp. 127-147, Ciesas México.
- Guevara, Tomás (1913) *Últimas familias i costumbres Araucanas*. Imprenta Barcelona, Santiago de Chile. Versión completa digitalizada disponible en www.memoriachilena.cl
- Guha, Ranahit. 1983. *Las voces de la Historia y otros estudios subalternos*. Editorial Critica, Barcelona, España.
- Gutiérrez Chong, Natividad, Comp. (2013) *Étnicidad y Conflicto en las Américas Volumen 1 y 2*, Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM y Abya Yala Editores, Ecuador.
- Hale, Julian (1979) *La Radio como Arma Política*. Ed. Gustavo Gili. BCN, España.

- Hart, Stephen (1996) The Cultural Dimension of Social Movement: A Theoretical Reassessment and Literature Review. En: *Sociology of Religion*, 1996, 57:1 pp. 87-100.
- Harvey, David. 2004. El nuevo imperialismo. Akal Ediciones, Madrid, España.
- Huergo, Jorge (2009) Algunos desafíos a la comunicación/educación comunitaria y popular. En: *Construyendo Comunidades... Reflexiones Actuales Sobre Comunicación Comunitaria*. Área de Comunicación Comunitaria Comp. Universidad Nacional de Entre Ríos y La Crujía Editores. Buenos Aires.
- Hunt, Scott; Benford, Robert y Snow, David (1994) Marcos de Acción Colectiva y Campos de Identidad en la Construcción Social de los Movimientos. En: *El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales*. Chihu, Aquiles Coord. UAM Iztapalapa y Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Hobsbawn, Erick (1983), *La Invención de la Tradición*
- Huenul, Susana (2010). *Cercando el mar. Los Mapuche Lafkenche y su relación con el Estado Neoliberal Chileno*. Tesis de Maestría en Antropología Social, Universidad Iberoamericana, México
- Izaguirre, Inés (2004) Debates Metodológicos sobre los Estudios de Conflicto y Movimientos Sociales: Algunos Ejes Teórico-metodológicos en el Estudio del Conflicto Social. En: Seoane, José (2004) *Movimientos Sociales y Conflicto en América Latina*. Clacso, Buenos Aires.
- Johnston, Hank y Klandermans, Bert (1995) The cultural Analysis of Social Movement. En: *Social Movement and Culture*. Johnston y Klandermans eds. Mineapolis, University of Minesota Press. pp.3-24.
- Juneau, Pierre (1998) *Introducción General*. En: *La Radio y la Televisión de Servicio Público: el desafío del siglo XXI*. Atkinson, Dave y Raboy, Marc (Comp). Ediciones UNESCO, París, Francia.
- Lagos, Claudia; Matus, Alejandra; Vera, Marcia (2005) *Organizaciones Sociales en Chile Invisibles a los Medios*. Documento de Trabajo n° 2, Programa Interdisciplinario de Libertad de Expresión, Instituto de la Comunicación e Imagen, U. de Chile.
- Laraña, Enrique (1996) La Actualidad de los Clásicos y las Teorías del Comportamiento Colectivo. En: *Reis* n° 74, abril-junio 1996, pp.15-43
- Larraín, Jorge (2005) *¿América Latina moderna? Globalización e identidad*. Lom ediciones, Santiago, Chile
- (2001) *Identidad Chilena*. Lom ediciones, Santiago, Chile
- Láscar, Amado (2007) *Lo chileno en tierra Mapuche. Héroes de Pluma*. Editorial Mosquito comunicaciones, Santiago de Chile.
- Lavanchy, Javier (2002) *La Mass-mediación del Etnonacionalismo Mapuche: el caso de witrangé anay!* Memoria para optar al título Profesional de antropólogo Social. Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- (2003) *El Pueblo Mapuche y la Globalización*. Apuntes para una propuesta de comprensión de la cuestión mapuche en una era Global. Trabajo del seminario *Desarrollo hacia fuera y globalización en Chile ss XIX y XX*. Doctorado en Historia, Universidad de Chile. Disponible en: www.xs4all.nl/~rehue/art/lava4.pdf revisado febrero 2011.
- Le Bonniec, Fabien (2008) *Crónica de un juicio antiterrorista contra los dirigentes Mapuche. Imposición y uso del derecho entre los Mapuche de Chile*. En: *Luchas indígenas, trayectoria poscoloniales. América y Pacífico*. Ángela Santamaría, Bastiana Base y Eric Wittersheim, editores académicos. Ed. Universidad del Rosario, Bogotá, Colombia.
- Lee Van Cott, Donna (2005) *From Movements to Parties in Latin America. The evolution of ethnic politics*. Cambridge University Press. USA.
- Leiva, Denise y Villagrán, Claudia (1998) *Lumaco y Purén. Los puntos visibles de una demanda ancestral Mapuche*. Seminario para optar al grado de Licenciatura en Comunicación Social, Escuela de Periodismo, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Chile.
- León, Osvaldo; Burch, Rally; Tamayo, Eduardo. (2005) *Movimientos Sociales y Comunicación*. Agencia Latinoamericana de Información (ALAI). Quito, Ecuador.
- Leung, Linda (2006) *Etnicidad Virtual. Raza, resistencia y Worl Wide Web*. Gedisa editores. Barcelona, España.
- Levil R. (2006) *Sociedad Mapuche Contemporánea*. En: *En: Marimán et al ¡...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Lom Ediciones, Santiago de Chile.

- Levil X. (2009) La movilización mapuche en Chile: desde una demanda por autonomía a una configuración etnonacional (1990-2007) En: *Conflictos Étnicos y Etnonacionalismos de las Américas: reportes de investigación*. Coord. Natividad Gutiérrez Chong. Pp. 121- 144. Ediciones Abya Yala. Quito, Ecuador.
- (2011) “Configuraciones del Movimiento Mapuche en Chile y Argentina. Procesos Políticos y Etnonacionalistas que se construyen a partir del Accionar y Reflexión de sus Representantes”. Tesis para optar al grado de Doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social. Ciesas Occidente, Guadalajara, México.
- Lewis, Peter y Booth, Jerry (1989) *El medio Invisible*. Radio Pública, privada, comercial y comunitaria. Ediciones Paidós. Barcelona, España.
- Lillo, Baldomero (1907, 1984) *Quilapan*. En: *Subsole*. Editorial Andrés Bello. Santiago de Chile.
- Lochard, G. y Boyer, H. (1998). *La Comunicación Mediática*. España: Editorial Gedisa.
- Lofland, John (1996). *What Social Movement Organizations (SMOs) are why people Study Them*. En: *Social Movements Organizations. Guide to research on insurgent realities*. Nueva York, Aldhine de Gruyter.
- López Vigil, José Ignacio (1991). *Las mil y una historias de Radio Venceremos*. UCA Editores. San Salvador, El Salvador.
- Mc Adam, Doug (1994) *Culture and Social Movements*. En: *New Social Movement: From Ideology to Identity*. Laraña, Johnston y Gusfield, eds. Philadelphia. Temple University Press, 1994, pp. 36-57
- Mc Adam, Mc Carthy y Zald (1999) *Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas*. Madrid, Istmo
- Mac Bride, S. (1980). “Un solo mundo, voces múltiples. Comunicación e información en nuestro tiempo. Informe Unesco. Tercera reimpresión 1993. México: Fondo Cultura Económica.
- Manifiesto contra el proyecto Central Hidroeléctrica Ralco en el Alto Bío Bío. Disponible en la web: www.xs4all.nl/~rehue/ralco/ral038.html Revisado noviembre 2010.
- Marimán, José (1995) *La Organización Mapuche Aukin Wallmapu NGulam*. Denver, Estados Unidos. Documento disponible en: www.mapuche.info/mapuint/jmar2.htm, Revisado 2008
- (1997) *Centrales Hidroeléctricas en el Rfo Bío Bío: Etnocidio Mapuche-Pewenche*”. Disponible en la web: www.mapuche.info/mapuint/jmar3not.htm revisado noviembre 2010.
- Marimán, Pablo (2006) *Los Mapuche Antes de la Conquista Militar chileno-argentina*. En: *Marimán et al j...Escucha Winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Lom Ediciones, Santiago de Chile.
- Mariátegui, José Carlos (1928) *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Ediciones Era. México, DF.
- Martínez, José Luis; Martínez, Nelson; Gallardo, Viviana (2003a) “Rotos, Cholos y gauchos: la emergencia de nuevos sujetos en el cambio de algunos imaginarios nacionales republicanos (siglo XIX) En: *Nación, Estado y Cultura en América Latina* Castillo et al Editoras. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Martínez, José Luis; Martínez, Nelson; Gallardo, Viviana (2003b) *Presencia y Representación de los indios en la construcción de nuevos imaginarios nacionales (Argentina, Bolivia, Chile y Perú 1880-1920)* En: *Nación, Estado y Cultura en América Latina* Castillo et al Editoras. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Martinic, S. (2006) “El estudios de las representaciones y el análisis estructural del Discurso”. En *Metodologías de la Investigación Social. Introducción a los Oficios*. Canales, M. Editor. Chile: Lom ediciones.
- Mata, María Cristina (2009) *Comunicación Comunitaria en Pos de la Palabra y la Visibilidad Social*. En: *Construyendo Comunidades... Reflexiones Actuales Sobre Comunicación Comunitaria*. Área de Comunicación Comunitaria Comp. Universidad Nacional de Entre Ríos y La Crujía Editores. Buenos Aires.
- Melillán, Matías (s/f) *Comunicación con Identidad*. Mimeo
- Melucci, Alberto (1999-2002) *Acción Colectiva, Vida Cotidiana y Democracia*. Colmex, México
- Mella, Eduardo (2007). *Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta Indígena en Chile*. Lom ediciones y Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas. Santiago de Chile.
- Merayo, Arturo (2007) *La Radio en Iberoamérica. Evolución, diagnóstico y prospectiva*. Comunicación Social Ediciones y publicaciones, España.
- Mitre, Bartolomé (1887) (1968) *Historia de San Martín y de la emancipación Sudamericana*. Vol. I, Editorial Eudeba, Buenos Aires, Argentina.

- Monasterios, G. (2003). "Abya Yala en Internet políticas comunicativas y representaciones de identidad de organizaciones indígenas en el ciberespacio". En *Políticas de identidades y diferencias sociales en tiempos de globalización*. Mato, D. Coordinador. Venezuela: FACES - UCV. pp.: 303 -330.
- Monckeberg, María Olivia (2009) Los magnates de la prensa. Concentración de los medios de comunicación en Chile. Ramdon House Mondadori editores. Santiago de Chile.
- Morandé, Pedro (1987) Cultura y Modernización en América Latina. Encuentro Ediciones, Madrid, España.
- Montecinos, Sonia (2003) Revisitando Chile. Identidades, Mitos, Historias. Comisión Bicentenario, Presidencia de la República, Chile.
- Muñiz, C., Casanova, J. y Serrano, F. (2009). "Estudio de las relaciones entre el consumo de medios de comunicación y los prejuicios, estereotipos y emociones hacia indígenas mexicanos". Ciudad de México: Ponencia del Congreso Mundial Derechos Humanos y Comunicación, IAMCR, 21-24 julio.
- Muzzopappa, Eva (2003) Un pasado glorioso. Los mapuche en el discurso del ejército chileno. En: *Nación, Estado y Cultura en América Latina* Castillo et al Editoras. Ediciones Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.
- Nehe, B. (2009). *Indianidad y programas étnicos. Los discursos del y sobre el movimiento indio en Bolivia a principios del siglo XXI*. Tesis de Maestría en Estudios Latinoamericanos. Dir: Valencia, G. FFyL, UNAM.
- Neruda, Pablo (1978) Para nacer he nacido. Seix Barral, Barcelona.
- Oliver, Pamela, Cadena Roa, Jorge y Strawn, Kelley (2003). Emerging trends in the Study of Protest and Social Movements. En: *Political Sociology for the 21st Century*. Research in Political Sociology, Volume 12, 213-244. Published by Elsevier Science Ltda.
- Ortiz, R. (2006). *América Latina. De la modernidad incompleta a la modernidad-mundo*. Revista Etcétera n° 381, México. Obtenido en septiembre de 2008 en: <http://www.etcetera.com.mx/2000/381/ensayos.html>
- Otazo, Jaime (2003) Dinámicas de Visibilización y Acceso al Discurso de la Prensa en el Caso Mapuche en Chile. Tesis conducente al grado de Magíster en Ciencias de la Comunicación. Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de la Frontera, Temuco.
- Paredes, Heriberto (2009) Radio Venceremos: ejemplo de la historicación de una práctica social. Tesis para optar al grado de licenciado en Estudios Latinoamericanos. Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Pastene, Margarita (2007) La Radiodifusión en Chile En: *La Radio en Iberoamérica. Evolución, diagnóstico y prospectiva*. Merayo, Arturo, Coord. Comunicación Social Ediciones, España.
- Penalva, C. y La Parra, D. (2008, enero-abril). "Comunicación de Masas y Violencia Estructural". *Revista Convergencia*, Volumen 15, número 0046, Universidad Autónoma del Estado de México, Toluca, México, pp. 17-50.
- Picerno, José Eduardo (2009) "El genocidio de la población charrúa"
- Pi Hugarte, Renzo (1993) Los Indios de Uruguay. Editorial Mapfre. Madrid, España.
- Pinto, Jorge (2000) De la Inclusión a la Exclusión. La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche. Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) Universidad de Santiago y Facultad de Educación y Humanidades de la Universidad de la Frontera de Temuco, Chile.
- PNUD, MIDEPLAN, UFRO (2003) Índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Región de la Araucanía. Una aproximación a la equidad interétnica e intraétnica. Santiago de Chile. En: Índice de Desarrollo Humano en la Población Mapuche de la Región de la Araucanía. Una aproximación a la equidad interétnica e intraétnica. (2003). PNUD, Universidad de la Frontera de Temuco (UFRO) y Ministerio de Planificación y Cooperación (Mideplan), Gobierno de Chile. Versión digital disponible en: www.desarrollohumano.cl/otraspub/Pub08/pub08.pdf Revisado agosto 2011.
- Piñuel, José Luis (2002). Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido. *Revista Estudios de Sociolingüística* 3 (1), 2002, pp. 1-42.
- Polanyi, Karl. 2000. La Gran Transformación. Los orígenes políticos y económicos de nuestro tiempo. Juan Pablos Editor, México.
- Polleta, Francesca (1997) Culture and Its Discontents: Recent Theorizing on Culture and Protest. En: *Sociological Inquiry* 67: 431-450.
- Polleta, Francesca y Jasper, James (2001) Collective Identity and Social Movements. En: *Annual Review of Sociology*, Volumen 27: 283-305. Agosto 2001.

- Portales, Felipe (2011) La Concertación debe explicaciones. Edición del 30.03.2011 de El Ciudadano on line. Disponible en: www.elciudadano.cl/2011/03/30/33997/la-concertación-debe-explicaciones-xxi/ Revisado febrero 2012.
- Ramonet, Ignacio (2003) Informarse Fatiga. En: La prensa ¿refleja la realidad? Nuevas tecnologías y concentración de los medios. Selección de artículos de Le monde Diplomatique. Editorial Aún Creemos en los Sueños. Santiago de Chile
- Rebolledo, Loreto (2000) Percepciones de los sectores populares sobre la libertad de expresión. Documento de Trabajo n° 4. Programa Libertad de Expresión, Escuela de Periodismo. U de Chile.
- Reina, Leticia (1997) La reindianización de América, Siglo XIX. Editorial Siglo XXI, México.
- Reiter, A. (2002). Representaciones Sociales. Argentina: Editorial Universitaria de Buenos Aires.
- Revilla, Marisa (1996) El Concepto de Movimiento Social: Acción, Identidad y Sentido. Última Década, n° 5, Centro de Investigación y Difusión Poblacional de Achupallas. Viña del Mar, pp. 1-18.
- Roitman, M. (1996). "Formas de Estado y Democracia Multiétnica en América Latina". En *Democracia y Estado Multiétnico en América Latina*. González Casanova, P. y Roitman, M. Coordinadores. México: La Jornada Ediciones, Ceich-UNAM. Pp. 37-62.
- Rodríguez, Raúl y Vera, Marcia (2005) 4 Cuadras a la Redonda. Diagnóstico y perspectivas de las radioscomunitarias de la Región Metropolitana. Documento de Trabajo n° Programa Interdisciplinario de Libertad de Expresión, Instituto de la Comunicación e Imagen, U. de Chile.
- Ruíz, José Ignacio (1996). Análisis de Contenido. En: Metodología de la Investigación Cualitativa. Universidad de Deusto, Bilbao, España.
- Rupailaf, Raúl (2002). Las Organizaciones Mapuches y las Políticas Indigenistas del Estado chileno (1970-2000). En: Revista de la Academia, n° 7, Primavera 2002, pp. 59-103. Santiago de Chile.
- Sádaba, María Teresa (2001) Origen, Aplicación y Límites de la 'Teoría del Encuadre' (framing) en Comunicación. En: Comunicación y Sociedad Vol. XIV, N° 2, 2001, pp. 143-175.
- Seoane, José (2004) Movimientos Sociales y Conflicto en América Latina. Clacso, Buenos Aires.
- Snow, David; Rochford, Burke; Worden, Steven y Benford, Robert (1986) Procesos de Alineamiento de Marcos, Micromovilización y Participación en Movimientos En: El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales. Chihu, Aquiles Coord. UAM Iztapalapa y Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Snow, David y Benford, Robert (1988) Ideología, Resonancia de Marcos y Movilización de los Participantes. En: El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales. Chihu, Aquiles Coord. UAM Iztapalapa y Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Snow, David y Benford, Robert (1992) Marcos Maestros y Ciclos de Protesta. En: El 'análisis de los marcos' en la sociología de los movimientos sociales. Chihu, Aquiles Coord. UAM Iztapalapa y Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Stuchlick, Milan (1974) Rasgos de la Sociedad Mapuche Contemporánea. Ed. Nueva Universidad, Santiago de Chile.
- Svampa, Maristella (2009) Prólogo. En: Argentina, criminalización de la pobreza y de la protesta social. Claudia Korol Coord. Ediciones: El Colectivo, Buenos Aires
- Tarrow, S. (1997). El poder en Movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. España: Alianza Editorial.
- (2011) El nuevo Activismo Transnacional. Ed. Hacer.
- Touraine, Alain (2006) Las Condiciones de la Comunicación Intercultural. En: Gutiérrez Martínez, Daniel, Comp. Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas. Unam, Colmex, Siglo XXI editores.
- Saavedra, Alejandro (1971) Cuestión Mapuche. ICIRA, Santiago de Chile.
- Sandoval, Jorge (2007) El diario Austral de La Araucanía y su discurso frente al 'Conflicto Mapuche'. Análisis del caso 'Presos Políticos Mapuche en huelga de hambre. 13 marzo al 14 mayo de 2006. Criminalización y reproducción del racismo. Tesis conducente al grado de Licenciado en Comunicación Social, Carrera de Periodismo, Facultad de Educación y Humanidades, Universidad de La Frontera, Temuco, Chile.
- Saramago, José (2002). "¿Para qué sirve la comunicación? Una cuestión ética". En: El mito de Internet. Selección de artículos de Le monde diplomatique. Editorial Aún creemos en los sueños. Santiago, Chile.

- Seguel, Alfredo (2007) Crónicas de desencuentros: Gobierno de Ricardo Lagos versus Movimiento Social Mapuche. En: El Gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato'. Las paradojas de la democracia chilena. Nancy Yañez y José Aylwin, editores. Lom ediciones, Santiago de Chile.
- Semo, Ilán (2000). Prólogo. En: Nación y Pueblos Indios en el Neoliberalismo. López y Rivas, Gilberto. Universidad Iberoamericana y Plaza y Valdés Editores. México, DF.
- Soler, Ricaurte (1980) Idea y cuestión Nacional Latinoamericanas. De la Independencia a la emergencia del imperialismo. Siglo XXI Editores. México.
- Soza, Daniel (2003) Comunicación Popular: situación de los radios populares en Chile. Seminario para optar al Grado de Licenciado en Comunicación Social. Escuela de Periodismo, Instituto de la Comunicación e Imagen. Universidad de Chile. Santiago de Chile.
- Stavenhagen, Rodolfo (2007) Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas. Consejo de Derechos Humanos de Naciones Unidas, Cuarto Período de Sesiones. A/HRC/4/32 del 27 de febrero de 2007.
- (2003) Informe de Misión Oficial a Chile realizada en Julio 2003. Presentado en Asamblea de Comisión de Derechos Humanos, Ginebra, 7 de abril 2004. Documento: E/CN.4/2004/80/Add.3. Versión electrónica disponible en: www.politicaspUBLICAS.net/panel/re/docs/222-informe-chile-re-stavenhagen-2003.html
- (1988). Derecho Indígena y Derechos Humanos en América Latina. Colmex e Instituto Interamericano de Derechos Humanos, editores. México.
- Stern, Steve (2000). La contracorriente histórica: los indígenas como colonizadores del Estado, siglos XVI a XX". En: Los retos de la etnicidad en los estados-nación del siglo XXI. Reina, Leticia, coordinadora. Ciesas-Porrúa. México.
- Subercaseaux, Bernardo (1999) Chile o una loca historia. Lom ediciones, Santiago, Chile
- Sunkel, Guillermo y Geoffroy, Esteban (2001) LA concentración económica de los Medios de Comunicación. Lom ediciones. Santiago de Chile.
- Tarrow, S. (1997). El poder en Movimiento. Los movimientos sociales, la acción colectiva y la política. España: Alianza Editorial.
- Toledo Llancaqueo, Víctor (2007). Prima ratio. Movilización mapuche y política penal. Los marcos de la política en Chile 1990-2007. En: OSal, Buenos Aires, Clacso. Año VIII, n° 22, septiembre.
- Toro, Ingrid (2009) El diario El Mercurio y su tratamiento noticioso del Conflicto Mapuche en agosto de 2008. Tesis para optar al grado de Magíster en Comunicación Política. Instituto de la Comunicación e Imagen, Universidad de Chile.
- Van Dijk, T. (1997). Racismo y Análisis crítico de los medios. España: Ediciones Paidós.
- Vergara, Iván; Foerster, Rolf; Gundermann, Hans (2004) Instituciones Mediadoras, Legislación y Movimiento Indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). En: Revista Ciencias Sociales on line septiembre 2004, Vol. 1, Número 1, Págs. 86-97. Universidad de Viña del Mar, Chile.
- Villoro, Luis (1950). Los grandes momentos del Indigenismo en México. Ciesas y Colegio de México.
- Villagrán, Claudia (2013b) ¡Los Pueblos Originarios no se Extinguieron! La Lucha Memorial Indígena por existir y alcanzar Derechos en El Salvador y Uruguay". En: "Etnicidad y Conflicto Étnico en las Américas" Volumen 2, Gutiérrez Chong, Natividad, compiladora. Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM y Abya Yala Editores, Ecuador.
- (2013) "Masacres Genocidas Contemporáneas hacia los Indígenas: recurrencia de asesinatos en Latinoamérica y la gravedad en el Mato Grosso do Sul brasileño. "Etnicidad y Conflicto Étnico en las Américas" Volumen 2, Gutiérrez Chong, Natividad, compiladora. Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM y Abya Yala Editores, Ecuador.
- Wimmer, Roger y Dominick, Joseph (1996). La Investigación Científica de los Medios de Comunicación. Una Introducción a sus Métodos. Bosch Casa Editorial, Barcelona, España.
- Wieviorka, Michel (2006) Cultura, Sociedad, Democracia. En: Gutiérrez Martínez, Daniel, Comp. Multiculturalismo. Desafíos y Perspectivas. Unam, Colmex, Siglo XXI editores.
- Wimmer, Roger y Dominick, Joseph (1996). La Investigación Científica de los Medios de Comunicación. Una Introducción a sus Métodos. Bosch Casa Editorial, Barcelona, España.
- Winocur, Rosalía (2007) La Participación en la Radio: Una Posibilidad Negociada de Ampliación de Espacio Público. En: Revista Razón y Palabra, N° 55, año 12, febrero-marzo 2007. Disponible en: www.razonypalabra.org.mx/antiores/n55/rwinocur.html Revisado marzo 2012
- Wodak, Ruth y Meyer, Michael (2003) Métodos de Análisis Crítico del Discurso. Gedisa. Barcelona, España

- Zald, Mayer (1999) Cultura, Ideología y Creación de Marcos Estratégicos. En: Mc Adam, Mc Carthy y Zald Eds. Movimientos Sociales: Perspectivas Comparadas. Madrid, Istmo.
- Zavaleta, René (1987). El Estado en América Latina. En: Autodeterminación. Número 3, julio 1987.
- Zapata, Claudia (2006) Identidad, nación y territorio en la escritura de los intelectuales mapuche. En: *Revista Mexicana de Sociología* 68, num.3 (julio-septiembre, 2006): 467-509. México, DF.
- Zea, Leopoldo (1990) 500 años después. Descubrimiento e Identidad Latinoamericana. Centro Coordinador y Difusor de Estudios Latinoamericanos (CCyDEL), UNAM, México.

REFERENCIAS HEMEROGRÁFICAS:

- La Aurora de Chile (1812-1813) digitalizada en www.auroradechile.cl Ediciones febrero de 1812 y julio 1812.
- “Chile pidió ayuda al espionaje de EE UU frente a los mapuches” El País, Madrid, España (13.12.2010) Versión digital en: www.elpais.com/articulo/internacional/Chile/pidio/ayuda/espionaje/EE/UU/frente/mapuches/elpepuint/20101213elpepuint_21/Tes Revisado en diciembre de 2010
- www.theclinic.cl/2010/08/21/no-existe-para-la-tv-abierta-denuncian-ante-cntv-censura-de-la-huelga-de-hambre-de-presos-politicos-mapuches/
- “CNTV rechaza aplicar sanciones contra canales de TV que censuraron huelga de Presos Políticos Mapuche” Mapuexpress (13.12.2010). Disponible en: www.mapuexpress.net/?act=news&id=6326
- “Documento de conclusiones del III Encuentro de Comunicadores Mapuche del Wallmapu- 4,5 y 6 de noviembre- San Martín de los Andes” Mapuexpress (10.11.2006). Disponible en: www.mapuexpress.net/?act=publications&id=470

REFERENCIAS JURÍDICAS Y DOCUMENTALES NACIONALES E INTERNACIONALES

- Ley Indígena 19.153
- Convenio 169 de la OIT
- Declaración de Derechos Indígenas de Naciones Unidas (2007) Disponible en: www.un.org/esa/socdev/unpfi/documents/DRIPS_es.pdf
- Pacto Re-conocer. Pacto Social por la Multiculturalidad (2008). Disponible en: www.fundacionpobreza.cl/biblioteca-archivos/reconocer.pdf
- Discurso del Presidente Lagos, firma decreto creación Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato (2003). Disponible en: www.archivochile.com/Gobiernos/gob_rlago/de/GOBdelagos0006.pdf Revisado diciembre 2010
- Ley Antiterrorista, n° 18.314
- Ley de Seguridad Interior del Estado, n°
- Ley de Radios de Mínima Cobertura n° 19.277
- Ley de Radios Comunitarias y Ciudadanas n° 20.433 de 2010 disponible en el sitio web de la biblioteca del congreso chileno: Historia de la Ley HL20433 www.bc.cl Revisado febrero 2012

REFERENCIAS DIGITALES:

- Meli Witran Mapu: www.melimapuches.cl
- Wallmapuwen: www.wallmapuwen.cl/
- Coordinadora Arauco Malleco (CAM): Weftun: www.nodo50.org/weftun
- Centro de Documentación Mapuche (CEDM) Liwen: http://liwen_temuko.tripod.com/liwen.html
- Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI): www.conadi.cl
- Centro de Documentación Mapuche Ñuke Mapu: www.mapuche.info/
- Fundación Folil: www.mapuche.nl/
- Centro de Políticas Públicas y Derechos Indígenas (Ceddpi): www.politicaspublicas.net
- Informativo Mapuche Mapuexpress: www.mapuexpress.net
- Periódico Mapuche Azkintuwe: <http://azkintuwe.org>

- First Voices Indigenous Radio: www.firstvoicesindigenousradio.org/
- Radio Comunitaria Wajzujun (AM 800), San Martín de los Andes, Provincia de Neuquén, Argentina Blog <http://am800intercultural.blogspot.mx/>
- Programa radiofónico “Desde los Orígenes”, Radio Universidad de Chile, en wikipedia: http://es.wikipedia.org/wiki/Desde_los_or%C3%ADgenes
- www.memoriachilena.cl
- Asociación Nacional de Radios Comunitarias y Ciudadanas de Chile (Anarcich) www.radioscomunitariaschile.cl/

ENTREVISTAS:

- Alfredo, Editor General Mapuexpress (28.11.2009)
- Andrés, Equipo Radialistas Werkén Kvrvf (8.11.2009)
- Arturo, Equipo Radialistas Amuleaiñ (16.03. 2010)
- César, Comunicador mapuche, archivo sonoro “Desde los Orígenes” Radio U. de Chile (09.11.2001)
- Domingo, Equipo Radialistas Amuleaiñ (16.03.2010)
- Elizabeth, Equipo Radialistas Wixage Anai (23.01.2010)
- Fernando, Radialistas Mapuche, archivo sonoro “Desde los Orígenes” Radio U. de Chile (23.12.2001)
- Francisco, Director de la Corporación de Comunicación Mapuche *Xeg Xeg* (17.02. 2010)
- Ivonne, Equipo Radialistas Werkén Kvrvf (8.11.2009)
- Javier, Equipo Radialistas Wixage Anai (23.01.2010)
- Julio, Equipo Radialistas Werkén Kvrvf (8.11.2009)
- Manuel, Equipo Radialistas Newen Mapu (30.11. 2009)
- Matías, Comunicador Puelche (28.11.2009)
- Miguel, Encargado Comisión de Comunicaciones, Identidad Territorial Lafkenche (30.11.2009)
- Richard, Equipo Radialistas Wixage Anai (23.01.2010)

REFERENCIAS AUDIOVISUALES:

Üxuf Xipay (El Despojo) (1999) de Dauno Tótoro
 Wallmapu (2001) de Janet Paillán.
 Territorio de Frontera (2007) de Guido Brevis
 La Voz Mapuche (2008) de Pablo Fernández y Andrea Henríquez.
 Aniceto, Razón de Estado (2009), de Guido Brevis
 El Diario de Agustín (2009) de Ignacio Agüero y Fernando Villagrán
