

UNIVERSIDAD ACADEMIA
HUMANISMO CRISTIANO

PROGRAMA MAGISTER EN DESARROLLO

TESIS

RECONOCIMIENTO, VIOLENCIA Y DAÑO PSICOSOCIAL
EN LA REGIÓN DE LA ARAUCANÍA/NGULUMAPU
Y SU RELACIÓN CON LOS MODOS DE DESARROLLO REGIONALES.
UNA MIRADA DESDE LA HISTORIA REGIONAL
EN DOS FAMILIAS DE LA ZONA “ABAJINA”.

TESISTA: PAULINA PAUCHARD CORTES

DIRECTOR DE TESIS: DR. RICARDO SALAS ASTRAIN

TESIS PARA OPTAR AL GRADO DE MAGÍSTER EN DESARROLLO
MENCION DESARROLLO LOCAL Y REGIONAL

TEMUCO, DICIEMBRE 2014.

Agradecimientos:

Al Dr. Hugo Zemmelmann (in memoriam) por su pregunta “¿Qué alcance le quieres dar?”, cuando le conté mi idea (proto-idea) sobre la tesis. Entendí su pregunta meses y libros después.

A quien se ofreció generosamente a ser mi profesor guía, Dr. Ricardo Salas, por su acompañamiento paciente y cálido, y su capacidad de ir sacando adelante las ideas, las dudas, los temores y las demoras...

Al Dr. Juan Soto, también por su paciencia y estímulo, a lo largo de los años.

A mi marido, Javier Villar Olaeta, por su apoyo y paciencia ante lo que significa tener una esposa haciendo una tesis, con un hijo pequeño.

A Tomás, ese hijo pequeño, por todos los sacrificios cotidianos de tener una madre que está con la cabeza en otra parte en muchos momentos del día.

A mis dos hijos mayores, Nicolás y Pablo, por su acompañamiento permanente.

A mi madre, y a mi padre, porque lo que uno es, es en gran parte por los que lo precedieron.

A mis hermanos Luis y Anibal, por estar cuando los necesito, y todo lo compartido.

A mis abuelos y mis abuelas, mis bisabuelos y las bisabuelas, y tatarabuelos, por los dolores y los cansancios que significó en su vida y en la de nosotros el valor de haber cruzado el mar.

A las dos familias, que tan generosamente me abrieron las puertas de su hogar y me contaron la historia de sus antepasados, desde dos de las grandes vertientes de esta región: los mapuches “abajinos”, y los descendientes de colonos suizos.

A mis entrevistados, Víctor Maturana, y Jaime Curilaf, que compartieron conmigo respectivamente, sus dolores y sus pensamientos interculturales.

A Pedro, ex- auxiliar de caldera y compañero del Hospital de Villarrica, que se apareció frente a nosotros como una visión de un guerrero mapuche en una playa de Pucón, y nos cantó una preciosa canción de amor en mapudungun.

A todos aquellos cuyos textos leí, que me abrieron camino con su trabajo y sus reflexiones, para entender esta región y este país: Armando de Ramón, Gabriel Salazar, Jorge Pinto y José Bengoa, grandes maestros en la relectura de nuestra historia como país, y Martín Correa, José Manuel Zavala, Álvaro Bello, Pedro Cayuqueo, Pablo Marimán y sus compañeros historiadores mapuches, en la comprensión de nuestra historia en esta región.

A la fuerza y lucidez inspiradora de Judith Butler, y a las reflexiones meticulosas de Alex Honneth.

A todos los amigos, y a las amigas, sobre todo a quienes estuvieron más cerca de este proceso: Carola, Isabel, Gabriela, Marcela y Valeria.

A quienes hicieron posible el tiempo para trabajar en esta tesis, haciéndose cargo de todo lo doméstico y el cuidado de Tomás, en esa labor ingrata e invisibilizada que es el trabajo doméstico, en distintos momentos, Rosita María, con su infatigable energía, y Cintia, de la misma raigambre y su disponibilidad permanente.

INDICE

Preámbulo	6
I. INTRODUCCIÓN	9
II. OBJETIVOS	19
III. MARCO TEÓRICO	20
1. La Teoría del Reconocimiento	20
1.1. El reconocimiento desde la perspectiva de Axel Honneth	20
1.1.1. Las esferas del reconocimiento	23
1.1.2. Los modos negativos del reconocimiento.....	20
1.1.3. Las categorías de negación del reconocimiento.....	27
1.2. Judith Butler: El concepto de reconocibilidad.....	30
2. Psicología social latinoamericana: Ignacio Martín-Baró.....	34
2.1. La recuperación de la memoria histórica	36
2.2. El “tridente” de la violencia, la injusticia y la pobreza	39
2.3. La violencia en la perspectiva de Martín-Baró	40
2.4. El trauma psicosocial.....	42
2.4.1. El daño psicosocial.....	45
3. La violencia fundante.....	47
3.1. La violencia fundante en la historia de América Latina: El traumatismo de la conquista.....	52
3.2. La violencia fundante en la historia de Chile.....	53
3.3. Una mirada a la historia de la Araucanía	55

4. La cuestión del desarrollo en territorios interétnicos.....	58
4.1. Concepto de desarrollo.....	58
4.2. Un acercamiento a los Modelos de Desarrollo.....	59
4.3. Vulnerabilidad y desarrollo humano.....	71
4.4. Situación actual del desarrollo referido a los pueblos indígenas.....	72
4.5. Perspectivas del desarrollo para los pueblos indígenas.....	76
4.6. Algunos elementos sobre el desarrollo de la Araucanía.....	85
 IV. PROPUESTA METODOLÓGICA	 88
1. Presentación de casos.....	91
1.1. Familia mapuche	91
1.2. Familia descendiente de colonos suizos.....	95
2. Resultados	100
3. Análisis entrevistas	107
3.1. Entrevista Jaime Curilaf.....	107
3.2. Entrevista Víctor Maturana	113
 V. CONCLUSIONES	 123
 VI. BIBLIOGRAFIA	 153

PREÁMBULO

Las preguntas de investigación no provienen del aire. En muchos casos, su origen está en la biografía personal del investigador y su contexto social. La decisión sobre una pregunta específica depende sobre todo de los intereses prácticos del investigador y su implicación en ciertos contextos sociales e históricos. Tanto los contextos cotidianos como científicos desempeñan un papel aquí.

Uwe Flick²

Esta tesis surge en mí de un modo distinto al de otros trabajos académicos, desde un ámbito menos racional, menos consciente, básicamente de sensaciones y sentimientos que confluyen en un momento específico.

Llegué a Temuco hace veinte años, desde Santiago. Desde que llegué, he sentido, borrosa pero mordiente, la sensación desazonante de “algo” que, como una tensión o un malestar permanente, cruza la vida cotidiana de la ciudad y de la zona. Me pregunto ¿por qué, si ésta es la capital de la región de la Araucanía, veo escasas personas mapuche en la ciudad? ¿Dónde están? ¿Por qué no habitan la ciudad? Si ésta es la zona con mayor proporción de población mapuche del país, si éste es su territorio originario, ¿por qué esta ciudad se ve igual a cualquier otra ciudad de Chile?

Meses después, voy dándome cuenta que los mapuche sólo circulaban en sectores muy restringidos de la ciudad: el mercado, la feria, la estación y el puente a Padre Las Casas, “el puente de las carretas”. Sólo traspasaban estas líneas para vender

¹ Esta tesis es parte del Proyecto de Investigación financiado por el Fondo de Ciencias y Tecnología, denominado “Teorías contemporáneas del reconocimiento. Una lectura crítica de A. Honneth, Ch. Taylor y P. Ricoeur”. (Fondecyt 1120701).

² Flick, Uwe. “Introducción a la metodología cualitativa”, Ediciones Morata, Madrid, 2007, p. 63.

verduras en el centro. ¿Será esto una manifestación de lo que se ha denominado el desarrollo de la Araucanía?

Me oprime la sensación de una ciudad oscura, las personas con ropas oscuras, pobres. También siento la sensación desagradable de la severa estratificación social, de los grupos a los que uno pertenece o no, en códigos estrictos clarísimos para los habitantes de Temuco, los cuales no se pueden transgredir, como en el orden del gallinero, saltar del palo que a uno le “corresponde” a otro palo. La severidad en los juicios, el pelambre despiadado, el atraso en las miradas sobre lo que puede ser o no socialmente adecuado. Las camionetas que se echan encima al cruzar una esquina, las miradas duras. La ciudad de Temuco no es de ningún modo una ciudad moderna. Siento, que retrocedí en el tiempo, diez años, veinte años, me siento extraña, no manejo los códigos.

Pienso que hace ciento treinta años, esta región era un territorio en guerra.... Y que entonces eso la hace muy distinta al resto del país. Esta sensación permanece latente, me pesa de manera asordinada. Hasta que hace un año y medio atrás, cataliza y “precipita”, en un momento en que todos estos elementos y otros más, “colisionan” en mí.

En enero del 2013, ocurren tres muertes muy violentas en Temuco. La primera, la muerte del matrimonio Luchsinger-Mackay, en una casa en llamas. La misma imagen que había tenido leyendo hacía recién una semana, una carta de Cornelio Saavedra: “... la guerra siempre es cruel, pero la peor guerra es la que se hace contra gente desarmada, quemando sus casas.....” Me remece la repetición de un hecho que pasó hace un siglo. Surge la necesidad de “comprender” estas muertes, reiteración de hechos pasados, repetición de hechos ya ocurridos. La psicología transgenealógica plantea que aquello “no hablado”, ocultado, no resuelto, vuelve a expresarse generaciones después: “... repeticiones de acciones interrumpidas, de

duelos no realizados después de traumas insoportables (...) impidiendo que el duelo se exprese y transmitiéndose a nuestra descendencia: una masacre masiva, un exilio, la pérdida de una casa o de unas tierras, una injusticia...”.³

En ese mismo mes ocurren dos muertes más, ambas violentas, pero menos visibilizadas, mostrando un desprecio estremecedor por la vida del otro. Tres muertes que forman parte de una larga cadena de muertes y pérdidas en esta zona que parece seguir siendo tierra fronteriza de mundos, de culturas y de estilos de desarrollo distintos.

Quizás esas muertes, por la rotundidad de su violencia, hicieron cuajar en mí esa sensación vaga y difusa sentida por tanto tiempo. La sensación de una violencia permanentemente presente, pero que nadie reconocía. Una violencia apenas oculta, como telón de fondo de todo lo que se hace en esta región. Una violencia que impregna todas las capas de relación que se establecen entre las personas. Una violencia multiforme que invade el conjunto de la sociedad y del territorio. Una violencia que tiene un reconocimiento diferencial según a quien afecta.

Frente a esa sensación, surgen las preguntas. Y surge una urgente necesidad de entender. Y de esa necesidad de entender, lo presente y lo pasado, surge esta tesis que busca indagar como este choque de sociedades, culturas, grupos sociales tiene efectos hasta el día de hoy, y la relación que tiene con la situación actual de pobreza y desarrollo existentes en la región.

³ Ancelin Schutzenberger, Anne, en Van Eersel y Maillard, “Mis antepasados me duelen”, Ediciones Obelisco. Barcelona, 2010, p. 22.

I. INTRODUCCION

Este trabajo de investigación parte desde la hipótesis de la existencia de una violencia “fundante” en la región de La Araucanía y en otras regiones de América Latina que afecta la comprensión del conjunto de la sociedad en sus dimensiones económicas, políticas y culturales. Una violencia que se actualiza y se expresa de muchas maneras, siendo más o menos visible, según las áreas en las que se presenta y a quienes afecta. Parece haber, tanto en la región como en otras regiones del país, un reconocimiento diferencial de la violencia, lo que constituye en sí mismo una forma de violencia epistémica.

Desde los medios de comunicación y lo que podemos llamar “el ciudadano común”, la violencia que se visibiliza en la región es aquella que se expresa en torno al llamado “conflicto mapuche”, que impediría lograr aquello que se designa con la noción de desarrollo y de progreso regional. Esta denominación, esta manera de connotar el nombre, nos habla de la representación que predomina de esta situación social y económica.

Es posible pensar que esta violencia y la forma en que se la visibiliza no es casual ni aleatoria. Tiene raíces históricas donde las de tipo económicas y políticas se traspasan a todas las relaciones sociales. Esto no es nada nuevo: la historia de toda la humanidad es en buena parte violenta. La historia de América Latina no lo es menos, ya que la violenta forma de conquistar, colonizar y modernizar trasuntan una lógica de la sociedad dominante.

En el caso de la Araucanía, se puede plantear que la violencia tiene sus raíces en la manera en que se conforma y estructura tal como la conocemos ahora, a través precisamente del ejercicio de una violencia que despojó a sus habitantes de sus

territorios, de sus bienes e inicialmente de sus cuerpos. Y lo que hace que siga vigente y sea parte constituyente de la vida en este territorio, es que esa violencia permanece latente e implícita en las formas económicas y políticas que se han asentado. Se ha mantenido activa, al no haber sido resueltas las situaciones que le dan origen, al seguir presentes las tensiones e intereses que originaron la formación de este territorio, y se repite, actualizando una y otra vez lo no resuelto, lo pendiente... Como un secreto de familia en que toda la familia lo sabe, las personas del pueblo lo saben, pero nadie habla de eso públicamente: Un pacto de silencio sobre lo vergonzante de nuestro pasado, antiguo y reciente. Un pacto social de silencio que en el caso de la Araucanía, compromete al Estado y a todos los actores sociales.

Esta sensación de violencia se hace patente y explícita al repasar la historia con respecto a cómo se configura el manejo de este espacio inter-étnico, y a través de esta mirada, cómo se configura el crecimiento desigual del país. Se evidencia que esta violencia no es privativa de esta zona. Es hija de una forma de hacer las cosas, un estilo de convivencia, desde la encomienda de los conquistadores españoles hasta que se constituye el Estado chileno. A través de la revisión de distintos textos, crónicas, trabajos de historiadores, se perfila con nitidez la presencia de sucesos violentos, desde el enfrentamiento con los primeros conquistadores españoles, el trato hacia los habitantes originarios en la colonia y la formación del Estado chileno, hasta la ocupación militar del territorio por parte del mismo estado. De una violencia que nos cruza como nación, y que en esta zona, es quizás más evidente que en otras partes.

Por otro lado, la región de la Araucanía presenta niveles muy desiguales de desarrollo. Siendo la zona que presenta los porcentajes más altos de población mapuche, ha sido probablemente la región que por más décadas se ha ubicado como la región más pobre de Chile, abandonando ese lugar recién hace unos años. Sin embargo, su capital regional, Temuco, se planteó a fines de la década de los 90 y e inicios del 2000, como la ciudad con mayor crecimiento en Latinoamérica, en

contraste con el abandono y muy escaso desarrollo de las demás ciudades de la región, sus pueblos y localidades. Las zonas rurales, habitadas mayormente por mapuches o sus descendientes, concentran gran parte de la pobreza de la región, siendo más acentuada esta situación hacia la zona costera, que constituía el sector “abajino” de la región antes de la ocupación.

A diferencia de la mayor parte de América Latina, que se conforma en su situación actual por la conquista, la región de La Araucanía no fue conquistada por los españoles. Esta zona, como la conocemos, constituye sus bases sobre una situación de la ocupación, por parte del Estado chileno, ejecutada por su Ejército durante la segunda mitad del siglo XIX, del territorio habitado por indígenas, que hoy denominamos un pueblo originario, que mantuvo su independencia frente al estado colonial, y de los pocos que lograron el reconocimiento como nación independiente por el mismo Imperio Español.⁴

Esta ocupación es concluida por el mismo Ejército que luchó en la “Guerra del Pacífico”, entre 1881 y 1883. Es decir, es una conquista que tiene alrededor de 130 años de historia, y no de 500 años, como la realizada sobre la gran mayoría de los pueblos originarios americanos, aunque comparte la mayoría de los dolores sufridos por todas estas naciones, y procesos similares en cuanto al desigual desarrollo y formas de exclusión.

Las situaciones de conquista siempre generan heridas. Hay daño, hay muertes, hay vencedores, y vencidos. Hay despojo de aquello sentido legítimamente como propio. Hay humillación. Y hay, como se señalaba más arriba, día a día, una repetición, silenciosa o no tanto, que reitera la sensación de haber sido vencidos y dominados. Una permanente re-actualización de la violencia. Y por ende, una

⁴ Ver Bengoa, José, “El Tratado de Quilín”, Editorial Catalonia, Santiago de Chile, 2007.

permanente re-actualización del daño generado por esa violencia, siendo el conjunto del cuerpo social el que vive las consecuencias.

Desde esta constatación de la violencia y la dominación y negación del otro como hechos que se reiteran una y otra vez a lo largo de nuestra historia, aparece la necesidad de dar lugar en este trabajo a la hipótesis de una violencia implícita en nuestra cultura, en nuestra sociedad, que condiciona nuestra cotidianidad y nuestra forma de relacionarnos con el Otro, con los Otros, y se traspa a las relaciones económicas, políticas y culturales.

La presente investigación busca constituir un primer paso para reflexionar sobre la violencia y el daño existentes en la región, su relación con las situaciones sociales e históricas que constituyen y conforman los modos de desarrollo producidos en esta región, y la dinámica de reproducción de estas relaciones de violencia en la instalación de algunos de los proyectos de desarrollo de la región.

Uno de los ejes centrales de esta reflexión, busca explorar las relaciones de esta dinámica de violencia y falta de reconocimiento con los procesos de desarrollo, que podemos denominar asimétricos, vividos en esta región. La idea que sustenta esta exploración, es la de que la violencia y la falta de reconocimiento en las relaciones que se dieron y se dan actualmente, influye negativamente en la posibilidad de plantear y realizar proyectos de desarrollo exitosos para la región y sus habitantes.

Dado que ambos temas son muy amplios, y prácticamente inabarcables en todos sus aspectos desde una sola investigación, la presente pretende ser solamente un primer acercamiento al tema. No es pretensión de esta investigación descubrir aspectos nuevos, sino solamente establecer relaciones entre distintos elementos ya estudiados por otros investigadores y científicos sociales. El aporte de esta tesis no estará en nuevos descubrimientos, sino en una mirada que busca, desde algunas

teorías provenientes del área de la filosofía social, la sociología y la psicología social, la exploración de relaciones entre distintas situaciones que se han vivido y se viven en la región, fundamentalmente en lo que respecta a la conformación del modelo productivo de la región de la Araucanía.

Como eje teórico que apoya la reflexión, se considera la teoría sobre el reconocimiento de Axel Honneth. Honneth recoge el planteamiento de Hegel acerca del “Reconocimiento”, y esboza una teoría en la que integra además las ideas del precursor de la psicología social, G.H. Mead, respecto a que el sujeto se construye en base al reconocimiento que hacen los Otros de él, a través de sus interacciones. A partir de estos elementos, Honneth plantea, siguiendo a ambos autores, la noción de tres esferas del reconocimiento, desde la más íntima, la de los afectos o el amor, ubicada en el ámbito de las relaciones íntimas, que Honneth sitúa en la familia, pasando por la esfera del derecho, que ubica al sujeto como un interlocutor válido, con igualdad de derechos y deberes frente a los demás, hasta la esfera en que se reconoce el valor social del sujeto para su comunidad, la esfera de la solidaridad o denominada a veces de la economía.

Pero Honneth busca dar un paso más allá. Se plantea que si el reconocimiento es una condición necesaria para el desarrollo de un individuo en su potencialidad, aquellas experiencias de ausencia o negación de reconocimiento, lo que él llama “un reconocimiento escamoteado”, provocarán un daño en el individuo. Y así, a partir de la ausencia o negación del reconocimiento en cada una de estas esferas, aborda el problema de la falta de reconocimiento y lo que ello implica para las personas puestas en tal situación.⁵

De tal manera, una mirada crítica desde el reconocimiento, que busque

⁵ Honneth, Axel “La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales”, Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona, España, 1997.

visibilizar los daños inherentes a estas relaciones de violencia y falta de reconocimiento, permitiría recuperar otra mirada sobre nuestra historia, visión que ya ha comenzado a asomar en torno a los planteamientos sobre el llamado “conflicto mapuche”. El sentido de esta perspectiva es el de aproximarnos a nuestra historia desde una mirada más cercana a las vivencias de quienes han vivido esta historia, y no quedarse en una lectura aparentemente neutra, que desdibuja aspectos importantes de la misma.

En la presente tesis, esto se busca fundamentalmente a través de lo que Honneth señala como las formas negativas del reconocimiento, centrando la investigación en lo que Honneth denomina la primera esfera del reconocimiento, la que se da en el ámbito de los afectos de las relaciones íntimas, en la familia, la “esfera del amor”. Esta esfera es en la que los sujetos construimos nuestra sensación de seguridad y confianza en nosotros mismos y en el mundo. Es la esfera en la que nos conformamos como sujetos y miembros de la sociedad en la que nacimos, y de la cual nos paramos para enfrentar la esfera del derecho, como miembros efectivos de nuestra sociedad, y la esfera de la solidaridad, en la que nos reconocemos como miembros valiosos (o no) para esa sociedad.

Para apoyar el análisis y hacer un contrapunto con lo planteado por Honneth, se incluyen algunos elementos aportados por la teórica estadounidense Judith Butler, quien reflexiona sobre el daño y la violencia, señalando la distribución diferencial de “vulnerabilidad”, lo que incide en la precariedad de la vida humana.

Entre sus planteamientos destaca como elemento central el concepto de reconocibilidad, que deviene previo a la posibilidad de reconocimiento. Judith Butler⁶ desplaza así la cuestión del reconocimiento a lo que ella llama “la reconocibilidad”: el

⁶

Butler, Judith. “Marcos de guerra. Las vidas lloradas”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2010.

punto, según ella, no consiste tanto en determinar qué, o cómo se produce el reconocimiento, sino en comprender qué es lo que hace que alguien sea o no “reconocible”, es decir, cuáles son las condiciones del reconocimiento: cuáles son las condiciones que posibilitan este reconocimiento, y cuáles son los presupuestos ontológicos de éste.

Para Butler, en efecto, el acto de reconocer no es original en sí mismo, al contrario, es el resultado, en primer lugar, de la “reconocibilidad”, que precede al reconocimiento, de los “marcos” de inteligibilidad que permiten o dan lugar a la percepción de algo como reconocible, y en último término, de las matrices de poder que producen estos marcos. Para ella, desplazar el análisis del reconocimiento a la “reconocibilidad”, la ubica en una postura crítica, que trata de demostrar que todo acto de reconocimiento es en realidad “preparado” y condicionado por los dispositivos de poder.⁷ Como se verá más adelante, esta formulación de Butler se aplica plenamente a lo formulado por Arturo Escobar en su crítica al discurso del desarrollo.

Para dar el enfoque que marcará la perspectiva de la tesis, se trabajará desde una de las perspectivas de la psicología social latinoamericana que aparece contribuyendo con mayor riqueza al análisis buscado: la de la Psicología Social de la Liberación, formulada por Ignacio Martín-Baró. Los planteamientos de Martín-Baró enfatizan en la necesaria comprensión de los sujetos en sus contextos históricos y sociales, y en la interpretación de las acciones sociales en tanto “ideológicas”, es decir, cargadas del sentido de las concepciones de mundo que las sustentan.

En el mismo sentido planteado por Martín-Baró, se revisan algunos elementos históricos que contextualizan la conformación de esta región, desde la perspectiva de

⁷ Geuguén, Haud y Malochet, Guillaume. “Les théories de la reconnaissance”, Editoriel La Decouverte, París, 2012, p. 103.

la existencia de una “violencia fundante” que impacta con fuerza sobre los más débiles de una sociedad: los pobres, a los indígenas, las mujeres y los viejos, entre otros.

Las ideas arriba planteadas permiten abordar críticamente el tema del desarrollo. Se revisará el concepto y diferentes modelos de “desarrollo” surgidos desde su formulación en la década de los 40, así como se recogerá la perspectiva de Arturo Escobar, con respecto a los planteamientos y críticas formuladas por el “post desarrollo”. Se revisarán también las posturas de la CEPAL, y de dos grandes estudiosos del mundo indígena latinoamericano, Salomón Nahmad y Rodolfo Stavenhagen, con respecto a las perspectivas de desarrollo actuales de los pueblos indígenas.

A lo largo de la investigación y a través de la revisión de la bibliografía, se hace patente que el principal protagonista de la historia y sucesos de esta región que estudiamos, es el pueblo originario y su devenir en este territorio denominado anteriormente Wallmapu, sin desmedro del rol que han jugado y juegan otros importantes actores sociales que han ido incorporándose a esta realidad.

La presente tesis consiste en una investigación exploratoria, que busca ser una primera aproximación al tema de la “violencia fundante” en la región, y su impacto en los modos de desarrollo ilustrados por las historias de las familias que habitan en una zona específica de la región, comprendida entre la cordillera de la costa y el eje central de la región.

Se busca una aproximación al tema desde dos ámbitos, el primero, la revisión bibliográfica respecto a los antecedentes de la región, y en la parte práctica, la esfera familiar, ubicando parte del ámbito de la investigación de esta tesis en dos familias habitantes de esta zona desde su conformación, sus interacciones y sus historias de

sobrevivencia. Se busca conocer cómo las circunstancias de estas historias se entrelazan con los procesos de desarrollo material, tanto en la concreción de los mismos en sus ámbitos personales y familiares, como en su relación con los procesos y momentos de desarrollo estructural vividos en la región.

El marco metodológico utilizado ha sido la investigación cualitativa, por cuanto busca profundizar en los distintos aspectos que presenta el tema a estudiar. La investigación cualitativa ha ganado y establecido espacios en el contexto de la investigación social. A esto ha contribuido su relevancia específica para el estudio de las relaciones sociales, relevancia que se ha hecho más importante debido a la pluralización de los mundos vitales y de las diferentes formas económicas presentes en nuestra sociedad actual. Esta pluralización, plantea Flick, requiere una nueva sensibilidad para el estudio empírico de los problemas. Los defensores del postmodernismo han afirmado que la era de las grandes narraciones y teorías ha pasado, y plantean que en la actualidad se requieren “narraciones limitadas local, temporal y situacionalmente”.⁸ Es quizás este último aspecto, uno de los elementos que nos confirman la conveniencia de acercarnos al tema de esta investigación acerca de los modos de desarrollo, desde la perspectiva cualitativa. La sensación de que la actual situación de la Araucanía requiere acercamientos y comprensiones locales, desde las personas que habitan en la región y viven sus procesos.

La diversificación de los mundos vitales, claramente presentes en situaciones de conflicto, enfrentan a los investigadores sociales con nuevos contextos y perspectivas sociales. En estos contextos, las metodologías deductivas tradicionales - derivar las preguntas de investigación y las hipótesis a partir de modelos teóricos y ponerlas a prueba frente a los datos empíricos- no tienen éxito. Así, plantea Flick, la investigación se ve forzada cada vez más a hacer uso de estrategias inductivas: en

⁸ Flick, Uwe. “Introducción a la metodología cualitativa”, Ediciones Morata, Madrid, 2007, p. 15.

lugar de partir de teorías y comprobarlas, se requieren "conceptos sensibilizadores" para enfocar los contextos sociales que deben estudiarse. Estos "conceptos sensibilizadores" emanan de las mismas teorías, pero tienen una "re-lectura" dada por las condiciones concretas en las que se estudian.

En nuestro caso, los "conceptos sensibilizadores" serán la "violencia fundante", la "reconocibilidad" y los marcos normativos en que la posibilitan o no, las experiencias de "reconocimiento negativo", y el "daño psicosocial" en la trilogía de relaciones económicas, políticas y culturales.

Las preguntas que guían la presente investigación, se refieren al rol de la violencia en la conformación de la región y sus procesos: ¿Cómo interviene la violencia en la conformación de la estructura socio-económica de la región? Asimismo, de la constatación de la coexistencia de modos desiguales de desarrollo, surgen las preguntas con respecto al reconocimiento involucrado en esos procesos, ¿cómo se relacionan los distintos procesos de desarrollo vividos en la región con las dinámicas de negación o "escamoteo" del reconocimiento?, y ¿cómo se construyen, a través de la historia de esos modos desiguales de desarrollo, los marcos de reconocimiento en esta zona pluriétnica? ¿De qué manera han operado estos marcos de reconocimiento en las formas que asumen las posibilidades de subsistencia en la región, y cómo son vividos estos procesos socio-económicos por las familias entrevistadas?

En el caminar de las lecturas y las entrevistas surgieron nuevas preguntas, reflexiones y nuevos temas por explorar. Se intentará dar cuenta de algunos aspectos de ese desarrollo en lo que sigue, para lo cual es indispensable partir por los objetivos que guían la investigación y los elementos planteados en el marco teórico, cuya reflexión fue dirigiendo y orientando el proceso.

II. OBJETIVOS

Objetivos Generales:

1. Reflexionar sobre la violencia y el daño existentes en la Novena Región, su relación con las situaciones sociales e históricas que constituyen y conforman los modos de desarrollo de esta región, y las dinámicas de reproducción de estas relaciones de violencia.
2. Explorar las relaciones entre las formas y procesos de desarrollo de la región, con estas experiencias de violencia, daño y modos negativos de reconocimiento.

Objetivos específicos:

1. Explorar cómo se han ido conformando los modos de reconocimiento y los marcos de “reconocibilidad” y su relación con los procesos económicos en la región de la Araucanía, a través de la historia de la región.
2. Aproximarse a las formas y procesos de desarrollo en la región a lo largo de su historia, en el contexto de una sociedad de relaciones interétnicas.
3. Conocer cómo han vivido las relaciones de reconocimiento y los distintos momentos de desarrollo a lo largo de su historia dos familias de este territorio.

III. MARCO TEÓRICO

1. La Teoría del Reconocimiento

1.1. El reconocimiento desde la perspectiva de Axel Honneth.

Considerar una investigación que busca reflexionar sobre el daño asociado a la violencia en un contexto pluriétnico, requiere de instrumentos teóricos que permitan abarcar la diversidad a que refiere la pregunta. Claramente aparece en el tema, la cuestión del “reconocimiento del otro”. Desde esta perspectiva, cabe preguntarse que enfoque teórico permite abarcar las dimensiones a que esto nos remite, y que permitan asimismo enlazar la reflexión con los otros conceptos en estudio, como los procesos de desarrollo y la vulnerabilidad.

De los autores que abordan la teoría del reconocimiento, una de las perspectivas más interesantes para esta investigación, es la de Axel Honneth (1949), filósofo y sociólogo alemán, considerado una de las principales figuras de la llamada tercera generación de la Escuela de Frankfurt, seguidor de la tradición de la teoría crítica.

La teoría del reconocimiento formulada por Honneth recoge la idea de la “lucha por el reconocimiento” planteada por Hegel, y utiliza también la propuesta teórica de un “yo” que se forma en la relación con los otros, planteada por G. H. Mead. Su formulación ha tenido amplia respuesta en otros teóricos, constituyendo un eje central de la reflexión en el área.

La teoría del reconocimiento de Honneth reúne varios elementos centrales para los objetivos de este trabajo.

El primer punto se refiere a la noción de la búsqueda del reconocimiento. La

idea de una necesidad legítima de los sujetos sociales de sentirse realmente incluidos en la sociedad, de ser reconocidos dentro de la sociedad, desde sus distintos niveles, resulta un elemento central para el análisis de la situación de la Araucanía en estos momentos.

En este punto, Honneth integra los planteamientos de Mead respecto a la construcción del sujeto a través de sus relaciones con los otros.

Honneth plantea que el imperativo de la necesidad de reconocimiento, integrado en el proceso de vida social, actúa ampliando las necesidades de reconocimiento, siempre crecientes, de los sujetos, con la lucha para lograr la expresión social de sus subjetividades.

1.1.1. Las esferas del reconocimiento.

Honneth asigna una importancia central a la experiencia del reconocimiento subjetivo para cada individuo y su consiguiente desarrollo como persona; hace referencia a la idea de Hegel y de Mead respecto a que cada una de las formas de reconocimiento constituye un estadio o secuencia en el desarrollo de la autorrelación del sujeto.

Recoge de ambos pensadores la idea de referir las distintas formas de reconocimiento a distintas instancias de la vida social. De esta forma, distingue tres formas de reconocimiento recíproco: la dedicación emocional, a través de las relaciones de amor y amistad, en las que el reconocimiento se da ligado al afecto, el reconocimiento jurídico, que se da a través del reconocimiento del sujeto en tanto su capacidad de reconocer mutuamente derechos y deberes de unos para con otros, y finalmente, la adhesión solidaria, en la que se reconoce el valor del individuo en tanto integrante de la comunidad. Denomina “esferas de reconocimiento” a cada una de estas dimensiones.

Para aproximarse a estos ámbitos del reconocimiento, Honneth se plantea el análisis fenomenológico de los daños morales, tema que revisa en varios trabajos. Esto, a partir de su consideración de que “las circunstancias que son vividas como *injustas* presentan una clave adecuada para lograr explicar al menos la conexión interna entre moral y reconocimiento”.⁹ Honneth señala que los criterios que los afectados utilizan para diferenciar un delito moral de un simple caso de adversidad o accidente, señalan que cuando una circunstancia es percibida como un “delito moral”, el componente central de esta percepción es la privación, negación o el “escatimar” el reconocimiento, “la conciencia de no ser reconocido en la propia autocomprensión”.¹⁰ Se refiere a aquellos aspectos de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la comprensión de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas.¹¹

De esta apreciación deviene una comprensión fundamental: la de que la integridad y la individualidad de los seres humanos se conforman en el proceso de ser reconocidos por otros, y dependen, de esta manera, del continuo reconocimiento y aprobación de los otros. En este punto Honneth retoma explícitamente los planteamientos de G. H. Mead, en el sentido de considerar la individualización del hombre como un proceso en el que el individuo es capaz de reconocerse a sí mismo desde la perspectiva de los otros que participan de su contexto social, y por eso mismo, su propio reconocimiento depende del reconocimiento de los demás hacia él.

De aquí, plantea Honneth, deviene la especial vulnerabilidad del ser humano: “... la invulnerabilidad y la integridad del ser humano han de ser consideradas en dependencia con la aprobación de los otros...” en la experiencia del desprecio, “existe el peligro de una herida que puede llevar al desmoronamiento de la

⁹ Honneth, Axel. Reconocimiento y menosprecio. Katz Editores, Madrid, 2010, pp. 23-24. La misma idea la encontramos expresada en Honneth, 1999.

¹⁰ Ibid, p. 26.

¹¹ Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*/5 (1992), pp. 78-92.

identidad de la persona completa”.¹²

Su desarrollo teórico en torno a la distinción de los equivalentes negativos del reconocimiento, y al cómo estas formas de “negación del reconocimiento”, pueden afectar o dañar la integridad del ser humano, constituye uno de los aspectos de la formulación de Honneth sobre el reconocimiento que presenta una gran potencialidad para la indagación sobre el daño vivido en la convivencia en la Araucanía.

1.1.2. Los modos negativos del reconocimiento.

A través de sistemáticos acercamientos al tema, Honneth formula la necesidad de distinguir entre las diferentes formas que pueden asumir el menosprecio, la humillación y la ofensa como equivalentes negativos del reconocimiento, o de un “reconocimiento escatimado”.

Honneth plantea que estas formas de menosprecio deben distinguirse en relación al estadio de autorrelación (lograda a través de las relaciones con otros sujetos) que afectan, es decir, que estas formas de reconocimiento negativo pueden dañar. Señala tres premisas respecto a la relación entre lo que considera una “ofensa moral” y la denegación del reconocimiento.

La primera se refiere a que las llamadas “ofensas morales” sólo pueden darse en los sujetos que poseen una capacidad de autorreferirse reflexivamente a sí mismos y a su propia vida “en el sentido que su voluntad está orientada a su propio bienestar”. Es decir, a la capacidad de desarrollar una “autorrelación práctica” del sujeto.¹³

La segunda premisa se refiere a la posibilidad de las “ofensas morales”.

¹² Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*/5 (1992), pp. 78-92, p. 80.

¹³ Honneth, Axel. Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*: Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999, p. 26.

Honneth plantea lo que hace posible que los sujetos pueden ser ofendidos en su relacionarse consigo mismos, se debe a la circunstancia de que sólo están en condiciones para la construcción y preservación de una autorrelación positiva si tienen relaciones de aprobación o aceptación de otros sujetos. De esta aseveración se desprende que si esta aprobación o aceptación no existe o es negada, la persona ve limitadas, coartadas o negadas (en mayor o menor grado), su capacidad de autorrelación en un sentido positivo: “... se refiere a aquel aspecto de una conducta dañina por el que las personas son heridas en la comprensión positiva de sí mismas que han adquirido por vías intersubjetivas”.¹⁴

La tercera premisa está referida a la particularidad de las ofensas morales, la cual consiste en que por ellas una persona no se ve respetada en su autorreferencia positiva, a cuya confirmación intersubjetiva está, a la vez, supeditada de modo elemental. Esto, para Honneth, está conectado con un hecho psicológico, ya que con la experiencia de una injusticia moral tiene que ir aparejada siempre, también, una conmoción psíquica, en cuanto el sujeto afectado queda decepcionado en una expectativa cuyo cumplimiento forma parte de las condiciones de la propia identidad. “Toda ofensa moral representa un acto de perjuicio personal porque destruye un presupuesto esencial de la capacidad de acción individual”.¹⁵

Los puntos arriba planteados, especialmente el último, son cruciales para el planteamiento de esta investigación, ya que permitiría establecer el lazo, o la conexión, entre las experiencias vividas como falta de reconocimiento y el daño que se produce en las personas afectadas. La falta de reconocimiento, al ser vivida como tal por las personas que son afectadas por esta, producen daño, porque desconocen o niegan aspectos de la propia identidad que requieren, para ser mantenidos, del reconocimiento o afirmación de esos aspectos (inicialmente por otros), y

¹⁴ Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*/5 (1992), pp. 78-92, p. 26.

¹⁵ Honneth, Axel. Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*: Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999, p. 27.

consecuentemente, de las capacidades de acción que conllevan.

A partir de esta conexión, Honneth se plantea “el intento de distinguir diferentes formas de injusticia” asumiendo para este fin las experiencias individuales, que considera la perspectiva más cercana a los sujetos afectados por dichas formas de injusticia. Para Honneth, es claro que todo aquello a lo que nos referimos habitualmente como “desprecio” u “ofensa”, “parece abarcar grados diferentes de profundidad de la herida psíquica de un sujeto”.¹⁶ Es decir, que existe una gradación entre las diferentes formas de desprecio. Así, plantea que las diferencias entre cada una de las formas de “desprecio”, “deben medirse por el grado en que pueden perturbar la relación práctica de una persona consigo misma privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad”.¹⁷ De esta manera, será posible bosquejar una tipología que subdivida todo el espectro de las ofensas morales desde el punto de vista de los niveles de autorrelación: “cada estrato de la referencia práctica hacia sí mismo corresponde entonces a un tipo particular de injusticia, el cual, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico”.¹⁸ Acá, Honneth hace una precisión central: “... las ofensas morales se perciben como tanto más graves cuanto más elemental es el tipo de autorrelación que dañan o destruyen”.¹⁹

Para Honneth, el intento de una explicación negativa también requiere un “saber previo” de los niveles o estratos que abarca la relación práctica consigo mismo, a fin de “poder indicar cuántos y cuáles aspectos de la autorreferencia puede tener sentido distinguir”, a fin de apoyar en ellos la diferenciación de formas de la ofensa moral.

¹⁶ Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*/5 (1992), pp. 78-92, p. 80.

¹⁷ *Ibid.*, p. 81.

¹⁸ Honneth, Axel. “Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*; Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999, p.p. 27.

¹⁹ *Ibid.*, p. 27.

En este punto, Honneth realiza, en sus distintos escritos, dos maneras de acercarse al tema. Una, es desde la idea, ya planteada más arriba, de desarrollar el tema de las formas de reconocimiento desde una perspectiva fenomenológica, a partir de la distinción de los tipos de “ofensa” o negación del reconocimiento. De esta manera, señala, se puede plantear una tipología que subdivida todo el espectro de ofensas morales desde el punto de vista de los niveles de autorrelación afectados en cada caso; “cada estrato de la referencia práctica hacia sí mismo corresponde entonces a un tipo particular de injusticia, el cual, a su vez, se corresponde con un grado específico de daño psíquico”.²⁰

La otra manera, complementaria a la arriba planteada, es desde la idea de un “saber previo” respecto a los niveles o ámbitos y al tipo de autorreferencia práctica que el sujeto construye intersubjetivamente en cada nivel. Para este acercamiento, Honneth recurre a las tipologías esbozadas por Hegel y por Mead en sus respectivos planteamiento teóricos.²¹

Por otro lado, se apoya en una revisión desde la filosofía, de la teoría de la personas, y desde la psicología, de los hallazgos y propuestas dados por la investigación del desarrollo infantil temprano. A partir de esta revisión, Honneth distingue “tres estratos de autorreferencia práctica, entendiendo por “autorreferencia” la conciencia o el sentimiento que la persona tiene de sí misma respecto a las capacidades y derechos que le corresponden”.²²

En el primer nivel, los sujetos se refieren a sí mismos, de tal modo que conciben sus necesidades psíquicas y deseos como parte de la propia persona, susceptibles de ser articulados en ella. Acá hace referencia al concepto de “confianza

²⁰ Honneth, Axel. “Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*: Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999, p.p. 27.

²¹ Honneth, Axel, “La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona, España, 1997.

²² Honneth, Axel. “Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento”. *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*: Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999, p. 28.

en sí mismo” o “confianza básica” de Erik Erikson, refiriéndose a “este tipo de seguridad elemental sobre el valor de las propias necesidades”.²³

Una segunda forma de autorreferencia práctica en la conciencia consiste en considerarse un sujeto moralmente responsable de las propias acciones, seguro del valor de la propia formación de juicio; recurriendo a la tradición kantiana, puede denominarse a este tipo de seguridad, “respeto de sí mismo”.

Una tercera forma de autorreferencia es la que funciona en la conciencia de la percepción de poseer capacidades buenas o valiosas; para este tipo de seguridad en el valor de las propias capacidades se ofrece, de modo casi natural, la noción de “sentimiento del valor de sí mismo”.²⁴

Honneth plantea que cuando estas formas de autorreferencia se conciben como niveles en el sentido de que, en condiciones normales, constituyen una sucesión de presupuestos necesarios, puede entonces establecerse una clasificación de los tipos de ofensa moral que corresponde a los grados de daño psíquico. Esto, a través de relacionar cada una de las clases de injusticia que se identifica con el valor respectivo con respecto al cual puede ser menospreciado o o reconocido un sujeto.

1.1.3. Las categorías de la negación del reconocimiento.

Este planteamiento respecto a la concepción de las formas de autorreferencia como niveles permite clasificar los tipos de ofensa moral y su correspondencia a los distintos grados de daño psíquico, “grados de diferente profundidad en la herida psíquica de un sujeto”. Esto, a través de relacionar cada una de las clases de injusticia que se identifica con el valor respectivo con respecto al cual puede ser menospreciado o reconocido un sujeto: “sus diferencias deben medirse por el grado

²³ Ibid., p. 28.

²⁴ Ibid, p. 28.

en que pueden perturbar la relación práctica de una persona consigo misma privándola del reconocimiento de unas determinadas pretensiones de identidad”.

Consecuentemente, Honneth distingue tres categorías de “ofensas” o negación del reconocimiento.

La primera y más básica o elemental “de humillación del hombre”, parte del tipo de desprecio que roza el estrato de la integridad física de la persona, la humillación física: “aquellas formas del maltrato en que a una persona le son retiradas por la fuerza y contra su voluntad, todas las posibilidades de libre disposición sobre su cuerpo”.²⁵ Se refiere a aquellas lesiones morales que despojan a una persona de la seguridad de poder disponer de su bienestar físico. Para el autor, estas acciones representan la manera más primitiva de humillación personal. Cada tentativa, contra la voluntad de la persona e independientemente de la intención, de apoderarse de su cuerpo “produce un grado de humillación tal, que afecta de manera destructiva más profundamente que cualquier otra forma de maltrato en la relación práctica consigo mismo”.²⁶ Para Honneth, lo específico de estas maneras de humillación física, como ocurre con la tortura o la violación, no es que impliquen dolor corporal propiamente dicho, “sino su unión con el sentimiento de estar expuesto indefenso a la voluntad de otro sujeto hasta la privación consciente de la realidad”.²⁷ La privación de la autonomía física en su relación consigo mismo, el maltrato físico que representa un tipo de desprecio que daña persistentemente la confianza antes aprendida en la capacidad de coordinación autónoma del propio cuerpo. Aquí encontramos distintos ejemplos en la historia de la región, desde el corte de las orejas o las marcas en las mejillas de los indígenas vendidos como esclavos, pasando por el caso de “la marcación Painemal”, en que un campesino mapuche fue marcado por el dueño de las

²⁵ Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría/5* (1992), pp. 78-92, p. 81.

²⁶ *Ibid*, p. 81.

²⁷ Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría/5* (1992), pp. 78-92, p. 81.

tierras vecinas en 1913, hasta la violenta represión posterior a la reforma agraria. Esto plantea una idea relevante acerca de las relaciones “laborales” basadas en el maltrato físico a las personas, como ocurría con el sistema de encomiendas o con la esclavitud.

El reconocimiento de que aquí se priva a la persona por el desprecio es el evidente respeto de la disposición autónoma sobre el propio cuerpo, respeto que por su parte, ha sido adquirido en la socialización por medio de experiencias que tienen un fuerte componente emocional. La lograda integración entre cualidades corporales y espirituales de comportamiento se romperá ulteriormente desde fuera. Para Honneth, lo que aquí se pierde o se daña, es la pérdida de confianza en sí mismo y en el mundo, la que refiere “al estrato más básico de seguridad emocional y física en la exteriorización de las necesidades y los sentimientos propios, que constituye la premisa psíquica para el desarrollo de todas las otras formas de autoestima”.²⁸

En el segundo punto están los casos de ofensa moral cuya peculiaridad consiste en despreciar la responsabilidad moral de las personas. Lo que queda afectado, o incluso destruido, en tales actos, es el respeto de nosotros mismos que se alcanza cuando percibimos que nuestra formación de juicio es valorada y reconocida por otras personas.

Una tercera clase de lesiones morales las constituyen aquellos casos en los que, por medio de la humillación o falta de respeto, llega a demostrársele a una o varias personas que sus capacidades no gozan de reconocimiento alguno. Lo que queda dañado en tales actos es el sentimiento de estar dentro de una comunidad concreta de significados sociales.

Honneth señala, en contraposición a las ofensas morales originadas por la falta de reconocimiento, la referencia a actitudes conectadas con las distintas formas positivas del reconocimiento del otro, como actitudes morales. Ahora bien, ¿cómo se

²⁸ Honneth, Axel. Reconocimiento y menosprecio. Katz Editores, Madrid, 2010, p. 25.

traza la línea entre aquello que podemos reconocer, y aquello que no es digno de reconocimiento? ¿Qué elementos permiten el reconocimiento, y que elementos llevan a que ese reconocimiento sea negado? Una muy interesante aproximación a este respecto, la plantea Judith Butler, cuando en el contexto intelectual estadounidense posterior al Septiembre 11 y la caída de las Torres Gemelas, se pregunta por aquello que nos posibilita (o no) aprehender una vida como valiosa, comprender la distribución diferencial de la violencia, y se plantea que es un acto que se encuentra enmarcado en contextos normativos culturales, históricos y sociales, que determinan lo que es posible reconocer.

1.2 . Judith Butler: El concepto de reconocibilidad.

Judith Butler, filósofa estadounidense contemporánea, desplaza la cuestión del reconocimiento a lo que ella llama “la reconocibilidad”: el punto no consiste tanto en determinar qué, o cómo se produce el reconocimiento, sino en comprender qué es lo que hace que alguien sea o no “reconocible”, cuáles son las condiciones que posibilitan este reconocimiento, y cuáles son los presupuestos ontológicos de éste.

El acto de reconocer no es original en sí mismo, al contrario, es el resultado de la “reconocibilidad”, que precede al reconocimiento, dada por los “marcos” de inteligibilidad que permiten o dan lugar a la percepción de algo como reconocible, y en último término, de las matrices de poder que producen estos marcos. Desplazar el análisis del reconocimiento a la “reconocibilidad”, la ubica en una postura crítica, que trata de demostrar que todo acto de reconocimiento es en realidad “preparado” y condicionado por los dispositivos de poder.²⁹

Butler plantea que la capacidad epistemológica para aprehender una vida es parcialmente dependiente de que esa vida sea producida según unas normas que la

²⁹ Geuguén, Haud y Malochet, Guillaume. “Les théories de la reconnaissance”, Editoriel La Decouverte, París, 2012, p. 103.

caracterizan como vida. Los marcos que operan para diferenciar entre las vidas que podemos aprehender como tales de las que no podemos aprehender, generan ontologías específicas de sujeto. Los sujetos se constituyen mediante normas que, en su reiteración, producen y cambian los términos mediante los cuáles se reconocen. Estas condiciones normativas para la producción del sujeto generan una ontología históricamente contingente, por lo que sería un error entender el funcionamiento de las normas de manera determinista. Los planes normativos se ven interrumpidos recíprocamente los unos por los otros, se hacen y deshacen según operaciones más amplias de poder. De esta manera, hay sujetos que no son completamente reconocibles como sujetos, y vidas que no son del todo –o nunca lo son- reconocidas como vidas.

No se recurre simplemente a normas de reconocimiento únicas y discretas, sino también a condiciones más generales, históricamente articuladas y aplicadas, de “reconocibilidad”. Si se pregunta cómo se constituye la reconocibilidad, con esta misma pregunta se adopta una perspectiva que sugiere que tales campos están constituidos de manera variable e histórica. Si el reconocimiento caracteriza un acto, una práctica o, incluso, un escenario entre sujetos, entonces la “reconocibilidad” caracterizará las condiciones más generales que preparan o modelan a un sujeto para el reconocimiento; los términos, las convenciones y las normas generales “actúan” a su propia manera, haciendo que un ser humano se convierta en un sujeto reconocible. Estas categorías, convenciones y normas que preparan o establecen a un sujeto para el reconocimiento, que inducen a un sujeto de este género, preceden y hacen posible el acto del reconocimiento propiamente dicho. En este sentido, la reconocibilidad precede al reconocimiento.³⁰ Señala también que las normas que operan en la reconocibilidad, asignan reconocimiento de manera diferencial.

Esta asignación diferencial de reconocimiento, tiene relación con la idea de

³⁰ Butler, Judith. “Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009, p. 19.

“vidas precarias”, es decir, vidas que apenas se consideran dignas de vivir como tales. Plantea que esto implicaría una distribución diferencial, tanto de los elementos que permitan considerar esa vida como vida, como del valor mismo de vida en tanto vida, o no: la distribución diferencial del valor de la vida: “Si ciertas vidas no se califican como vidas, o desde el principio, no son concebibles como vidas dentro de ciertos marcos epistemológicos, tales vidas nunca se considerarán vividas ni perdidas en el sentido pleno de ambas palabras”.³¹ hay una suerte de imposibilidad de percibir los derechos de una vida precaria. Para Butler, la distribución diferencial del dolor que decide qué sujeto merece un duelo y que clase de sujeto no, produce y mantiene ciertas concepciones excluyentes sobre quién es normativamente humano. Esta distribución diferencial de lo que podemos entender como reconocimiento, se encuentra “enmarcada” y dada, por ende, en contextos culturales-sociales-políticos. Butler señala asimismo, que estos “marcos” que “están políticamente saturados”, son “operaciones del poder”.

Desde ahí, Butler se pregunta por la distribución diferencial de “vulnerabilidad” entre las personas, y desde aquí plantea una distinción entre el concepto de precariedad (“precariousness”), que se refiere a una concepción más bien existencial, referida a la cualidad ontológica que tiene la vida humana de “precaria”, de frágil, diferenciándola de la concepción más específicamente política de “precaridad” (“precarity”), para referirse a la condición “precaria” dada por las condiciones sociales y políticas asociadas a determinadas vidas, y que por ende, conlleva una asignación diferencial de precariedad. Aquí la cuestión es no si a quien se refiere esa vida tiene o no status de “persona”, sino si las condiciones sociales de la persistencia y prosperidad de esa vida son o no posibles.

A partir de esta reflexión, surge el concepto de “vulnerabilidad”. Butler plantea una distribución diferencial de la vulnerabilidad “que hace que algunas

³¹ Butler, Judith. “Marcos de guerra. Las vidas lloradas”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 13.

poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria”,³² lo que se relaciona con un encuadre de la violencia selectivo, que hace también que ciertas formas de dolor sean reconocidas y amplificadas, mientras otras sean “impensables e indoloras”, y por lo tanto, no reconocidas.

De estos planteamientos, para Butler se sigue el imperativo ético de considerar la precariedad en términos de igualdad, ya que la idea misma de precariedad “implica una dependencia de redes y condiciones sociales”, lo que sugiere para ella que lo central aquí son las condiciones de vida, de aquellas condiciones de vida necesarias para llegar a ser una vida “vivable”: “somos seres sociales desde el principio, dependientes de lo que está fuera de nosotros, de los demás, de instituciones y de entornos sostenidos y sostenibles, por lo que en ese sentido, somos precarios”³³. Para sostener entonces estas vidas precarias, es necesario entonces mantener aquellas condiciones que la sustentan.

Desde lo arriba señalado, es claro que estas apreciaciones de J. Butler son relevantes para pensar las condiciones profundamente desiguales que “regulan” las relaciones económicas en los territorios interétnicos y en los que las relaciones entre dueños de fundo y hacendados y los campesinos se basan en la falta de reciprocidad y en relaciones despóticas y racistas de poder. Asimismo, es evidente su aplicabilidad para el análisis de los elementos que intervienen en la construcción de los marcos que definen aquellas vidas que se consideran valiosas de aquellas otras que al parecer tuvieran menor valor. En el ámbito nacional, un triste ejemplo lo constituye la lentitud que asumieron las investigaciones policiales en torno a la desaparición de adolescentes en Alto Hospicio, y en el ámbito regional, el escaso interés público en las condiciones de pobreza en que viven las tres cuartas partes de la población rural de esta región, que son además, en un gran porcentaje, personas mapuche. Estos son

³² Butler, Judith. “Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009, p.14.

³³ Butler, Judith. “Marcos de guerra. Las vidas lloradas”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2010, p. 43.

problemas nacionales, que requieren para su análisis, enfoques adecuados a las realidades latinoamericanas, de características muy diferentes a las realidades anglosajonas o europeas, desde donde nos llega la mayor parte de los insumos intelectuales manejados por los profesionales de las ciencias sociales.

Se han alzado distintas e importantes voces desde Latinoamérica (y en esta tesis se revisarán varias de ellas en el área del desarrollo), para reclamar métodos y análisis propios para estas realidades regionales. Para enmarcar el acercamiento al tema de investigación, esta tesis se apoyará, en el sentido del enfoque del análisis y de la perspectiva asumida, en los planteamientos realizados por uno de los pioneros de la psicología social latinoamericana, el psicólogo y sacerdote jesuita Ignacio Martín-Baró.

2. Psicología Social Latinoamericana: Ignacio Martín-Baró

*“Los pueblos latinoamericanos necesitan una clara memoria histórica
para rastrear los dinamismos de su historia,
para saber dónde buscar las causas de su opresión secular y
de su situación presente.”
(Fals Borda, 1985).*

El marco de esta tesis basado en el reconocimiento no puede desconocer los aportes de una psicología social que sea capaz de mostrar otra lectura integradora de los sujetos sociales en su contexto, influidos por éste, pero influyendo a su vez.

El planteamiento de esta psicología social latinoamericana está profundamente marcado por la violenta guerra civil que en esos momentos vivía El Salvador. Martín-Baró releva la visión de las sociedades latinoamericanas, como parte de una postura crítica tanto a una psicología social descontextualizada, como a los modelos de desarrollo igualmente descontextualizados, además de enfatizar el análisis de los

temas de la violencia y la pobreza.

Martín-Barró formula la “Psicología de la liberación”, una psicología social orientada a comprender los problemas sociales en el contexto de los procesos históricos y económicos que los producen, y de las formas de relación humana que participan en ellos, planteando los procesos sociales como sistemas de interacción humana.

Señala que la psicología debería establecer una estrecha relación con las condiciones sociales e históricas del territorio donde se desarrolla y, asimismo, con las aspiraciones de las personas que en él residen. Este enfoque puede resultar especialmente relevante en el acercamiento al tema del reconocimiento, la violencia y el daño vivido en regiones marcadas por la pobreza, la falta de oportunidades y el trabajo precarizado.

Un elemento central en la propuesta teórica de Martín-Baró, es su concepción de las personas, formando parte de una historia, situados en momentos y circunstancias determinados, y actuando sobre las redes de múltiples vinculaciones sociales. Las acciones efectuadas por las personas tienen sentido y significado desde y hacia sociedades concretas, y estas sociedades no son inocentes ni ajenas a las acciones de las personas que las integran. Pretende examinar la doble realidad de la persona en cuanto actuación y concreción de una sociedad, y de la sociedad en cuanto totalidad de personas y sus relaciones.

Introduce la idea, central para su cuerpo teórico, de la acción en cuanto ideológica, es decir, de la acción como una síntesis de objetividad y subjetividad, pero también de conocimiento y valoración, no necesariamente consciente, en relación a estructuras sociales y grupos sociales específicos, idea que puede ser especialmente útil para el análisis de los hechos de conflicto en la Araucanía y su repetición en distintos momentos históricos y sus respectivas expresiones en lo económico, político

y cultural.

Esta idea se relaciona con el planteamiento de Judith Butler respecto a cómo se constituyen los marcos de reconocimiento, ya que para Martín-Baró, la ideología consiste en los presupuestos o los “por supuestos” de la vida cotidiana en cada grupo social, que se refieren a ese grupo social y sus intereses grupales, y que se expresa o “materializa”, en las acciones realizadas por las personas, que expresan y concretizan este influjo social. En la ideología las fuerzas sociales se convierten en formas concretas de vivir, pensar y sentir de las personas, es decir, la objetividad social se convierte en subjetividad individual y, al actuarla, la persona se realiza como sujeto social.

Esta concepción de la acción en tanto ideológica, es decir, cargada de sentido social e histórico, señala el autor, exige a la psicología social una profundización histórica y conceptual mucho mayor que la usualmente ofrecida.

Martín-Baró plantea una comprensión dialéctica de la psicología, la cual va a significar en la práctica, que no es posible entender los procesos ideológicos de la persona sin atender como parte esencial a su estructuración social. En este sentido la acción humana es por naturaleza ideológica ya que está intrínsecamente configurada por las fuerzas sociales operantes en una determinada historia. La acción, cada acción concreta, simultáneamente plasma y configura ambas realidades, sociedad y persona, en un hacer que es al mismo tiempo hacerse y ser hecho.

2.1. La recuperación de la memoria histórica.

La psicología social no puede abstraer su objeto de la historia, pues es la historia social concreta la que da sentido a la actividad humana en cuanto ideológica. Si la psicología social examina la acción en cuanto ideológica, no puede evitar esta necesaria referencia a un contexto y situación concretas, lo que implica, para Martín-

Baró, reintroducir la historia en la psicología social.

En este sentido, hay dos elementos, centrales en la teoría de Martín-Baró sobre la psicología social, que parecen cruciales para abordar los problemas planeados en esta investigación. El primero, es la importancia que el autor le otorga a la recuperación de la memoria histórica: “Sólo en la medida en que las personas y grupos adquieran conciencia sobre sus raíces históricas, sobre todos aquellos hechos y condiciones que han configurado su realidad, podrán situarse en una perspectiva adecuada para evaluar su propia identidad. Saber quien se es supone saber de dónde se viene y de quién o de qué se depende”³⁴.

En este punto podemos hacer un símil con respecto a lo que se trabaja en muchas orientaciones psicoterapéuticas, con respecto a la revisión de la historia personal, desde una perspectiva que busca tomar conciencia de aquellos puntos o momentos complejos de la biografía, de manera de dar una nueva mirada y relectura de nuestra historia.

Considerando la enorme variedad de corrientes teóricas en el campo de la psicoterapia, resulta relevante el que una mayoría significativa de éstas coincida en valorar este proceso como un aspecto central en el proceso de cambio terapéutico. Este proceso, abordado y trabajado de muy distintas maneras (desde el clásico psicoanálisis hasta las distintas corrientes humanistas, transpersonales y otras), a través del acompañamiento de un terapeuta, permite elaborar esta historia de nuestra vida de una manera nueva, integrar mejor nuestra identidad y encontrar en este recorrido recursos personales no reconocidos aún.

Este proceso, tan importante en el marco de la psicoterapia, encuentra un símil en el énfasis puesto por Martín-Baró en el reconocimiento de la memoria histórica, ya no personal sino colectiva, ya que de alguna forma, el proceso que se activa es similar

³⁴ Martín-Baró, Ignacio, “Psicología de la Liberación”, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 99.

al proceso de la persona que inicia un trabajo psicoterapéutico.

Lo anterior tiene una importancia mayor en aquellos casos (los más frecuentes), en que existe un discurso dominante que estructura una realidad naturalizada y “ahistórica”, planteándola como “la” realidad. Esto dificulta o derechamente impide que el sujeto colectivo se reconozca, le coarta la posibilidad de aprender de su experiencia colectiva y, “lo que es más importante, encontrar las raíces de la propia identidad, tanto para interpretar el sentido de lo que actualmente se es como para vislumbrar posibilidades alternativas sobre lo que se puede ser”.³⁵

Pensando en esta región, puede ser posible suponer, con respecto a la memoria histórica, que en esta zona coexistan varias realidades socioculturales muy distintas. El pueblo mapuche ha mantenido, de mayor o menor manera, a lo largo de todo su devenir como pueblo, una memoria colectiva muy importante, transmitida de manera oral y que forma parte importante de la cotidianidad de su pueblo.³⁶ De esta manera, ellos no han perdido esta memoria, la cual se mantiene activa en las distintas comunidades. Sería posible suponer, entonces, que este mantenimiento constantemente reactualizado de la memoria es uno de los factores que les han permitido, en las circunstancias más adversas, mantener su identidad como pueblo y pudiera constituir, además, uno de los factores de divergencia con la sociedad chilena, la cual se encuentra más bien en el caso de ser un pueblo que se mantiene en una sociedad naturalizada por el discurso dominante, como “ahistórica”, limitada al momento presente. Esto último incide en una apreciación desde “los chilenos” sobre el pueblo mapuche que pudiera estar descontextualizada del marco histórico que genera la convivencia en la zona.

³⁵ Martín-Baró, Ignacio. “Psicología de la Liberación”, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 301.

³⁶ Correa, Martín; Molina, Raúl; Yañez, Nancy, “La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975”, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2005; comunicación personal, Díaz, Fernando, 2014.

Otro aspecto central en los planteamientos de Martín-Baró se refiere a la “desideologización de la experiencia cotidiana”. Este aspecto se refiere al que, al ser el conocimiento una construcción social, el discurso dominante es un factor crucial en la construcción de ese conocimiento. Cuando se trata de un discurso que niega, ignora o disfraza aspectos esenciales de la realidad, se conforma un marco de referencia que distorsiona o invisibiliza elementos importantes, “alienando” la realidad de quienes viven en este discurso. Para Martín-Baró, esto permite la persistencia de determinadas situaciones sociales, dado que la experiencia cotidiana de quienes están fuera del discurso dominante, no encuentra espacios de formalización que permitan su reconocimiento. “Desideologizar significa rescatar la experiencia original de los grupos y personas y devolvérsela como dato objetivo, lo que les permitirá formalizar la conciencia de su propia realidad verificando la validez del conocimiento adquirido”.³⁷

2.2. El “tridente” de la violencia, la injusticia y la pobreza.

A través de la perspectiva psicosocial de Martín-Baró como marco, se abordarán dos de los aspectos centrales de este trabajo, la violencia y el daño psicosocial, y su relación con los procesos vividos por los grupos humanos en que se encuentran presentes estas dinámicas. En el pensamiento de Martín-Baró se encuentra una intuición central: el tema de la relación que existe entre los contextos de violencia e injusticia y la pobreza. Esta convicción, que es señalada por los obispos latinoamericanos en Medellín, es recogida por Ignacio Ellacuría cuando habla de las “estructuras de pecado” de la sociedad. Si bien Martín-Baró no hace un extenso desarrollo teórico del tema, es una de las perspectivas centrales en su trabajo. El llamado “tridente” de la violencia, la injusticia y la pobreza, está a la base del presente trabajo, en que se pregunta por la relación existente entre la violencia y el

³⁷ Martín-Baró, 1985d, 1985b, citado en Martín-Baró, Ignacio, “Psicología de la Liberación”, Editorial Trotta, Madrid, 1998, p. 302.

consiguiente daño, con las relaciones de reconocimiento y el desarrollo.

El CELAM, Ellacuría y Martín-Baró nos dan la "pre-comprensión" de esta relación a través de esta formulación, aparentemente simple pero relevante en sus dimensiones.

Donde existen relaciones de violencia, encontraremos casi siempre la injusticia, acompañando o precediendo la violencia, y por lo cual una sociedad con estas relaciones implica situaciones de pobreza, como la que afectaron a los Conquistadores en Chile y que se encuentra en muchos lugares de América Latina. La "estructura de pecados" habla de relaciones múltiples de injusticia y pobreza que se transforman nuevamente en acicates a la violencia. Es un círculo, muy difícil de interrumpir desde la pobreza y desde la violencia: el núcleo en que habría que intervenir y en que probablemente los esfuerzos invertidos tendrán mayores réditos, es en el punto de la justicia. La justicia es en sí, un tema de reconocimiento del otro.

2.3. La violencia en la perspectiva psicosocial de Martín-Baró.

El aporte que hace la psicología social de Martín-Baró consiste en analizar la violencia en tanto configuración de lo social en la acción de personas y grupos (lo ideológico en el sentido que le atribuye Martín-Baró, en tanto los supuestos que maneja cada grupo social), quienes en ese acto "materializan" los contenidos sociales que están detrás de esa expresión. Encontrar el sentido psicosocial de las diversas formas de violencia, requiere considerar su carácter histórico y la imposibilidad de entenderla fuera del contexto social en que se produce.

Martín-Baró analiza el concepto de violencia desde su origen etimológico, que refiere a "fuerza", pudiendo esta ser el uso excesivo de la fuerza, o que implica para quien es objeto de la violencia tener que hacer algo "contra su gusto", o que queda fuera de la razón o la justicia, y lo contrapone al concepto de agresión, en el que

distingue su intencionalidad de provocar daño.

De esta forma, plantea, es posible hablar de violencia estructural, ya que las estructuras sociales pueden aplicar una fuerza que saque a las personas de su estado o situación, o les obligue a actuar en contra de su sentir y parecer. Ambas expresiones, violencia y agresión, incorporan un sentido valorativo negativo, que en el caso de la agresión, se centra en su intencionalidad. Para lograr la comprensión de la violencia y de la agresión, es necesario valorar la significación de ese hecho tanto a nivel de quien la actúa (individuo o grupo) “como en el contexto del marco social en el que se produce”. En este punto, precisa, nos enfrentamos al problema de la significación psicosocial de las acciones violentas o agresivas, significación que está relacionada con la “justificación” de la acción violenta y la agresión, planteando que la justificación abre o cierra el ámbito social a la realización o no de determinados comportamientos violentos, además de confluir con la intención de sus hechores: “La necesaria vinculación entre violencia y justificación obliga a examinar el acto de violencia en el marco de los intereses y valores concretos que caracterizan a cada sociedad o a cada grupo social en un momento determinado de su historia”.³⁸

Esto último es especialmente importante para el tema que se intenta abordar en el presente trabajo, dado que en las manifestaciones de violencia en la zona intervienen distintos grupos e instancias, y hay expresiones de violencia específicas y recurrentes, que podría estar dando cuenta de representaciones mantenidas en el tiempo en determinados grupos, con respecto a determinadas formas de entender, justificar y ejercer la violencia y la agresión.

Esto tendría también que ver con la “institucionalización de la violencia”, consignada en el hecho de que cada orden social determina las formas y grados de violencia permitida, lo que generalmente se logra a través de la negación o

³⁸ Martín-Baró, Ignacio, “Poder, Ideología y Violencia”, Editorial Trotta, Madrid, 2003, p. 81.

disminución de los rasgos de humanidad de aquellos a quienes se desea o necesita dirigir la violencia. Como vemos en los planteamientos de Judith Butler, la mera condición de ser humano no significa que el reconocimiento de su humanidad.

El último supuesto planteado, que se refiere a la llamada “espiral de la violencia”, que se refiere a que la agresión desencadena un proceso que, una vez puesto en marcha, tiende a incrementarse sin que para detenerlo baste con conocer sus raíces originales. Este último punto puede revestir especial complejidad con respecto a los procesos y acciones de violencia que están desarrollándose en la región y con respecto a la reflexión sobre cómo detener estos procesos.

2.4. El trauma psicosocial.

Interesa acá recoger el concepto de “trauma psicosocial”, planteado por Martín-Baró, que aporta a las nociones de trauma psíquico o estrés post-traumático. Ambos conceptos se refieren a las consecuencias provocadas por el impacto que una determinada vivencia tiene en una persona, generalmente consistente en una experiencia brusca, que se presenta de forma imprevista, y que tiene un carácter generador de un daño psíquico.³⁹

Martín-Baró cuestiona el carácter supuestamente individual que posee el concepto de “trauma psíquico” en los planteamientos de la psicología tradicional, criticando el supuesto de que el trauma psíquico es meramente un asunto “individual”. Señala que se habla de *traumas sociales* para referirse a aquellas experiencias que afectan a toda una población, y no sólo en cuanto individuos, “sino precisamente en su carácter social, es decir, como una totalidad, como un sistema; la que queda traumatizada es la sociedad alemana o la sociedad palestina, no

³⁹ Martín-Baró, Ignacio, “Psicología social de la guerra: trauma y terapia”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1990, p. 234.

simplemente los alemanes y los palestinos.”⁴⁰

Reflexiona sobre el rol del sistema social en la generación del trauma: “debemos de antemano orientar el análisis a la situación pre-traumática, e incluso al trauma como consecuencia normal del funcionamiento de un sistema social.”⁴¹

Es a partir de esta reflexión que Martín-Baró propone hablar de “trauma psicosocial”. Plantea tres aspectos centrales para la comprensión de este concepto.

El primero se refiere a la necesaria explicación del trauma desde la relación en la que se encuentra el individuo con su sociedad, ya que hay situaciones que pueden provocar un fuerte impacto, pero no necesariamente un trauma. Relacionándolo con el planteamiento del último Informe Global de Desarrollo Humano, que se revisará más adelante, las personas que dispongan de recursos, personales, sociales y económicos, van a estar en condiciones de tener una mejor respuesta o ser menos afectados por sucesos que pudieran afectar de mayor manera a personas que se encuentren en situaciones más precarias o con menos recursos.

En segundo lugar, Martín-Baró plantea el trauma psicosocial es producido socialmente y, por tanto, que su comprensión y su solución no sólo requieren atender al problema del individuo, sino a sus raíces sociales, es decir, a las estructuras o condiciones sociales que producen el trauma.

Y por último, las relaciones sociales de los individuos no son sólo las causantes de los traumas, sino también de la mantención del trauma y la aparición de nuevos sujetos traumatizados.

⁴⁰ Martín-Baró, Ignacio, “Psicología social de la guerra: trauma y terapia”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1990, p. 235.

⁴¹ Martín-Baró, Ignacio, “Psicología social de la guerra: trauma y terapia”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1990, p. 235.

Plantea la tesis de que el trauma psicosocial “puede constituir una consecuencia normal de un sistema social basado en relaciones sociales de explotación y opresión deshumanizadoras. En otras palabras, el trauma psicosocial puede ser parte de una “normal anormalidad” social”.⁴²

De esta manera, se puede proponer, por extensión, considerar la noción de “daño psicosocial”, para aquellas situaciones generadas por el mantenimiento de relaciones sociales de violencia implícita, uso del poder sobre otros, desconfianza, etc, y que no necesariamente resultan de situaciones bruscas o traumatizantes, sino del mantenimiento cotidiano y normalizado de estas relaciones. Se puede plantear como supuesto que el “daño psicosocial” provoca dificultades para el desarrollo normal de las personas, y que la presencia en grupos sociales de situaciones crónicas de daño psicosocial, perjudican asimismo la vida social y el desarrollo de las condiciones de vida de estos grupos. Extendiendo un poco más el alcance del supuesto, se podría plantear que aquello que se entiende por desarrollo social, se ve dificultado en su logro cuando existen estas situaciones. Esto plantearía el concepto de “sociedad dañada”, ya que no necesariamente traumatizada.

En esta línea, se puede sugerir que el daño psicosocial en la Araucanía no es solamente aquel que viven las víctimas directas de hechos violentos acaecidos en la zona, sino de todos aquellos que viven en el contexto de una relación de tensión y desconfianza. Y que esto produce y constituye una “sociedad dañada”.

Esta es la relación que se quisiera proponer en la presente tesis, desde una mirada que busca integrar la perspectiva psicológica con aquella más inclusiva del desarrollo social.

⁴² Martín-Baró, Ignacio, “Psicología social de la guerra: trauma y terapia”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1990, p. 236.

2.4. 1. La noción del daño desde el enfoque psicosocial.

El daño psicosocial producido por las diferentes manifestaciones de violencia socio-política tiene características propias, en la base de las cuales está la sociogénesis u origen social de este daño, el hecho que es producto de un accionar político. Es un daño que fue infligido de modo planificado y sistemático a determinados sectores de la sociedad. Martín-Baró señala que la característica distintiva de la experiencia de violencia política se refiere a que tanto su origen como sus consecuencias se encuentran insertas en las relaciones sociales.

En lo fundamental se refiere a todas aquellas situaciones, súbitas o graduales, más o menos dramáticas, que transforman negativamente, de maneras no buscadas por los afectados, las condiciones de vida de las personas, sus relaciones y también, sus sistemas de creencias y valoraciones. La referencia es a un sujeto en relación con otros que están atravesados, directa o indirectamente, por procesos que sostienen luchas violentas de poder en sus ámbitos de interacción más amplios.⁴³

Todas estas transformaciones, en mayor grado si son abruptas e inesperadas, afectan dramáticamente la estabilidad, seguridad y capacidad de las personas para decidir e incidir sobre sus vidas, generando sufrimiento emocional y deterioro grave en la salud física y mental.

Es un enfoque que reconoce las raíces histórico-sociales en las cuales se desarrolla la guerra y sus secuelas.

Es necesario destacar que los acontecimientos violentos generan daños no sólo a nivel individual, sino también a nivel colectivo, y que estos últimos no aparecen por

⁴³ Bello Albarracín, Marta; Chaparro Pacheco, Ricardo. “El daño desde el enfoque psicosocial”, Universidad Nacional de Colombia, Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC), Bogotá, Colombia, 2010, p. 24.

la sumatoria de los impactos individuales, sino por la capacidad de los eventos violentos para desestructurar las redes y vínculos sociales y para poner en cuestión los aprendizajes, sentidos y significados comúnmente utilizados para explicar y afrontar los acontecimientos.

Pensando en un sujeto humano construido socialmente y en relación con los otros y su contexto, definen el daño como el resultado de procesos que vulneran la dignidad humana – afectan negativamente las relaciones satisfactoras desde las que se construye y sostiene el sujeto –, y que conllevan a la generación de situaciones de carencia como negación del sujeto humano digno.⁴⁴

Las guerras (y las situaciones vitales extremas) por lo general tienen la capacidad de romper el relato biográfico de las personas y las comunidades.

Las dinámicas de las guerras y los conflictos armados se constituyen en eventos que desencadenan transformaciones radicales, debido a que los cambios abruptos de contextos ponen a prueba la capacidad del individuo para seguir sintiéndose él mismo y mantenerse estable. En este sentido y dependiendo de los recursos que dispone cada sujeto y del tipo de situaciones que enfrente, puede producir inseguridad, incertidumbre, confusión y, en consecuencia, el deterioro del sentimiento de identidad; o por el contrario, en ocasiones, dar lugar a una revisión crítica de la experiencia vital, un reposicionamiento social y por consiguiente, la revaloración de sí mismo.

Para lograr reconstruir la identidad y recuperarse emocionalmente se requieren espacios, empresas y proyectos colectivos, además de los individuales, pues el reconocimiento personal y la autoimagen no se construyen en un proceso autoreflexivo sino en el ejercicio colectivo, donde los otros cumplen la función de

⁴⁴ Bello Albarracín, Marta; Chaparro Pacheco, Ricardo. “El daño desde el enfoque psicosocial”, Universidad Nacional de Colombia, Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC), Bogotá, Colombia, 2010, p. 31.

reconocer, atribuir y reafirmar, siendo este punto en donde estos planteamientos coinciden con los planteamientos de la teoría del reconocimiento de Axel Honneth, y de los daños provocados por la falta de este reconocimiento.

3. La violencia fundante.

En el planteamiento de esta tesis acerca de los modos de desarrollo, tiene un lugar central la hipótesis de la existencia de una violencia implícita presente en nuestra cultura, en nuestra sociedad, tanto en la región como en el país, que condiciona nuestra cotidianidad y nuestra forma de relacionarnos con el otro, y que desmitifica los diferentes proyectos de desarrollo llevados adelante.

En este contexto, esta tesis busca plantear la hipótesis respecto a que la violencia que se vive en la Araucanía forma parte de este entramado que construye Chile como nación, y que sería una falacia aproximarse a ella como a un hecho aislado y particular de esta región, desconociendo el contexto y la manera en que se conforma ya que ella permite entender que la sociedad dominante impone sus lógicas e intereses económicos en desmedro de los modos de vida tradicionales, subordinándolos.

En este sentido, este apartado recoge un trabajo del filósofo e investigador Ricardo Salas, quien elabora una hipótesis general acerca de “la “violencia fundante” de las sociedades conformadas en América Latina, señalando que esta violencia es parte de “una permanente “lógica de la negación” presente en nuestra sociedad chilena. Esta violencia fundante, que atraviesa las sociedades latinoamericanas, tendría sus orígenes en la dominación ejercida por los “poderes fácticos”, desde la conquista, pasando por la conformación de los estados latinoamericanos después de su emancipación del imperio español, y la presencia ominosa, en muchos de estos estados, de la lógica de “seguridad interior del estado”. Valga aquí señalar todos estos son aspectos que han actuado en la región, en distintos momentos, como se mostrará

más adelante.

Esto se ha concretado en algunos países, entre ellos Chile, en estados fuertes, más bien militarizados, asociados al dominio de las oligarquías del momento. Salas plantea que la historia chilena “es una historia que esconde las marcas definidas por la permanente recomposición de los poderes fácticos, donde el poder militar chileno ha tenido un papel preponderante.⁴⁵ Señala que en Chile, el estado fuerte está asociado a la violencia y al poder de las élites, siendo parte de aquellas sociedades asimétricas configuradas por la violencia del poder, lo que conlleva que la violencia no resulte algo esporádico o casual en la configuración sociológica de cómo se resuelven las controversias. Esta referencia a los poderes fácticos, encarnados en las familias oligárquicas del momento, es un elemento también señalado por el historiador chileno Armando De Ramón.

Salas señala: “Al hablar de una violencia fundante, queremos indicar (...) que existe algo ambiguo, e invisible en el poder político, de lo que uno puede observar en algunos trazos heterogéneos y asimétricos de su expresión en ciertos momentos de la trama histórica de nuestras naciones ...”⁴⁶ Al destacar el papel de una violencia fundante en nuestra historia, en nuestra conformación como país y como región, se trata de avanzar en la visibilización y comprensión de esta historia violenta para desfundamentar una visión ingenua de los procesos vividos y “sufridos”. Se busca tener presente la idea de la violencia implicada en el ámbito socio-político y socio-cultural en que se desenvuelven las relaciones del mundo cotidiano, como contexto que “enmarca”, como plantea Judith Butler, y define muchos de los aspectos de estas relaciones.

En este sentido, recogemos también lo propuesto por el psicólogo social chileno, Jorge Gissi, respecto a la importancia de considerar este aspecto: “para la

⁴⁵ Salas, Ricardo. “Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento”, 2012, p. 2.

⁴⁶ Ibid, p. 2.

psicología de los latinoamericanos es imprescindible el sentido de lo sociopolítico”.⁴⁷

Se propone como elemento eje, la idea que esta violencia implícita pasa, desde la esfera socio-política y socio-cultural y económica, a la esfera del mundo cotidiano, y de esta manera, impacta en las familias.

Considerar una perspectiva sociopolítica de la violencia fundante de la sociedad chilena y latinoamericana significa la exigencia de un pensamiento crítico que plantee la cuestión de la visibilización de la violencia socio-cultural que se expresa de un modo multidimensional. En este sentido, aparece perfilada en nuestra sociedad la permanente dialéctica de la negación y el desprecio del otro, en nuestra cotidianidad y en todos los ámbitos planteados más arriba por Honneth.

Esta dialéctica de la negación y desprecio del otro, “se ha expresado en la diversidad de formas violentas y destructivas que configuraron las estructuraciones fácticas del poder que dieron origen a las sociedades coloniales y que mantuvieron dicha estructuración en el periodo republicano”.⁴⁸

Se podría decir que el modo de construir el poder de los imperios europeos en sus colonias el siglo XVI, se mantiene en la estructura política que caracteriza a las oligarquías dominantes durante el siglo XIX, sin cambiar radicalmente la composición del poder, de manera que muchos sectores de la vida social continuaron siendo denostados y humillados, sin el debido reconocimiento, como por ejemplo la población indígena y mestiza.

Es esta cierta inmutabilidad de la discriminación y de la dominación, la que conforma un nivel importante de sufrimiento social en aquellas personas y grupos

⁴⁷ Gissi, Jorge, “Psicología Latinoamericana”, en *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales*. Volumen III, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. p. 865.

⁴⁸ Salas, Ricardo. “Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento”, 2012, se, p. 6.

más vulnerables.

En este trabajo se busca tener presente cómo esta violencia se da en las maneras que establecen las formas de humillación y exclusión que estructuran las diferencias sociales, y como estas mismas formas de humillación y exclusión, constituyen formas de violencia simbólica que se pueden traducir en formas y vivencias de violencia y daño concretos.

Pensar en clave socio-política estos temas, puede permitir nuevas miradas a aquellos grupos sociales (sujetos y colectividades) que han sido negados en su protagonismo, y puede permitir generar procesos de auto conocimiento colectivo que posibiliten algunos cambios socioeconómicos que posibilite otras formas de entender el desarrollo.

En el caso chileno, y en el de esta región, podríamos distinguir dos dimensiones: una, el tipo de poder constituido y ejercido por las instancias que detentan poder (el Estado, los poderes fácticos) y por ende, la violencia estructural instalada desde estos ámbitos, y la otra, las dimensiones de poder y la violencia simbólica y concreta, que se ejercen en la cotidianidad de la vida social en esta región: “La violencia que activa el estado (...) se entroniza en el seno de la sociedad chilena: es una violencia que se traspasa al conjunto del modelo económico, y que hace de la violencia cotidiana un elemento constituyente de la sociedad chilena”⁴⁹.

Para aproximarnos a estas dimensiones, es interesante considerar el planteamiento de Ignacio Martín-Baró, cuando se refiere a la importancia que se le da en la psicología a aquellos procesos que pueden entenderse como procesos de liberación personal, de control sobre su propia vida y su capacidad de orientarse a aquellos objetivos que aparecen como valiosos. Martín-Baró critica que la psicología

⁴⁹ Salas, Ricardo. “Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento”, 2012, se, p. 4.

con frecuencia la Psicología ha contribuido a oscurecer la relación entre la enajenación personal, en el sentido de trastornos de salud mental, y la opresión social, operando como si la patología de las personas fuera algo ajeno a la historia y a la sociedad.

En este sentido, Martín-Baró plantea como tarea central de una psicología social que permita “liberar” tanto al sujeto como al colectivo, en primer lugar, la recuperación de la memoria histórica, saliendo de la sensación de estar en un permanente presente psicológico, en un aquí y ahora sin un antes ni después; más aún cuando el discurso dominante estructura una realidad aparentemente natural y ahistórica, que lleva a aceptarla sin más. Es imposible, así, sacar lecciones de la experiencia y, lo que es más importante, encontrar las raíces de la propia identidad, tanto para interpretar el sentido de lo que actualmente se es como para vislumbrar posibilidades alternativas sobre lo que se puede ser.

Por eso, la recuperación de una memoria histórica va a suponer la reconstrucción de unos modelos de identificación que permitan re-mirarse y reconstruir la identidad, tanto personal, como colectiva.

Así como en la mayoría de las psicoterapias individuales la revisión de la propia historia es clave para la re-formulación de esa historia y la identidad personal, la revisión de la historia colectiva tiene su importancia para la toma de conciencia de “quienes somos”. Esto es central en la concepción de un “sujeto situado”, y por lo tanto, con historia e inmerso en determinados contextos sociales.

Es por esto, que una breve revisión de la historia de nuestro país y nuestra región, se hace importante para la comprensión del fenómeno al cual tratamos de aproximarnos.

3.1. La violencia fundante en la historia de América Latina: El traumatismo de la conquista.

Se ha estudiado mucho el tema de la conquista de América Latina y sus efectos en los pueblos originarios y en la población latinoamericana, desde ese momento hasta la actualidad. Existe consenso en considerar que fue un momento que involucró una enorme carga de violencia, y efectos traumáticos en la población indígena sobreviviente. En este sentido, el intelectual mexicano Miguel León Portilla plantea el concepto de “trauma de la conquista”, que es recogido por otros estudiosos del tema, entre ellos, Nathan Wachtel, historiador y antropólogo francés especialista en América Latina.

Wachtel, encuentra elementos que le permiten sostener que la Conquista significó para estos pueblos originarios algo como “el fin del mundo”, entendido no sólo como el mundo material, terreno, sino también el fin de su mundo religioso y de la concepción de universo que manejaban. Es decir, el desplome total de sus referentes sociales, culturales y religiosos, a través de la derrota militar, sangrienta y brusca. Plantea que la violencia es devastadora para los indígenas en dos aspectos que los desestructuran: la magnitud e intensidad de esa violencia. La vivencia de una violencia desbordada, fuera de los sentidos habituales y por lo tanto, incontrolable. La violencia ejercida por los conquistadores fue una violencia que estaba fuera de los sentidos conocidos respecto a la violencia en estas sociedades. Wachtel plantea que la Conquista, vivida como la derrota de los pueblos indígenas, tiene para todos esos pueblos la sensación de “un hundimiento del universo tradicional”.⁵⁰

Fray Bernardino de Sahagún resume de manera sintética y drástica, el efecto que tuvo sobre la población indígena la violencia de la Conquista, y como este proceso les niega el reconocimiento a ellos y a su historia:

⁵⁰ Wachtel, Nathan, “Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)”, Editorial Alianza, Madrid, 1976, p. 54.

“Esto a la letra ha acontecido a estos indios, con los españoles, pues fueron tan atropellados y destruidos ellos y todas sus cosas, que ninguna apariencia les quedó de lo que eran antes. Así están tenidos por bárbaros, y por gente de bajísimo quilate...”⁵¹

3.2. La violencia fundante en la historia de Chile.

Una vez lograda la emancipación de Chile, que correspondió más bien a los intereses económicos de un grupo de criollos chilenos que vieron la oportunidad de terminar con el pago de impuestos al Rey de España, que a un interés genuino por una Independencia, se plantea el problema de la conformación del Estado, y la consecuente búsqueda de una organización política que permitiera constituirlo. El historiador Armando de Ramón plantea que este proceso es similar “en toda la América española”.⁵²

De Ramón menciona como factor eje de esta conformación el hecho de heredar las estructuras de gobierno coloniales, en las que la Corona Española mantuvo el poder político y la administración del imperio, a través de ceder, en una suerte de “pacto colonial” la propiedad de los medios de producción (especialmente minería y agricultura) a las elites de los conquistadores y sus descendientes. Con esta transacción, se constituyó en Hispanoamérica un poder informal o fáctico, no reconocido por las leyes, pero muy fuerte, que consistió en la oligarquía que nació en “las Indias”. Señala que a medida que la monarquía española cayó en decadencia fue adquiriendo un poder tan efectivo que los propios virreyes no se atrevían a tomar decisiones de importancia sin consultar a los “grandes” del reino. Podríamos decir que esta práctica se “grabó” en el ADN latinoamericano, y es algo repetido en nuestra

⁵¹ Sahagún, Fray Bernardino de, Historia general de las cosas de Nueva España, t. I, p.29, citado por León-Portilla, Miguel, op.cit, p. 19.

⁵² De Ramón, Armando “Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000), Catalonia, Santiago, 2003, p. 65.

historia latinoamericana, que podemos ver hasta hoy, reproducido en las relaciones de poder desde lo nacional hasta lo regional.

De Ramón plantea que al producirse la independencia, “la tarea que recayó sobre los próceres que la habían hecho (la mayoría miembros de la oligarquía colonial) no consistía sólo en la manera de cómo organizar las instituciones que regirían el futuro estado sino en cómo mantener el control de éste y cómo acomodar las estructuras sociales y económicas que se habían heredado.”⁵³

Para los historiadores Gabriel Salazar y Julio Pinto, en la historia política de Chile se perfila claramente un estilo de construcción del estado en el que la transformación de la diversidad civil en unidad política se ha logrado sustituyendo el diálogo ciudadano por lo que ellos llaman “consenso operacional”,⁵⁴ en el que se impone unilateralmente una determinada forma de Estado haciendo uso de la fuerza; para De Ramón, la oligarquía chilena, en la medida que adquirió poderes y fuerza durante el curso del siglo XIX, fue planteando una especie de programa que, en lo básico, significó conservar el poder total.

En este punto aparece la relación directa con la idea y posterior realización de la Ocupación de la Araucanía, ya que el logro del objetivo recién señalado, consideraba, según De Ramón, la ocupación de todos los territorios que el antiguo Estado español asignó a Chile y poner en explotación las riquezas del suelo, lo que significó la expansión de las fronteras de Chile hacia el norte (minería) y hacia el sur, dando por argumento el potencial agrícola y ganadero del territorio ocupado por el pueblo mapuche.

Es también en relación a la violencia que nos ocupa, que el control del

⁵³ De Ramón, Armando “Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000), Catalonia, Santiago, 2003, p. 66.

⁵⁴ Salazar, Gabriel; Pinto, Jorge, “Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento”. Ediciones LOM, Santiago de Chile, 1999.

naciente estado por esta oligarquía tiene relevancia, dado que el modo de ejercicio de la dominación política por una oligarquía (dominación política por un grupo minoritario perteneciente a clases económicas que detentan poder económico y social), tiene una serie de características dentro de las cuales está el predominio de la “violencia simbólica.”⁵⁵ De esta forma, es posible pensar que no es casual, entonces, que sea El Mercurio de Valparaíso, ciudad en la que se conforma la oligarquía del siglo XIX, uno de los medios que con más fuerza enarbolaba el discurso de la necesidad de “llevar la civilización y el orden a los territorios dominados por la barbarie” cuando se discute el tema de la ocupación de la Araucanía.

3.3. Una mirada a la historia de la Araucanía.

Uno de los supuestos de la presente tesis, es plantear que las distintas personas que habitamos el territorio de La Araucanía o Wallmapu, así como los actores que protagonizan o viven el conflicto mapuche, la mayoría sin tener una conciencia cabal de ello, venimos a formar parte de una historia que conforma la sociedad en nos desarrollamos, una historia que nos precede y de alguna forma, nos constituye en nuestras circunstancias actuales.

En Chile, se manejan tres grandes ideas en torno a cómo desarrollar esta ocupación del territorio que ocupa el pueblo mapuche entre los ríos Bío-Bío y el Toltén. A través del proyecto “evangelizador”, a través de las misiones, proyecto que muchos perciben ineficiente, “fracasado”; algunos consideran imitar el modelo de Estados Unidos, de arrasarse con los indígenas, pero que el discurso ciudadano oficial rechaza por “inhumano”, y la tercera propuesta, que es la que finalmente consigue el apoyo del gobierno, es la de “mover la línea de frontera” hacia el sur.

⁵⁵ Ansaldi, citado en De Ramón, Armando “Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000), Catalonia, Santiago, 2003.

Es interesante que esta última propuesta se encarna en una figura decisiva en el cómo se realiza la “Ocupación de La Araucanía”, en el Coronel y varias veces Gobernador de la provincia de Arauco, Cornelio Saavedra. A través de la crónica de la ocupación registrada por Leandro Navarro, aparece casi como un proyecto personal de Saavedra, quien insiste en este proyecto frente a dos o tres gobiernos distintos, consiguiendo finalmente, después de varios intentos, la aprobación de José Joaquín Prieto, quien la revoca posteriormente y la vuelve a autorizar en a lo menos dos ocasiones. Saavedra participa incluso, entre estos vaivenes, en el aplastamiento de dos revoluciones y en la Guerra del Pacífico. Es notable el empeño de Saavedra en persistir en su objetivo, llegando en varias ocasiones a ir más allá de las indicaciones del Gobierno central y soslayando las órdenes de suspender algunas acciones, o de dar por terminadas sus atribuciones.

Es llamativo y recuerda prácticas contemporáneas, constatar a través de la crónica de la ocupación, como Cornelio Saavedra conduce la ocupación de La Araucanía a través de argucias, estratagemas, pagando caciques amigos con fondos solicitados para este fin al Gobierno, quien los concede, convocando “parlamentos” a través de estos mismos caciques para explicar a los demás caciques de las buenas intenciones del gobierno, buscando hacerlos ciudadanos, conformando buena parte de su milicia con campesinos o trabajadores de la zona, haciendo incursiones para robar ganado, y, al constatar una y otra vez la coordinación entre los mapuches del lado chileno con los mapuches del territorio actualmente argentino, el trabajo de cerrar los pasos cordilleranos ya en los últimos momentos antes de culminar la ocupación.

Resulta interesante y doloroso, también, leer la vida de Pascual Coña, quien vive desde la zona costera y su educación en la misión, las últimas etapas de la ocupación, desde su condición dividida de ser mapuche y educado como mestizo, para terminar perdiendo sus tierras, a manos de los chilenos (Domínguez, quien probablemente es el mismo que le da nombre al actual Puerto Domínguez), y su familia, por una epidemia de cólera que puede haber sido acarreada por la llegada

masiva de los nuevos ocupantes de la zona y que es la misma epidemia que hacia el lado norte de la ocupación, mata también a los integrantes de las familias de los inmigrantes suizos recién desembarcados.

4. La cuestión del desarrollo en territorios interétnicos.

*“...si pretendemos entender el desarrollo debemos examinar
cómo ha sido entendido a lo largo de la historia, desde qué perspectivas,
con qué principios de autoridad y con qué consecuencias
para qué grupos de población en particular.
¿Cómo surgió este modo concreto de entender y de construir el mundo,
el mundo, es decir, el “desarrollo”?
¿Qué grados de veracidad, qué silencios trajo consigo el lenguaje del desarrollo?
(Arturo Escobar, 2005)*

4.1. Concepto de Desarrollo.

El concepto de Desarrollo surge en las ciencias sociales y económicas a partir de las grandes economías del mundo para dar cuenta de lo que acontece en otras sociedades con economías tradicionales, vinculado a perspectivas políticas asociadas a la pretensión de lograr la superación de las situaciones de pobreza de esos países.⁵⁶

El concepto mismo recoge la multidimensionalidad del proceso al que se refiere. Así, se encuentra que el concepto de desarrollo puede referirse a distintos significados, partiendo de aquel que pretende dar cuenta tanto de un estado o situación de desarrollo, como del que se refiere al proceso asociado a la transición entre un estado de desarrollo inferior hasta un estado de mayor desarrollo. Por otro

⁵⁶

Elizalde, Antonio. “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166.

lado, se aplica a distintas situaciones: se habla del desarrollo en el sentido individual y grupal, tanto en distintas dimensiones (económicas, políticas, sociales, culturales, etc), como en distintos espacios (desarrollo local, regional, nacional). También se utiliza referido a este proceso en distintos sectores de la sociedad: desarrollo rural, industrial, etc.

Esteva, 1992 (en Elizalde, 2005) ubica la aparición del concepto, en el sentido mencionado anteriormente, en los años 40, durante el gobierno de Harry Truman, en los EEUU., ligado a la noción de “subdesarrollo” y al inicio de la llamada “era del Desarrollo”. El propósito planteado era bastante ambicioso: crear las condiciones necesarias para reproducir en todo el mundo los rasgos característicos de las sociedades avanzadas de la época: altos niveles de industrialización y urbanización, tecnificación de la agricultura, rápido crecimiento de la producción material y los niveles de vida, y adopción generalizada de la educación y los valores culturales modernos. En concepto de Truman, el capital, la ciencia y la tecnología eran los principales componentes que harían posible tal revolución masiva.

Sin embargo, ya en ese momento había cierta conciencia de que este supuesto camino al “desarrollo” no era proceso fácil. Uno de los documentos más influyentes de la época, preparado por un grupo de expertos congregados por Naciones Unidas con el objeto de diseñar políticas y medidas concretas “para el desarrollo económico de los países subdesarrollados” lo expresaba así: “Hay un sentido en el que el progreso económico acelerado es imposible sin ajustes dolorosos. Las filosofías ancestrales deben ser erradicadas; las viejas instituciones sociales tienen que desintegrarse; los lazos de casta, credo y raza deben romperse; y grandes masas de personas incapaces de seguir el ritmo del progreso deberán ver frustradas sus expectativas de una vida cómoda. Muy pocas comunidades están dispuestas a pagar el precio del progreso económico”.⁵⁷

⁵⁷ Citado en Escobar, Arturo. “Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea”. Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura. Colombia, 1999. pp. 13.

Escobar plantea que el desarrollo surge como discurso histórico a principios del proceso posterior a la Segunda Guerra Mundial, como un intento de replicar a nivel mundial lo que fue el “plan Marshall” para la Alemania de la postguerra. Plantea que las raíces de la idea de desarrollo nacen de procesos históricos profundos de la modernidad y del capitalismo.

Para Escobar “lo que proponía el informe era nada menos que la reestructuración total de las sociedades “subdesarrolladas (...) Demostraba la voluntad creciente de transformar de manera drástica dos terceras partes del mundo en pos de los objetivos de prosperidad material y progreso económico”⁵⁸, como un proyecto hegemónico en los círculos de poder, a comienzos de la década del cincuenta.

4.2. Un acercamiento a los Modelos de Desarrollo.

Posteriormente, otros autores señalan que no existe un modelo único de desarrollo: “La definición del desarrollo sigue siendo uno de los conceptos más discutidos de nuestro campo y ciertamente permanecerá así”⁵⁹. John Mckay (1991) identifica diferentes modelos de desarrollo que han sido dominantes en el pensamiento occidental en diversos momentos, desde 1945, entre los que destaca aquellos que a su juicio, han predominado en la reflexión sobre el tema.

Parte por el modelo de desarrollo asociado a la Modernización, que predominó entre los años 45 hasta mediados de los 60, basado en supuestos tales como que el desarrollo y el crecimiento económico son idénticos, y se pueden conseguir en base a la aplicación de la ciencia y la tecnología (occidentales) a la

⁵⁸ Ibid, 13.

⁵⁹ John Mckay, 1991, en Elizalde, Antonio., “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166.

producción en gran escala. Se plantea que el desarrollo se produce en una serie de fases que atraviesan todas las sociedades y que estos cambios implicaban la transformación de la sociedad tradicional y sus instituciones a una sociedad e instituciones (sociales y políticas) más modernas, además del cambio hacia modos de motivación más individualistas y formas de gobierno más democráticas.

Escobar (2005) señala que esta noción de desarrollo conllevó la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se “desplegó el discurso del desarrollo”, con lo cual este se convirtió en una fuerza social real y efectiva que transformó la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades objeto de estas “políticas de desarrollo”.

Confluyendo con lo planteado por Escobar, Rodolfo Stavenhagen plantea que ésta es la época “del desarrollismo”, en la cual fue importante la consolidación económica y política del estado nacional y la creación de instituciones nacionales, estatales, para impulsar el desarrollo de los países, que se entendía como responsabilidad del estado. Así, estas instituciones eran responsabilidad del Estado, y éste, a través de sus diferentes políticas, contribuía a la llamada integración nacional. En esta época, se consideraba que “la principal responsabilidad del Estado era promover el desarrollo nacional y velar por el bienestar colectivo”⁶⁰: el Estado de Bienestar. Stavenhagen señala que esta época desarrollista, que se extendió por dos o tres décadas, “incluía todo un paquete de instituciones, visiones, ideologías y formas de gobernar”. Con esto coincide con lo planteado por Escobar, en relación a la creación de aparatos institucionales que despliegan el discurso del desarrollo.

Para Escobar (2005), la teoría de la modernización significó para muchos teóricos y élites mundiales, un período de certeza, con la premisa de los efectos

⁶⁰ Stavenhagen, Rodolfo. Democracia y participación política de los pueblos indígenas. En Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J. Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999, p. 171.

benéficos del capital, la ciencia y la tecnología, señalando asimismo que este concepto de desarrollo tiene sus raíces en profundos procesos históricos de la modernidad y del capitalismo. Escobar plantea que la confianza en este modelo de desarrollo sufre su primer golpe con la Teoría de la Dependencia.

La Teoría de la Dependencia, planteada por científicos sociales latinoamericanos, constituye una crítica a la falta de resultados de la aplicación de este modelo en los países no desarrollados por parte de los países del Norte. Las ideas de esta teoría surgen desde el llamado Tercer Mundo, fundamentalmente desde Latinoamérica y se adoptan en África y Asia, a mediados de los años 60. Esta teoría plantea que el desarrollo occidental se ha basado en la explotación de las colonias del Tercer Mundo, por lo que estos países no podrán desarrollarse mientras se encuentren en este orden de relaciones y que esta falta de desarrollo se debe fundamentalmente a estas mismas relaciones de explotación y subordinación. Para estos teóricos, las fases del desarrollo planteadas por las teorías anteriores son ilusorias, y se refieren a aquellos países occidentales considerados “desarrollados”, por lo que no son aplicables a aquellos países que se encuentran en condiciones de dependencia. Escobar plantea que para los teóricos de la dependencia el problema no residía tanto en el desarrollo como en el capitalismo.

La teoría de la Dependencia recibió duras críticas en los años 70, pero sigue teniendo influencia en la discusión actual sobre el desarrollo a nivel mundial. A fines de los años 80 se hicieron algunos intentos interesantes de poner al día el modelo, considerando las objeciones teóricas y empíricas planteadas por los críticos.

Escobar (2005) considera un tercer momento, constituido por las aproximaciones críticas al desarrollo como discurso cultural, realizada en la segunda mitad de la década de los ochenta y en los años noventa.

Para Escobar, los tres primeros momentos pueden clasificarse sobre la base de los paradigmas que les dieron origen: las teorías liberales, marxistas y post

estructuralistas, respectivamente. Señala un cuarto momento, correspondiente a la sociología histórica del conocimiento del desarrollo, que se produce en la segunda mitad de la década de los 90, y que se refiere a los análisis y propuestas de concepciones alternativas del desarrollo.

Desde otra perspectiva, Gilbert Rist ⁶¹ utiliza los conceptos componentes del desarrollo para realizar un análisis de algunas teorías del desarrollo, a partir de aquellos componentes que considera como ejes centrales para cada una de ellas. Considera los componentes de producción, distribución, estructuras, organización, balance ecológico y especificidad cultural.

Así, para Rist, el modelo o teoría clásica del desarrollo enfatiza la producción, en tanto el modelo liberal se preocupa por la producción y la distribución, y el modelo marxista contempla la distribución y la necesidad de modificar las estructuras. Señala que el modelo de la autodependencia define como su objetivo la satisfacción de todas las necesidades humanas, sometiendo todos los otros componentes a este objetivo.

Para Rist, todos los modelos de desarrollo, salvo el de la autodependencia “tienen lagunas al mirar la selección de medios, considerados relevantes para la consecución del desarrollo”.⁶²

Parece interesante revisar algunas notas de la teoría sobre el desarrollo elaborada en América Latina. Fernando Henrique Cardoso (1981) identifica tres momentos: la teoría “latinoamericana” del desarrollo, el enfoque de la dependencia y

⁶¹ Elizalde, Antonio. “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I*, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166.

⁶² Elizalde, Antonio. “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) *Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I*, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166, p. 155.

el enfoque alternativo.

Cardoso ubica el primer momento respecto al desarrollo de algunas ideas planteadas por la CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe), que ha tenido un rol de cierta importancia en la formulación de una teoría latinoamericana del desarrollo, y que ha sido recogida por otros sectores del “Tercer Mundo”. Fue establecida en 1948 por el Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, con el objetivo de “contribuir al desarrollo económico de América Latina, coordinar las acciones encaminadas a su promoción y reforzar las relaciones económicas de los países entre sí y con las demás naciones del mundo” (CEPAL, 2014).

En ella han trabajado numerosos intelectuales y teóricos del desarrollo, que han formulado desarrollos teóricos importantes, entre otros surgen elementos que desarrollará la teoría de la dependencia.

La CEPAL se desarrolló como una escuela de pensamiento especializada en el examen de las tendencias económicas y sociales de mediano y largo plazo de los países latinoamericanos y caribeños: “El punto de partida para entender la contribución de la CEPAL a la historia de las ideas económicas debe ser el reconocimiento de que se trata de un cuerpo analítico específico aplicable a condiciones históricas propias de la periferia latinoamericana”⁶³.

Para esto, va desarrollando un método analítico propio, llamado "histórico-estructural", a través del cual se analiza la forma como las instituciones y la estructura productiva heredadas condicionan la dinámica económica de los países en desarrollo, y generan comportamientos que son diferentes a los de las naciones más

⁶³ Ricardo Bielschowsky. Evolución de las ideas de la CEPAL. En en Revista CEPAL, N° Extraordinario, Octubre 1998. Pgs. 21-24. LC/G.2037-P/E.

desarrolladas.

Celso Furtado, Osvaldo Sunkel y Pedro Paz permitieron la consolidación de este paradigma analítico, como tradición de análisis estructuralista. Inicialmente, delimitaron temas importantes que contrastaban con los planteamientos de la teoría económica ortodoxa.

Se negaba la importancia del comercio internacional como fundamento de la igualdad económica de las naciones, e incorporaban a las explicaciones factores institucionales y estructurales, más allá de la esfera del sólo mercado y la libre fluctuación de los precios, tales como la acción de los sindicatos y los efectos de los monopolios.

Un aporte central lo constituyeron los conceptos de “centro”, en oposición al concepto de “periferia”, que desarrolló un importante papel analítico. Esto plantea que en la estructura “centro-periferia” determinaba un patrón específico de inserción en la economía mundial como “periferia”, productora de bienes y servicios que tenían una demanda internacional poco dinámica, que importaba bienes y servicios, con una demanda interna en expansión, y que asimilaba los patrones de consumo y las tecnologías que eran apropiadas para el centro, pero inadecuadas para la disponibilidad de recursos y el nivel de ingreso de la periferia (más bajo en relación al del centro).

Este concepto derivó en la idea de que la estructura socioeconómica periférica determina un modo singular de industrializar, introducir el progreso técnico y crecer, así como un modo peculiar de absorber la fuerza de trabajo y distribuir el ingreso, distinto al de los países del “centro”.

De esta manera, para este método no hay "estadios de desarrollo" uniformes. Plantean que el "desarrollo tardío" de los países latinoamericanos tiene una dinámica

diferente al de aquellas naciones que experimentaron un desarrollo más temprano. Las características de las economías latinoamericanas son mejor captadas por el término "heterogeneidad estructural", acuñado en los años setenta. Para Furtado y Prebisch, destacados integrantes de la CEPAL, el concepto de desarrollo superaba la idea del simple crecimiento. Se trataba del crecimiento de una estructura compleja, que expresaba la diversidad de las formas sociales y económicas producidas por la división social del trabajo, más allá de los meros aspectos tecnológicos.

Bajo la influencia de intelectuales como Celso Furtado, Anibal Pinto y Aldo Ferrer, a la dimensión estructuralista se añadió la perspectiva de la formación histórica de los países de la región, lo que conformó finalmente el método de investigación y análisis conocido por "histórico-estructuralista". Sobre la base de esa perspectiva la CEPAL se desarrolló como una escuela de pensamiento especializada en el examen de las transformaciones económicas y sociales de mediano y largo plazo de los países latinoamericanos y caribeños.

Con respecto a la teoría de la dependencia, Sunkel y Paz señalaban en los años 70 que el desarrollo y el subdesarrollo pueden comprenderse como estructuras independientes que configuran un sistema único. Lo que diferencia a ambas es que la estructura desarrollada, dado que tiene una capacidad endógena de crecimiento, es la dominante, y la estructura subdesarrollada, que posee una dinámica económica de carácter inducido, es dependiente. Plantea que esto se aplica tanto entre países, como al interior de un país. Para ellos el desarrollo es concebido como un proceso de cambio social, que busca la equiparación de las oportunidades sociales, políticas y económicas, tanto en el plano interno del país, como en relación a sociedades que poseen patrones más elevados de bienestar social (Sunkel y Paz, en Elizalde, 2005).

Así, a mediados de los años setenta tuvo lugar una transformación significativa en el concepto de desarrollo, trayendo a primer plano la consideración de factores sociales y culturales en los proyectos de desarrollo, producto de la reevaluación del rol que jugaban estos aspectos, desde la apreciación de los escasos

resultados obtenidos desde las intervenciones impuestas desde arriba y basadas en inyecciones masivas de capital y de tecnología.⁶⁴

Ya durante los años 80 toma fuerza la importancia de la “participación social” y la “pertinencia cultural”, en los proyectos de desarrollo, además, en el caso de América Latina, en un contexto político de cambio desde gobiernos dictatoriales hacia otros más democráticos.

Posteriormente, ya en la década de los 90, aparecen dos enfoques sobre el desarrollo que plantean, de manera más o menos crítica, la insuficiencia del concepto de desarrollo centrado solamente en el crecimiento económico, pero esta vez, desde la perspectiva de un desarrollo humano integral y desde la perspectiva del equilibrio ecológico.

Por un lado, desde las mismas Naciones Unidas, aparece el concepto de “desarrollo humano”, por parte del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Para el PNUD, el desarrollo humano es una teoría y una metodología del desarrollo económico, político y social que integra y supera los enfoques convencionales, yendo más allá del tema de la riqueza o el ingreso, para abarcar aspectos como la equidad, la democracia, el equilibrio ecológico, la justicia de género. Los promotores de este enfoque, planteado como paradigma, Amartya Sen, Premio Nobel de Economía, y el profesor Mahbub ul Haq, sostienen que “el desarrollo es libertad”, y el objetivo de las políticas públicas es generar opciones para que las personas lleven su propia vida de manera cada vez más satisfactoria. Desde esta mirada, la libertad es a la vez un fin y el mejor medio para lograr el desarrollo; las personas son las protagonistas de las opciones para lograr el desarrollo y el desarrollo es para la gente. Desde esta perspectiva, la evolución sostenible del desarrollo humano es “una cuestión de ampliar las oportunidades de las personas y

⁶⁴ Escobar, Arturo, “Antropología y Desarrollo”, en Cultura, ambiente y política en la antropología contemporánea. Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura. Colombia, 1999.

mantenerlas seguras”⁶⁵.

Sobre lo anterior, Griffin señala “el desarrollo es visto como un proceso de expansión de las capacidades de la gente para elegir el modo de vida que cada cual valora...” y ya no depende ni consiste en la acumulación de capital “material”, sino en la “acumulación de capital humano”, que implica inversión en educación, salud, investigación y desarrollo, nutrición y planificación familiar...”⁶⁶.

También a principios de lo 90, surge la noción de “desarrollo sostenible”, definido como aquel desarrollo “que atiende las necesidades de las generaciones presentes sin menoscabar las necesidades de las generaciones futuras”.⁶⁷ Este concepto introduce la preocupación por los límites físicos y biológicos del planeta frente a la expansión del ecosistema humano, y que pone en cuestión la idea de “crecimiento ilimitado” que conllevaba el modelo dominante de desarrollo, que entre otras cosas incorpora dentro del concepto de desarrollo el aumento del consumo, lo que pone sobre la mesa el equilibrio ambiental y plantea un mayor control para los países con mayores índices de industrialización.

Posteriormente, comienza a hablarse de Desarrollo Humano Sustentable, que se refiere a la ampliación de las capacidades de las personas, buscando la equidad en las generaciones actuales “sin comprometer las necesidades de las generaciones futuras.”⁶⁸ Considera tres elementos clave para su “despegue”: la experimentación social, es decir, probar la viabilidad de las opciones de desarrollo; la innovación social, para la formulación de nuevas estrategias y los conocimientos sociales, que busca incluir los conocimientos ya existentes en aquellos ámbitos en que se ubican los diversos proyectos de desarrollo.

⁶⁵ Informe de Desarrollo Humano 2014. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, Nueva York, Estados Unidos, 2014. pp. 20.

⁶⁶ Elizalde, Antonio. “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166, p. 158.

⁶⁷ Ibid, p.158.

⁶⁸ Ibid., p. 159.

Lo anteriormente planteado muestra que se va formulando, al paso de las décadas, y cada vez con más elementos, una crítica al concepto de desarrollo que considera solamente el crecimiento desde una perspectiva económica, dado sus escasos resultados respecto a la mejoría de la situación de vida de amplios grupos humanos. Al contrario, aparece la constatación de que el discurso y la estrategia del desarrollo produjeron miseria y subdesarrollo masivos, explotación y opresión. La crisis de la deuda, la hambruna, la creciente pobreza, desnutrición y violencia son, para Escobar, los síntomas del fracaso de cincuenta años de desarrollo”.

Aparece el desencanto con respecto al concepto de desarrollo, el avance respecto a teorías alternativas de desarrollo, y la búsqueda de otra u otras racionalidades del desarrollo.

En este contexto, surge en los 90 una de las corriente más críticas de la noción clásica de desarrollo. La noción de post desarrollo proviene de la crítica postestructuralista, como un cuestionamiento a las epistemologías realistas. Señala que la idea de desarrollo recoge elementos centrales del capitalismo y de la modernidad, y que esta noción conllevó la creación de un vasto aparato institucional a través del cual se “desplegó el discurso del desarrollo”, con lo cual este se convirtió en una fuerza social real y efectiva que transformó la realidad económica, social, cultural y política de las sociedades objeto de estas “políticas de desarrollo”, que fueron fundamentalmente Asia, África y América Latina.

Para el postestructuralismo, estas políticas de desarrollo operaron sobre los conocimientos y prácticas en aquellas áreas sobre las que se orientó el “desarrollo”, provocando la sustitución de los conocimientos y prácticas tradicionales, por prácticas correspondientes al modelo capitalista, lo que ha transformado aquellas áreas intervenidas, con diversas consecuencias, entre las que destaca la exclusión, producto del mismo modelo de desarrollo, sobre todo de aquellos a quienes iba orientada la idea de desarrollo: los pobres de América Latina, Asia y Africa. El postdesarrollo se pregunta respecto a cuáles fueron las razones y los procesos

históricos a través de los que Asia, África y Latinoamérica, fueron concebidas como el “Tercer Mundo”, desde los discursos y las prácticas del desarrollo, y a las consecuencias que esto tuvo, convirtiéndose en un marco interpretativo o problemático a través del cual conocemos las regiones empobrecidas del mundo y dentro del cual adquieren sentido y se hacen inteligibles una multitud de observaciones cotidianas.

Para Arturo Escobar, la “cuestión del desarrollo” continúa sin ser resuelta por ningún modelo social o epistemológico moderno. Esto se refiere tanto a la incapacidad del aparato político y del conocimiento especializado moderno, para lograr una sostenida mejora social, cultural, económica y medioambiental en Asia, África y América Latina, como al fracaso de los modelos utilizados como rectores. Para este autor, la crisis del desarrollo también hace patente la caducidad de “los campos funcionales” de la modernidad en tanto permitía comprensiones y explicaciones, que se ven sobrepasadas por los cambios sociales, culturales y los procesos económicos reales.

Estos análisis, más el descontento con respecto a la idea del desarrollo, dio lugar al surgimiento de la idea de postdesarrollo: desde la desconstrucción del desarrollo, aparece la idea de una era del “postdesarrollo”, como una era en que la idea del desarrollo ya no sería el principio organizador de la vida social, una era en que el desarrollo no sería únicamente desde “la mirada de Occidente”, sino que para algunos significaría una re-valorización de las culturas vernáculas, desde la gente común y no ya desde los expertos en desarrollo. Sin embargo, la idea de postdesarrollo no se refiere a un periodo histórico, sino más bien a la posibilidad de crear diferentes discursos y representaciones, que no estén mediados por la idea del desarrollo y a la consecuente necesidad de cambiar las prácticas de saber y hacer, sobrepasando la “economía política de la verdad” que define al régimen de desarrollo. Además, aparece la necesidad de que quienes supuestamente son los “objetos” del desarrollo, puedan transformarse en sujetos y agentes de estos procesos. Para Escobar, esto último puede lograrse enfocándose en las “adaptaciones, subversiones y

resistencias” y las estrategias alternas que producen las personas y los movimientos sociales en relación al desarrollo.

Escobar plantea: “A través del mundo se observan muchos ejemplos (...) que configuran un régimen de postdesarrollo; es decir, una concientización de que la realidad puede definirse en términos distintos a los del desarrollo y que, por consiguiente, las personas y los grupos sociales pueden actuar sobre la base de estas diferentes definiciones”⁶⁹.

En la década del 2000, el panorama de la teoría del desarrollo se encontraba marcado por una amplia gama de posiciones y un creciente diálogo interparadigmático en torno al tema del desarrollo. Sin embargo, los problemas asociados al desarrollo siguen siendo tan urgentes como siempre. Además, la globalización económica ha adquirido tal potencia, que necesariamente los problemas del desarrollo deben analizarse considerando esta dimensión y sus repercusiones.

Por otra parte, los movimientos globales y la profundización de la pobreza continúan manteniendo en la agenda los temas de la justicia y el desarrollo. Para la mayoría de estos movimientos, está claro que el desarrollo en el marco del neoliberalismo no es una opción. Los planteamientos apuntan a que otro tipo (o tipos) de desarrollo pueden y deben ser posibles.

Escobar formula la pregunta: ¿qué le está sucediendo al desarrollo y a la modernidad en los tiempos de globalización?

Para Boaventura de Souza Santos, una de las características de este momento es el predominio estructural de la exclusión sobre la inclusión: “La problemática de la exclusión se ha acentuado agudamente, ya sea por la exclusión de muchos que

⁶⁹ Escobar, Arturo, “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, pp. 17-31.p. 22.

anteriormente se encontraban incluidos o porque los que ayer eran candidatos a la inclusión hoy no se les permite serlo...”⁷⁰.

4.3. Vulnerabilidad y desarrollo humano

Dada la pertinencia que tiene para el presente trabajo, es importante mencionar muy brevemente el Informe de Desarrollo Humano del 2014, trabaja sobre los conceptos de vulnerabilidad y resiliencia. Por “vulnerabilidad humana”, entiende “la posibilidad del deterioro de los logros del ámbito del desarrollo humano y su sostenibilidad”.

Este Informe formula dos propuestas fundamentales. La primera plantea que la vulnerabilidad de las personas se ve influenciada de forma considerable por sus capacidades y el contexto social. La otra propuesta da cuenta de la apreciación de que cuando no se puede proteger a la gente contra la vulnerabilidad, ello se debe frecuentemente al uso de políticas inadecuadas y a instituciones pobres o disfuncionales.

Considera como situaciones sistémicas que amenazan el desarrollo humano, las situaciones de violencia y las barreras sociales que impiden a la gente ejecutar sus plenas capacidades de actuar.

El Programa de la Naciones Unidas para el Desarrollo mantiene para el año 2014, la tesis base del desarrollo humano, referida, como plantea Amartya Sen, a la ampliación de las capacidades individuales, y agrega que “las estrategias y políticas de desarrollo humano deben orientarse a reducir la vulnerabilidad y construir la

⁷⁰ Santos, 2002, Escobar, Arturo, “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, pp. 17-31.p. 28).

resiliencia”⁷¹.

Entiende la vulnerabilidad más allá que la sola exposición a riesgos. Revela factores importantes subyacentes a la vulnerabilidad, tales como la exclusión y la discriminación, es decir, la persistencia de las desigualdades. Las causas estructurales subyacentes a la vulnerabilidad son la clave para entender su precariedad frente a eventos adversos. Señala que el contexto social y las relaciones de poder están muy ligados a la vulnerabilidad de las personas.

Entre los factores que contribuyen a la vulnerabilidad, señala la pobreza. La pobreza y la vulnerabilidad están relacionadas, son multidimensionales y, en ocasiones, se refuerzan mutuamente. El hecho de encontrarse bajo el umbral crítico de la pobreza, hace que las personas sean vulnerables por definición: “intrínsecamente vulnerables” ... “normalmente los riesgos suelen ser más grandes para los pobres que para los ricos. Las personas pobres y los países pobres están especialmente sujetos a la vulnerabilidad”⁷².

La vulnerabilidad estructural tiene sus raíces en la posición de las personas en la sociedad (su género, etnia, raza, tipos de trabajo o estatus social) y evoluciona y persiste durante largos periodos. Por ejemplo, los pueblos indígenas representan un 5% de la población mundial, pero conforman el 15% de las personas pobres del mundo, y el 33% de personas en zonas rurales extremadamente pobres⁷³.

4.4. Situación actual del desarrollo referido a los pueblos indígenas de América Latina.

Parece importante consignar en este punto, algunos elementos referidos a la

⁷¹ Informe Desarrollo Humano 2014. Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, 2014. pp. 19.

⁷² Ibid, p. 23.

⁷³ Ibid, p. 26.

actual situación de desarrollo con respecto a los pueblos indígenas en América Latina. Desde la perspectiva y mediciones de la CEPAL, este organismo señala que en las últimas décadas América Latina ha experimentado significativos progresos en su desarrollo económico y social, si bien a diferentes velocidades y con características heterogéneas en los distintos países. Se observa en general un sostenido crecimiento económico, reducción de la pobreza y avances en logros importantes en diversos indicadores sociales.

Sin embargo, este mismo organismo señala que estos avances están encontrando límites, tanto para mantenerse como para continuar desarrollándose, apareciendo desafíos asociados a la heterogeneidad estructural y a la persistencia de altos niveles de desigualdad, tanto de la región, como al interior de los mismos países, y a la vulnerabilidad a las variaciones externas a este conjunto (lo que retrotrae a algunos planteamientos de la teoría de la dependencia).

Dentro de los sectores más vulnerables a estos factores, los pueblos indígenas constituyen precisamente uno de los colectivos más desfavorecidos, “como resultado de complejos procesos sociales e históricos que se iniciaron hace más de 500 años, y que fueron estableciendo prácticas discriminatorias persistentes hasta el presente e implicaron un despojo sistemático de sus territorios, con graves consecuencias para su bienestar”⁷⁴.

Sin embargo, a diferencia de otros momentos históricos, actualmente los pueblos indígenas han logrado una mayor visibilización de su situación y sus demandas, lo que coincide con lo planteado en 1999 por Stavenhagen. Para la CEPAL, la irrupción de los pueblos indígenas y su agenda de derechos, es un fenómeno que no es exclusivo de la región sino un proceso global en un mundo

⁷⁴ CEPAL. Los Pueblos Indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. Santiago, Chile, 2014. 128 p. LC/L.3893, p. 5.

“globalizado y pluricultural”, y que forma parte de la diversidad de luchas actuales por el reconocimiento y la dignidad humana.

Por esto, es que uno de los mayores desafíos que enfrenta la región en su búsqueda de la igualdad es la inclusión de los derechos de los pueblos indígenas entre las prioridades de las políticas: “Los retos son enormes, si se considera que en América Latina, como se examina en este estudio, existen más de 800 pueblos indígenas, con una población cercana a los 45 millones, que se caracterizan por su amplia diversidad demográfica, social, territorial y política...”⁷⁵.

Otro factor que incide en el impacto de los actuales modelos de desarrollo sobre los pueblos indígenas, se refiere a la sobre explotación de los recursos naturales. El crecimiento económico registrado en la región es altamente dependiente de estos recursos y de sus precios internacionales, mientras se observa una débil gobernanza de estos recursos. “La reprimarización de la economía ha ocasionado fuertes presiones sobre los territorios de los pueblos indígenas y desencadenado numerosos conflictos socioambientales todavía no resueltos”⁷⁶.

La propuesta actual de la CEPAL desde los últimos años, en términos de desarrollo para los pueblos indígenas, es la de un desarrollo centrado en el valor de la igualdad con un enfoque de derechos. Plantea la necesidad de rediseñar los equilibrios entre el Estado, el mercado y la sociedad para construir pactos en que concurren aquellos actores que garanticen acuerdos políticos de largo alcance. Con estas premisas es indudable que los pueblos indígenas deben ser incluidos en tales pactos.

⁷⁵ CEPAL. Los Pueblos Indígenas en América Latina: avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. Santiago, Chile, 2014. 128 p. LC/L.3893, pp. 6.

⁷⁶ Ibid., p. 6.

Uno de los principales desafíos en esta materia es la integración de los derechos de los pueblos indígenas en un nuevo modelo de gobernanza de los recursos naturales. Se trata de transitar desde los “nuevos tratos” hacia los “nuevos pactos”.

Junto con lo anterior, los conocimientos ancestrales, las innovaciones y las prácticas tradicionales de los pueblos indígenas para la conservación y la utilización sostenible de la diversidad biológica, así como el desarrollo de las diferentes modalidades colectivas de las economías indígenas, ofrecen una oportunidad valiosa para la construcción de un nuevo paradigma del desarrollo, basado en un cambio estructural hacia la igualdad y la sostenibilidad, lo que coincide con planteamientos sostenidos por Nahmad (1999). Como ya señala Stavenhegen, “se plantea la participación política como una demanda articulada de los pueblos indígenas y como una necesidad a nivel del Estado y de la nación”⁷⁷. Es más, actualmente se percibe como una necesidad del continente: Es fundamental el reconocimiento del aporte de los pueblos indígenas en los retos que trae consigo el porvenir de una América Latina soberana (CEPAL, 2014).

A lo largo de un proceso que ha contado con el papel protagónico de las Naciones Unidas, en los últimos años se ha pasado de entender el desarrollo como un problema de naturaleza económica a conceptualizarlo como un derecho humano. No obstante el avance que la concepción y la medición del desarrollo han tenido desde 1949 hasta su actual comprensión como un derecho y un proceso de ampliación de libertades y opciones, desde la perspectiva de los pueblos indígenas, el concepto y sobre todo su práctica es deficiente en aspectos clave como, por ejemplo, la relación con la naturaleza.

El paradigma del desarrollo continúa cargando una serie de lastres y

⁷⁷ Stavenhagen, Rodolfo. “Democracia y participación política de los pueblos indígenas”, en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 171-184, p. 176.

deficiencias que serían parte de su misma esencia, como el aumento de las desigualdades, la homogeneización cultural y la degradación medioambiental. De aquí derivan las limitaciones de esta categoría para enmarcar el debate sobre el bienestar y la concreción de los derechos de los pueblos indígenas. Incluso, los pueblos indígenas han padecido en forma directa tales deficiencias, pues han sido víctimas de los diversos modelos de desarrollo en boga durante las últimas décadas.

4.5. Perspectivas del desarrollo para los pueblos indígenas.

Para el antropólogo mexicano Salomón Nahmad, el problema fundamental de los pueblos indígenas en América Latina es su supervivencia física y cultural, situación para la cual considera necesario “su definición como entidades culturales y nacionales específicas al interior de los espacios políticos y jurídicos de los estados nacionales constituidos”⁷⁸.

Nahmad se centra en la tensión que implica para los pueblos indígenas el predominio del modelo de desarrollo que se impone desde el “estado-nación-mercado”, y que se expresa en una uniformación hegemónica del espacio social, cultural y lingüístico, eliminando o controlando los sectores culturalmente diferentes. Esto implica asimismo, la asimilación y transformación de sus sistemas productivos, y la incorporación a este modelo hegemónico de sus sistemas productivos no capitalistas y “modos étnicos de producción”.

Para Nahmad, mantener los modos productivos de los pueblos indígenas, implica también el mantenimiento de las condiciones de la reproducción étnica, y en consecuencia, el poder de decisión de su proyecto de futuro, lo que plantea como “etnodesarrollo”. Este constituye el “desafío de imaginar y posibilitar” proyectos

⁷⁸ Nahmad Sittón, Salomón, “Articulación y posibilidades del etnodesarrollo de los pueblos indios de América Latina”, en en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 17-23, p. 17.

étnicos, que para ser viables, deben ser complementarios y alternos al proyecto nacional global. Para que estos proyectos puedan existir, Nahmad plantea algunas condiciones mínimas necesarias para la supervivencia de los pueblos indígenas como una entidad cultural diferenciada, lo que él llama “el listado de la supervivencia”.

En el primer lugar de este listado se encuentra el territorio, como “espacio territorial”, no sólo tierras para la producción, como un tema de reivindicación política del espacio perdido a través del proceso colonialista. En segundo lugar, la legitimidad política al interior del estado nacional, como una conquista democrática: la plena legitimidad como interlocutores colectivos jurídicamente válidos frente al estado y a la colectividad nacional. En este punto, Nahmad formula el tema de la autonomía, que plantea gradual, a partir de la creación de plataformas políticas de autonomía alrededor de las cuales se identifiquen los miembros de estas etnias.

Para él, la imposición de la lógica de la acumulación como la única vía posible para el desarrollo, obligaría a asumir “el estilo civilizatorio del desarrollo industrial” y la lógica exclusiva y totalizadora del “valor de cambio”. Esto implica una homegeneización de los pueblos que “es violenta en tiempo y radical en cantidad”: “Por la vía del modo de acumulación y del modo de consumo que inevitablemente impone la aceptación de este camino de desarrollo, se llega rápidamente a la desaparición de gran parte de los rasgos distintivos de un pueblo: elementos culturales, estilos de cotidianeidad, de relaciones sociales de producción, de uso y consumo que son precisamente el carácter constitutivo de un modo de civilización particular”⁷⁹.

Para Nahmad, este es el efecto de la “tendencia y la fuerza culturalmente homogeneizadora del sistema urbano occidental” del modo de desarrollo, que actúa esencialmente en las esferas de las relaciones sociales de producción, en el mundo del trabajo, con todos los elementos ideológicos y simbólicos asociados al estilo de la

⁷⁹ Ibid., p. 20.

cotidianidad y traspasando ésta. Se hace la pregunta sobre la factibilidad de la existencia de alternativas reales y viables de desarrollos étnicos autónomos, planteados desde premisas diferentes. Para él, si la idea del desarrollo integral de un grupo está basada en la calidad de vida, en el modo de las relaciones de producción más que en la producción en sí misma, “es posible imaginar modelos alternos”.

Esto implica reformular el concepto de desarrollo, separarlo de la concepción de crecimiento, evolución y progreso, para centrarse en la noción de calidad de vida en tanto disminución del sufrimiento humano y aumento de la felicidad.

Significa también integrar en la definición del desarrollo, la cobertura de las necesidades de la etnia en términos de bienestar y maximización y de las potencialidades del pueblo, de manera que sea la lógica del mismo grupo y no la lógica empresarial productivista, la que rija la organización del trabajo y la producción. De esta manera se resguardan las relaciones de producción, circulación y consumo al interior de las unidades sociales.

Nahmad considera que es posible lograr un cierto nivel de independencia económica de los proyectos étnicos, a través de la recuperación de los conocimientos del manejo de los recursos del medio ambiente que sean sustentables. Considera los conocimientos del medio ecológico que disponen aún los pueblos indígenas, los ponen en condiciones de poder maximizar, a través de un “uso múltiple”, el aprovechamiento del hábitat. Señala que esto incluso puede hacer frente a los intentos del “sistema dominante” de uniformizar el medio ecológico (monocultivos rentables en términos del mercado) y el medio cultural (la imposición de un modo productivo único y de un modo de consumo uniformizado), a través del reservorio de multiplicidad y diversidad étnica. Actualmente incluso es posible plantear que esto ayudara a conservar la diversidad genética de los cultivos, actualmente amenazada por las patentes de semillas.

Acá se hace una crítica al modelo de desarrollo occidental: “(este modelo) ...Tiene una visión muy pobre de las culturas tradicionales, ya que sus esfuerzos están dirigidos para imponer sus estándares de vida... (...) basado sobre la ideología de que todas las culturales deben acceder a ciertos niveles de adquisición material para que pueda ser el desarrollo.”⁸⁰ Nahmad señala “... los valores de los países industrializados del mundo no son universales culturales”.

Plantea que los pueblos indígenas articulados al sistema dominante, las relaciones con el sistema son asimétricas y desiguales, existiendo enormes desventajas para el intercambio de productos.

Nahmad, apoyándose en Partridge, Uquillas y Johns (1996), señala que el etnodesarrollo implica, en términos materiales y económicos, la posesión segura de un territorio, tierras y recursos que estén debidamente demarcados y titulados, el mantenimiento de la autosuficiencia alimenticia, en el contexto del territorio y la promoción de actividades generadoras de ingresos y conducentes a una mejor calidad de vida y al bienestar de la comunidad.

En términos sociales, el mantenimiento de una organización social fuerte y la habilidad de luchar por sus derechos, junto al apoyo y contacto con la sociedad nacional e internacional. En términos culturales, la preservación de la identidad cultural, valorizada, además de fortalecida políticamente, y la promoción de una educación bilingüe y multicultural. En términos legales, el reconocimiento por parte del gobierno de sus derechos humanos y políticos como ciudadanos.

Para Nahmad, la presencia de estos factores posibilita el etnodesarrollo

⁸⁰ Psacharopoulos y Patrinos, 1994, en Nahmad Sittón, Salomón, “Articulación y posibilidades del etnodesarrollo de los pueblos indios de América Latina”, en en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 17-23.

indígena.

Rodolfo Stavenhagen plantea la formulación, a mediados del siglo pasado, de la época “del desarrollismo”, en la cual fue importante la consolidación del estado nacional y la creación de instituciones nacionales, estatales, para impulsar el desarrollo de los países, que se entendía como responsabilidad del Estado, además de velar por el bienestar colectivo. Esta etapa, del Estado de Bienestar, se extendió por dos o tres décadas, incluyendo todo un paquete de instituciones, visiones, ideologías y formas de gobernar. Entre estos elementos, se encontraba la formulación de planteamientos respecto al desarrollo de los pueblos indígenas.

Stavenhagen señala algunas etapas que se pueden distinguir en las políticas desarrollistas hacia los pueblos indígenas, fundamentalmente en América Latina. Considera una primera etapa, alrededor de los años 60, coincidente con la etapa del desarrollismo “popular y estatista”, que es la etapa del indigenismo formal en América Latina: contempla políticas paternalistas del Estado para con los pueblos indígenas, con una visión de que el objetivo de estas políticas era integrar a los indígenas en la nacionalidad: “El Estado actuaba por y para los indios, y tomaba las decisiones relevantes en su nombre. El indigenismo (...) era la teoría y práctica del Estado mestizo aplicado a las poblaciones indígenas, en función de los intereses del Estado y de la nación en su conjunto”⁸¹.

Stavenhagen menciona, durante los años 60, la existencia de un incipiente movimiento indígena en América Latina, las primeras organizaciones, principalmente de resistencia a niveles muy locales. Es importante señalar acá, que durante los años 60 el pueblo mapuche en Chile tuvo un activo rol en la recuperación de tierras durante la Reforma Agraria, que conllevó una posterior represión muy dura con la

⁸¹ Stavenhagen, Rodolfo. Democracia y participación política de los pueblos indígenas. En Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J. Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999.pp. 172.

llegada del Gobierno Militar y la contra-reforma agraria⁸².

Stavenhagen plantea una nueva etapa a fines de los años 70, y durante la década de los 80: una época de cambio que se caracterizó por la activa movilización y organización de los pueblos indígenas, que luchan por “el derecho de los pueblos, por su participación en el quehacer político, por el reconocimiento del estado, de la sociedad nacional y en los sistemas jurídicos, y por la revisión de las políticas indigenistas”⁸³, emergiendo como nuevos actores políticos en América Latina.

Para Stavenhagen, la participación política de los pueblos indígenas es básicamente cuestión de democracia y de derechos humanos. Plantea que no puede haber democracia en los países sin la participación política de los pueblos indígenas; ya a fines de la década de los 90, analiza los diversos caminos que se abrieron a la participación política de los pueblos indígenas en el proceso de transición a la democracia. Considera este momento como un movimiento hacia la conquista del espacio político. Distingue tres elementos principales: empoderamiento, identidad y reconocimiento. Plantea que la participación política de los pueblos indígenas es básicamente una forma de “empoderamiento”, una manera de lograr la identidad y el reconocimiento jurídico, social y político. Empoderamiento, en el sentido “del control creciente que hoy pueden tener los pueblos indígenas sobre sus propios destinos”, es decir, la participación en los procesos de toma de decisiones a todos los niveles, la “conquista y consolidación de un espacio de acción propio de los pueblos indígenas en la sociedad política de nuestro tiempo”⁸⁴.

⁸² Correa, Martín; Molina, Raúl; Yañez, Nancy, “La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975”, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2005; Correa, Martín; Mella, Eduardo, “Las razones del *illkun*/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco”, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2010.

⁸³ Stavenhagen, Rodolfo. “Democracia y participación política de los pueblos indígenas”, en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 171-184, p. 173.

⁸⁴ Stavenhagen, Rodolfo. *Democracia y participación política de los pueblos indígenas*. En Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J. *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y

Con respecto a la identidad en el contexto de participación política, se refiere al sentimiento y la conciencia de pertenecer a un grupo que tiene características distintivas dentro del colectivo más amplio y que le permite a este grupo operar como tal en un espacio político dado.

Señala que estos dos elementos conducen al tercero, que es el reconocimiento, la lucha política por el reconocimiento: “si lucho por el reconocimiento, es porque quiero que los otros me reconozcan por lo que yo quiero ser y no por lo que ellos dicen que yo soy, ni por lo que ellos quieren que yo sea, que es lo que ha hecho el indigenismo y el Estado nacional en América Latina con los pueblos indígenas. El Estado nacional ha dicho a los indígenas: tú tienes que ser como yo quiero que tú seas, tú tienes que ser lo que yo pienso que tú eres”⁸⁵.

El reconocimiento es el elemento que los pueblos indígenas reivindican para ser aceptados como tales por el resto de la sociedad nacional y, desde luego, por las instituciones jurídico-políticas, precisa Stavenhagen. Señala que hay antecedentes de ese reconocimiento en las negociaciones sostenidas por los conquistadores con los líderes y representantes de los pueblos originarios, lo que se aplica a cabalidad en el caso del pueblo mapuche, que a través de los “Parlamentos”, llegó a ser reconocido como un pueblo con autonomía, territorio y límites con respecto al Estado español .

Con respecto a la negación del reconocimiento, señala que el sistema colonial intenta controlar y subsumir a la sociedad indígena como tal, la destruye, la coarta, la utiliza para sus propios fines, y crea nuevas élites indígenas, vinculadas al poder colonial. Pero una vez consolidado este poder, le resulta fácil y conveniente deshacerse de los últimos vestigios de una representación política autóctona. Sin embargo, señala la época republicana, subrayando que esto se olvida con frecuencia,

Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. pp. 174.

⁸⁵ Ibid., p. 175.

cuando las elites criollas asumen el poder de los países recién independientes, como el momento en que se aplica realmente la negación de lo indígena en nuestros países. Es a partir de entonces que se niega, se destruye o se intenta destruir lo poco que queda de lo indígena, y se trata de imponer un modelo homogéneo de nación, hecho a imagen de las propias élites criollas. “Los padres fundadores de nuestros estados latinoamericanos quisieron crear naciones sin indios, porque éstos no entraban en su esquema, aunque en la mayoría de los países gran parte de la población a principios del siglo XIX era, desde luego, indígena”⁸⁶.

La política económica impulsada por los estados republicanos independientes es la que, a mediados del siglo XIX y posteriormente, implica el desarrollo capitalista liberal, las inversiones extranjeras, la formación de los latifundios, la privatización de las tierras del Estado. Stavenhagen vincula a la política liberal capitalista del siglo XIX, el llamado “capitalismo salvaje” como la política económica que destruye las bases ecológicas de las identidades indígenas. Precisa que la mayor destrucción de los pueblos indígenas en lo social, ecológico y cultural ocurre fundamentalmente en la etapa republicana de nuestros países.

Paradójicamente, señala, los mismos Estados que quisieron hacer desaparecer a los indígenas, hoy tienen la necesidad de contar con la participación política de los mismos; para Stavenhagen, actualmente (él habla a fines de los 90), es una necesidad la reivindicación indígena tanto para el estado como para la nación. Para él, una de las razones de esta necesidad, se debe en parte al fracaso del modelo indigenista desarrollista, asimilador. Y otra razón se debe al fin del estado benefactor, para dar lugar a un Estado que se achica, que no es el centro de los recursos.

Considera que con esto, ha cambiado mucho la relación entre el mundo

⁸⁶ Stavenhagen, Rodolfo. “Democracia y participación política de los pueblos indígenas”, en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., *Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión*. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 171-184, p.176.

indígena y el Estado. Señala que en esto tiene mucho que ver la organización progresiva de los pueblos originarios, que va pasando desde las primeras organizaciones de resistencia, en los años 60, a un mayor desarrollo de estas organizaciones, y a lo que llama el surgimiento de una élite intelectual indígena.

Se plantea el tema de la participación política indígena, consignando que en ese y en otros sentidos “la historia de los indígenas de nuestro continente ha sido una historia de negación; de pueblos indígenas sin derechos bajo la tutela del estado.”⁸⁷ Se les otorga derecho a voto, pero son “ciudadanos imaginarios”, que nunca pudieron participar plenamente en el quehacer de la ciudadanía, han sido tratados generalmente como “minorías tuteladas”.

Plantea que el esquema de la democracia liberal no ha funcionado bien para articular los intereses y las identidades de los pueblos indígenas y de otros grupos minoritarios. Destaca que la democracia es más que el derecho a voto, es “empoderamiento, identidad y reconocimiento colectivos” además de la participación política, y que no se reduce a su versión electoral y liberal.

Muestra que el preguntarnos por formas distintas de hacer democracia y por la participación política en esos espacios, tiene que considerar el tema de la autonomía de los pueblos indígenas, como se va a entender y llevar a la práctica, y que finalmente eso se relaciona con la redefinición del proyecto nacional, el estado nación. Para Stavenhagen, la cuestión es la refundación de las naciones latinoamericanas, para dar lugar a estos pueblos indígenas, que a pesar de todo lo que han pasado, “siguen viviendo, consolidándose y manteniendo una vitalidad como la que han mostrado.”⁸⁸

⁸⁷ Ibid, p. 178.

⁸⁸ Ibid, p. 184.

4.6. Algunos elementos sobre el desarrollo de la región.

Esta investigación se ha centrado en los modos históricos de desarrollo producidos en la región, sin embargo, es importante recoger a lo menos algunos elementos respecto a los tipos de desarrollo que se están dando actualmente en la región.

En primer lugar, hay que reseñar que la región de la Araucanía se mantuvo por décadas como la región que presentaba los mayores índices de pobreza en todo Chile, Esta situación se mantiene hasta hace relativamente pocos años, en que pasa a ser la segunda región más pobre del país.

A partir de los 90, y del regreso de un régimen democrático de gobierno, se abren nuevos procesos. En primer lugar, las expectativas, sobre todo de aquellas personas y actores sociales ligados al mundo indígena, con respecto a nuevas posibilidades de desarrollo más cercanas a los modos de vida indígena, expectativas que quedaron expresadas en varios congresos, seminarios y publicaciones de las dos principales universidades regionales en esos momentos, y la creación, en estas mismas universidades, de cursos de postgrados relacionados con el tema.

Se puede plantear asimismo, el inicio de varios procesos que van incidiendo en los modos de desarrollo regionales. Entre estos, el que más destaca es el rápido crecimiento de la ciudad capital de la región, Temuco. En un proceso que se refuerza a sí mismo, la llegada de grandes establecimientos comerciales y el aumento de la construcción, son efecto y causa del crecimiento de la ciudad, que fortalece su rol de ciudad “de servicios”.

A partir de lo que hemos indicado se abren líneas de investigación que son relevantes para entender los procesos del desarrollo en un marco de la conflictividad permanente vivida en territorios inter-étnicos.

A la luz de lo analizado con respecto a la noción de lo inferior de lo indígena, aparece interesante desarrollar un trabajo de investigación sobre los discursos del desarrollo, en especial sobre las representaciones sociales y de contenido que pueden estar presentes en la actual noción de “desarrollo indígena”. Al respecto, parece interesante formular una investigación sobre las representaciones sociales de “los no indígenas” y “los mapuche”, en la Novena región.

En esta misma línea, aparece interesante preguntarse por las concepciones de “desarrollo” existentes entre los habitantes de la zona, las miradas y las propuestas que pueden tener diferentes actores al respecto. Mención especial requiere, como ya se señalara en el análisis, aquellas familias emblemáticas que registran víctimas del conflicto en relación a las tierras en distintos momentos históricos y en distintas generaciones e integrantes de las mismas.

Para la parte práctica de la presente investigación, se entrevistará a dos familias de la región. Una de las familias es mapuche, reside actualmente en las cercanías de Chol-Chol, pero su lugar de residencia a fines del siglo XIX era la zona de Lumaco y Los Sauces. La otra familia descende de colonos suizos, quienes llegaron a la zona de Galvarino también a fines del siglo XIX.

Esta relativa cercanía geográfica en los orígenes de ambas familias fue absolutamente casual, pero terminó situando la parte práctica de la tesis en una zona específica de la región, correspondiente a la zona de la región ocupada por la más numerosa agrupación mapuche de fines del siglo XVIII y todo el XIX, según Bengoa, los llamados nagpuleches, “nagches” o “abajinos”. Esta zona correspondía a las llanuras y lomajes que bajan de la cordillera de Nahuelbuta hacia el valle central. Bengoa considera que el centro de los abajinos era la zona ocupada actualmente por Traiguén, Lumaco, Los Sauces y Purén, por la parte norte, y Chol-Chol, Repocura y

el actual pueblo de Galvarino hacia el lado sur.⁸⁹

En esta zona vivían las familias de grandes loncos, que fundaron dinastías que perduran hasta el día de hoy. Uno de los más importantes fue el cacique Lorenzo Colipí, quien unificó a los grupos abajinos del norte, y murió en 1838. Estableció alianzas a través de sus mujeres con numerosas familias. Mantuvo una alianza estable con el gobierno de Chile, que se mantuvo hasta que se produjo la ofensiva final del ejército chileno.

⁸⁹ Bengoa, José, “Historia del Pueblo Mapuche. Siglos XIX y XX”. Ediciones LOM, 2000. Santiago, Chile, p. 72.

IV. PROPUESTA METODOLÓGICA

Esta tesis busca indagar las vivencias de las familias de la región en relación a sus experiencias de violencia, daño psicosocial y reconocimiento relacionadas con el contexto socio-histórico y económico, que asume una perspectiva fenomenológica, y luego, un paso más allá, intentando acercarse a la comprensión que tienen los propios sujetos sobre sus historias de vida, individuales y familiares, en el contexto de sus circunstancias.

Consiste en una investigación exploratoria, que se trabajó desde la perspectiva de la investigación cualitativa. Se hizo la opción por este tipo de metodología, considerando la condición de investigación exploratoria, ya que esta metodología da la posibilidad de indagar en aspectos cualitativos que participan del fenómeno. La metodología cualitativa también ofrece potencialidad para las investigaciones en el área de la psicología y las ciencias sociales, en tanto permite relevar elementos propios de las subjetividades: “Lo que resta es la posibilidad de expresiones que estén relacionadas con los sujetos y las situaciones, y la formulación, con buenos cimientos empíricos, de estas expresiones es una meta que se puede alcanzar con la investigación cualitativa⁹⁰”.

La investigación cualitativa presupone una manera diferente de comprender la investigación en general, incluye una manera específica de comprender la relación entre el problema y el método. En la investigación cualitativa hay una interdependencia mutua de las partes individuales del proceso de investigación.

Se utilizó el enfoque de triangulación sistemática de perspectivas. Esto se refiere a la combinación de perspectivas de investigación apropiadas y métodos que sean idóneos para tomar en consideración el mayor número posible de aspectos

⁹⁰ Flick, Uwe, “Introducción a la metodología cualitativa”, Ediciones Morata, Madrid, 2007, p. 18.

diferentes de un problema.

El abordaje del tema, se realizó a través de tres acercamientos diferentes, siendo el primero, para introducir al tema, la revisión de material bibliográfico, consistente en textos de historiadores y antropólogos, así como en distintas crónicas.

El segundo, es a través de la construcción de la historia de familias que habitan en la región desde sus orígenes, es decir, desde los años 1880-1900. Esta “reconstrucción” se realiza a través de varias entrevistas realizadas a distintos miembros del grupo familiar, considerando a lo menos representantes de dos generaciones.

Y el tercer acercamiento, es a través de entrevistas de expertos de la región, en distintas temáticas relacionadas, a fin de profundizar en aspectos específicos de la investigación

Al momento de ubicar a las familias con quienes se trabajará, aparece el tema de si escoger familias afectadas directamente por situaciones de violencia socio-histórica, o con familias no tocadas en forma directa por estas situaciones.

En esta parte del trabajo, se opta finalmente por trabajar con dos familias que no han sido víctimas directas de situaciones de violencia. Esta decisión se toma en base a los siguientes criterios:

2. En primer lugar por el criterio de accesibilidad: la red de confianza de la investigadora, al inicio de esta trabajo, posibilitaba el acercamiento directo a dos familias de la región que no aparecen involucradas en situaciones de violencia directa.
3. En segundo lugar, a partir de la consideración de que la vivencia directa de violencia marcaría la experiencia familiar de una manera mucho más

inmediata, lo que dificultaría la aprehensión de aquellos elementos ligados a la situación socio – histórica más contextual, además de requerir un abordaje más específico, que no podía cumplirse en este momento investigativo (necesidad de apoyo y contención emocional de la familias, por ejemplo, lo que se podría hacer más bien a través de un trabajo de equipo que de la presencia individual de una investigadora).

De esta manera, se opta por trabajar con dos familias, a las cuales se tenía acceso desde la red de confianza de la investigadora.

Se puso énfasis en la confidencialidad y el anonimato de las familias participantes.

Las técnicas utilizadas para trabajar con las familias fueron: entrevistas en profundidad, relatos familiares, genosociograma familiar y otras complementarias (álbumes familiares, registros, etc).

Las entrevistas en profundidad de las familias fueron entrevistas abiertas. Se planteó a las familias que de ser posible, iniciaran el relato desde alrededor de los años 1880-1900, es decir, desde sus tatarabuelos o bisabuelos. La entrevistadora intervenía para consultar un punto poco claro, o solicitar que ampliaran la información.

Se realizó un análisis de contenidos de cada entrevista, y posteriormente se levantaron los temas que aparecen de forma transversal. Los temas emergentes se analizaron a la luz de las perspectivas teóricas de la psicología social, la violencia fundante, el daño psicosocial y el reconocimiento.

1. Presentación de Casos:

1.2 Familia mapuche.

Don Manuel y la Sra. Teodosia viven en una pequeña comunidad mapuche, en un sector rural donde se ubican numerosas comunidades similares, a 8 kms. aproximadamente, desde Chol-Chol hacia la costa. Ambos tienen 76 años, y nacieron alrededor de 1937, Don Manuel en el mismo lugar donde habitan, y Doña Teodosia en una comunidad cercana.

Don Manuel es lonko en su comunidad desde la muerte de su padre, y tiene a un sobrino como lonko ayudante, rol que él mismo ejerció con un tío paterno, lonko de una comunidad vecina.

Doña Teodosia es dueña de casa, y teje a telar, sobre todo mantas, “mantas de cacique”, que vende ocasionalmente, incluso en Santiago, a través de parientes que viven allá. Ella misma hila la lana que utiliza, y se enorgullece de haber tejido una manta “de cacique” para cada uno de sus nietos.

Se casaron cuando tenían alrededor de 20 años, Don Manuel se había fijado en ella cuando eran adolescentes, Doña Teodosia se destacaba jugando al básquetbol. En ese tiempo, Don Manuel todavía trabajaba como mayordomo en el fundo vecino, y se había construido una pequeña casita, sin piso pero con zinc. Se casaron para el tiempo de la cosecha del trigo, y sus primeros días de casados los pasaron “arranchados” en el mismo campo que estaban cosechando.

Poco tiempo después, fallece el padre de Don Manuel, quien debe hacerse cargo del funeral, vendiendo uno de los novillos que había ganado a través de su trabajo en el fundo, para comprar el caballo que había que ofrecer a los asistentes, y con el saldo, pagar el funeral.

La muerte del padre significó también que Don Manuel vuelve a la casa, a cuidar a su madre, que se queda sola. El hermano menor de Don Manuel no quiso quedarse, estaba entusiasmado con irse a trabajar a Santiago, junto a un vecino de la comunidad, y se va, terminando finalmente por establecerse en Puerto Montt, lugar donde reside hasta hoy.

Al volver a la casa paterna, Don Manuel se da cuenta que también debe hacerse cargo de la otra mujer de su padre (el padre tenía dos mujeres), y de su (s) hermanito (s) chicos. Al poco tiempo, fallece esta segunda esposa, y Don Manuel, apoyado por la sra. Teodosia, asumen el cuidado y la crianza de este (os) hermanos.

Para don Manuel, hacerse cargo de su familia significó tener que abandonar su cargo de mayordomo en el fundo vecino, proceso que sucede de forma gradual, en la medida que no puede asumir todo el trabajo que implica el tema del fundo y hacerse cargo de la casa. Con la dueña del fundo, una señora que le había tomado mucho cariño a Don Manuel y que se convierte en su madrina de bautismo, cuando Don Manuel era adolescente, desarrollan una relación de mucho afecto, que inicialmente se forma a través de la confianza que la señora va depositando en Don Manuel cuando trabajaba con ella, encomendándole cada vez más funciones, y que se mantiene toda la vida, ya después que él deja de trabajar para ella, a través de continuas visitas de Don Manuel y su familia a la casa de la señora hasta la muerte de ella. La señora pide a Don Manuel y a la señora Teodosia que le pongan su nombre a su primera hija, Josefina, y cuando esta hija se casa, pide que la lleven a la casa, para hacerle “lakutun”, regalándole una vaca preñada, con la que todavía la hija de Don Manuel mantiene crianza de vacunos.

Don Manuel no recuerda a su abuelo y bisabuelo por línea paterna, señala no haberlos conocido y no recordar su cara. Su referencia más clara era que venían “del lado de Los Sauces, se vinieron porque allá había guerra”. Por el lado de su madre,

recuerda que su abuela, la señora Adelaida Barra Santander, era mestiza, “casi española”, que no vistió nunca con ropas mapuche, sino siempre como “chilena”, y que andaba a caballo “como hombre”, y molía muy bien. Esta abuela se casa con Don Manuel Manquepi, abuelo materno de Don Manuel, quien se va a la Argentina, dejando sola a la señora Adelaida con su hija, Carmen, la madre de Don Manuel. Don Manuel Manquepi no vuelve nunca, manda carta, arma una nueva familia en Argentina, de la cual Don Manuel cree que hay descendientes en Padre Las Casas, ya que tiene conocimiento de que en Padre Las Casas hay unos Manquepi que vienen de Argentina. Don Manuel y su madre mantuvieron contacto con un hermano de Don Manuel Manquepi, que vivía en un lugar cercano, y con el cual se visitaban.

Como Don Manuel Manquepi no volvió, la señora Adelaida Barra se volvió a casar, con Llanquileo, con quien tiene varias hijas más, y un hijo menor, Lorenzo, que muere cuando la señora Adelaida ya estaba viuda de este señor Llanquileo, y sus hijas ya se habían casado e ido de la casa. En vista de que había quedado sola, la madre de Don Manuel y su marido, Don Carlos Colipi, acuerdan pasarle su hijo Julio, que tenía alrededor de once años, para que la acompañe y la ayude. Julio, entonces, se cría con la abuela Adelaida y cuando esta muere, él se queda con el terreno. Se mantiene una relación entre la familia de Don Manuel, con esta abuela y su nieto “regalado”, aunque parece que se pierde un poco la relación fraternal por una más distante, de “contacto”.

Doña Teodosia tiene mucho más claridad con respecto a sus antepasados, también por la línea materna. Al primero que recuerda es al padre de su abuelo, un español de apellido Benavides, que llega al sector de Lumaco “mineando”, trabajando en las minas, buscando oro. Este español, que al parecer ya tenía una señora e hijos, se casa con una mujer mapuche, para el tiempo de la radicación, y con esto pasa a ser dueño de algunas tierras. La señora Teodosia atribuye un papel central en este matrimonio al hecho que esta mujer hablara “español”, y así se consiguió marido.

No queda claro si cuando este “abuelo Benavides” se viene desde Lumaco hasta las tierras de Chol-Chol, viene con esta mujer o no. Lo claro es que se viene con su hijo, José María Benavides, quien queda huérfano cuando Benavides muere en un derrumbe de la mina. José María es criado entonces por otra persona de la comunidad, “el abuelito del Lorenzo Paillal”, como hermano con los otros niños Paillal, relación que se corta cuando José María se casa con la Machi Juana , abuela de doña Teodosia. La familia Paillal le tiene miedo a doña Juana, y se alejan de José María. Doña Teodosia recuerda que José María a veces se paraba y se quejaba “soy huachito... soy huachito....”.

Doña Teodosia recuerda con mucho cariño a esta abuela machi, señala que las demás personas le tenían respeto, pero que ella era muy cariñosa con los nietos, los llamaba cuando hacía sopaipillas, y los reunía para hablarles de “cosas antiguas”, pero como eran niños, se reían y “no la tomábamos cuenta...”.

Doña Teodosia parece tener buenos recuerdos de su infancia, habla con facilidad de ese tiempo, en el que la figura de la abuela machi es central. Recuerda las ceremonias de rogativas, y recuerda también que ella, siendo niña, le pedía comida y pan a su madre, que llevaba en una ollita a “un viejito que estaba sólo”, cuyos hijos e hijas ya se habían casado y se habían ido, quedando sólo este viejito, que cultivaba como podía un poco de trigo y porotos. Da la impresión que la infancia de la señora Teodosia fue un poco más holgada y menos precaria que la infancia de Don Manuel, a cuyo padre “le gustaba ir a trabajar a Santiago”, quedando sus mujeres acá. Don Manuel recuerda que su madre debía salir a vender leña en carreta, y él, siendo niño, de once años, la acompañaba. La señora Teodosia tiene un recuerdo de su padre comentando las condiciones en que quedaban estas mujeres, que debían compartir la ruca con los animales, incluso los bueyes. Don Manuel, quizás para matizar esto, señala que “los bueyes eran calentitos, servían como cabecera”.

Recuerda que usó zapatos después de los catorce años, tiempo en que

comenzó a trabajar “por día”, en este fundo, donde la señora le toma cariño y le pide permiso al padre para que se quede trabajando “al año”, con lo que Don Manuel comienza a trabajar por mil pesos al año. Después de dos años trabajando, Don Manuel pide que le paguen con un novillo, en vez de los mil pesos, y así, reúne varios novillos y una vaca con su ternero, que cuidaba en el mismo fundo, llegando a tener un caballo que le pasa a su padre.

Don Manuel y la señora Teodosia tienen varias hijas, y un hijo varón, el menor, que actualmente vive en el campo, muy cerca de la casa de ambos. Cuando estas hijas eran menores, debían asumir el trabajo en el campo, señalando una de las hijas menores y la señora Teodosia, con orgullo, que “eran como hombres pa’ trabajar”, segando el trigo con “ichona”.

Esta hija, la señora Isabel, es quien me contacta con la familia. Ella es hablante de mapudungun, y habla igualmente castellano. Trabaja como asesora de hogar. Su marido es de una comunidad cercana, y ambos viven en Temuco, con sus dos hijos, una joven y un adolescente.

1.2. Presentación Familia descendiente de colonos suizos.

La familia de Gretel descende, por el lado paterno, de un colono suizo, llegado en 1885 a Galvarino, con su familia, de un año de edad, y de un miembro del Ejército que luchó en la guerra contra Perú y Bolivia.

Ambos bisabuelos llegaron respectivamente a Galvarino y Angol. Cada uno en su momento, se casaron con mujeres chilenas, que poseían propiedades en ambos sitios.

El recuerdo de este abuelo colono se restringe a saber que era bueno para tocar el acordeón y para las fiestas. Fallece joven, dejando tres hijos menores de 7 años. Su

mujer tiene posteriormente otro hijo, que se atribuye al hermano menor del marido fallecido, y fallece poco tiempo después. Los hijos, todos niños menores, se reparten para su cuidado, entre familiares y padrinos, quedando el abuelo de Gretel y la hermana que le seguía, a cargo de unos tíos y el hermano menor, con una familia mapuche, que eran sus padrinos. Un tiempo después, otro tío paterno se hace cargo de este niño, “para que se críe como corresponde”, dejando a la familia mapuche.

La familia de la abuela paterna, nieta del militar que participó en la Guerra del Pacífico, se constituye en una familia próspera en Angol, donde el hijo de este militar se desarrolla como comerciante, establece una fábrica de enlozados y se casa con una mujer descendiente de españoles. Tienen seis hijos, siendo la penúltima de estas hijas, la abuela Maruja, quien se casa con Francisco, este hijo y nieto de colonos suizos. Francisco trabaja como vendedor viajero, y según la familia, hereda de su padre la característica de ser el “alma de la fiesta”. Muy sociable, vive un tiempo con su familia haciéndose cargo del Club Suizo en Temuco. Tienen dos hijos con la señora Maruja, pero la situación familiar se empieza a deteriorar, aparecen problemas y discusiones en el matrimonio. Francisco disminuye sus ingresos, y en algún momento, la señora Maruja se va de la casa a Santiago, dejando con su padre a sus dos hijos, de 9 y 8 años de edad.

Esta ausencia de la madre dura diez años, al cabo de los cuales, y también sin explicación, vuelve la señora Maruja a hacerse cargo de la casa. Sin embargo, en el intertanto, Francisco ha establecido una relación con la entonces adolescente, casi niña, que era empleada de la casa y cuidaba a los dos niños que deja esta abuela. De esta relación nacen dos niñas, que son reconocidas por Francisco.

Francisco construye una casa en lo que ahora es un sector tradicional de la ciudad de Temuco, cercano a la estación, a instancias de la señora Maruja. Sin embargo, el intento de recomponer el matrimonio fracasa, y Francisco se va de la casa, a vivir con la “china”, como le dicen a la madre de sus dos hijas, al sector de

Santa Rosa, un sector popular de Temuco. Francisco se integra al Cuerpo de Bomberos en Santa Rosa, institución que hasta hoy tiene un rol destacado tanto en ese sector como en la ciudad de Temuco. Sus amigos cambian, ya no tiene mucho contacto con los otros descendientes de colonos suizos, y ahora sus amigos son del sector y se los conoce por sus apodos más que por sus nombres.

Francisco pierde incluso el contacto con sus hermanos y familiares, contacto que se hace cada vez más distante. Incluso, no es invitado al matrimonio de la hermana con la cual se crió, con el hijo de otro colono suizo muy connotado, que ha construido una situación próspera a través del comercio, lo que le posibilita la adquisición de grandes paños de terreno en el sector de Lautaro, donde van constituyendo una destacada familia de agricultores. Este colono había vendido su posesión original, a la que había llegado su familia en el primer grupo de inmigrantes suizos, en 1883.

La señora María continúa viviendo en su casa en este sector, ya con muchas apreturas económicas. El contacto de Francisco con sus hijos es más distante. El hijo menor se hace vendedor viajero, como su padre. El hijo mayor permanece en la casa sin trabajar.

Entretanto, la familia de origen de la señora Maruja también ha tenido cambios en su situación económica y social. Ya fallecido el padre de la señora Maruja, sus hermanos asumen oficios muy disímiles, pero que les permiten vivir. El hermano mayor es un muy buen artesano y fabricante de instrumentos musicales, y otro es maquinista. La hermana se casa con un agricultor chileno de la zona.

Este hermano maquinista tiene una hija con una mujer que trabaja en una de las casas a las que acuden los ferroviarios. Esta niña es llevada a la casa de los abuelos, donde se la cría como la hija menor. La señora Maruja y su hermana no son acogedoras con esta niña, la que se cría en una situación inestable.

En algún momento, ya estando separado Francisco de la abuela Maruja, se conocen con esta joven, quien se había ido a vivir a Valdivia. Comienzan una relación de pareja, de la que nace un hijo, actualmente un hombre adulto, quien se relaciona con la familia de Gretel desde su parentesco con la señora Maruja, pero desconoce que su padre es el abuelo de Gretel, ya que la madre ha mantenido este secreto.

El padre de Gretel se casa con la madre de Gretel y tienen dos hijos, Antonio y Gretel. Cuando la madre de Gretel se da cuenta que está esperando su tercer hijo, el padre de Gretel se encuentra detenido por un problema de cheques. En estas circunstancias, la madre de Gretel decide hacerse un aborto, el que se complica, como resultado de lo cual fallece la madre, dejando a Antonio, de alrededor de 8 años y Gretel, de aproximadamente cuatro años. El tema de los abortos es un tema que se repite entre las mujeres de la familia.

Es la abuela Maruja, en cuya casa siguen viviendo sus hijos, quien asume el cuidado de Gretel. El hermano mayor del padre de Gretel se ha casado, y vive con su mujer y sus hijos en esta misma casa. Su mujer es contadora, y mantiene a la familia con su trabajo. Un par de años después, el padre de Gretel conoce a la señora Rosa, con quien inicia una relación de pareja. Rosa en ese momento aún es menor de edad, y se ha ido de la casa de los tíos con quien se ha criado, ya que el trato de la tía es muy duro. Rosa es hija de campesinos, inquilinos en un fundo de la zona. Su madre muere cuando ella tiene cinco años, dejando a Rosa y una hermanita. El padre le entrega sus hijos a sus padres, quienes se hacen cargo hasta que fallece la abuela, cuando Rosa tiene 9 años, y el abuelo, cuando Rosa tiene 11 años. En ese momento, un hermano del padre, casado, que no tienen hijos, se hace cargo junto a su mujer, de Rosa y su hermana, además de otros dos sobrinos de esta tía política. Estos tíos crían a los cuatro niños como hijos, si bien el trato de la tía es duro hacia Rosa y su hermana. Rosa recuerda que este tío, quien trabaja como obrero y tiene un pequeño camión para fletes, se las arregla para llevarlos al cine a las funciones rotativas de los

sábados, y a bañarse en el río los días de verano.

Rosa y el padre de Gretel inician una relación, si bien al principio Rosa no quiere casarse hasta no conocerlo más. Finalmente, a pesar de sus dudas dado que el padre de Gretel trabaja poco, Rosa acepta casarse, para sentir al día siguiente del matrimonio que su marido había cambiado de un día a otro. No sale a la calle con ella, no la integra en sus actividades. Rosa trabaja como modista, hace pantalones que vende en las tiendas de ropa de Temuco. Con su máquina de coser, comienza a mantener a la familia de su marido, incluyendo a su suegra, la señora Maruja. Recuerda que a veces debe trasladar paquetes pesados de tela o pantalones para entregarlos, pero que su marido no la ayudaba porque “los caballeros no llevan paquetes en la calle”. En esas circunstancias, él caminaba delante o atrás de ella, pero no con ella.

A la señora Rosa le va cada vez mejor, y su marido comienza a llevar el negocio y las cuentas, mientras ella sigue cosiendo. Ella consigue una ayudante, con quien se relaciona su marido como si fuera su secretaria. El trato de su suegra es relativamente distante, pero su cuñado la ignora o la trata con mucha lejanía.

El matrimonio tiene dos hijos, que Rosa cría además de hacerse cargo de los dos hijos de su marido.

Rosa se acostumbra a salir muy poco de la casa. Tanto es así, que cuando su marido fallece, el hijo menor, entonces de catorce años, se siente muy extraño de andar en la calle con su madre.

Gretel estudia, actualmente es profesora y trabaja en un liceo. Se casó con otro profesor, separado y padre de dos hijas. Él fallece hace un año y medio, debido a una enfermedad renal. Gretel vive en Temuco con su hermano menor, hijo de la señora Rosa, a quien ella aprecia mucho y mantiene una relación muy estrecha. Gretel es la

persona contactada para realizar estas entrevistas, en las que participan también su hermano menor y la señora Rosa.

El hermano mayor de Gretel desarrolló un trastorno que ella califica como esquizofrenia, aunque al parecer nunca ha sido diagnosticado como tal. Vive solo, atiende un quiosco de diarios y se las arregla para llevar una vida independiente. Los dos hermanos menores de Gretel trabajan en oficios técnicos.

1. Resultados

2.1 Resultados Familia Mapuche.

Al preguntarle a Don Manuel por la historia de la familia, se refiere en primer lugar a su abuela materna, destacando su condición de mestiza:

“...mi abuelita que tengo era más española, casi, mestiza era. Mi abuela era mestiza...”

La señora Teodosia también destaca la condición de español de su bisabuelo materno:

“...los españoles llegaron acá, mi viejito es español, poh...español ese...”

En don Manuel es clara la valoración de esta abuela, descendiente de españoles:

“porque ella, decía antiguo, somos más españoles, dijo, pero nosotros estamos mezclados dijo ella, nunca se vistió de mapuche, nunca no puso chamal, vestía puro vestio como chilena, andaba así ella ... Y era bien, pa andar de a caballo, era, uh... era como hombre, para moler uhh”

Aparece también el tema de los hijos “dados”, por otro miembro de la familia, para apoyar y ayudar a la abuela que queda sola después de enviudar:

“Resulta que mi abuelita quedó, tenía un hijo, se le murió, se llamaba Lorenzo (...) después que murió, entonces, mi mamá como tenía varios hijos... entonces cuando murió el hijo, quedó mi abuelita sola, y mi mamá con mi papá pusieron de acuerdo de pasarle un hijo, le pasaron a Julio, para que lo acompañe, pa`que ayude en todo y lo dieron, así que ahí se crió tu tío Julio, ahí quedó, después murió ella...”

También aparecen discontinuidades o “cortes” en la historia familiar:

“(Y el papá de su abuelo) a ese no lo conocí yo (y al papá de su papá) Y el papá de mi papá, tampoco lo alcancé a conocer, no alcancé a conocerlo... Ese el único que conocí, al papá no conocí, ni al papá de mi papá, tampoco, se llamaba Juan Colipi, ese vivían acá al lado del pozo, tenía casa aquí al lado del pozo, en la casa de mi abuelo, ahí vivían, Juan Colipi se llamaba el abuelo, pero yo no alcancé a conocerlo, de nombre no más, porque me decían nombres, pero no alcancé a conocerlos”.

En la historia de vida de Don Manuel, hay una referencia muy importante a su relación con la dueña de un fundo vecino, con la que empieza a trabajar teniendo él catorce años:

“Ahí me toco la confianza, confianza (...) ahí como quedé con mi madrina, mi madrina me tomó confianza, usted me dijo, va a ir en carreta a buscar cosas, me dio una lista, tenía una parte donde paraba en Temuco, entonces llevaba la lista y me ayudaban a comprar todo, azúcar, barrotes de yerba, arroz. Todo. Una carretá `llena traía yo, ella me pasaba plata, me tenía confianza, lo que sobraba de plata, le traía la lista, lo que sobraba el resto era todo pa` mi”.

“Como trabajaba de mayordomo, lo tenía todo, después empecé a trabajar como dueño, que le ayudara, así que ahí seguí trabajando, trabajando”.

“Así era la vida de mi madrina, así como hijo me fue tomando cariño y confianza.”

A partir de este trabajo, Don Manuel va reuniendo animales, cuando solicita que en vez de pagarle con plata, le den un novillo a fin de año:

“...pagaban mil pesos al año, de ahí me quedé trabajando al año... seguí dos años, trabajé por plata, madrina le dije cuando me bauticé, mejor me ganó un animal mejor, un novillo te pago al año, al otro año, otro novillo, así que en dos años me gané la yunta de novillos, al otro año, tres novillos tenía, así que después le pasé a mi papá para que lo amansara, y el que gané último ese lo vendí y compré un caballo, así que me armé de un caballo, ensillado después, antes que, me armé de caballo y todo...”

Esta relación se transforma en una relación de confianza y afecto que dura hasta que fallece la señora, llegando a establecer una relación de compadrazgo según los usos mapuche (lakutun):

“Hasta el final, siempre íbamos para allá, murió viejita. Quería toda mi hijas, la hija primera que tuviera tenía que llevar mi nombre, Josefina, por eso mi hija mayor se llama Josefina. Así que después, cuando crió me dijo trae a tu hija, quiero hacerle un lakutun... le regaló una vaquilla, esa es lakutun. Todavía tiene crianza mi hija...”

(¿La madrina también era mapuche, por lo de lakutun...?) *“No, siguió la costumbre, como estaba en medio de los indígenas, no es tan lejos donde vive.”*

Aparece el tema del viaje a Argentina del abuelo (Ñanpulkafe):

(La hija de Don Manuel pregunta: ¿Papi, y el papá de la abuelita, qué paso con el papá?) “No lo conocí, ese fue el que se fue para argentina, verdad, no me acordaba. Entonces, papá de la abuelita se fue argentina, estaba casado, Manuel Manquepi se llamaba el papá, mi abuelo. Entonces, mi abuelo se fue pa argentina, allá se quedo y no volvió más y dejó solo a mi abuelita. Como tanto tiempo, quedo sola mi abuelita, esperó y esperó tanto, sola mi abuelita, así que como no volvió, mi abuelita se casó con Llanquileo. De ahí nacieron las otras mujeres, pero mi mamá era sola con mi abuelita.”

“Se acostumbró y se quedó trabajando allá, mandó carta, abandonó su señora no más, quedó con otra pareja, por eso no volvió no más, por eso no olvidó, dejó su mujer. Después decían que al otro lado, en Padre Las Casas, habían unos Manquepi de Argentina, de la misma familia tienen que haber sido, porque los Manquepi salieron de acá, de Coipuco, en la rinconá, todavía están los primos, nos queremos con la familia Manquepi igual, nos visitamos, igual nos queremos, por mi abuelo. Tenía un hermano, Fernando se llamaba, era hermano de mi abuelito, por ahí seguimos queriendo la familia igual, igual nos visitamos, seguimos queriendo a la familia Manquepi.”

Aparece con mucha fuerza en Don Manuel un recuerdo de su infancia:

“Mi papá se iba un tiempo a trabajar a Santiago, mi mamá trabajaba sola, mi papá llegaba después, le gustaba trabajar afuera, pero nada le lucía porque, mi mamá trabajaba más, vendía leña en carreta, mi papá estaba en Santiago, igual sufría, me acuerdo que una vez fuimos con ella, yo era grandecito ya, tendría unos once años y mi mamá llevaba leña, los dos fuimos, vendimos una parte y me regaló un puñado de pastillas de un negocio que había, el finao Luciano Trombert, tenía negocio, algún día será hombre, cuidando a su madre, aquí tiene pastillas, cuide a su madre, algún día será hombre cabro me dijo, eso me dijo, me acuerdo de ese caballero lo que me dijo, me dio un puñao de pastillas, vendimos la leña ahí, fuimos a comprar cosas.

Una vida sufrida, dura la vida.”

Don Manuel manifiesta una apreciación de falta de empeño en los hombres de su comunidad:

“Poco trabajaban los viejos antes, por eso no surgían, no eran na empeñosos, si viesen sido empeñoso, no faltaría tanto.”

Don Manuel recuerda el esfuerzo de los primeros tiempos, cuando se hizo cargo de la familia de su padre:

“Igual nos costó para formar el hogar, (los mayores se fueron pa Santiago, los hermanos mayores) abandonaron a mi mamá, mi padre estaba con dos señoras casado, y cuando me llegue pa´ca, tenía otro hermanito chico viviendo, así que mi señora ayudó a criar, lo crié como padre (porque falleció la otra) la otra señora falleció, así que lo crié, los otros chicos. Así que como yo llegué con animales, empecé a vender, así pa criar, como hermano, los crié yo, después los otros salían de grande, yo fui de cargo de hogar antes, de soltero, conocí peso de la casa pa criar los hermanos, cuando falleció mi padre igual..”

Don Manuel recuerda haber tenido sus primeros zapatos alrededor de los catorce años, cuando empezó a trabajar:

“Como empecé a trabajar de día, hartó sufrí, tenía zapatos, a los catorce años, tenía zapatos, conocí zapato, con puras chalitas de gomas, así andaba. (Frio pasaría...) La helada, nosotros teníamos una montaña, llevábamos los animales para allá, había un bosque, dejábamos guardado los animales por allá, no se robaban, juntábamos animales, jugar con los cauros, uh. Eran feliz, todo a pata pela, caurito, jugando a cuerpo no siente frío, lo pasaba mejor con los cauros cuando estábamos arriba.”

Don Manuel es lonko en su comunidad (de unas cuarenta personas). Su padre y abuelo fueron lonkos, así como su tío:

“Era lonco de la comunidad también, Ancapulli Alto, Ancapulli Bajo, había lonko arriba mi papá era lonko de Ancapulli Bajo. En Ancapulli Alto, ese era otro lonko, lonko mayor, mi papá era segundo lonko. Después como había fallecido mi papá, un tío lonko de arriba, me nombró lonko, había fallecido mi padre, ud., tiene que remplazar lonko. El quedó solo, para que me acompañe.”

“Como mi tío me lo pidió, como quedé solo, tengo otro sobrino, ese también es lonko, para no estar solo, pedí lo mismo, un sobrino José Colipi, para no estar solo, hablé con los otros lonkos y me dijeron que sí, para no estar solo, así que él es el segundo lonko. Yo soy lonko. Este año, si Dios quiere vamos a hacer guillatún en diciembre, pero para San Juan vamos hacer reunión en la cancha, para con tiempo, reconocer que vamos hacer. Este año nos toca guillatún, cada cuatro años hacemos guillatún”.

Está la referencia a cómo las hijas mujeres trabajan en el campo, ya que sólo el menor de los hijos fue varón:

“Mi papá sembraba cantidad de trigo y porotos, y nosotros porcábamos todo eso. Éramos puras mujeres, porque el hombre que nació era el menor de todos. Éramos puras mujeres, nos tocaba enfardar trigo, todo eso. Una vez me acuerdo que nos levantamos a las tres de la mañana porque la maquina estaba cerca, esa hora estábamos enfardando, tres de la mañana nos levantábamos a enfardar (eran buenos para la ichona⁹¹ estos, cortaban trigo) para todas las pegas éramos bueno. Como hombres para trabajar”.

91

Ichona, voz mapuche, herramienta para segar, similar a la guadaña.

Don Manuel y su familia valoran mucho la cohesión familiar:

“Somos todos achoclonados, no hay familia así por acá. Somos los únicos que venimos casi todos los fines de semana. (Y los demás, cómo es la cosa.) Los demás, no, cada uno vive su vida. No son como nosotros, venimos con la cosecha, venimos a ayudar, con los maridos, al trigo, a la papa. Solo mi papi no puede”.

Hay una breve mención a cómo ven la percepción de los santiaguinos:

“Y los santiaguinos tienen, los niños piensan que los mapuches en el campo usan plumas.”

Hay una breve referencia al Golpe de Estado, inicialmente anecdótica:

“(la abuelita, madre de Don Manuel) estaba viva, cuando pasó golpe, salió arrancar para allá, vinieron los carabineros de allá, no sé quien dijo, la viejita se arrancó para allá, escondiendo la plata, dijeron que plata, carabina, escopeta, y fueron sencillos los carabineros, galletas, pastillas, nos dieron, estaban chicas todavía, miraron así la casa, no vieron ni una cosa ...andaban visitando a los dirigentes ...”“... comunistas, eso andaban buscando, los dirigentes de asentamientos, nombraban personas, de lejos uh, de allá. No andaban metidos en política, no hubo asentamiento. No hubo exiliados, no conocimos a ni uno. No son políticos tampoco. Nombres de lejos, no conocíamos a ninguno. Nosotros somos campesinos, trabajamos no mas, no somos políticos. Se fueron contento, era cierto (no eran revoltosos la gente de por aquí, eran tranquilos).”

Es interesante constatar que a este lugar, llegó gente arrancando de otras partes, de Los Sauces, de Lumaco, de otras partes, aquí se asentaron, “porque era un lugar tranquilo” Es curioso que después también sigue siendo tranquilo, en dos de los

momentos más complicados de la región. La ocupación y después, la reforma agraria y el Golpe de Estado:

“Tranquilos, como vieron que eran tranquilos, le dieron su parte de tierra, y quedaron. La gente de la comunidad no son políticos, hay partes que son políticos. Hay partes que son políticas y que complica.”

2. Análisis Entrevistas a Expertos:

3.1. Análisis Entrevista Jaime Curilaf

Jaime Curilaf es psicólogo, formado en la Universidad de La Frontera, en Temuco. Viene de la zona de Valdivia, sus padres son mapuches. Su padre es además, profesor “normalista”, es decir, de la Escuela Normal. Jaime forma parte del equipo del Centro de Salud Mental de Imperial, actualmente parte del Hospital Intercultural de Imperial, desde hace más de diez años.

La entrevista de Jaime, más que una mirada “sobre” las personas mapuche de Imperial, va planteando sus reflexiones en torno a su situación y sensación de este encuentro de culturas y tiempos históricos en él mismo como sujeto, y en él como constructor, a veces desconcertado y siempre en búsqueda, de su identidad.

Emerge el tema de la identidad y la interculturalidad, primero, visto en los demás, y en seguida, ubicado en él mismo:

“... en Imperial, a mí me sorprende, como personas que son étnicamente inmigrantes, piensan de una manera tan indígena...”

Aparece de esta manera un tema que es recurrente en su entrevista, de los contenidos culturales que se traspasan y se incluyen en ambas perspectivas. Lo

plantea concretamente con respecto al tema del “mal”, en el sentido de “hacer un mal”, algo que daña o enferma a la persona contra la que se dirige ese “mal”:

“Lo mapuche ya, está en nuestra mente lo mapuche. O sea, en el mapuche, étnicamente, y en el no mapuche, está la idea del mal... Pero eso está, y es de lo más común, de lo más habitual allá. Y lo que a mí me ha llamado la atención, es que hay mucha gente étnicamente no mapuche que, como nada... hay gente que es, esto, anglosajona, pero como nada así...”

Pero está la percepción de una complejidad en este encuentro de culturas, como dos mundos, que a pesar de la integración de elementos, no coexisten, sino que se viven como dos mundos diferentes:

“... no es coexistencia, es una suerte de... es complejo, pero hay percepción de eso. ... Pero se viven esos dos mundos, y eso yo creo que es un poco lo alienante”.

Hay una reflexión y una búsqueda en sí mismo de lo “propio identitario”, y el descubrimiento de que eso está presente, tácito, en la cotidianidad:

“Yo mismo, tuve un problema identitario por mucho tiempo.... y, con esa sensación de haber perdido muchas cosas... pero, una buena vez, viendo la casa, en Valdivia, una casa de población, decía, oye, pero todas las camas apuntan al mismo lado, eehh... tal espacio está destinado a tal cosa...la ordenación de la huerta, hay un árbol en el centro, y es un árbol que está lleno de otras cosas... es como redescubrir algo que es propio”.

Noción de Daño:

“Yo tengo la impresión de que, bueno, aparte de mi experiencia personal yo creo que algo pasó fuerte, algo, que se yo, en los últimos ochenta años, fuerte, yo

creo que algo muy traumático pasó... que tiene que ver con esta decisión, con esta imposición, más bien, porque la vida mapuche es muy distinta a la vida que se pretende hacer hoy día (...) como que es una vida muy distinta, muy distinta..."

"... un amigo étnicamente, esto, inmigrante, podríamos decir... y viajero. Él decía, no, lo que pasa es que los mapuches siempre han sido guerreros, decía él.... de alguna manera, parte de la represión ha sido esa, también, que el mapuche siempre ha sido guerrero, y su forma de vivir es a partir de la lucha, de lo fuerte, de la violencia... se vive fuertemente, se vive al extremo y se muere de esa misma manera, igual.."

"Acá está el mapuche campesino... eso es una cosa muy distinta... Forzada (...) Esa es la post-guerra (...) Esa es la consecuencia, ese es el deterioro social, yo creo... y más encima la reivindicación campesina, en mi opinión, yo creo, es como construir... sobre lo destruido, me parece...."

Aparece la idea del daño, asociada a la introducción de una idea de "culpa" y a la religiosidad cristiana:

" Tal vez la percepción del daño, es el daño... Tal vez la percepción como de la culpa, es el daño.."

"Tengo la impresión que ese, que el mayor daño es creer que hemos sido dañados, una cosa así, tengo la impresión como que se instaló una suerte de culpa... ahí yo le hecho la culpa a la cristiandad, así como que... como culparse de qué... culparse de andar a pata pelada? Una cosa así, una moralidad que yo creo también que ha, ha influenciado.."

"Alguien dijo una vez, y me pareció maravilloso, decía, "claro, es que el español llegó acá... y el español tiene eso, el portugués, por ejemplo, cuando llegó a

las colonias, no tenía la intención de “podrarte la cabeza”, como decían los argentinos, no tenía la intención de, de cambiarte el paradigma, no era. El rollo era “trabaja, hacemos sociedad, haz lo que quieras, no importa” ... Pero el español tenía esa inspiración, como de decir “no, tiene que haber un cambio paradigmático, tenemos que instalar el tema mental...”

Asocia el tema del daño a una actitud más bien interna, asociada a una falta de energía, a un asumir como propias limitaciones que pueden leerse en un plano concreto, o leerse también como una disposición o representación interna:

“... Lo que hecho de menos, es como, es como, es esta falta de desplazamiento, que te impide desplazar hoy día, que te impide ese movimiento... (...) ... y eso lo veo un poco en los registros documentales y en las películas de toda la América Indígena desde Jerónimo, que sé yo, como esa idea del momento de la reducción... ahí hay una suerte de enfermedad que es muy mental, en mi opinión... es como la convicción de decir, bueno, me quedo frente a la tele, me quedo ahí, sentado... no me desplazo más... que tengo la impresión que al indígena le toca más fuerte eso, que lo que me parece que el occidental ya lo tiene, ya está sumido en eso... aquí el Jerónimo Sentado, bueno, ver afuera, mirar para afuera es mucho más fácil que ver para adentro, pero ver al Jerónimo Sentado con todos los peñis ahí, así como deprimidos, como que están ahí sentados en esas reducciones, ver al peñi en el cepo, hay una foto bien clásica, bueno, en Imperial ocurrió mucho también eso, en el cepo, no, con las amarras de madera, estacado y que sé yo, con esa pasividad, emmm... tengo la impresión que eso me toca, y eso también lo veo en las personas, como esa, que esa energía interior, no está, pero está esa conexión, están todos los elementos...”

Aparece la idea de la identidad o esencia mapuche, asociada más bien a concepciones internas sobre el mundo, más que a la realidad concreta en sí:

“Pero podemos llegar a la idea que lo del mapuche, también, también es

algo, y eso es lo que a mí me interesa, más que la actividad social es la forma de pensar...

En esta línea, en Jaime está presente con fuerza, la idea del “territorio espiritual”, incluso por sobre el territorio concreto:

“Tal vez no lo digo con tanta firmeza, incluso también con algunos peñis yo les suelo decir ... yo estoy por la recuperación del territorio, esto, espiritual.... Yo estoy por la recuperación del territorio interno... pero yo no tengo tierra desde que comprendí el origen del kultrún, o sea, todo es mi tierra... aquí todo es cancha, aquí yo me desplazo, o sea, no es “lo mío”, yo soy parte de esto... o sea, esa idea de la pertenencia, es una cosa.... uno pertenece, no es que a uno le toque, sino que uno es parte de algo....”

“Uno es parte de su kultrún, ahora lo veo con más claridad, hasta donde llega mi kultrún y yo soy parte de eso... El territorio espiritual es el que tiene que ser.... que se ha perdido lastimosamente, y eso yo creo, nos enferma... el no hacer la comprensión, el no hacer la conexión... El “Ngem” se ha ido desplazando, la cosmovisión esa animista definitivamente... y y mientras no reivindicamos el animismo, nos vamos a enfermar...”

“No le veo mucho sentido a tener un pedazo de tierra sin que exista la cosmovisión, y la forma de vida, sobre todo”.

Está la referencia a la situación de pobreza vivida anteriormente por la familia:

“A mí siempre me llamó la atención, por ejemplo, en el relato de mi madre y de mi padre, esa suerte de necesidad de salir de la pobreza... Lo de los zapatos, igual, como la percepción de que efectivamente, había pobreza, como decir “somos muy

pobres, ya no podemos ser pobres, no tenemos, no tenemos que ser pobres...”

La “violencia sacrificial”:

“Bueno, ahí cuando vamos a Puerto Saavedra y pasamos el Cerro La Mesa, por cerca del Cerro La Mesa, ahí está el momento del, bueno... Ahí con Anne Marie vamos, y Anne Marie, ella es muy sensible, ¿vamos a pasar a La Mesa? Pasamos a hacer un minuto de silencio, es un lugar o es el lugar, o es el sitio del delito, o es el lugar sagrado... Ahí está la frontera. Pero, a ese nivel”

“Llega un momento, y mi familia, también, es como decir “Oye, pero como matan al Chachai...” (hace referencia a un episodio ocurrido en la comunidad de sus padres, en que matan a un amigo de la familia en la cancha de fútbol, después del juego)... Pero como matan al niño (el sacrificio de un niño en el Cerro La Mesa, por una machi, por el Terremoto del 60).

Jaime hace mención a la violencia sacrificial, específicamente referida a un hecho puntual de la historia de la región: el sacrificio de un niño en una comunidad costera mapuche, en el sector de Puerto Saavedra, en el contexto de los días posteriores al terremoto y maremoto de 1960. Para Jaime, este es un punto de frontera de la mirada mapuche con la mirada occidental:

“ ... o es el sitio del delito, o es el lugar sagrado... Ahí está la frontera. Pero, a ese nivel”.

“.. porque ahí hay un límite cultural, hay una frontera cultural, y probablemente estamos pasados, bueno, pasados para el otro lado...”

3.2. Análisis Entrevista Víctor Maturana.

Víctor Maturana, de CINPRODH (Centro de Investigación y Promoción en Derechos Humanos), Temuco, nacido en Perquenco, describe a su familia de origen como una familia numerosa, que se traslada a Temuco en la década de los 40 para facilitar la continuidad de los estudios de sus hijos. Víctor llega de un año de edad a Temuco.

“De acá, de acá de la zona, yo soy nacido y malcriado aquí, así que soy de aquí... toda la vida la he vivido aquí... buenos, algunas etapas afuera, y siempre he vuelto, acá.... mis raíces me tiran y he estado siempre acá... He vuelto siempre acá, y mi viaje final va a terminar aquí...”

Fue oficial de Carabineros, Edecán del Intendente de la región durante el gobierno del Presidente Frei Montalva.

Al ser consultado por, si en su opinión, había algunas características o matices que distingan la represión vivida en la región de la del resto del país, señala dos elementos centrales. El primero, señala la existencia de un fuerte componente racista, enfocado sobre los campesinos mapuche, que se distingue del componente clasista que él ve en la represión que se da en el país:

“A ver, la experiencia que yo tengo, a partir de mi condición de preso político en un primer momento, haber estado dos veces encarcelado, y haber vivido siempre en esta región, eehhh... me permite a mí sostener de que aquí hay un elemento diferente en términos de la represión que se conoció aquí a partir del 11 de Septiembre del 73, respecto del resto del país... La represión que se desata en el país, eehh, tiene un carácter profundamente clasista, ¿verdad?, y ese es el patrón general que impera en todo Chile. Nosotros por el conocimiento que tenemos aquí en el organismo de trabajo que hemos hecho, nos damos cuenta de que además de estar

presente el componente clasista, aquí también surgió el factor, el elemento racista. Y eso la hace que tenga un matiz de diferencia respecto del resto del país...”

Lo planteado por Maturana coincide con los resultados de la investigación realizada por Martín Correa, Raúl Molina y Nancy Yañez, cuyo objetivo fue conocer lo ocurrido con las tierras del pueblo mapuche durante la Reforma Agraria y la posterior Contrareforma Agraria:

“El Gobierno Militar lleva a cabo un proceso de persecución y represión en todo el país, pero en la Araucanía adquiere características especialmente virulentas. Los casos estudiados entregan antecedentes suficientes para sostener que en el territorio mapuche la represión aplicada después del golpe militar, por los agentes del Estado, tuvo un importante componente racista”.⁹²

“La represión se desata con mucha fuerza en el sector campesino, y los mapuches, particularmente, los mapuches se les reprimió... y por eso nosotros decimos que hubo un componente racista... porque nos queda claro a quienes vivimos la experiencia de la represión, de la tortura, que no se nos, que no somos, que no fuimos presos, que no fuimos tratados de la misma manera, los huincas, y los mapuches...era absolutamente distinto el trato”.

En este mismo sentido, el Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, señala que en la represión realizada, con respecto a las personas afectadas, había una gran cantidad de mapuches y campesinos:

“Es necesario destacar la dureza extrema con que se trató a los mapuches y a sus familias y la grave dificultad que ha significado para estos en las zonas más

⁹² Correa, Martín; Molina, Raúl; Yañez, Nancy. “La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975”, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2005, pp. 277. Investigación promovida por el Doctorado en el Estudio de las Sociedades Latinoamericanas, Universidad Arcis.

rurales, tener que convivir, en la misma localidad a veces hasta el presente, con los agentes que causaron la muerte a sus seres queridos. El miedo, la pobreza o la desesperanza, llevaron a que solamente un pequeño porcentaje de estas familias practicara, en su oportunidad, diligencias ante los tribunales de justicia, o hiciera denuncia ante organismos de derechos humanos”.⁹³

Maturana asocia este mayor grado de violencia con la existencia en algunos sectores de la zona, de un movimiento de recuperación de tierras muy activo, que provoca el resentimiento de los dueños de fundo de la zona:

“Aquí, en el periodo de la unidad popular, el movimiento campesino, pero donde está incorporado el pueblo mapuche, alcanzó muy altos niveles de organización, de desarrollo, de movilización, de presencia, tuvo muy altos niveles, de acción... incluso aquí se impulsó con fuerza lo que fue la acción directa, la recuperación de tierra...”

Señala también lo mismo que connotan las fuentes señaladas más arriba, con respecto a la inclusión de los mapuches, asimilados al interior del movimiento como cualquier otro campesino:

“y allí estuvieron presentes los campesinos, y con ellos, los mapuches, no hubo una diferenciación, sino que en el concepto “campesino” se incorporaba todo el mundo rural.”

Para Maturana, lo fuerte del movimiento de recuperación de tierras, provoca tensiones con los latifundistas, y la revancha de estos cuando se revierte la situación política:

“Eso, hizo que los dueños de tierra, entonces, se vieran afectados en sus

⁹³ Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Tomo I, Santiago, 1991, pp. 369.

intereses económicos fuertemente. Está también el factor de que aquí es fuerte la presencia de algunas colonias, los alemanes, por ejemplo, se deja sentir. Y evidentemente que cuando se desata el golpe de estado, viene lo que nosotros llamamos la “pasada de cuentas”, “cobrar la factura...”

Maturana ve el movimiento campesino de recuperación de tierras como la lucha por mejores condiciones de vida, por una vida “más digna”:

“Entonces, toda esta gente que tuvo la “osadía”, entre comillas, de levantarse, de luchar por sus derechos, la recuperación de la tierra y vivir en condiciones más dignas, esa era la verdad, condiciones de vida más dignas...”

Plantea la participación activa de los dueños de latifundios en “crear condiciones”, para el golpe de estado en la región:

“... cuando viene el momento del golpe, los dueños de los latifundios aquí en Chile, se suman al golpe, no, más que se suman: ellos crean condiciones, obviamente para el golpe también aquí, estuvieron activos en eso, crear condiciones para el golpe de estado en esta región”

“Era corriente ver, común, conocer casos en que se llegaba al campo, y a la familia mapuche no solo se iba a detener, a torturar o a reprimir al dirigente, o al mapuche que iban a buscar, sino que al conjunto de su familia incluso, niños... Nosotros conocemos un caso, por ejemplo, en Lautaro, que siempre nos llamó mucho la atención que no fue suficiente ir a buscar al dueño de casa, que era mapuche, para llevarlo detenido, y que está desaparecido, hoy día, sino que le queman la vivienda... Se van, y queman la casa antes de irse... Eso, evidentemente que, a la familia chilena, no, al huinca, no se, no lo hacían... No lo hacían. Nosotros veíamos el trato diferente incluso que se daba en las visitas a las cárceles... A nuestras familias, no le daban el trato denigrante, vejatorio, que le daban a las familias de los compañeros presos

mapuche...¿Entiende? Los mismos familiares nos comentaban eso, entonces eso indica de que aquí, evidentemente, hubo un componente racista bastante fuerte en lo que fue la represión, y eso indica también de que, alrededor del, 33, 34% de las víctimas, oficialmente reconocidos aquí, detenidos desaparecidos, ejecutados, sean de la etnia mapuche, sean mapuches... Entonces, ehm, por eso nosotros sostenemos que aquí estuvo presente con fuerza, el elemento racista...”.

Aparece el tema de la represión como un “ajuste de cuentas”, por temas de problemas con los dueños de fundos:

“Incluso, el hecho de que, a muchos mapuches, en la zona de Lautaro, sobre todo, se haya ido a reprimir, sin tener ningún grado de participación en el gobierno popular, sin haber tenido inquietudes políticas, ni sociales, simplemente habían tenido algún tipo de conflicto con dueños de fundo, por pérdidas de animales, algunos terrenos pendientes, y viene el golpe, y se les va a buscar, se les va a buscar, porque dueños de tierra, en ese sector, entregaron listas. A militares y carabineros, a la gente que había que ir a reprimir, de manera que no le era suficiente de que hubieran sido dirigentes mapuches, o militantes de partidos de la Unidad Popular, o ser de izquierda, simplemente, sino que también está presente el hecho de que si habían unas cuentas pendientes anteriormente, por problema de tierras o de animales, ¿no? Entonces se aprovechó la oportunidad para reprimir (...) el hecho es que en esta región, el movimiento campesino alcanzó un gran desarrollo, entonces los dueños de fundo, desatado el golpe, ven su oportunidad histórica, para pasar las cuentas, cobrar las facturas pendientes que tenían, con estos campesinos, con estos mapuches”.

Señala la participación activa de civiles en la constitución de centros de tortura en las zonas rurales:

“Entonces por eso nosotros creemos, yo particularmente creo que ha estado

muy presente el elemento racista, incluso en las prácticas de la tortura. Fue corriente que en los campos de aquí, se instalaran ahí mismo centros de tortura. Los dueños de fundo pusieron a disposición de las fuerzas represivas sus instalaciones, las bodegas, los graneros, para que se instalaran ahí centros de tortura y detención momentáneos, eso ocurrió aquí en varias partes, en Lautaro, Puerto Saavedra...” (...Civiles....)

“Civiles, claro, eran fundos civiles. Hubo civiles que incluso, ellos salieron, verdaderas cacerías que hacían. Yo tengo una experiencia, que en alguna ocasión vino un ministro de la Corte de Santiago, que está investigando casos de violaciones a los derechos humanos, el ministro Cepeda, y en algún momento de una larga declaración que me tomó, hizo un descanso y me comentó que a ellos, los ministros, les llamaba la atención la cantidad de civiles que participaron en la represión en esta región...”

Víctor señala la participación de personas conocidas en el ámbito regional, que participaron de estos hechos:

“Gente que uno conoce, y que son de la sociedad regional... Hombres públicos, prominentes hombres públicos. Exactamente (...) A ver. Se sabe de ahí, de Galvarino Aquí en Temuco, de gente que participó (menciona varios apellidos conocidos en la región). Porque todos ellos (nombres) eran pilotos civiles, del Club Áereo, y después pasan a tener la categoría de oficiales de reserva de la Fuerza Áerea, y ellos participan activamente, muy activamente, en la represión (...) De ese grupo, hay un tremendo grupo allí, donde están todos ellos, y de ese grupo, formaban parte (nombres) también participaron muy activamente en la represión. Todos ellos tienen la categoría, la calidad de oficiales de reserva de la Fuerza Áerea (...) Lautaro, Curacautín, Lonquimay (menciona a una familia, uno de los cuales está actualmente detenido por procesos de Derechos Humanos), la familia (...) es muy poderosa, muy influyente, muy conocida.”

Plantea el tema del comienzo de la represión antes del Golpe de Estado:

“Incluso nosotros decimos, y creemos estar un poco apegados a la verdad, que aquí el golpe de estado como que se desató antes del 11 de Septiembre... aquí por ejemplo, está el caso de un asentamiento en Nehuentúe, que fue allanado, con un gran operativo militar, policial, con helicópteros, se trasladaron a la zona de la costa, y eso ocurre el 28 o 29 de agosto de 1973. Y con el pretexto de que ese era un centro de, era un centro de reforma agraria, eso que había ahí, un CERA... Con el pretexto que ahí se, era un centro de entrenamiento guerrillero, entonces, allanan. Un gran operativo militar. Allanan y detienen a muchos campesinos, la inmensa mayoría mapuche, la inmensa mayoría mapuche. Y se instalan ahí, por varios días. Ahí mismo montan su centro de tortura, ya antes del golpe de estado ¿no? Y los detienen, los campesinos mapuche, y los traen detenidos después de algunos días de estar allá instalados ellos, los traen en camiones militares y los ingresan al Regimiento Tucapel para ser torturados y después derivados a la cárcel. Ese fue un tremendo operativo, y un operativo que fue muy destacado nacionalmente, para denunciar entonces, la existencia de centros guerrilleros en muchos lugares del país, y eso justificaba la, la intervención militar que ellos tenían ya definida . Y ahí, por ejemplo, el trato que le dan a los detenidos fue tremendo, tremendo, campesinos de ahí, de Nehuentúe, de ese Centro de Reforma Agraria....”.

Señala la relación existente entre los movimientos activos de recuperación de tierras, a través de la Reforma Agraria, y la fuerte represión posterior:

“Galvarino, Lautaro, Peruquenco, hay todo un eje ahí, muy reprimido, porque fue la zona donde alcanzó, el proceso de reforma agraria primero, gran desarrollo, y segundo, el desarrollo que adquirió el movimiento campesino, fundamentalmente el Movimiento Campesino Revolucionario, que era conducido por el MIR, tuvo mucho grado de presencia, ahí, mucho grado de presencia... que fueron más allá de los parámetros que establecía la Reforma Agraria, no, sobrepasaron, fueron mucho más allá a través de la acción directa, de la recuperación de tierras.”

Al consultarle como ve la posibilidad de procesos de reconciliación en la región, señala:

“Claro, está bien lo que dicen, está bien planteárselo, pero que tanto es posible o cuan lejos estamos de ello, tremendo... por todo este pasado que hay....Que no viene ahora de este pasado del Golpe solamente, sino lo que hablábamos ayer de esta violencia fundante que hay aquí, que se remonta cientos de años...”

Hablamos de cómo se repiten formas o hechos de violencia:

“A propósito de esto, para documentar como actuaban, fundamentalmente contra los mapuche, conocemos un episodio (...) en el sector de Galvarino, en el sector Fortín Ñielol, llega una patrulla de militares, de carabineros, carabineros, un militar y un civil, del sector.. La madrugada del 8 de Octubre de 1973.... visita cinco domicilios, y ni siquiera con la intención de detener a la gente.... A los cinco los matan en sus propias casas, y los dejan botados ahí en los patios de las casas, y con la orden terminante a los familiares, que al día siguiente, a primera hora, tenían que sepultar donde fuera, sin hacer ningún trámite: ni inscripción de defunción, nada, nada, nada... Y llegaron con el propósito simplemente de exterminar, de matar.... Ni siquiera para detener, para investigar algo, nada, absolutamente nada...”

Relaciona esta represión con la vulnerabilidad de esas familias:

“Es un testimonio muy fuerte, y familias perdidas allá al interior de Galvarino, absolutamente indefensas, sin redes sociales que le pudieran prestar un paraguas de protección, nada... Nada, nada, nada....”

Menciono que a propósito de este episodio, Maritza Jacque, Coordinadora PRAIS SSAS, me comentaba que, a partir de la exhumación de los restos, el Servicio

Médico Legal les habían planteado que estaban asombrados por la de la brutalidad del trato, de la represión, ahí, en ese sector de Galvarino, a través de la constatación del estado de los restos.

“Y fue tan fuerte, tan tremendo este elemento del dolor que instalaron, que fíjese que de ese mismo sector, conversando aquí en la oficina (...) la pregunta que surgió, cuando gana la presidencia la Alianza.... “¿y ahora que ellos son gobierno, que va a pasar con nosotros otra vez...?” Estamos hablando del 2010. Solamente cuatro años atrás... y todavía el temor está instalado pero fuertemente ahí... Entonces ellos tenían temor de lo que les pudiera ocurrir, porque ahora eran gobierno de nuevo. Me golpeó fuerte eso, conociendo cuál era la realidad, pero igual me llegó mucho, no...”

Con respecto al daño presente en la región, Maturana señala:

“Mucho daño. Está establecido, de acuerdo a las cifras oficiales de víctimas que reconoce el Estado chileno, producto del trabajo de la Comisión Rettig, y de la Corporación de Reparación y Reconciliación, que esta región, atendido la relación víctima- habitantes, es la que tiene uno de los más altos índices represivos del país... Aquí son 191 las víctimas con consecuencia de muerte... Ciento noventa y uno... Oficialmente reconocidas. Por la información que tenemos, nosotros sabemos que hay más. O que no han sido denunciado los casos, o que no han sido calificados. Habiendo sido presentados, no fueron calificados.... Debiendo haber sido calificados”.

Un tema aparte lo constituye el daño por su experiencia personal:

“Mi testimonio. Y fui. Llegó el momento y fui, y a pesar que eso lo había hecho en otras ocasiones yo, cuando me enfrento a ellos y les cuento toda mi historia, y cuando salgo, no sé como iba, el hecho es que había una persona conocida afuera,

cuando salgo de la oficina ahí en la Intendencia, qué te pasa, Víctor, me dice, y yo no me había dado cuenta... No iba bien, y me tuve que ir a acostar, y eran como las seis y media de la tarde... Y lo único que se me ocurrió, para un poco relajarme y descansar, fue irme a acostar. Y me fui a mi casa, y me fui a meter a la cama, a esa hora... Entonces, como esto está dentro de uno, y a pesar de que yo he tratado de, lo he socializado varias veces, lo he elaborado, pero está ahí, y duele... que uno lleva las marcas adentro, no sólo las marcas de las quemaduras de los cigarros, que yo todavía tengo, y me van a quedar para siempre...”.

También aparece la posibilidad del desahogo:

“No hace mucho, hace como ocho meses, el ministro que investiga los casos de violaciones a los derechos humanos, que es el ministro Meza, me llamó, me citó. Yo no sabía para que era, y cuando llego allá me doy cuenta que me va a carear, con el que era Fiscal Militar de aquí, Alfonso Podlech, que está detenido en estos momentos. Entonces, de nuevo conversar de todo esto, ya lo había hecho ante otros ministros, ante varios ministros que me han tomado declaraciones a mí. Pero el hecho de estar el ministro ahí, Podlech ahí, yo aquí... y responder todo lo que me preguntaba el ministro, incluso decir cosas que el ministro no me preguntaba, yo le pedía permiso para decir algunas cosas, fue tremendamente positivo para mí, fue como una catarsis, sabe, fue como una catarsis, fue como que me sacara... una mochila, que hace 40 años que llevaba y que me pesaba... Entonces, porque pude decirle, delante del tribunal, a este tipo, todo lo que tenía que decirle, de todo lo que era responsable él, me entiende... entonces yo, incluso, el ministro, le pedí permiso, “Hágalo, me dice, no se prive”, me dice él”. “Quiero hacer una reflexión, ministro, antes de retirarme, me permite?” con mucha gente, con mucha gente, que uno lleva las marcas adentro, no sólo las marcas de las quemaduras de los cigarros, que yo todavía tengo, y me van a quedar para siempre, y se lo dije, yo, el ministro me lo agradeció él a mí. Entonces ese fue un momento muy importante porque me permitió sacarme un peso grande de encima, no, entonces a veces, es bueno también, es bueno hacerlo, es bueno echarlo afuera, no guardárselo... ¿Cierto?”.

V. CONCLUSIONES

“Claro, está bien lo que dicen, está bien planteárselo, pero que tanto es posible o cuan lejos estamos de ello, tremendo... por todo este pasado que hay... Que no viene ahora de este pasado del Golpe solamente, sino lo que hablábamos ayer de esta violencia fundante que hay aquí, que se remonta cientos de años...”

Víctor Maturana, CINPRODH.

“... Yo estoy por la recuperación del territorio, esto, espiritual.... Yo estoy por la recuperación del territorio interno... pero yo no tengo tierra desde que comprendí el origen del kultrún, o sea, todo es mi tierra... aquí todo es cancha, aquí yo me desplazo, o sea, no es “lo mío”, yo soy parte de esto... o sea, esa idea de la pertenencia, es una cosa.... uno pertenece, no es que a uno le toque,

sino que uno es parte de algo....”

Jaime Curilaf, psicólogo mapuche.

Al ser la presente tesis, una investigación exploratoria, aparece ambicioso pretender hablar de conclusiones definitivas. Parece más adecuado hablar de la recapitulación de los “temas emergentes”, de las ideas acerca del desarrollo que surgen asociadas a estos temas y de los nuevos caminos reflexivos y de investigación que se abren a partir de lo indagado de manera tan preliminar.

En esta tesis subyace el planteamiento que señala que los problemas de un proyecto de investigación se van gradualmente transformando y elaborando a partir de la práctica misma de la investigación. Esta investigación parte con ciertas ideas sobre la violencia y el daño en la región –como un problema central a elucidar en relación a los modos de desarrollo-, y se fue encontrando con realidades socio-históricas muy diversas, que llevaron a reenfocar y reconsiderar algunos supuestos previos y que nos abrieron al campo completo de las ciencias sociales.

El objetivo de esta tesis la constituye como una instancia para reflexionar sobre la violencia y el daño existentes en la conformación de los modos de desarrollo de la región, su relación con las situaciones sociales e históricas que constituyen y conforman esta región, y las dinámicas de reproducción de estas relaciones de violencia.

La primera idea que podemos afirmar, es que desde los antecedentes históricos, es factible señalar que el tema de la violencia, sobre todo lo referido a lo que hemos llamado “violencia fundante”, aparece de manera nítida en los textos de historiadores, antropólogos y otros investigadores, entre los que destacan José Bengoa, 1998, 2000, 20007; Jorge Pinto, 2000; Armando De Ramón, 2003; Gabriel Salazar y Jorge Pinto, 1999, Martín Correa, 2005 y 2010, Marimán y otros.

Tal como ya lo indicamos, la constatación de esta “violencia fundante”, que deviene en una violencia estructural, a lo largo de toda la historia de la región, se encuentra a través de distintas formas y expresiones: la violencia de la Conquista, la posterior violencia de la resistencia al dominio español, y finalmente la violencia hacia el mundo indígena durante la colonia, que en el caso de esta zona encontramos en la captura y venta hacia la zona central de Chile y el Perú de mapuches como esclavos, con la consiguiente humillación, maltrato y muchas veces, mutilación física.

Si bien estos antecedentes pueden parecer muy alejados en el tiempo, es importante recordarlos en tanto tienen relación con la posible instalación de una forma de ver y de relacionarse hasta hoy con el mundo indígena, relación que se da de manera concreta con los campesinos indígenas que históricamente han tenido que conformarse con empleos mal pagados, estacionales y sin protección legal. Sólo desde épocas muy recientes los profesionales mapuches pueden participar en otra construcción de marcos normativos laborales que recontextualizan y conforman estas nuevas relaciones hasta hoy. Es posible pensar que la concepción histórica del Otro indígena como un ser que puede constituirse en propiedad, que se puede vender,

maltratar y mutilar impunemente, marque una mirada sobre el indígena como un ser que no constituye un ser igual al Yo Conquistador, Yo Encomendero, Yo Colonizador. Conocidas son las luchas de Fray Bartolomé de Las Casas y los padres jesuitas Luis de Valdivia y Diego de Rosales por lograr el reconocimiento de un trato humano hacia los indígenas. Empero, en el proceso de radicación seguida por el Estado chileno desde el siglo XIX y en el modo como se ha impuesto la producción de las grandes forestales aparece la gran dificultad para lograr este reconocimiento a los sujetos y comunidades indígenas, casi siempre negado o “escamoteado”, siguiendo los planteamientos de Honneth.

El punto es que en la casi totalidad de América Latina, por muchos años, incluso siglos, la noción de lo indígena ha estado asociada a una connotación negativa, a una noción de “ser inferior”, asociado a flojo, borracho, desmedrado frente al europeo, al blanco, trabajador y equilibrado. Dichas dicotomías han teñido la historia, la cultura y la sociedad latinoamericana. La noción de “lo inferior” del indígena, se transforma en marco de reconocimiento, o más bien, de “negación del reconocimiento”. Esta idea, que deviene desde el momento de la Conquista, se convierte en marco de la negación del reconocimiento como ideología con rasgos de “cientificidad” durante el siglo XIX y principios del XX. Esta noción conlleva una mayor “precaridad” para quienes son objeto de esa mirada, desde la perspectiva de Butler, y convierte a los descendientes de indígenas en grupos susceptibles de vulnerar. Forma parte central del marco que permite o no, la reconocibilidad del otro, siguiendo a la intelectual estadounidense Judith Butler, la reconocibilidad como un ser poseedor de un grado de humanidad que permita reconocerlo como ser humano, con una vida valiosa y digna de ser vivida. “La noción de lo inferior del indígena” como marco de reconocibilidad dificulta “a priori”, las condiciones de reconocimiento para el indígena y sus modos de producción, y evidentemente, su reconocimiento como sujeto en las distintas esferas planteadas por Honneth (afecto, derecho y solidaridad) se vuelve permanentemente conflictivo.

En un periodo más reciente, se distinguen nuevos tipos de violencia: la violencia implícita en el proyecto de construcción del Estado-nación chileno, que obedece a los intereses del grupo oligárquico dominante, justificado a través del discurso “civilización versus barbarie” del siglo XIX, recién mencionado, la violencia presente en la ocupación militar del territorio durante la llamada “Pacificación de la Araucanía”, el despojo de las tierras mapuches y la campesinización forzada de este pueblo a través de la radicación en pequeñas reducciones, lo que unido al saqueo de sus ganados, provocó un cambio radical en las condiciones de vida, arrastrando al pueblo mapuche a una situación de pobreza y hambruna, que se establece por varias décadas .

La población mapuche llegaba solamente a 110.000 personas en el censo oficial de 1907, que planteaba un margen que permitía calcular aproximadamente una población mapuche entre 120.000 a 130.000 personas; lo que se contrapone a los datos que existen de la población mapuche en tiempos coloniales. Es decir, se constata una disminución muy importante de la población. Entre los factores que pueden haber intervenido en esta situación, además de las muertes por la guerra, la hambruna, debemos recordar la existencia de por lo menos dos epidemias a fines del siglo XIX, de cólera, difteria y la presencia de tuberculosis.

En esa situación, cabe dar un espacio a la consideración de, o una terrible indiferencia a las condiciones de vida del pueblo mapuche, o un soterrado deseo etnocida, que deduce Pinto (2000) de las opiniones de algunos actores políticos de la época. Queda absolutamente fuera de los alcances de esta tesis el estudio de este planteamiento, pero aparece como un interrogante a considerar.

Es importante señalar que estas condiciones de precariedad no sólo afectan al pueblo mapuche, sino que tocan también a los demás habitantes de la región. Poco sabemos de las condiciones de vida de la gran población mestiza y chilena que llegó con la ocupación. Hay documentos que permiten establecer que las condiciones de

vida que esperaban a los colonos extranjeros no fueron tampoco nada fáciles. Instalados precariamente en territorios claves para la organización del pueblo mapuche, tales como Quechereguas, lugar de refugio y organización de las ofensivas mapuches al cordón del Malleco, Victoria, Lautaro, y posteriormente Lumaco, quedaron insertos al medio de territorios que tenían importancia estratégica y religiosa para el pueblo mapuche, lo que provocó roces y tensiones en algunos casos, algunas emblemáticas en el caso de algunas familias, que perduran hasta hoy.

El gobierno suizo había planteado al gobierno chileno como condición para la emigración de sus ciudadanos, la pacificación de los territorios a los que iban a llegar los colonos. Dos años después de la derrota del pueblo mapuche, los colonos no encuentran una situación de guerra, efectivamente, pero esta guerra era aún muy reciente, y se encuentran con un período de post guerra muy crudo y aún agitado por los vestigios y recuerdos de esta guerra. Parte de la población mapuche deambulaba por el territorio, desplazada de sus antiguas ubicaciones. La situación de pobreza de los mapuches, obligados a replegarse en reducciones en las que apenas se podía realizar una escasa agricultura de subsistencia y despojados de sus ganados, conllevó una situación de hambruna tal que había grupos de mapuches que se agrupaban al lado de los fuertes, esperando la distribución de raciones militares que el ejército se vió obligado a repartir por lo menos durante veinte años. Con escasos caminos y muy poco transitables en invierno, los colonos se mantuvieron también relativamente aislados de otros contactos, y en su mayor parte, sin acceso a educación para sus hijos durante los primeros años de instalación de las colonias. Afectados por las mismas epidemias que sufrieron al poco tiempo de llegar, lo que provocó la muerte de muchos niños, y sintiéndose poco apoyados por el gobierno chileno, muchas familias decidieron irse a otras ciudades o países, y los que deciden quedarse, recurren a organizarse entre ellos mismos dada la insuficiencia de autoridades civiles chilenas.

Tenemos así, en los inicios de la configuración de la región, una sensación extendida de “precaridad” en el sentido más específicamente político, y que también

puede entenderse como dependiendo de situaciones generadas por otros seres humanos. No se trata aquí de la “precariedad” existencial de la vida humana, sino de la precariedad de esa vida en condiciones que aumentan, de manera diferencial, la vulnerabilidad de unos por sobre otros. Acá en la Araucanía, la forma en que se configura la región, posterior a la ocupación, de manera intencionada por una política de Estado, conlleva poner al grupo de población originaria en una situación de enorme precariedad y vulnerabilidad. Y probablemente sin intencionarlo, coloca a los colonos en otra situación, distinta, pero que también conlleva grados muy importantes de vulnerabilidad y precariedad. Y como una suerte de “efecto dominó”, lleva esa precariedad y vulnerabilidad a otras personas y sectores que habitan la región. No hay que olvidar que esta región, cuya ocupación se llevó a cabo pensando en que iba a constituir “el granero de Chile”, ha permanecido por décadas como la región más pobre del país, y que tampoco el boom forestal de los años 70 del siglo recién pasado han logrado remediar.

A partir de esta reflexión, surge el concepto de “vulnerabilidad”. Butler plantea una distribución diferencial de la vulnerabilidad que hacen que algunas poblaciones estén más expuestas que otras a una violencia arbitraria, lo que se relaciona con un encuadre de la violencia selectivo, que hace también que ciertas formas de dolor sean reconocidas y amplificadas, mientras otras sean “impensables e indoloras”, y por lo tanto, pasan desapercibidas por todos aquellos a quienes no afectan directamente.

En nuestro caso, el que ocupa a esta tesis, encontramos acá las primeras miradas, en el contexto mismo del surgimiento de la región: la mirada hacia “el otro”, el otro que desconozco, del que desconozco como vive, que no puedo reconocer como un otro cercano a mí, del que me es ajeno su modo de vivir, de comprender la vida, de sentir como otra persona. Es el “otro” en el sentido del otro desconocido, pero también rechazado, también mirado con distancia, con displicencia y hasta con cierto desprecio, rebajando en cierto modo, o considerando, también, una distribución

diferencial de humanidad entre él y yo (y también, frecuentemente, el otro temido u odiado). Y que se expresa hasta hoy en las relaciones laborales, donde muchas personas de origen mapuche solo logran acceder a empleos con salarios diferentes, mal remunerados, duros, y están socialmente connotados como trabajos de menor categoría, como es el caso de las mujeres que son contratadas como *nanas* en la sociedad dominante, manteniendo unas relaciones patronales decimonónicas. De manera similar, muchos hombres mapuches sólo pueden aspirar a trabajos mal pagados y de estación en las empresas forestales. Es importante recordar que en la ciudad de Temuco esta situación se produce en el caso de los varones de sectores populares, quienes acceden a trabajar como “jornales”, en las empresas constructoras.

Podríamos decir que acá, en los territorios interétnicos además de no haber percepción del daño sufrido, tampoco hay “percepción del otro”, pues en el actual lenguaje de igualdad se esconde una larga historia de desigualdades y exclusiones. Acá podríamos estar frente a relaciones de “pseudo-reconocimiento”, también planteadas por Honneth en aquellos casos en que se declara un reconocimiento que no es efectivo.

En cuanto a Butler, podríamos decir que después de este planteamiento de la distribución desigual del valor de las distintas vidas, (en este caso, de desconocimiento de la vida del otro), viene un nivel más fino, el de la reconocibilidad, que antecede al reconocimiento y en último término lo posibilita: nuevamente enmarcada en un contexto socio-político cultural, la reconocibilidad, aunque planteada específicamente por Butler no como un elemento ético, nos plantea finalmente un problema ético: el de la reconocibilidad del otro, y la reconocibilidad de los elementos que enmarcan esta posibilidad de reconocer al otro.

Es en este punto cuando este trabajo rinde su fruto pues logra plantear como una tesis central en el área del Desarrollo Regional la idea de esa vulnerabilidad definida históricamente. En la exploración del planteamiento respecto a que las

relaciones de violencia estructural conllevan situaciones de vulnerabilidad y precariedad (precariedad determinada por razones políticas y sociales), y que estas situaciones, al bloquear el desenvolvimiento de amplios sectores de la sociedad, impiden o dificultan enormemente el desarrollo global de la sociedad en cuestión. Relaciones de daño, de desconfianza, quedan como grietas en la estructura social y se traspasan al mundo económico y político.

Desde la mirada de la teoría del reconocimiento, y con el riesgo evidente de plantear lo obvio, es evidente que la historia de nuestra región aparece plagada de momentos de negación del reconocimiento, que se expresan en el desprecio hacia otras formas de vivir, de producir y distribuir los bienes de la tierra.

Pero esta lucha de reconocimiento tiene varios momentos que aparecen como instantes de “pseudo-reconocimiento”, como el Tratado de Tappin, en 1825, que señala la condición de chilenos para los mapuche, con igualdad de derechos (fundamentalmente en lo que se refiere a la compra-venta de terrenos por parte de los mapuche). Este Tratado, a modo de “presente griego”, abre la puerta a la compra-venta “legal” de terrenos mapuches, y a la posterior ocupación de este territorio “chileno”. Y eso se reitera en diferentes momentos, como cuando el Gobierno militar genera una nueva normativa que permite la división de las tierras indígenas, en que nuevamente se plantea la primacía de la condición de ciudadano chileno por sobre la condición étnica de mapuche. No profundizaremos en este punto, ya que existen numerosos trabajos que se refieren a la falta de reconocimiento del pueblo mapuche en el ámbito de los derechos, sobre todo respecto al tema de las tierras (ver Aylwin, Correa y otros).

Entre las conclusiones sobre la distribución y características de la violencia en la Araucanía, se puede constatar que la distribución de la violencia es desigual en la región, y tiene una clara relación con los territorios y la forma histórica de ocupación de los mismos. Hay una clara relación de la violencia con el territorio, con el despojo

y la propiedad de la tierra. Aquellas zonas en las que se produjo mayor despojo de tierras, fue en aquellos lugares o territorios que tuvieron una importancia estratégica para el pueblo mapuche durante la Guerra de Ocupación. Posteriormente, durante la reforma agraria, en estas zonas se dan importantes movimientos de recuperación de tierras, en los que los mapuches participan sin distinción del campesinado. El proceso de contrarreforma llevado a cabo por el gobierno militar, fue mucho más violento en estos lugares (por ejemplo, los casos de Galvarino y Lautaro, y algunas zonas costeras, en las que la represión alcanzó severos niveles de crueldad e inhumanidad, con torturas y asesinatos), y tuvo mucha mayor participación de civiles (latifundistas), que en otros sectores de la región y del país. En esta región los civiles dueños de tierras jugaron un importante rol en la represión posterior al Golpe Militar, participando en los operativos y captura de las personas involucradas en el movimiento y llegando a facilitar sus terrenos como recintos de detención y tortura. Parece ser que en las zonas donde hubo menor movimiento de reforma agraria y no hubo recuperación de tierras mapuches hubo menor represión (caso Chol-Chol). Es importante reconocer que también en dicha zona específica muchos de los habitantes se habían desplazado desde las zonas fronterizas, en guerra, primero como aliados de los españoles. Se desplazan españoles y mapuches hacia el sur, en un importante proceso de mestizaje. Aquí, muchas de las mercedes de tierra fueron entregadas a personas que se habían desplazado e instalado en la zona, pero que venían de áreas como Los Sauces y Lumaco, cuestión que encontramos en el relato de la familia mapuche entrevistada.

Una de las consecuencias de la Ocupación y el paso de los anteriormente, territorios comunes, a ser terrenos privados, fue la pérdida de la posibilidad del libre desplazamiento para las comunidades y las personas mapuche. Obligados a la “radicación” forzosa, en espacios tremendamente más reducidos que los que ellos ocupaban cotidianamente, ya que sus espacios no sólo eran de reproducción material, sino social y religiosa, se mutila una de las características histórico-culturales que formaban parte central del modo de vida mapuche a lo largo de, hasta entonces, toda

su historia de desarrollo económico tradicional: el ser un pueblo que combinaba la ganadería y una agricultura para el autoconsumo, con el ser cazadores y recolectores de los productos que se encontraban en los distintos ámbitos de la región. Es interesante constatar que estas prácticas forman parte, hasta el día de hoy, de las formas de vida en la región, incluso en los habitantes urbanos. El salir a recolectar distintos productos forma parte, por así decirlo, del ADN histórico de la región. Salir “a buscar” hongos, digüeños, changles, a buscar “mutilla” o murtilla, a recoger leña, a pescar o a cazar, son actividades que actualmente realizan de manera natural incluso las familias urbanas de la región. Para la economía del pueblo mapuche, el salir a recoger los distintos productos que se encontraban en su medio, formaba parte de una actividad cotidiana y de sus hábitos de alimentación. Impedir esto a través de impedir el desplazamiento libre por el territorio, ha sido y es una forma de violencia contra un modo de vida que es además una estrategia de subsistencia.

Podría pensarse que este impedir el desplazamiento, en los primeros momentos posteriores a la ocupación, tiene incluso un sello de estrategia bélica militar. Como ya se planteara anteriormente, los terrenos entregados a los primeros colonos, la mayor parte colonos suizos, fueron terrenos que constituían sitios centrales en las estrategias de guerra del pueblo mapuche. Los terrenos entregados a los primeros colonos suizos, llegados en diciembre de 1883, fueron los de Quereguas (Quecherewe, Lugar de Cinco Rewes), en donde estaba citado el punto de encuentro para el último levantamiento indígena de 1881, a los pies del cordón montañoso de Adencul, donde se encuentran ubicadas actualmente las principales empresas forestales.

De esta manera, el emplazamiento de los colonos pareciera haber sido parte más bien de una estrategia geomilitar, que de una mirada que buscara el desarrollo integral de todos los habitantes de la región, además de la evidente tensión que generaría entre los distintos grupos la coexistencia territorial impuesta de manera tan forzada, y con el absoluto desconocimiento de los recién llegados de las

circunstancias vividas en estos espacios de enorme trascendencia en la memoria de los mapuche. Si se sigue la línea de entrega de terrenos a los colonos, se aprecia que efectivamente, corresponden a espacios con significado estratégico para la organización del pueblo mapuche. Es importante recordar que una de las obligaciones impuestas a los colonos era la construcción de fosos en torno a sus terrenos. Con esta distribución espacial de los colonos se impone una convivencia forzada y forzosa entre mapuches y colonos inmigrantes, lo que en algunos casos provocó tensiones que persisten hasta el día de hoy.

Es importante no dejar en segundo plano el rol que le cupo al Ejército del Estado de Chile en la ocupación y posterior conformación de la región de la Araucanía. Hay que recordar que es el Ejército el que se hace cargo del gobierno de la región por los primeros 20 años, y que no hubo en esos años presencia de autoridades civiles del Estado residentes en la zona.

Con respecto a la exploración de la relación existente entre la violencia, los modos de reconocimiento y las formas en que se han dado los procesos de desarrollo en la región, debemos considerar que todo planteamiento sobre el desarrollo en la Araucanía debe partir de la idea del despojo. Finalmente, estos territorios constituyen un “botín de guerra”, obtenido por el Estado de Chile mediante la Ocupación militar de la Araucanía a fines del siglo XIX, y que benefició a los altos oficiales que comandaron dichas operaciones.

Se puede apreciar distinguir tres momentos en toda la historia de este proceso de despojo. El primero, por parte del Imperio español, durante la Conquista y la Colonia, que no tuvo resultados para los españoles. El segundo momento, posterior a la constitución de Chile como Estado-nación, el de la Ocupación de la Araucanía, y el tercer momento, después del Golpe de Estado de 1973, a través de la llamada “contra-reforma agraria”.

Estos tres momentos tienen elementos en común. La violencia, como forma de lograr y constituir este despojo, a través de la fuerza militar, primero de España, que no logra su objetivo de conquista y dominación, y después, del Estado de Chile, a través de su ejército, y el que cada uno de estos procesos de despojo responden a una idea general de determinados “proyectos de desarrollo” que representaban intereses económicos de grupos externos a la región.

Asimismo, es posible rastrear algunos elementos de prácticas de guerra de tipo medieval, que se repiten al momento de la ocupación, tal como la conformación de un ejército con escasas fuerzas militares propiamente tal, mayormente conformados por campesinos que acudían a la guerra armados con sus propias herramientas de labor, por el provecho que pudiera reportarles la captura de ganado o de esclavos en estas incursiones (“malocas”). Es interesante constatar que tanto la guerra “estacional” (en el período estival), como este enganche improvisado, son prácticas que se dan durante todo el período de tensiones entre españoles y mapuches y se repiten durante la guerra de ocupación, posteriormente, entre chilenos y mapuches. Cabe considerar también aquí que es interesante que tras dos siglos de vivir estas prácticas en las zonas fronterizas, los mapuches traspasan la práctica de las malocas más allá de las pampas argentinas, inicialmente probablemente como estrategia de subsistencia para enfrentar el tema de la alimentación en períodos de guerra, y posteriormente también como proyectos que otorgaban prestigio y reconocimiento social, llegando a incidir en la organización social y cultural de la sociedad mapuche del siglo XVIII.

Con respecto a las posibles relaciones entre las formas y procesos de desarrollo de la región con las experiencias de violencia, daño y modos negativos de reconocimiento, la apreciación es que la violencia vivida a lo largo de la historia de la región, se articula en torno a intereses económicos de grupos específicos, que logran configurar estos intereses privados como intereses “nacionales” y políticos que implican la ocupación de territorios ocupados por el pueblo mapuche, y a los que concurren las fuerzas militares para el logro de estos objetivos. Se puede agregar

también, que estos proyectos militares también constituyen, de alguna forma, proyectos que redundan en provecho de aquellos militares que los dirigen, y como en el caso del coronel Cornelio Saavedra con respecto a las primeras propuestas de ocupación de los territorios mapuches, los “gestionan”.

Otro de los elementos que se perfilan con mayor claridad a lo largo de la investigación bibliográfica, es la vinculación de la violencia militar a proyectos o intereses económicos de grupos exógenos, que implican el interés por los recursos y el territorio mapuche.

Esta vinculación significó una constante presión militar sobre el pueblo mapuche, durante tres siglos y medio. Inicialmente esta presión fue por los intereses de los conquistadores españoles en la explotación minera de los yacimientos de oro ubicados al sur del Biobío. Este interés contempla también la intención de ocupación territorial, la que es rechazada por las fuerzas mapuche y obliga a los españoles a fijar la línea de frontera en el Biobío y establecer acuerdos mediante parlamentos. Sin embargo, esta línea es constantemente vulnerada por incursiones periódicas de las fuerzas españolas, que conllevan el robo de ganado y la captura de “piezas” humanas, hombres, mujeres y niños destinados a ser vendidos como esclavos hacia la zona de Chile central y el Perú. En una colonia empobrecida por el agotamiento de los lavaderos de oro de la zona central, con una disponibilidad de mano de obra indígena diezmada por los malos tratos, las epidemias y las fugas hacia el sur del Biobío, el comercio de esclavos era una de las posibilidades de ingresos de los integrantes del improvisado ejército que conformaban los encomenderos más los “indios amigos”.

Posteriormente, es el Estado-nación chileno el que está interesado en la ocupación de los territorios mapuche, debido por una parte a intereses políticos (la ampliación del territorio como una forma de consolidar el proyecto “nacional”) y por otra parte, a los intereses económicos de una élite nacional, representada por unas cuantas familias de la oligarquía, en gran parte ligadas a la agricultura. Esta

enfrentaba un momento difícil con respecto a la exportación de trigo, debido a la entrada al mercado de la producción de trigo de Australia y Estados Unidos. Esto provocó la necesidad de disponer de más territorios para el cultivo, los que fueron visualizados en el territorio hasta el momento ocupado por el pueblo mapuche. La presión para ocupar este territorio, plantea como un tema de interés nacional lo que era básicamente en provecho de quienes pudieran aprovechar estos territorios. De aquí surge una suerte de “proyecto civilizatorio nacional”, que se sustenta en la dicotomía “civilización versus barbarie”.

Es interesante mencionar en este punto, el que simultáneamente se daba un proceso muy similar en el también naciente Estado-nación argentino. Hay que recordar que durante el siglo XVII hubo un importante proceso de “araucanización de las pampas”, que en la práctica significó un intenso tráfico de ganado que se traía desde las pampas a través de la cordillera, y se comercializaba en las líneas fronterizas del territorio mapuche, tanto del norte (línea del Biobío) como al sur. Este comercio, que incluía otros productos como la sal y la producción de ponchos, se constituyó probablemente en la actividad económica más activa de la colonia durante el siglo XVIII, y significó un periodo de gran prosperidad económica para el pueblo mapuche. Es más, este momento ha sido objeto de numerosos estudios, realizados tanto por investigadores chilenos como argentinos, que plantean que la importancia económica de estas prácticas y su rol en el desarrollo de rutas de comercialización que conectaron la zona de las pampas con la ciudad de Valdivia, por el sur, incidiendo en su producción de cueros y en el intercambio de estos por alcohol producto de la fermentación de granos. Cabe señalar el lugar que ocupa actualmente en la dinámica económica de la ciudad de Valdivia y en su incentivo al turismo, las empresas cerveceras locales. Hacia el norte, el intercambio de ganado, sal, cueros y ponchos conecta a Chile con parte de América, constituyendo el nexo económico más importante que tuvo Chile en la época colonial con su inserción en una red económica más allá de sus límites.

Sin embargo, el agotamiento del ganado que vagaba en las pampas conllevó la progresiva organización desde el territorio mapuche de este lado de la cordillera, de empresas “maloqueras” destinadas al robo de ganado en las haciendas ganaderas de Buenos Aires, actividad que terminó despertando las suspicacias de algunos argentinos, que llegaron a plantear la implicación de algún presidente chileno en este tráfico. Por lo tanto, uno de los objetivos de la ocupación del territorio mapuche al este de la cordillera, que fue denominada como la “Campaña del Desierto”, fue el cierre de las fronteras hacia Chile. Es posible apreciar, entonces, la existencia de diversos intereses, fundamentalmente económicos, en las decisiones respecto a la ocupación del territorio mapuche. Cabe destacar que las regiones a ambos lados de la cordillera han demorado décadas en recuperar el dinamismo de intercambio que caracterizó esta etapa del sur de Chile y Argentina.

Otro aspecto, referido a los sucesivos proyectos de “desarrollo” aplicados a la actual región, es su condición de exógenos, planteados desde fuera de la región, e impuestos frecuentemente por la fuerza militar, policial cuando no en base a fuerza judicial. Estos rasgos son comunes a la historia de los pueblos originarios, en la que podemos detectar un tercer elemento decisivo: la irrupción violenta de agentes exógenos sobre los modos de subsistencia y desarrollo de los pueblos indígenas. Podemos rastrear los inicios de estas prácticas en la misma Conquista Española, que interrumpe y destruye violentamente los modos de vida, de producción y distribución de los recursos que mantenían los pueblos originarios. Desde ese momento, se impone por las fuerza una forma de explotación de los recursos orientada a la producción de riquezas para los conquistadores (el que viene de fuera) y el fortalecimiento del Imperio Español, y por su intermedio, a Europa. Es interesante ver como las líneas gruesas de ese esquema se replican a lo largo de la historia de las naciones latinoamericanas, al parecer condenadas por mucho tiempo a ser productoras de materia prima que se exporta, trabajando en producir riqueza para otros.

En el caso de la Araucanía, encontramos como primer proyecto, la idea de convertir a la región en una zona triguera y agrícola, para potenciar el supuesto rol de país exportador de trigo de Chile en el siglo XIX, proyecto que sustentó la Ocupación de la Araucanía, y después, posteriormente al Golpe Militar de 1973, el violento proceso de la “contra-reforma” agraria y la parcelación y venta de las tierras mapuche, para posibilitar la instalación de las grandes empresas forestales, en correspondencia a la idea del Gobierno Militar de transformar al país en un país exportador de materias primas, y convertirlo en una “potencia forestal”. Ambos proyectos requerían para su realización, la ocupación de territorios ancestralmente ocupados por el pueblo mapuche, y ambos proyectos consiguen la ocupación de esos territorios a través de la violencia militar y civil, esto sobre todo en el segundo caso.

El proceso de “contrareforma agraria” contempla la dictación, en 1978, del Decreto Ley N° 2.568, sobre División de las Comunidades Indígenas, que establecía que las hiijuelas producto de la parcelación de dichas tierras, pasaban a considerarse propiedad individual y dejaban de considerarse tierras indígenas, así como no se consideraba indígenas a sus propietarios. Por segunda vez, el Estado de Chile planteaba la condición de chileno como una condición que primaba sobre la identidad indígena. Es interesante señalar que tanto en este momento como en el anterior, en 1850 (revisar), la impuesta condición de ciudadano chileno es la carta blanca para la compra y venta de terrenos indígenas.

Aquí se puede apreciar un caso de “seudo-reconocimiento” del modo de vivir mapuche, que en realidad se constituye, por una parte, como una negación del reconocimiento de la identidad de las tierras indígenas, y además, es la forma de revestir de legalidad el despojo territorial, es decir, es una doble negación del reconocimiento, utilizando un aparente reconocimiento en la esfera de los derechos, que es al mismo tiempo una negación del reconocimiento en cuanto sujeto social, en la esfera de la valía social, de la “solidaridad”.

El tema de la introducción de la industria forestal en la región, consiste en un proyecto de desarrollo primario exportador, muy similar a uno de los proyectos de desarrollo que sustentó la idea de la Ocupación de la Araucanía en el siglo XIX. En ambos casos, se pensó estos proyectos de desarrollo de manera exógena a la región, desde, por un lado, los grupos de intereses económicos presentes en cada momento (familias de la oligarquía en el siglo XIX, los grupos económicos durante el gobierno militar), que requerían grandes extensiones de terreno para la producción y explotación de sus productos: trigo, en el primer caso, y plantaciones de pino y eucalipto, en el segundo. En los dos casos se plantea que el desarrollo de estos proyectos redunde en el desarrollo nacional, por lo cual es el Estado quien financia la mayor parte de estos proyectos (a través de la venta de grandes extensiones de terreno a particulares en condiciones de regalía, en los remates realizados a mediados del siglo XIX, y en el financiamiento del desbroce y limpieza de los terrenos de las forestales, y el 75% del costo de las primeras plantaciones), y en ambos casos se termina con la ocupación y degradación ecológica de terrenos mapuches, y con el consecuente despojo y desplazamiento de comunidades y personas mapuche, precarizando su subsistencia a niveles extremos.

También en ambos casos, es posible observar que los beneficios de dichos proyectos de desarrollo, quedaron casi siempre en manos de privados, que además se encuentran físicamente en la Capital, siendo la región y sus habitantes quienes deben absorber los costos negativos asociados a dichos proyectos: en lo directamente humano, despojo de sus antiguos territorios, desplazamiento forzado, nuevamente la pérdida del libre desplazamiento por el territorio, pérdida de espacios con significado histórico, cultural y espiritual, empleos temporales y precarios, y en el aspecto de recursos naturales, la pérdida de enormes extensiones de bosque nativo, por quema y roce, y la consiguiente alteración de los ecosistemas naturales: degradación de suelos agrícolas por erosión, pérdida de reservas acuíferas (cultivo de pino y eucalipto), y la pérdida de la diversidad de flora y fauna nativa.

En esta tesis nos hemos preguntado en varios momentos por la influencia o el impacto que estas situaciones de violencia, despojo, discriminación y racismo han podido tener para las familias que habitan en la región. Aquí aparece un elemento importante: en esta región hay familias que han sido golpeadas directamente por situaciones de violencia a lo largo de la historia, coexistiendo con otras familias que no han tenido esta experiencia directa, sino que han vivido la violencia y el daño como situaciones de contexto.

En este primer acercamiento, como ya se planteara en la metodología, la opción ha sido trabajar con familias no impactadas directamente por la violencia. Esto, primero a partir de la consideración de la posibilidad de acceder a estas familias, a partir de la red de confianza previa con que contaba la investigadora al momento de emprender la investigación, y por otro lado, justamente para estudiar el tema de la violencia fundante como contexto, y no afectando directamente a las familias. Queda este aspecto como una línea de trabajo que viene a continuación de esta, con el fin de profundizar la aproximación a la temática, y que justamente por los avances logrados en esta primera parte, se hace factible de abordar como continuación.

En este sentido, con respecto a cómo se han vivido las experiencias de violencia fundante y daño psicosocial dadas en el contexto histórico, encontramos en ambas familias entrevistadas, en un primer momento, la ausencia de una mención explícita a estas situaciones de violencia como tales. La referencia, más que a procesos que impactan, es como si fuera meramente un hecho circunstancial, neutro, despojado de sus connotaciones y consecuencias. Se convierten en referencias puntuales.

De la misma manera, la historia de la familia es referida como una historia sin contextualizar, como una descripción de hechos. Hay muy escasos momentos en los que hay referencia explícita al contexto, histórico o social, y no se mencionan

espontáneamente momentos históricos que tienen repercusiones evidentes en la vida social, como por ejemplo el momento de la ocupación, en el caso de la familia mapuche, o el Golpe de Estado, en ambas familias. La referencia al Golpe de Estado, en el caso de la familia mapuche, aparece casi anecdótica, referida a la visita de Carabineros buscando a determinadas personas. Lo que es referido como anecdótico es que en esa ocasión, la madre de Don Manuel, “salió arrancando, la viejita”. No se refiere espontáneamente las razones de esta reacción, que queda así, nuevamente, descontextualizada, y por ende, sin una referencia explicativa.

Quizás en este punto, aparece relevante considerar, al igual en las psicoterapias familiares, la importancia de “lo no dicho”, distinguir lo que se calla, lo que no se habla.

Esta aparente ausencia de contexto, de referencias históricas, de una historia familiar que en un principio se muestra neutra, ahistórica, con escaso contexto social, nos dice cosas con respecto a cómo, en esta región, nos contamos nuestras historias. Como las significamos, como las aislamos, las descontextualizamos y reducimos significados, escindiendo nuestra esfera íntima de lo social que contiene esta esfera. Viviendo como privado aquello que nos conforma, pero que en su base y en su origen, se ha conformado socialmente.

En este punto, cabe detenerse a hacer una consideración. Todos los datos históricos presentados más arriba son refrendados en investigaciones históricas y reflexiones ya realizadas, que aquí se ha buscado articular y reunir a fin de lograr una mirada que integre las distintas situaciones de violencia y daño de la región. Llama la atención, sí, la fuerte “invisibilidad” que todo este cúmulo de información tiene en la vida cotidiana de la Novena región, así como en la vida cotidiana de sus habitantes. Su ausencia de los análisis realizados con respecto a la situación de las relaciones interétnicas en la región, el escamoteo de los principales datos históricos dado en los planteamientos de los distintos actores y de las autoridades ha sido general, hasta

hace unos meses, en que ha tenido una actitud claramente diferenciadora el actual Intendente de la región, Don Francisco Huenchumilla. En este planteo, se comienza recién a introducir algunos elementos históricos en sus planteamientos sobre la situación de conflictos en la Araucanía. Es de conocimiento público el rechazo y la crítica que han provocado estos comentarios, fundamentalmente en otros actores políticos de la zona.

En esta tesis sólo avanzamos en dar cuenta de la existencia de esta información, ya estudiada y accesible, pero que al parecer, permanece más bien en algunos espacios académicos, sin incorporarse en la vida cotidiana ni en la reflexión pública. Esta actitud con respecto al desconocimiento activo de la memoria histórica de las relaciones entre diferentes culturas, y como actúa e influye este desconocimiento en la forma cotidiana de relacionarse en la región, aparece como un tema clave de estudio e investigación que puede además, dar muchas luces con respecto al cómo se articulan, negando o integrando, distintos aspectos históricos en la construcción de modos de desarrollo que permitan la convivencia regional.

Esto, además, tiene especial relevancia en una perspectiva de desarrollo social regional, ya que hemos visto en las últimas décadas como la lucha por la recuperación de la memoria histórica, en distintas partes del mundo, se ha convertido tanto como una reivindicación como en una condición necesaria para posibilitar procesos de reconciliación, sociales y políticos, de grupos y naciones. Es cierto que el manejo diferencial del olvido y la memoria cumplen un rol adaptativo en los seres humanos, y así, el olvido de aspectos dolorosos o humillantes nos permiten seguir viviendo, como “mecanismos de defensa”, siguiendo los postulados del pensamiento psicoanalítico. El punto es que muchas veces no hay olvido genuino, sino suerte de “encapsulamiento”, negación o falta de integración psíquica de esos aspectos dolorosos, que se expresan a través de mecanismos menos conscientes.

De esta manera, podemos encontrar la dificultad que enfrenta esta región para

configurarse desde esta marca dolorosa y que impide reconstruir nuevos lazos de encuentros, más allá de los desencuentros. Eso es lo que permite demostrar nuestro estudio de las dos familias abajinas.

Así, aparecen en la historia de estas familias quiebres o discontinuidades importantes, que generan vacíos en episodios de la historia familiar. De esta manera, en la familia mapuche entrevistada, una de estas discontinuidades está dada por la ausencia de recuerdos de Don Manuel, con respecto a su abuelo, y más aún a su bisabuelo. Don Manuel lleva el apellido de un importante cacique abajino, que fue aliado del Ejército patriota durante la lucha por la Independencia de Chile, y cuyos descendientes fueron cercanos al Gobierno chileno, hasta el momento de la fundación del Fuerte Temuco, posteriormente a lo cual participan en el levantamiento de 1881. ¿Es factible olvidar esa historia familiar? ¿O aparece más seguro mantenerse al margen de un pasado que arrastra complejidades....?

Esto nos plantea que el tema de elaborar un relato sobre la propia vida y la vida familiar, no es tan fácil cuando se ha sufrido. La reconstrucción que el sujeto hace de este relato, es en el fondo un proceso de construcción de memoria, que en ese proceso, recoge algunos aspectos y oblitera otros.

En este sentido, el que las historias de las familias entrevistadas aparezcan fragmentadas e interrumpidas en distintos puntos, lo que dificultó la reconstrucción de estas historias, aspectos de la historia familiar que están “escotomizados”, olvidados, negados, como en el caso de la familia mapuche, o perdidos, como en el caso de la familia descendiente de colonos. Esos aspectos forman parte especialmente de las familias de esta región, y reflejan el daño psicosocial asociado a las situaciones de vulnerabilidad vividas: muerte prematura de los padres, disgregación de la familia (hijos “repartidos”), desplazamientos territoriales para alejarse de las zonas en guerra, o forzados por las condiciones de pobreza vividos en sus territorios originales, alejamiento del padre para buscar otros medios de subsistencia, y las situaciones de

pobreza que se repiten, etc

Aquí cabe el desafío de pensar una metodología que permita ir encontrando más posibilidades, por ejemplo, pensar historias de vida elaboradas de un modo paulatino y progresivo. Se ha considerado una reunión con las familias, a fin de comentar y contrastar la información obtenida, los genogramas de la familia y la contextualización de la historia familiar en la historia de la región. Esto permitirá quizás recoger elementos para enriquecer interrogantes que en este punto aún quedan pendientes.

Se observa en la familia descendiente de colono suizo y de chilenos, el quiebre con la historia familiar, de la cual se señalan los hitos más que los matices, la discontinuidad con la historia está dada, primero, por la muerte de los bisabuelos paternos, que conlleva la distribución de los hijos para su crianza a familias de parientes y amigos, y luego, por la separación de los abuelos paternos, portadores de esa historia.

Ambas historias reflejan la precariedad de la vida y la sobrevivencia: en ambos relatos aparecen muertes de padres jóvenes, de hijos pequeños, que van marcando estas “repartijas” de hijos a familiares, bien para su crianza, bien para servir de apoyo y compañía a personas mayores que se han quedado solas. Sólo ya en las últimas tres generaciones, hay mayor seguridad de sobrevivencia, y se perfilan familias nucleares, más pequeñas y con límites más claros. Anteriormente, las familias tienen límites más difusos, integrando a distintas generaciones y distintos familiares.

Asimismo, aparecen periodos en los que es posible captar condiciones de vida muy precarias. Esto se puede observar en relación a la década de los 40 y los 50, que aparece signada como un periodo asociado a situaciones de pobreza. Algo similar encuentra la historiadora Florencia Mallon en su investigación sobre una comunidad

mapuche costera, en la que ella habla de esa década como “la década sin zapatos”. Esta idea de andar “sin zapatos”, aparece en ambas historias, asociando tácitamente a esta situación, una sensación de vulnerabilidad y precariedad.

Asociados también a estas situaciones de vulnerabilidad, es interesante ver que en ambas familias se connota el abuso del alcohol como propio de varones que “no logran salir adelante...”. En este punto, Florencia Mallon reflexiona sobre si la situación de las mujeres, asociadas al mundo de la subsistencia pero desde lo privado, las protege de la mayor exposición a la que están expuestos los varones, cuya labor de subsistencia los empuja hacia el mundo de las relaciones con otros, más abierto a la potencial humillación. Quizás podríamos agregar a esto, que el imperativo cultural de la sobrevivencia del grupo familiar es mucho más fuerte y hasta podríamos decir, básico, en las mujeres, lo que podría hacer que ellas pasen por alto el tema de “lo humillante”, ya que tienen presente el bien mayor que es asegurar la subsistencia de la familia. Esto es señalado claramente por la madrastra, que se casa con un descendiente de colono: el trabajo de costurera no puede ser vivido como una vergüenza, ya que asegura el ingreso familiar.

Por otro lado, los hombres responden, en lo referente a lo laboral, a un imaginario de ideas sociales más complejo que al que en ese tiempo debían enfrentar las mujeres, cuyo rol más claro era el de ser madres y al cual debían responder.

Siguiendo un poco más allá con el tema de la perspectiva de género, esta vez en los antecedentes históricos, es importante decir que hay muy pocas referencias directas al respecto. En las crónicas, encontramos aquí y allá algunas referencias que permiten recoger algunos aspectos. Siendo este un tema que requiere mayor estudio y profundización, nos arriesgamos a señalar algunos puntos encontrados en estas crónicas. En primer lugar, la condición de víctimas de cautiverio y venta como esclavos, de mujeres y niños mapuches, en las incursiones para robar ganado realizadas alrededor de la línea de frontera, durante la colonia y la guerra de

ocupación (se relata en forma anecdótica, que una mujer de la familia, al enterarse de que el General Basilio Urrutia se dirige a la Araucanía, le encarga “que le traiga una niña”). También se deja entrever la función de las mujeres, sobre todo jóvenes indígenas o mestizas, o hijas de “pueblo chileno”, como especie de “intercambio”, entre los actores de la Frontera, a cambio de “favores” o algunas mercancías. Con respecto a las mujeres de los colonos, aparecen algunas como víctimas en episodios de asaltos y robos a las casas, como víctimas de violencia sexual, por parte de otros colonos, de soldados fugados del derrotado ejército balmacedista, o de ladrones. Esto es planteado como elementos aislados, que nos señalan la necesidad de realizar una “relectura” diferenciada de los contextos fundantes de la región, a fin de explorar la situación de las mujeres en este contexto.

En las historias de las familias entrevistadas, el rol de las mujeres aparece más simétrico en relación al rol de los varones, y en algunos casos, centrales en la toma de algunas decisiones que marcan inflexiones en las historias familiares. Una figura que emerge con mucha fuerza es la abuela machi de la señora Teodosia, como una mujer fuerte y muy valorada en su comunidad y por su familia, así como la abuela María Barra, abuela de Don Manuel, quien siendo mestiza, “casi española”, es destacada en la historia familiar, por su capacidad para “montar como hombre” o moler, roles propios de la cultura mapuche.

En la familia descendiente de colonos, las mujeres de la familia también aparecen como mujeres fuertes, capaces de tomar decisiones que quiebran con las normas imperantes, como en el caso de la abuela María, quien decide separarse de su marido e irse a Santiago desde Angol, en los años 40 o 50, dejando a sus dos hijos de 9 y 8 años, para volver diez años después, o la figura de la madrastra de Gretel, quien decide vivir un tiempo con quien sería después su marido, antes de tomar la decisión de casarse. Es decir, al interior de las historias familiares las mujeres tienen una fuerza y relevancia que no se visibiliza en las crónicas históricas, escritas por hombres.

Con respecto a la relación que puede haber inter grupos étnicos o sociales, es interesante constatar a través de estas historias, que estas no se refieren a interacciones entre colectivos, sino entre sujetos individuales. Es así como la abuela de la familia mapuche se refiere con orgullo y cariño a su bisabuelo español, y a su abuelito, el hijo de éste con una mujer mapuche, que refleja el mismo cariño y admiración que expresa Don Manuel por esta abuela “casi española”. Estos españoles y descendientes de españoles son apreciados e integrados en la familia mapuche, y en la comunidad, como uno más: el abuelito de la Sra. Teodosia, el queda huérfano de padre, es criado por uno de los abuelos de la comunidad “como un hijo”, junto a sus nietos mapuches.

Así también la relación de afecto mutuo que se establece entre Don Manuel y la dueña de fundo que lo contrata siendo un adolescente, termina siendo una relación de amistad entre la familia de Don Manuel y su “patrona”, quien incluso llega a hacerle “lakutun” a la hija mayor de quien llegó a ser su trabajador de confianza. Este lakutun es descrito como la ceremonia a través de la cual se conforma un lazo de “compadrazgo”, descrito por el padre Ernesto Wilhem de Moesbach, en el libro de Pascual Coña, como una relación recíproca, horizontal, antiguamente entre dos lonkos. Parte de esta ceremonia consistía en ponerle nombre al hijo/a del otro, cuestión que en este caso parte por la solicitud de la señora, de ponerle su nombre a la primera hija del matrimonio de Don Manuel y la Sra. Teodosia. Ya cuando esta hija es mayor y se casa, la señora pide permiso a Don Manuel para hacerle “lakutun”, regalándole una vaquilla.

Aquí encontramos un caso de interacción y reconocimiento a través de la adopción, por parte de una huinca, de una pauta cultural del Otro grupo, los mapuche, situación que se da entre quienes intervienen de manera fluida y natural, y además, originada en una relación de genuino aprecio mutuo. En este caso y en el de los matrimonios mixtos, se da el reconocimiento del Otro en una relación de igualdad y

de reciprocidad, que permite la práctica de la solidaridad, y abre las condiciones para pensar en el diálogo de diferentes modos de desarrollo.

En el caso de los descendientes de colonos, los matrimonios mixtos son valorados en la medida en que se dan con personas que aparecen con cierto status social y económico, en los casos que no es así, son vistos con recelo y se manifiesta una dificultad para la integración efectiva de ese Otro que aparece como en un nivel desigual de status.

Asociado a la precaridad económica, aparece el tema de la migración o desplazamientos de algunos integrantes de la familia, generalmente los varones en el caso de esta familia y su comunidad, por razones económicas y laborales, a otras ciudades de Chile (Santiago, Puerto Montt).

Es interesante como perdura en la región una práctica que aparece muy claramente en el caso de la familia mapuche y que refleja una tradición cultural que por lo menos se remonta al siglo XVIII, esto es el viaje a Argentina, en este caso, realizado por un abuelo y un tío de la familia. Estos viajes a la Argentina, corresponden a una antigua práctica cultural mapuche, el “nampülkafe”: “el que viaja mucho al extranjero”. Viaje con elementos rituales y sociales, el viaje de los hombres mapuche a la Argentina era algo frecuente, que conllevaba prestigio social e intercambio de bienes.

Sin embargo, frente a todas estas dificultades, las familias logran ubicar y desplegar estrategias de subsistencia basadas en la solidaridad, ya sea al interior de la familia o en la comunidad, así como el desarrollo de relaciones de reconocimiento entre personas de distinto origen étnico y situaciones económicas. Se produce el encuentro y el reconocimiento entre personas que se hallan en relaciones de asimetría.

Es posible plantear que las familias entrevistadas logran integrar a su

cotidianidad estas relaciones asimétricas de reconocimiento existentes entre los habitantes de la región, asumiéndolas al parecer como un componente más de su realidad, y haciendo de la integración de estas asimetrías una herramienta más para su subsistencia.

Se podría plantear que en esta región existe un reconocimiento “naturalizado” de las relaciones de asimetría y diferencia, que pasan a formar parte del entramado de redes sociales en las que las personas deben aprender a desenvolverse para desarrollar su vida. ¿Será esto un aprendizaje de las “relaciones fronterizas” y de la convivencia interétnica vivida por siglos en la región?

Aunque la existencia de relaciones de asimetría y reconocimiento asimétrico puedan verse como condiciones negativas, es importante destacar la capacidad que tienen las personas que habitan en esta región, de encontrar las formas de vivir y subsistir en estos contextos interétnicos y de relaciones de asimetría.

Es interesante aquí recoger una de las expresiones actuales más notables que dan cuenta de estos desarrollos asimétricos que se dan en la región. Se mencionaba en los antecedentes, el rápido crecimiento de Temuco en la década de los 90, como un elemento de “modernización acelerada pero tardía”, pero que no tiene correspondencia en el desarrollo global de la región. Sólo las ciudades de Pucón y Villarrica logran niveles de desarrollo urbanos, pero en las décadas posteriores, producto del turismo. Así, podemos encontrar una región en la que coexisten importantes procesos de modernización, al lado del mantenimiento de un mundo rural tradicional y pobre. Por otro lado, este crecimiento y modernización de Temuco ha significado una extracción de los excedentes de la región hacia el centro del país, y como señalan los investigadores, incluso hacia fuera del país.

Es decir, nos encontramos ante un proceso de modernización y desarrollo tremendamente asimétrico y desigual.

Para cerrar estas reflexiones y conclusiones sobre los resultados de la investigación y el trabajo de tesis, es importante que quizás lo que más destaca entre lo encontrado, es la enorme capacidad de adaptación y resiliencia de las familias de estas zonas fronterizas para sobrellevar circunstancias de desplazamiento, pérdida de seres queridos y situaciones que involucran grandes niveles de precariedad y vulnerabilidad. De la capacidad de las personas para encontrarse con el Otro diferente, y establecer con ellos relaciones de afecto y reciprocidad, que atraviesan las fronteras culturales para formar relaciones entre personas, grupos humanos y configuran espacios para vivir en común.

Dicho de otra manera, esta tesis partió desde la violencia y el daño psicosocial, pensando encontrar más daño, pero se encuentra con la resiliencia y con el valor de los momentos de reconocimiento. No siempre es necesario que se establezcan relaciones de reconocimiento y afecto que perduren en el tiempo, para constituirse en elementos que introducen cambio en las vidas. En ocasiones basta con un momento de reconocimiento para que ese momento se instale como “un tutor de resiliencia”, como el punto de apoyo que permite el cambio en una trayectoria vital. En ese sentido, el relato de Don Manuel de cómo, siendo un niño descalzo que acompaña a su madre a vender leña mientras el padre se encuentra trabajando en Santiago, sobre cómo el dueño de la barraca que les compra la leña, el señor Trombert, descendiente de colonos extranjeros, que lo mira, le habla y le llena las manos de dulces, constituye un momento de reconocimiento que puede haber tenido mucha importancia para la vida posterior de Don Manuel. Este hombre “ve” al niño, lo “reconoce” como persona, como niño, y como el adulto que será, y se dirige al adulto que es capaz de ver en ese niño: “Cuida a tu madre, ahora eres cabro, pero vas a ser un hombre...”. ¿Habrá alguna relación entre este momento, recordado vívidamente por Don Manuel, y su posterior decisión de volver a su casa a cuidar a su madre, dejando el trabajo que tanto valoraba? El afecto que le profesaba su patrona, la confianza que deposita en él, ¿qué incidencia tendrá en que él vaya desarrollando una vida que le permite salir de la situación de precariedad que lo rodeó durante su

infancia, para constituirse en padre de familia, y junto a su mujer lograr conformar la familia en la que ahora él es valorado y querido como el “pater familiae”, que construye su casa y la mesa familiar con madera que él mismo sembró?

Estos momentos “incipientes” de reconocimiento, parecen permitir el paso a los puntos de inflexión que cambian la trayectoria vital de una persona y una familia completa. La señora Rosa, la madrastra de la penúltima generación de la familia descendiente de colonos, viene de una pequeña familia de campesinos inquilinos en la que fallecen sus padres y abuelos antes de que ella cumpla 10 años... Y es un tío y su esposa, quienes acogen a Rosa y su hermano, junto con otra pareja de sobrinos de esta esposa, y con un sueldo de obrero, crían a los cuatro chiquillos como hermanos y como los hijos que ellos no tuvieron. ¿Cuanto de esto pesa al momento de decidir la señora Rosa, quedarse con la familia de ese hombre que en ese momento no trabaja, y sacar a esa familia adelante con su trabajo de costurera?

Es en esos momentos de inflexión, en que Don Manuel y la Señora Rosa hacen una opción por lo que en ese momento aparece como el camino más difícil, opción en la que le dan una vuelta al destino, no sólo de ellos, sino de sus familias.

Por otro lado, la constatación de estos procesos de desarrollo desiguales y asimétricos, en el contexto de una historia marcada por la violencia que termina siendo parte constituyente de las estructuras de vida, que conlleva importantes niveles de precariedad y vulnerabilidad para muchas de las personas que viven en la región, demanda y abre a numerosas preguntas y nuevos caminos de investigación.

Podemos preguntarnos que pasó con las expectativas del mundo local a inicios de los 90, que no lograron concretarse al nivel de las expectativas planteadas. El proceso y razones que participan en lo que ocurrió en la falta de logro del desarrollo deseado, se constituyen en una interesante línea de investigación sobre los procesos de desarrollo en regiones con fuerte presencia indígena en el contexto de procesos de

recuperación de estilos democráticos.

Acercarnos a averiguar cómo está operando en los marcos de reconocibilidad y reconocimiento actuales de los habitantes de la región, y de los actores del desarrollo, y cuáles son las posibles formulaciones y caminos al respecto, se constituye en otra línea de investigación en esta sociedad de relaciones interétnicas.

Profundizar en el estudio, en algunas familias “emblemáticas” del llamado conflicto mapuche, de las situaciones de violencia y falta de reconocimiento que pudieran estar involucradas en esta dinámica de repetición de hechos violentos, también conforma otra interesante línea de investigación, esta, más transgenealógica.

Podemos decir que esta tesis que partió como una tesis mayormente centrada en la expectativa de estudiar las dinámicas transgeneracionales de repetición de la violencia, desembocó, como los ríos, en el caudal más ancho de la relación de estos hechos de violencia como un componente estructural de las relaciones de desigualdad y asimetría, en las que el reconocimiento y la vulnerabilidad diferenciales forman parte de los modos de desarrollo que se han dado en esta región.

VI. BIBLIOGRAFÍA

Bello Albarracín, Marta; Chaparro Pacheco, Ricardo. “El daño desde el enfoque psicosocial”, Universidad Nacional de Colombia, Programa de Iniciativas Universitarias para la Paz y la Convivencia (PIUPC), Bogotá, Colombia, 2010.

Extraído 14.03.2014

Disponible en:

https://www.google.cl/?gws_rd=ssl#q=Bello+Albarrac%C3%ADn%2C+Marta%3B+Chaparro+Pacheco%2C+Ricardo.+%E2%80%9CEl+da%C3%B1o+desde+el+enfoque+psicosocial

Bello, Álvaro, “Nampülkafe. El viaje de los mapuches de la Araucanía a las pampas argentinas”, Colección Catédra Fray Bartolomé de Las Casas, Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 2011.

Bengoa, José, “El Poder y la Subordinación. Historia social de la agricultura chilena”, Ediciones SUR, Colección Estudios Históricos, Santiago de Chile, 1998.

Bengoa, José, “Historia del pueblo mapuche (Siglo XIX y XX)”, LOM Ediciones, Biblioteca del bicentenario, Santiago de Chile, 2000.

Bengoa, José, “El Tratado de Quilín”, Editorial Catalonia, Santiago de Chile, 2007.

Butler, Judith, “Vida Precaria. El poder del duelo y la violencia”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2009.

Butler, Judith, “Marcos de guerra. Las vidas lloradas”, Editorial Paidós, Buenos Aires, 2010.

Cayuqueo, Pedro, “Sólo por ser indios y otras crónicas mapuches”, Editorial

Catalonia, Santiago de Chile, 2012.

CEPAL. Los Pueblos Indígenas en América Latina: Avances en el último decenio y retos pendientes para la garantía de sus derechos. Síntesis. Santiago, Chile, 2014. 128 p. LC/L.3893

Consultado 20.10.2014. Extraído de:

http://www.cepal.org/cgi-bin/getProd.asp?xml=/publicaciones/xml/1/53771/P53771.xml&xsl=/publicaciones/ficha.xsl&base=/publicaciones/top_publicaciones.xsl

Correa, Martín; Molina, Raúl; Yañéz, Nancy, “La Reforma Agraria y las tierras mapuches. Chile 1962-1975”, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2005.

Correa, Martín; Mella, Eduardo, “Las razones del *illkun*/enojo. Memoria, despojo y criminalización en el territorio mapuche de Malleco”, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2010.

De Ramón, Armando, “Historia de Chile. Desde la invasión incaica hasta nuestros días (1500-2000)”, Editorial Catalonia, Santiago, 2003.

Díaz Fernández, José Fernando, “Misión y pueblo mapuche. Lectura crítica desde un horizonte no sacrificial”. Ediciones Universidad Católica de Temuco, Temuco, 2012.

Dufey, Alfonso, “Crónica de la emigración suiza en la Araucanía (Chile)”, Impresos Regional Ltda., Victoria, 2004.

Flick, Uwe, “Introducción a la metodología cualitativa”, Ediciones Morata, Madrid, 2007. Versión digital.

Foote, Susan A., “Pascual Coña: Historias de sobrevivientes. La voz en la letra y la letra en la voz”, Editorial Universidad de Concepción, Cuadernos Atenea,

Concepción, 2012.

Geuguén, Haud y Malochet, Guillaume, “Les théories de la reconnaissance”, Editorial La Decouverte, París, 2012.

González M., Raúl. “Agentes y dinámicas territoriales: ¿Quién produce lo local? Estudio de tres ciudades chilenas (Valdivia, Temuco, Arica). Tesis para optar al título de Doctor en Ciencias Sociales, Universidad Católica de Lovaina. Lovaina, Bélgica, 2006.

Honneth, Axel, “La lucha por el reconocimiento. Por una gramática moral de los conflictos sociales. Editorial Crítica, Grijalbo Mondadori. Barcelona, España, 1997.

Honneth, Axel, “Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social”. Katz Editores. Buenos Aires, 2009.

Informe de la Comisión Nacional de Verdad y Reconciliación, Tomo I, Santiago, 1991. Versión digital.

León Portilla, Miguel, “La Visión de los Vencidos”, Universidad Nacional Autónoma de México, DGSCA, Coordinación de Publicaciones Digitales, Ciudad Universitaria, México, 2003. Versión digital.

<http://biblioweb.dgsc.unam.mx/libros/vencidos/indice.html>

Extraído el 04.04.2014, de

<http://iberoamericanaliteratura.files.wordpress.com/2012/07/vencidos.pdf>

Mallon, Florencia, “La sangre del copihue: la comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado Chileno 1906-2001”, Ediciones LOM, Santiago de Chile, 2004.

Marimán, Pablo, y otros, “¡¡...Escucha, winka...!! Cuatro ensayos de historia nacional

mapuche y un epílogo sobre el futuro”, LOM Ediciones, Santiago de Chile, 2006.

Martín-Baró, Ignacio, “Psicología social de la guerra: trauma y terapia”, UCA Editores, San Salvador, El Salvador, 1990.

Martín-Baró, Ignacio, “Psicología de la Liberación”, Editorial Trotta, Madrid, 1998.

Martín-Baró, Ignacio, “Poder, Ideología y Violencia”, Editorial Trotta, Madrid, 2003.

Navarro Rojas, Leandro, “Crónica militar de la conquista y pacificación de la Araucanía”, Biblioteca del Bicentenario, Pehuén Editores, Santiago, Chile, 2008.

Pinto Rodríguez, Jorge, “La Araucanía, 1750-1850. Un mundo fronterizo en Chile a fines de la Colonia y comienzos de la República”. En Modernización, Inmigración y Mundo Indígena. Chile y la Araucanía en el siglo XIX. Ediciones Universidad de Frontera. Temuco, Chile. 1998.

Pinto Rodríguez, Jorge, “De la inclusión a la exclusión: La formación del estado, la nación y el pueblo mapuche”. Ediciones Universidad Santiago de Chile, Santiago de Chile, 2000.

Pinto Rodríguez, Jorge (editor), “Araucanía, siglos XIX y XX. Economía, migraciones y marginalidad”. Colección Investigadores, Universidad de Los Lagos, Programa de Estudios y Documentación en Ciencias Humanas. Editorial Universidad de Los Lagos, Osorno, 2011.

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo, “Informe sobre Desarrollo Humano 2014. Sostener el Progreso Humano: Reducir vulnerabilidades y construir resiliencia”, Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo. Nueva York, Estados Unidos, 2014.

01.09.2014, extraído de:

<http://hdr.undp.org/sites/default/files/hdr14-summary-es.pdf>

Salazar, Gabriel; Pinto, Jorge, “Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento”. Ediciones LOM, Santiago de Chile, 1999.

Todorov, Tzvetan, “La Conquista de América. El problema del otro”, Siglo XXI Editores, México, 2008.

Van Eersel, Patrice, Maillard, Catherine, “Mis antepasados me duelen. Psicogenealogía y constelaciones familiares”, Ediciones Obelisco, Barcelona, 2010.

Verniory, Gustave, “Diez años en Araucanía 1889-1899”, Biblioteca del Bicentenario, Ediciones Pehuén, Santiago, Chile, 2001.

Villalobos, Sergio. “La vida fronteriza en la Araucanía: El mito de la guerra de Arauco”. Editorial Andrés Bello, 1995, Santiago, Chile.

Wachtel, Nathan, “Los vencidos: los indios del Perú frente a la conquista española (1530-1570)”, Editorial Alianza, Madrid, 1976.

Artículos:

Elizalde, Antonio. “Desarrollo”. En Ricardo Salas (coord.) Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen I, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 153-166.

Gissi, Jorge, “Psicología Latinoamericana”. En Ricardo Salas (coord.) Pensamiento Crítico Latinoamericano. Conceptos fundamentales. Volumen III, Ediciones Universidad Silva Henríquez. Santiago, 2005. Pgs. 861-874.

Nahmad Sittón, Salomón, “Articulación y posibilidades del etnodesarrollo de los pueblos indios de América Latina”, en en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 17-23.

Salas, Ricardo. “Violencia fundante, memorias de la dictadura y políticas del reconocimiento”, 2012, se.

Stavenhagen, Rodolfo. “Democracia y participación política de los pueblos indígenas”, en Caro, A., Durán, T. y Tereucán, J., Estilos de Desarrollo en América Latina. Identidad, cultura, territorio y medio ambiente. Un aporte para la discusión. Co-edición Universidad Católica de Temuco y Universidad de La Frontera. Temuco, 1999. Pgs. 171-184.

Artículos en Internet:

Bielschowsky, Ricardo, “Evolución de las ideas de la CEPAL”, en Revista CEPAL, N° Extraordinario, Octubre 1998. Pgs. 21-24. LC/G.2037-P/E.

De Gaulejac, Vincent. “Historias de vida y sociología clínica”, Ediciones SUR, Santiago de Chile : Ediciones SUR, V. 23, mayo, 1999

Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=35>. [Consultado en: 26-09-2013] -

See more at:

<http://www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3435&doc=&lib=Y&rev=Y&art=Y&doc1=Y&vid=Y&autor=&coleccion=Temas%20Sociales&tipo=ALL&nunico=923#descargar>

Escobar, Arturo, “Antropología y Desarrollo”. En Cultura, ambiente y política en la

antropología contemporánea. Instituto Colombiano de Antropología, Ministerio de Cultura. Colombia, 1999.

Extraído 20.12.2014

<http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/304.pdf>

Escobar, Arturo, “El “postdesarrollo” como concepto y práctica social”. En Daniel Mato (coord.), Políticas de economía, ambiente y sociedad en tiempos de globalización. Caracas: Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, Universidad Central de Venezuela, 2005, pp. 17-31.

Consultado 20.09.2014, extraído de:

<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/El%20postdesarrollo%20como%20concepto.pdf>

Honneth, Axel, “Integridad y desprecio. Motivos básicos de una concepción de la moral desde la teoría del reconocimiento”. *Isegoría*/5 (1992), pp. 78-92.

Consultado 08.04.2013, obtenido desde:

<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM9899110017A/16713>

Honneth, Axel. Entre Aristóteles y Kant. Esbozos de una moral del reconocimiento. En *Logos. Anales del Seminario de Metafísica*; Vol 32 (1998/99). Universidad Complutense Madrid. Madrid, 1999. Extraído el 06.04.2014.

<http://revistas.ucm.es/index.php/ASEM/article/viewFile/ASEM9899110017A/16713> E

Honneth, Axel, “El reconocimiento como ideología”, en *Isegoría*, No 35. (2006):129-150 doi:10.3989/isegoria. 2006.i35.33

Obtenido desde (Consultado 08-04-12013):

<http://isegoria.revistas.csic.es/index.php/isegoria/article/view/33/33>

Kordon, Diana, Edelman, Lucila, Impacto psíquico y transmisión inter y transgeneracional en situaciones traumáticas de origen social. Publicado en “Paisajes

del dolor, senderos de esperanza. Salud mental y derechos humanos en el Cono Sur”, Buenos Aires, 2002. Págs. 109:128.

Consultado 01.04.2013, extraído desde:

[.http://redsaluddhh.org/libros/ibropaisajesdeldolor/Impacto%20psiquico.PDF](http://redsaluddhh.org/libros/ibropaisajesdeldolor/Impacto%20psiquico.PDF)

Iosa, Emilio et al. “Transmisión transgeneracional del trauma psicosocial en comunidades indígenas de Argentina: percepción del daño en el pasado y presente y acciones autoreparatorias”. *Cad. saúde colet.* [online]. 2013, vol.21, n.1, pp. 85-91. ISSN 1414-462X.

Extraido 24/02/2014, de:

<http://www.scielo.br/pdf/cadsc/v21n1/a13.pdf>

Márquez, Francisca; Sharim, Daniela; Silva, Uca, “El relato de vida y el sujeto social complejo”. Conferencia del profesor Jacques Rheaume. Santiago de Chile: Ediciones SUR, V. 30, enero, 2000.

Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=31>. [Consultado en: 26-09-2013] -

See more at:

<http://www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3443&doc=&lib=Y&rev=Y&art=Y&doc1=Y&vid=Y&autor=&coleccion=Temas%20Sociales&tipo=ALL&nunico=930#descargar>

Rheaume, Jacques, “El polo clínico en las ciencias humanas”. En Proposiciones Vol. 29. Santiago de Chile : Ediciones SUR, 1996.

Obtenido desde: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=538>. [Consultado en: 26-09-2013] -

See more

at:<http://www.sitiosur.cl/publicacionescatalogodetalle.php?PID=3268&doc=N&lib=N&rev=N&art=Y&doc1=N&vid=N&autor=&coleccion=&tipo=ALL&nunico=15000029#descargar>

Audiovisuales:

Krsulovic, Juan. "Araucanía Herida. Documental a 40 años de la represión cívico-militar", producido por CINDPRODH y Tormenta Ecléctica Films, sf.