

Las múltiples vidas de un machi.
Reconstruir los regímenes de
alteridad indígena desde la
biografía (Chile, 1940-2015)

The multiple lives of a machi:
reconstructing indigenous
otherness regimes through
biography (Chile, 1940-2015)

ANNA POMARO

Instituto de Investigación sobre Desarrollo Sustentable (IRD),
Centro de Estudio sobre Población y Desarrollo. anna.pomaro@ird.fr

Resumen

Don Miguel es un machi mapuche que atiende a sus pacientes en un centro de medicina indígena en Santiago de Chile, servicio que brinda bajo el marco de las políticas multiculturales vigentes desde los años 90. A grandes rasgos, su vida refleja la historia de muchos Mapuche que, a lo largo del siglo XX, migraron desde el sur del país hacia las ciudades debido a políticas de despojo y asimilación impulsadas por el Estado chileno. Sin embargo, su biografía revela la complejidad de la realidad histórica mapuche y su relación con el Estado, desafiando las narrativas historiográficas dominantes sobre la identidad indígena. A contrapelo de una imagen homogénea y esencializada de la identidad mapuche, esta contribución moviliza la escala biográfica como herramienta epistemológica para explorar las variaciones históricas de la categoría mapuche, tal como la enmarca el Estado y la encarnan los individuos en experiencias ordinarias.

Palabras Clave

Biografías indígenas
Mapuche
Regímenes de alteridad
Machi

Resumo

Don Miguel é um machi mapuche que atende seus pacientes em um centro de medicina indígena em Santiago do Chile, serviço que oferece no âmbito das políticas multiculturais inauguradas pelo Estado chileno desde os anos 90. De modo geral, sua vida reflete a história de muitos mapuches que, ao longo do século XX, migraram do sul do país para as cidades devido a políticas de expropriação e assimilação promovidas pelo Estado chileno. No entanto, sua biografia revela a complexidade da realidade histórica mapuche e sua relação com o Estado chileno, desafiando as narrativas historiográficas dominantes sobre a identidade indígena. Em contraste com uma imagem homogênea e essencializada da identidade mapuche, esta contribuição utiliza a escala biográfica como ferramenta epistemológica para explorar as variações históricas da categoria mapuche, tal como enquadrada pelo Estado e vivenciada pelos indivíduos em suas experiências cotidianas.

Palavras Chave

Biografias indígenas
Mapuche
Regimes de alteridade
Machi

Abstract

Don Miguel is a Mapuche machi who treats his patients at an Indigenous medicine center in Santiago, Chile, a service he provides within the framework of the multicultural policies in place since the 1990s. Broadly speaking, his life reflects the history of many Mapuche who, throughout the 20th century, migrated from the southern part of the country to the cities due to policies of dispossession and assimilation imposed by the Chilean state. However, his biography reveals the complexity of the Mapuche historical reality and its relationship with the state, challenging the dominant historiographical narratives about Indigenous identity. In contrast to a homogeneous and essentialized image of Mapuche identity, this contribution uses the biographical scale as an epistemological tool to explore the historical variations of the Mapuche category, as framed by the state and embodied by individuals in ordinary experiences.

Key Words

Indigenous biographies
Mapuche
Regimes of otherness
Machi

Introducción

En las afueras de Santiago de Chile, don Miguel atiende a sus pacientes todos los miércoles y jueves en un centro de medicina indígena mapuche. Este hombre de 80 años es reconocido como un machi, autoridad que cuida de la salud física y espiritual de la comunidad.

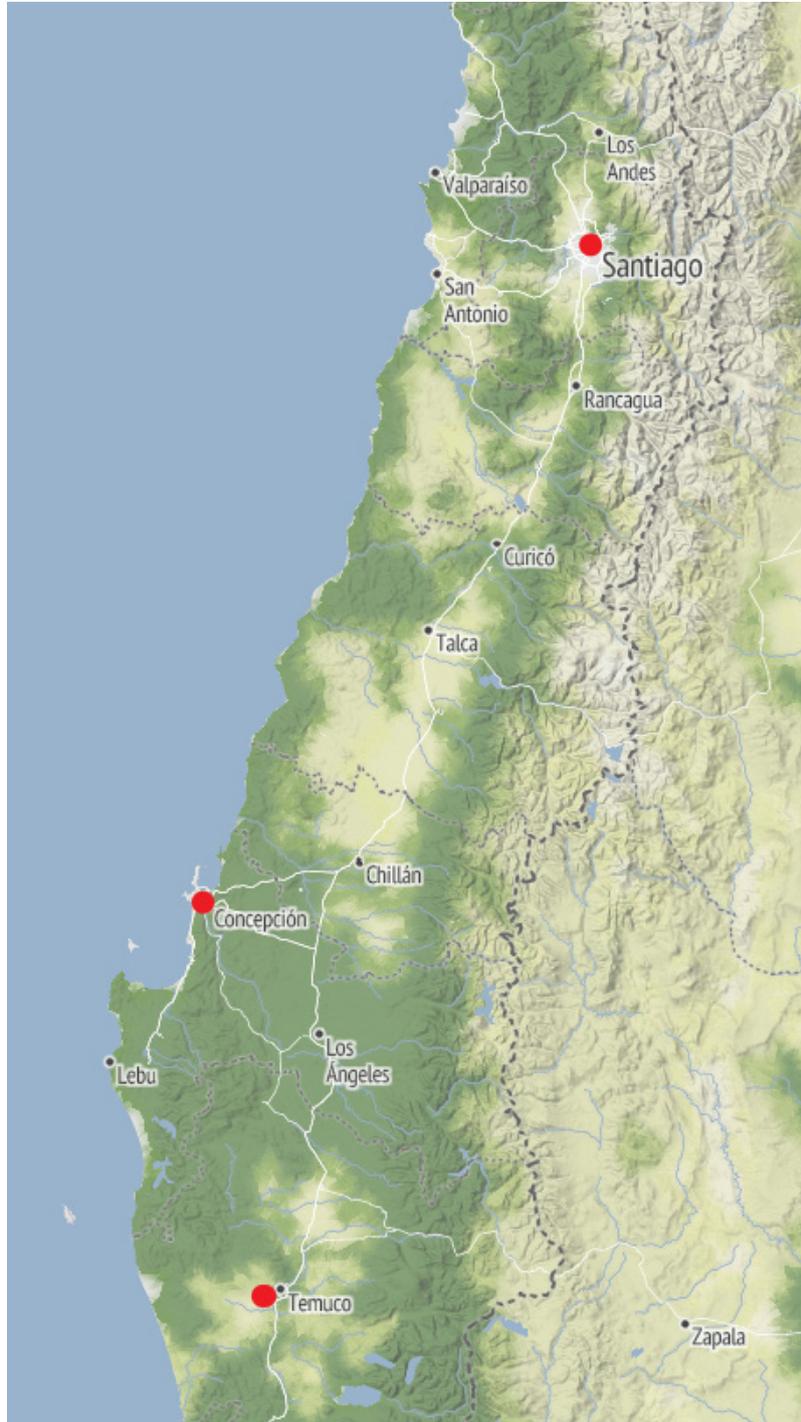
La historia de vida de don Miguel se enmarca dentro de (y es en parte un reflejo de) configuraciones históricas específicas, marcadas por importantes cambios sociales y políticos. A grandes rasgos, su recorrido se asemeja al de muchos otros mapuche quienes, a lo largo del siglo XX, dejaron sus comunidades de origen, en el sur del país, para trasladarse hacia los centros urbanos como consecuencia de dos siglos de políticas de territorialización nacional, despojo de tierras y asimilación emprendidas por el Estado chileno. A principios de los años 90, con la vuelta a la democracia y la inauguración de nuevas políticas indígenas de corte multicultural, don Miguel pasó a formar parte de una de las primeras asociaciones mapuche urbanas reconocidas oficialmente por el Estado chileno, y ejerce hasta hoy sus funciones de machi bajo el umbral del programa de salud intercultural.

Comprender una vida implica recomponer el espacio social de existencias posibles en el que se desarrolla (Granger, 2020). En primera instancia, desenvolver los relatos biográficos nos permite entender “cuál es el régimen de alteridad que, en cada época, hace que la distinción entre ‘nosotros’ y ‘los Otros’ sea ‘verdadera’, los factores circunstanciales que determinan que la indianidad adopte una forma determinada” (López Caballero y Giudicelli, 2016). Pero también el enfoque biográfico nos permite visibilizar cómo, en cada momento histórico, no hay una sola forma posible para la indianidad y cómo ciertas formas aparecen más visibles y más legítimas que otras.

La trayectoria de don Miguel muestra que ocupar el lugar de mapuche legítimo hoy no implica en absoluto un apego inquebrantable al conocimiento tradicional y a la vida comunitaria no contaminada. Por el contrario, muestra que el proceso de construcción como autoridad mapuche puede tomar caminos inesperados y no siempre ajustarse a las narrativas y tendencias dominantes de cada época. Su historia de vida, recogida y reconstruida a partir de entrevistas realizadas en el marco de un trabajo de campo en Santiago entre 2014 y 2015, deja percibir brechas en las narrativas y tendencias historiográficas dominantes sobre lo indígena, mostrando cómo la realidad histórica mapuche y su relación con el Estado chileno han sido mucho más complejas y variables.

Aquí cuestionaremos cómo se construyeron estas relaciones con el Estado, tratando de captar las especificidades y diferencias entre don Miguel y sus contemporáneos: cómo este circuló dentro de las instituciones y cómo fue impactado, sacó provecho y resignificó las políticas estatales de las que fue objeto. A contrapelo de una imagen homogénea y esencializada de la identidad mapuche, esta contribución busca explorar las variaciones históricas de la categoría mapuche, tal como la enmarca el Estado y la encarnan los individuos en experiencias ordinarias (Bosa 2009) a escala biográfica. De esta manera, este artículo se inscribe en la continuidad de otros trabajos que adoptan un enfoque historizante de la indianidad (Pacheco de Oliveira 2019; Bensa 2006; Wittersheim y Bosa, 2009; Barker, 2011; López Caballero y Giudicelli, 2016) y

apuesta a que el relato biográfico permite profundizar en las modalidades de inserción dentro de la sociedad chilena como mapuche y en cómo estas se transforman en el tiempo y se construyen en interacción con las instituciones y agentes estatales y sus evoluciones.



[MAPA DE LA TRAYECTORIA DE DON MIGUEL]
MAPA DEL CENTRO SUR DE CHILE, ETAPAS DEL RECORRIDO DE DON MIGUEL.
FUENTE: ELABORACIÓN DE LA AUTORA A PARTIR DE STAMEN MAPS

“Fue un tremendo aprendizaje”: educación en un internado misionero

Don Miguel nació en 1939, en una comunidad en los alrededores de Nueva Imperial, un pequeño pueblo a 30 km de Temuco. Apenas diez años antes, había concluido el denominado proceso de radicación de las familias mapuche que habían sobrevivido a la ocupación militar de sus territorios, llevada a cabo entre 1862 y 1883. Con esto, el recién nacido Estado chileno logró ocupar los territorios mapuche al sur del río Biobío, que se habían mantenido independientes durante toda la época de presencia española en Chile. Para los habitantes nativos, esto significó la pérdida de su autonomía política, el exterminio de gran parte de su población y el reasentamiento de las familias restantes en pequeñas porciones de terreno —las reducciones—, asignadas a través de títulos de merced entre 1884 y 1929 (Correa y Mella, 2009).

A partir de ese momento, las condiciones de vida dentro de las comunidades comenzaron a deteriorarse rápidamente, creando una crisis marcada por una fuerte presión demográfica sobre territorios demasiado pequeños y fragmentados para garantizar la subsistencia familiar (Bengoa, 1985). Estas circunstancias provocaron, desde mediados del siglo XX, un importante movimiento migratorio en el que los habitantes de las reducciones mapuche, principalmente jóvenes adultos, dejaron sus comunidades para dirigirse a las grandes ciudades del país, especialmente Santiago, en busca de mejores condiciones de vida.

Sin embargo, para don Miguel, su salida de la comunidad ocurrió a una edad mucho más temprana y en circunstancias distintas. Cuando aún era adolescente, dejó su entorno familiar y comunitario para estudiar: a los 14 años ingresó al internado de la misión de los frailes capuchinos en Boroa, a unos 12 km de Nueva Imperial.

En los años 50, la escuela de Boroa ya tenía una larga historia, ligada a la presencia de los capuchinos en la región de la Araucanía. Esta era una de las misiones que se habían establecido en el territorio al sur del Biobío desde mediados del siglo XIX, y cuya presencia había sido promovida por el gobierno chileno como estrategia de civilización y asimilación de los mapuche, especialmente a través de la educación de los niños (Pinto Rodríguez, 1993). El internado de Boroa funcionaba desde 1901, como anexo a la misión fundada en 1883, apenas terminada la campaña de ocupación de la Araucanía. En 1916, el internado podía acoger a 120 niños y el mismo número de niñas (Bengoa, 2000, p. 378).¹ Este, al igual que los otros internados capuchinos y anglicanos en la Araucanía, eran “los únicos espacios específicamente diseñados para educar a la población mapuche” (Díaz, 2008, p. 217).²

1 “En 1935 existía en el territorio del Vicariato 24 internados: 12 para hombres y 12 para mujeres, y son los siguientes: Boroa, Cunco, Padre Las Casas, Panguipulli, Puerto Saavedra, Purulón, Quilacahuín, San José, San Juan de la Costa, Vilcún, Villarrica y Toltén. [...] En estos internados se educaban anualmente un promedio de 2.000 niños. [...] La enseñanza era completamente gratuita. Para la pensión contribuían algunos padres de familia con una escueta cuota de dinero, o víveres, consistentes en trigo, papas y arvejas. (Mansilla Sepúlveda, Huaiquién Billeke y Pozo Menares, 2018)

2 A diferencia de las escuelas públicas, que comenzaron a establecerse en territorio mapuche a partir de la década de 1850 y que participaron en la estrategia colonial de poblamiento chileno de la frontera y la fundación de centros habitados. Su objetivo no era la asimilación de una raza incivilizada, sino “la formación en estos territorios de la frontera de la Nación de ciudadanos productivos e integrados a la cultura común que el Estado promovía como legítima». (Díaz 2008, p. 218)

Los capuchinos, como todas las órdenes misioneras, son organizaciones transnacionales que comparten y hacen circular un determinado repertorio de “tecnologías de conversión” (Bosa, 2015). Sin embargo, esto no impide que apliquen diferentes “estilos” de evangelización y civilización a nivel nacional o regional. Por ejemplo, Bastien Bosa muestra que los misioneros capuchinos de Colombia, a principios del siglo XX, practicaron la estrategia de apartar a los niños de sus familias y colocarlos en “orfanatos” (Bosa, 2015). Los capuchinos “bávaros” de la Araucanía utilizaron otra modalidad educativa: “llegaron a las familias mapuche y conquistaron a sus hijos [ofreciéndoles] acceso a la educación” (Mansilla Sepúlveda, Huaiquián Billeke y Pozo Menares, 2018).

Cuando ingresó en el internado, hacia 1953, el cambio no fue menor para don Miguel. Allí descubrió los diferentes ritmos, actividades y ritos de una religión que nunca antes había experimentado. Recibió educación y socialización católica, integrándose plenamente en la organización y actividades religiosas que marcaban la vida del internado:

Primero íbamos a la iglesia en la mañana, a la misa, porqué todos los días había misa, después desayuno, después había un corto tiempo como recreo, después clase. Las clases terminaban como a las 4. Después de las clases, como hasta las 6 o las 7, ahí había un espacio en donde uno tenía que hacer algo dentro de la comunidad del internado. Algunos tenían que cortar leña, los más grandes. Había que llevar leña a la cocina, otros en la carretilla, otros ayudaban en la crianza de los cerdos, otros en las plantas, otros en la quinta, otros en la agricultura. Otros el aseo dentro del internado, en los dormitorios, otros en el patio, otros en el comedor. Y también otro puesto que era para atender a los curas, y en ese puesto había que ser una pareja, había que ser dos. Y a mí me eligieron para eso.

En las escuelas misioneras con internado, los capuchinos habían establecido como norma general “que nunca se dejase a los niños sin vigilancia y que los misioneros los trataran con mucho cariño para que durante toda su vida guardaran un buen recuerdo de la misión.” (*Ibid.*). En el caso de don Miguel, este objetivo fue alcanzado:

Y hasta el momento no me arrepiento porqué fue un tremendo aprendizaje de estar allá, internado más encima, fuera de mi casa, viviendo solo, con otra cultura, con otra idea, con otra forma de vida, fue tremendo. Primero chocante, encontrarse con dos culturas distintas; además que en ese tiempo hablaba muy poco castellano, casi nada. Pero eso no importaba, yo quería aprender, quería aprender, en el fondo era eso, yo quería aprender. Y yo, viéndolo ahora, lo veo como un tremendo aprendizaje, ¿no cierto? De conocer a la otra cultura, conocer la religión, más encima por dentro.

Don Miguel afirma que, ya entonces, se había sentido “conquistado” por el acceso a nuevos conocimientos, herramientas técnicas y todo un mundo diseñado no solo para disciplinar, sino también para encantar a los niños mapuche. Esta experiencia fue muy diferente de la que relatan muchos otros testimonios mapuche, que describen la violencia institucional vivida en el sistema escolar estatal, donde estaba prohibido y se castigaba severamente hablar el idioma nativo, el

mapuzungun, además de sufrir humillaciones y tropiezos (Lavanchy, 2009).

Este primer paso por las instituciones misioneras representó para don Miguel una experiencia de socialización con las instituciones y normas educativas de la sociedad chilena tan exitosa que, al terminar la escuela, quiso seguir estudiando. Gracias a la preparación recibida en el internado, logró inscribirse en la escuela secundaria, siendo uno de los pocos estudiantes mapuche en acceder a este nivel de educación en aquella época³.

Una vez obtenido su diploma, un mejor dominio del castellano y adquirido un conjunto de referencias centrales en la sociedad católica chilena de la época, don Miguel se sintió lo suficientemente seguro como para dar un nuevo paso: migrar a la ciudad.

“Usted es muy distinto”: ser un profesional mapuche en los ‘60

A principios de los años 60, don Miguel llegó a la ciudad de Concepción, donde completó sus estudios en un instituto nocturno y se graduó como contador. Los resultados de sus largos años de estudio, así como su socialización en el entorno escolar y urbano, le permitieron ingresar al mundo laboral como profesional, siendo contratado como contador por un empresario de Concepción. Su búsqueda de mejores oportunidades en la ciudad contrastaba con las trayectorias de los migrantes mapuche sin formación, quienes solían convertirse en trabajadores poco calificados, mal pagados y viviendo en condiciones de hacinamiento en las periferias de los grandes centros urbanos del país.

Un diálogo entre don Miguel y quien sería su futuro empleador resulta especialmente esclarecedor sobre cómo fue recibido como un joven mapuche “educado” en la sociedad urbana y en el mundo profesional:

[A] caballero le di muy buena impresión porque me preguntaba:

“¿Usted es Mapuche?”.

“Sí” le dije.

“¿Y habla bien el mapudungun? ¿Sabe hablar?”

“Sí.”

“¿Sabe de su cultura?”

“Sí.”

Entonces ahí al caballero le gustó mi forma de ser, porque me dijo:

“Yo todos los Mapuche que hay acá, que yo conozco”, – antes no sabían hablar mucho castellano – “se nota de lejos que son mapuche. Dicen ‘no, yo no soy Mapuche’, niegan su origen, su

3 No fue hasta el gobierno de Eduardo Frei Montalva (1964-1970) que la inversión en educación aumentó de una séptima a una quinta parte del gasto público, permitiendo la construcción de unas tres mil nuevas escuelas en todo el país. Así, el acceso a la enseñanza secundaria y superior aumentó considerablemente, al igual que las estadísticas de alfabetización de adultos (Crow, 2013, p. 123)

raza, y usted es muy distinto”.

Y yo le decía:

“¿Como voy a renegar lo que soy? No es delito ser mapuche”.

“Te vamos a ayudar y todo – me decía –, a encontrar una pega. Vas a trabajar aquí”.

En las palabras del jefe, relatadas por don Miguel, se pueden leer los estereotipos generalizados de la época sobre los mapuche: gente inculta que apenas sabe hablar español y que, además, es aún más estigmatizada cuando intenta distanciarse de esta asignación identitaria subalterna. Sin embargo, el nivel de educación de don Miguel, su capacidad para “hablar bien el español” y su “forma de ser” lo convirtieron en un mapuche insólito e ideal a los ojos de su empleador. Formado en instituciones respetadas, con buenos resultados académicos y modales “civilizados”, don Miguel era, a principios de los años 60, el prototipo del indígena modelo del que habla la historiadora Joanna Crow al referirse a otra trayectoria mapuche excepcional: la del poeta Sebastián Queupul.

Queupul, al igual que don Miguel, se formó en la misión capuchina de Boroa y en la anglicana de Pelal, se graduó en la Escuela Normal de Victoria y encontró el éxito como poeta tras trasladarse a Santiago. Según Crow, “era en cierto modo el indígena ejemplar: [...] se había beneficiado del sistema educativo y estaba en proceso de modernización y urbanización. A través de su carrera, Queupul demostró que un mapuche podía triunfar en Santiago” (Crow, 2013, p. 125).

Circulando en ambientes profesionales calificados, reservados a chilenos educados, con un bagaje de conocimientos y habilidades que lo distinguían tanto de la imagen como de la condición social del mapuche común, don Miguel poseía todos los elementos para ser considerado un indígena ejemplar: alguien que supo adaptarse a las costumbres dominantes y reconocer las ventajas de la educación, sin pretender ocultar su imborrable diferencia.

Gracias a este trabajo, a los 26 años, en 1965, don Miguel llegó a la capital, Santiago, una vez más en condiciones excepcionales:

Justo en ese tiempo a mi jefe se le ocurrió cambiar de rubro, dejar Concepción y venirse a Santiago, porque era de acá. Me dijo: “nos vamos para allá - me dijo - allá tengo amigos que necesitan contables, vay a llegar a trabajar allá con ellos, [...] vas a tener buena plata allá, no vas a tener problemas [...]. Ese compadre incluso me dejó en una pensión instalado.

Entre los años 50 y 60, la migración a Santiago se convirtió en una tendencia masiva entre los jóvenes mapuche que, en esos mismos años, llegaron desde sus comunidades a las grandes ciudades chilenas, especialmente a Santiago. Sin embargo, al hacerlo, experimentaron el racismo y se vieron limitados a trabajar en circuitos laborales informales o de muy baja cualificación, desempeñándose como empleadas domésticas, panaderos o en otros oficios en condiciones de precariedad y explotación (Munizaga A., 1961; Imilán y Álvarez, 2008). Ocultar sus orígenes era una práctica común y, a menudo, necesaria (Ancán, 1994; Ancán, 1995).

A pesar de este fenómeno creciente, la presencia mapuche fuera de las reducciones, y particularmente en las ciudades, no despertaba interés ni en el Estado ni en los estudios antropológicos de la época. Tanto para unos como para otros, no podía haber indígenas en la ciudad: al

salir de su lugar “natural” de existencia, la reserva y el campo, el indígena se consideraba como contaminado y camino a la asimilación completa.

En esos años, específicamente a finales de los 50, el único que se interesó en investigar esta temática fue el antropólogo Carlos Munizaga, quien señalaba: “hay muchos araucanos en nuestra capital [entre ellos] ciertos “letrados” araucanos que conocimos aquí en Santiago y que constituyen una verdadera “élite” indígena [...]. Se trata de “letrados” araucanos: profesores, egresados de escuelas industriales, alumnos o ex alumnos del ciclo secundario» (Munizaga Aguirre, 1960, p. 11). Munizaga definió a este grupo como un “nuevo producto social” dentro de la sociedad de los años 50 y 60, portador de nuevas distinciones sociales, caracterizadas por un alto nivel de educación y un dominio de los códigos y costumbres de los círculos sociales urbanos y profesionales. Al llegar a Santiago, don Miguel se encontró con otros jóvenes representantes de esta “élite araucana”, con quienes estableció vínculos estrechos.

Las características sociales y las experiencias de socialización de esta nueva élite mapuche urbana están relacionadas, además, con la formación de una sensibilidad política particular, distinta de las grandes tendencias que marcaron la participación política mapuche entre las décadas de 1960 y 1970. La historia de vida de don Miguel, en este sentido, constituye también una puerta de entrada a una realidad que desestabiliza las representaciones y gran parte de los relatos comunes sobre esta etapa de la historia mapuche.

“Nosotros queríamos unir el mundo mapuche”: experiencia política al margen de los partidos nacionales

Al entrar en contacto con este ambiente de migrantes mapuche letrados en Santiago, hacia finales de la década de 1960, don Miguel se integró a un colectivo que planteaba demandas políticas relacionadas con la unificación del mundo mapuche y su acceso a la educación. Esta vinculación lo llevó a participar en la iniciativa de fundación de un partido político: el Partido Mapuche de Chile (PAMACHI):

Cuando yo llegué acá a Santiago, si bien hubiese terminado eso, yo quise seguir estudiando [...]. Y así, en ese andar y estudiar, me encontraba con muchos jóvenes, amigos, mapuche que eran también profesionales recién recibidos, otros que eran estudiantes, otros eléctricos, y otro que tenían otro tipo de trabajo que eran mapuche. [Entre todos] nació la idea de crear un partido político.

Munizaga atribuye a esta nueva élite un papel central en la reconfiguración de la sociedad mapuche, especialmente a través de “su participación en asociaciones voluntarias, culturales y políticas”. Según él, “estas categorías de letrados indígenas tienen una importancia significativa en el funcionamiento de estos grupos organizados que poseen planes de ‘lucha’” (Ibid., p. 62). El antropólogo señala que muchas de estas agrupaciones políticas y culturales actuaban “resistiendo” [...] a la disolución de las comunidades indígenas, defendiendo la conservación de los

valores de la cultura mapuche, buscando la unificación política de los indígenas. Pero todos ellos, luchaban también para la educación de los indios, y deseaban para ellos el progreso técnico que la sociedad chilena les podría dar.” (*Ibid.*, p. 12).

La composición y la trayectoria de los miembros de PAMACHI también determinaban su forma de socialización política, la cual, según relata don Miguel, se construyó al margen de los partidos políticos y los sindicatos:

Ninguno de ellos era militante, militantes de otro partido. La mayoría eran jóvenes, profesionales... La verdad es que no tenían ninguna militancia. Ideas, habían muchas ideas de izquierda, ¿no cierto? De socialdemocracia, me acuerdo, radicales, y algunos también del partido comunista. Yo era, digamos, aspirante quizás del partido comunista o simpatizante. Pero como inscritos en un partido no teníamos.

La mayoría de sus miembros eran jóvenes profesionales mapuche alejados de los círculos militantes y, aunque influenciados por las tendencias de la época (comunistas, socialdemócratas, etc.), no habían vivido un proceso de politización al entrar en contacto, por ejemplo, con los sindicatos o con los partidos de izquierda basados en la clase obrera, como era el caso de muchos migrantes mapuche que trabajaban en el sector de la panadería o participaban en el movimiento de los pobladores. Estos colectivos ocupaban terrenos para exigir al Estado la construcción de viviendas y obtener el derecho a condiciones de vida digna (Imilán y Álvarez, 2008; Cabrera Llancaqueo, 2013; Curin Gutiérrez, 2015). La mayoría de los migrantes mapuche que se instalaron en Santiago formaban parte, desde mediados de los años 50, de estas distintas redes, sindicatos y organizaciones populares, donde la influencia de las fuerzas políticas de izquierda de la época estaba especialmente presente (Curivil Bravo, 2006; Curin Gutiérrez, 2015).

En la lectura común, la década de los 60 fue un período de fuerte radicalización política, donde las fuerzas políticas de izquierda en Chile aparecen como los depositarios privilegiados de las demandas indígenas. Aunque nunca hubo una posición partidista unívoca y homogénea dentro del mundo organizado mapuche, según Joanna Crow, “*es razonable decir que una tendencia de izquierda se hizo dominante en 1960*” (Crow, 2013, p. 120). Con la elección de Salvador Allende en 1970, esto se marcó aún más. Su programa ya había anunciado cambios radicales para la población indígena. La promulgación de una ley indígena en 1972, la Ley 17.729, concretó muchos de estos compromisos: una importante reforma agraria que restituyó muchas de las tierras usurpadas a las familias mapuche, la creación de internados y becas universitarias para los indígenas y la creación del Instituto de Desarrollo Indígena.

Sin embargo, los miembros del PAMACHI se mantuvieron alejados de la propuesta de Allende y de la Unidad Popular. Según explica don Miguel, el reto del PAMACHI fue defender una posición de autonomía frente a cualquier partido político:

En un principio habían muchas ideas así de... uno por aquí, otro por allá, hasta que nos unificamos. Por qué no faltaban los que [decían que] nosotros teníamos que estar en bloque con la Unidad Popular en ese tiempo, u otro partido. No, mayoritariamente dijimos: no. Nosotros no queremos participar ni a la derecha, ni a la izquierda, ni en el centro, con ningún partido políti-

co. [...] Seamos independientes realmente. Con una filosofía mapuche, pensamiento mapuche, no tenemos por qué adoptar otra idea porqué nosotros tenemos todo, decíamos.

La visión del PAMACHI se oponía a los marcos analíticos de la época, que interpretaban el mundo social en clave de lucha de clases, donde los indígenas también estaban incluidos, pero solamente a partir de sus características como campesinos explotados. La intención era, al contrario, recuperar una identidad unitaria de los Mapuche como pueblo, más allá de las divisiones sociales y políticas que los atravesaban:

Nosotros queríamos unir el mundo mapuche, el pueblo mapuche. Con los trabajadores, con las dueñas de casa, con las señoras, las niñas que vienen del campo, vienen a trabajar a Santiago que todas son asesoras del hogar en ese tiempo, puerta adentro, empleadas domésticas les decían... Con los estudiantes universitarios, los estudiantes secundarios, con los campesinos que trabajan la tierra, con los trabajadores obreros de la construcción, con los panaderos que llegaban también, muchos Mapuche que llegaban acá a trabajar en las panaderías... Los niños mapuche... Vamos a trabajar con ellos y vamos a formar este partido a nivel nacional

La idea de participar en la vida política sin estar afiliado a un partido político, incluso de izquierda, para llevar las demandas del mundo mapuche, fue una opción a contracorriente en un momento en que el contexto político nacional era de los más abiertos a sus demandas. En este sentido, la posición del PAMACHI fue interpretada como “una iniciativa “derechista”, “una ruptura del vínculo entre el movimiento mapuche y la izquierda chilena” (Ruiz Rodríguez, 2011, p. 43). El PAMACHI no fue el único ejemplo en el panorama de las organizaciones políticas mapuche de la época que se posicionó desde una visión crítica y alternativa del proyecto de la UP. Sergio Caniuqueo, historiador mapuche que ha estudiado la relación entre el Estado y los Mapuche durante el gobierno de Allende y la dictadura, señala el ejemplo del dirigente Juan Huichalaf, quien participó y dirigió varios movimientos y federaciones mapuche entre 1956 y 1969 y era cercano a los planteamientos expresados por el PAMACHI: una posición antipartidista y de integración de toda la población mapuche por encima de las ideologías. De manera general, Caniuqueo muestra a lo largo de su obra que las posiciones políticas de los dirigentes mapuche de la época de Allende siguieron estrategias que, si bien los llevaron a colaborar con sectores de la izquierda chilena, no significaron una adhesión total y definitiva a un partido o a una ideología, excepto de manera estratégica y circunstancial. (Caniuqueo Huircapán, 2013, p. 94)

Según don Miguel, la desconfianza hacia la incorporación de las demandas mapuche dentro de programas de partidos chilenos viene también de una memoria política que había reconocido los límites de la participación mapuche en las estructuras partidarias para avanzar en las demandas de este pueblo:

Anteriormente habíamos tenido Mapuche que fueron diputados mapuche, [como] Venancio Coñueapan, [...], que fue también ministro de tierra y colonización, y no hizo nada por los Mapuche, porqué obviamente nos dimos cuenta que no podía hacer nada, aunque quisiera, porqué

él tenía que obedecer lo que el partido le indicaba. Entonces nosotros dijimos: vamos a tener una idea propia.

Venancio Coñuepan fue, durante los años 50, el líder mapuche más destacado de Chile (Crow, 2013). Era el líder de la principal organización política mapuche que se formó después del proceso de radicación, y fue particularmente influyente entre los años 30 y 50: la Corporación Araucana. Tras su apoyo al gobierno de Carlos Ibáñez del Campo, y su adhesión al Partido Conservador, fue elegido como diputado, y nombrado Ministro de Tierras y Colonización en 1952 (Vergara, Foerster y Gundermann, 2005).

Al referirse a esta figura emblemática y controvertida, el relato de don Miguel muestra la existencia de múltiples memorias que determinan sensibilidades y estrategias políticas distintas adentro del mundo indígena. En un momento histórico, el gobierno de la Unidad Popular, donde las demandas mapuche se consideraban completamente y naturalmente abarcadas por el proyecto político socialista de Allende, persistía también una memoria más profunda, de negociaciones y compromisos fallidos con el Estado, que en esos años seguía generando desconfianza y desilusión en la política chilena.

El PAMACHI fue un experimento político, el resultado de las transformaciones sociales que sus miembros “letrados” estaban experimentando y muestra que la iniciativa política mapuche no se realiza solamente bajo el umbral de los partidos que dominan la escena política de esta época. Además, a contracorriente de las lecturas que uniformizan los movimientos indígenas como un conjunto sociopolítico compacto, el caso del PAMACHI testimonia de la heterogeneidad de las identificaciones y estrategias políticas indígenas y de sus relaciones al Estado y a la memoria de la relación colonial (Jackson y Warren 2005, p. 566).

No sabemos hasta qué punto este proyecto podría haber constituido una alternativa real en el escenario político chileno, porque, como muchas otras iniciativas políticas existentes o surgidas en torno a 1973, nunca llegó a ver la luz:

Y estábamos en eso cuando llega el golpe de Estado. Viene la revolución de esto de los milicos, [que] abolió todo lo que es partido político, todo lo que es congreso. No quedó nada, ningún partido político ningún nada, todo se anuló. Y menos nosotros que estábamos en formación. [...] Nunca más nos reunimos, no. Después nos dispersamos. También hubo un poco de miedo ¿no cierto? Algunos se arrancaron, se exiliaron.

Podemos ver cómo la represión militar tuvo éxito en su objetivo de disolver los colectivos y grupos politizados, pero también tuvo un efecto disuasorio en la reactivación de nuevos proyectos políticos. A diferencia de otros ex militantes mapuche de grupos o partidos de izquierda quienes, a partir de 1978, y bajo la protección de la Iglesia católica, reconstituirían redes organizativas de resistencia a la dictadura en organizaciones que tomaron el nombre de Centros Culturales Mapuche (después Ad-Mapu) (Crow, 2013; Reuque Paillalef y Mallon, 2002), el grupo del PAMACHI, cuyos miembros no se insertaron desde el principio en las redes institucionales de partidos, no persiguió ningún otro compromiso político durante la dictadura, ni después.

Mientras tanto, fue en torno a estos años de “despolitización” y repliegue, y cuando su vida

familiar y su situación profesional estaban ya consolidadas, que don Miguel empezó a asumir su llamada a ser machi.

“Tenía que asumir quien era yo”: ser machi en Santiago

La continuación de sus estudios no fue la única razón por la que don Miguel dejó su comunidad. Desde su infancia recibía en sueños mensajes que le indicaban su destino y la responsabilidad que tenía que asumir, hasta que, a finales de los años 70, al llegar a sus 30 años, don Miguel inició el proceso de aceptación de su “don” y comenzó a ejercer como machi. Durante una conversación con su esposa, Teresa, que quedó registrada en mis notas de campo, ella me cuenta hasta qué punto este proceso fue complejo de asumir y acompañar, y como se entrelazó con las distintas etapas de la vida de don Miguel:

Miguel aún no era machi cuando se casaron. Había recibido el don cuando era niño, pero no había querido aceptarlo. Por eso se alejó de su comunidad, fue a estudiar al internado, a la ciudad, y luego se fue a Santiago. Pero el don no lo abandonaba. Ya sus tres hijos habían nacido cuando cayó enfermo, y durante mucho tiempo no entendían qué tenía. Teresa tampoco quería que Miguel fuera machi. Ella enfermó solo de pensarlo, hasta le dio una úlcera. Pero luego le dijo que la familia lo apoyaría, que estarían a su lado, y así fue como empezó.

No fue de un día para otro. Tuvo sueños en los que los espíritus le explicaban qué debía hacer, tuvo momentos de trance. Y luego empezó a ejercer en la casa. Al principio lo hacía junto con su otro trabajo. Tenía 30 años en ese entonces y era contador.⁴

El recelo a “aceptar su don”, explica don Miguel, derivaba de las grandes responsabilidades y la exposición social que conlleva este rol en la sociedad mapuche:

Bueno, el ser machi [te convierte en] una persona pública [...]. Entonces, al ser público, tú vas a estar frente de todo el mundo que te va a estar evaluando continuamente [...]. Entonces ese es el temor del porqué la gente no quiere tener machi en la familia o el mismo machi no... Yo por lo menos lo eludí mucho tiempo, busqué por otro lado. Pero al final tuve que asumir quien era yo, asumir mi don. De otra forma me iba a enfermar y me iba a morir.

Inicialmente, don Miguel empezó a recibir personas en su casa, los fines de semana y las tardes después del trabajo, llevando en paralelo su vida de “normal”, su trabajo y su familia.

Entonces yo, cuando me hice machi, de repente hay gente que llegaron allá [a la casa]. “Oye, dicen que hay un machi acá. Yo quería que me viera, traje la orina, que estoy mal, que este otro”.

⁴ Extracto de diario de campo, mayo 2014.

Entonces yo así medio sorprendido, “¿qué hago?”. Entonces, claro, la gente llegaba con toda su fe, su esperanza también de que el machi lo ayudara. Bueno, dije, veamos qué puedo hacer acá.

Hasta el final de los años 90, don Miguel mantuvo su condición de machi como algo reservado a una esfera privada, en un contexto donde las prácticas curativas y espirituales mapuche en la ciudad se realizaban dentro de espacios íntimos e informales, insospechados por la gran mayoría de los habitantes de los centros urbanos.

Reconocimiento multicultural y memorias silenciadas

Con la inauguración de políticas multiculturales a principios de los 90 y el desarrollo de asociaciones indígenas reconocidas legalmente, la vida de don Miguel dio otro giro. En 2001, don Miguel fue contactado por una municipalidad de la periferia de Santiago, con alta concentración de población mapuche, para participar en la implementación de uno de los primeros proyectos de salud intercultural:

Y cuando se ganó [el proyecto], la gente de la municipalidad se reunió y dijo “¿Y machi acá de dónde sacamos?” Entonces ahí es cuando fueron a mi casa: “¿Usted estaría dispuesto a trabajar con nosotros aquí en la comuna?”. [...] Entonces el responsable dijo: “Yapo, yo voy a conversar con el concejo municipal, con el alcalde, y nosotros [...] vamos también a poner recursos para comprar las hierbas, ofrecerle medicamentos a los pacientes”.⁵

El contexto institucional y político en el que don Miguel se vio implicado en este proyecto, y en muchos más en los años siguientes, es el del Chile post-dictatorial y multicultural: el proceso de transición democrática llevó, entre otras transformaciones, a la formalización de espacios institucionales y legales diseñados para reconocer un lugar a las poblaciones originarias dentro del Estado, a través de la implementación de nuevas políticas, designadas como interculturales. El reconocimiento de la diversidad étnica y cultural fue la base sobre la cual se asentó la nueva relación entre Estado y pueblos indígenas y por eso se establecieron, a mediados de la década del 90, programas de desarrollo, como el programa de salud intercultural y el de educación intercultural bilingüe, con el objetivo de rescatar los saberes y las prácticas culturales indígenas, supuestamente en riesgo de perderse (Lavanchy, 2007). La continuidad con una tradición y unos saberes ancestrales por parte de las personas que se reconocen como indígenas, y aun más como autoridades tradicionales, son hoy considerados como marcas de autenticidad.

Desde ese entonces, don Miguel se ha convertido en un machi reconocido en toda la capital, como autoridad espiritual y miembro de una asociación mapuche muy influyente. Hoy día sigue participando en programas de salud intercultural, brindando atención a pacientes, dando charlas

⁵ Entrevista a don Miguel, 1 de abril 2014.

sobre la cosmovisión mapuche en distintas universidades, siendo invitado a eventos públicos junto a autoridades políticas locales y nacionales.

Para comprender los efectos de los dispositivos de reconocimiento multicultural, es útil comparar la biografía de don Miguel con la de otro mapuche, actualmente también reconocido como machi en Santiago. La trayectoria de Augusto Aillapán Paillafil es reconstruida y presentada por el historiador José Luis Cabrera en la obra *Machi Mogen Tani Santiago Warria Mew. Vida de un machi en la ciudad de Santiago*. Augusto nació en 1948, en la provincia de Temuco, y emigró a Santiago a principios de la década de 1960. A lo largo de su infancia, asistió de manera intermitente a la escuela rural de su comunidad, mientras ayudaba en la economía familiar trabajando en la agricultura y el cuidado del ganado. Su llegada a Santiago se dio en condiciones precarias, similares a las de muchos otros inmigrantes rurales de la época. Sin título ni diploma, se instaló con un familiar y comenzó a trabajar en el centro de la ciudad como panadero y garzón en restaurantes y pastelerías. Estas dificultades económicas lo llevaron a integrarse en colectivos de pobladores, y en ese contexto se convirtió en un firme apoyo de la campaña y del gobierno de la Unidad Popular (Cabrera y Aillapán, 2013).

Poner en perspectiva estas dos trayectorias permite complejizar los perfiles sociales de los mapuche urbanos y sus diferentes modalidades de inscripción en la ciudad a lo largo de distintas configuraciones socio-históricas. Donde estas dos trayectorias se acercan es cuando, en la nueva configuración de los años 1990, se redefinió el valor y el lugar de la presencia mapuche en Santiago. Hoy en día, el reconocimiento atribuido por la retórica multicultural a las autoridades tradicionales en las zonas urbanas borra las diferencias de estos caminos sociales y políticos, y silencia las distintas modalidades de participación de los sujetos indígenas en la historia política y social nacional en nombre del reconocimiento de un saber tradicional estandarizado.

Conclusión

Ser mapuche no remite a una experiencia única, compartida por todos en todo momento. En este recorrido, hemos analizado las variaciones históricas de la cuestión mapuche desde una perspectiva biográfica. La historia de vida de don Miguel muestra que, como mapuche, mantuvo una relación ambigua tanto con los saberes y prácticas comunitarias mapuche, como con las instituciones estatales y sus agentes. Aunque se benefició de las herramientas adquiridas transitando por instituciones chilenas y espacios tradicionales, esto no le impidió criticarlas y desafiarlas, tomando caminos que lo apartaron de los marcos previstos para la alteridad indígena dentro de la Nación.

La producción y el análisis de relatos de vida permiten reconstruir la historia de las producciones nacionales de la indigeneidad, desvelando otras memorias que perturban las narrativas dominantes. En este caso, a contrapelo de los modelos históricos del indígena marginado, del indígena aliado de la izquierda y del indígena “puro”, que ha conservado sus saberes tradicionales preservándose de la contaminación con la sociedad moderna, don Miguel encarnó, en un primer momento, un raro ejemplo del mapuche “exitoso” a través de la educación a principios

de la década de 1960. Luego, se mostró como anti-allendista unos años más tarde, antes de ser finalmente reconocido hoy como una autoridad espiritual fuertemente vinculada con el conocimiento ancestral.

Así, esta historia poco convencional revela la complejidad y multiplicidad de los procesos de categorización étnica y sus efectos. Nos permite cuestionar la definición y el lugar de los mapuche dentro de la Nación como un proceso ambivalente, mostrando a la vez cómo estos modelos cambian en el tiempo y cómo pueden declinarse de formas distintas, más allá de los discursos oficiales o de las producciones intelectuales dominantes.

Bibliografía

ANCÁN JARA, José. Los urbanos: un nuevo sector dentro de la sociedad mapuche contemporánea. *Pentukun*, n. 1, p. 5-15, 1994.

ANCÁN JARA, José. Rostros y voces tras las máscaras y los enmascaramientos: los mapuche urbanos. In: *II Congreso Chileno de Antropología*. Valdivia: Colegio de Antropólogos de Chile A. G., 1995.

ARAVENA REYES, Andrea. Desarrollo y procesos identitarios en el mundo indígena urbano. In: AYLWIN OYARZÚN, José (ed.). *Tierra, territorio y desarrollo indígena*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera, 1995. p. 171-177.

ARAVENA REYES, Andrea. La identidad indígena en los medios urbanos: procesos de recomposición de la identidad étnica mapuche en la ciudad de Santiago. In: BOCCARA, Guillaume; GALINDO, Sylvia (ed.). *Lógicas mestizas en América*. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, 1999.

BARKER, Joanne. *Native Acts: Law, Recognition, and Cultural Authenticity*. Durham: Duke University Press, 2011.

BENGOA, José. *Historia del pueblo mapuche: (siglo XIX y XX)*. s.l.: Lom Ediciones, 2000 [1985].

BENSA, Alban. *La fin de l'exotisme: essais d'anthropologie critique*. Toulouse: Anacharsis, 2006.

BOSA, Bastien. Volver: el retorno de los capuchinos españoles al norte de Colombia a finales del siglo XIX. *HiSTORELo. Revista de historia regional y local*, v. 7, n. 14, p. 141-179, 2015.

CABRERA LLANCAQUEO, José Luis. *Machi mongen tani Santiago warria mew: vida de un machi en la ciudad de Santiago*. Santiago, Chile: Grupo de Trabajo Kuifike, 2013.

CANIUQUEO HUIRCAPÁN, Sergio. Dictadura y pueblo mapuche 1973 a 1978: reconfiguración del colonialismo chileno. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 17, n. 1, p. 89-132, 2013.

CROW, Joanna. *The Mapuche in Modern Chile: A Cultural History*. Gainesville: University Press of Florida, 2013.

CURIN GUTIÉRREZ, Felipe. Las prácticas políticas de los jóvenes mapuche en Santiago entre 1998 y 2011. *Temas Sociológicos*, n. 19, p. 133-167, 2015.

CURIVIL BRAVO, Felipe Domingo. *Asociatividad mapuche en el espacio urbano*. Tesis de licenciatura en Historia. Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile, 2006.

DÍAZ, Omar Turra. De la ocupación a la aculturación: escuela chilena y pueblo mapuche en los siglos XIX y XX. *Revista de Historia*, v. 18, n. 1-2, p. 213-222, 2008.

FLORES CHÁVEZ, Jaime; AZÓCAR AVENDAÑO, Alonso. Fotografía de capuchinos y anglicanos a principios del siglo XX: la escuela como instrumento de cristianización y chilenización. *Memoria Americana*, n. 14, p. 75-87, 2006.

IMILÁN, Walter; ALVÁREZ, Valentina. El pan mapuche: un acercamiento a la migración mapuche en la ciudad de Santiago. *Revista Austral de Ciencias Sociales*, n. 14, p. 23-49, 2008.

JACKSON, Jean E.; WARREN, Kay B. Indigenous movements in Latin America, 1992-2004: controversies, ironies, new directions. *Annual Review of Anthropology*, v. 34, p. 549-573, 2005.

LAVANCHY, Anne. *Les langages de l'autochtonie: enjeux politiques et sociaux des négociations identitaires mapuche au Chili*. Paris: Éditions de la Maison des Sciences de l'Homme, 2009.

LAVANCHY, Anne. Les mères mapuche: une périphérie incontournable de l'imaginaire national chilien. *Journal des Anthropologues*, p. 157-171, 2007.

LOPEZ CABALLERO, Paula; GIUDICELLI, Christophe (eds.). *Régimes nationaux d'altérité: états-nations et altérités autochtones en Amérique Latine, 1810-1950*. Rennes: Presses Universitaires de Rennes, 2016.

MANSILLA SEPÚLVEDA, Juan Guillermo; HUAQUIÁN BILLEKE, Claudia Andrea; POZO MENARES, Gabriel Alfonso de Dios. Infancia mapuche encerrada: internados de las escuelas-misiones en la Araucanía, Chile (1900-1935). *Revista Brasileira de Educação*, v. 23, 2018.

MUNIZAGA A., Carlos. *Estructuras transicionales en la migración de los araucanos de hoy a la ciudad de Santiago de Chile*. Santiago de Chile: Universitaria, 1961.

MUNIZAGA AGUIRRE, Carlos. *Vida de un araucano: el estudiante mapuche L. A. en Santiago de Chile, en 1959*. s.l.: Centro de Estudios Antropológicos de la Universidad de Chile, 1960.

PACHECO DE OLIVEIRA, João. *Exterminio y tutela: proceso de formación de alteridades en el Brasil*. Argentina: Universidad Nacional de San Martín, 2019.

PINTO RODRÍGUEZ, Jorge. Jesuitas, franciscanos y capuchinos italianos en la Araucanía. *Revista Complutense de Historia de América*, n. 19, p. 109-147, 1993.

REUQUE PAILLALEF, Rosa Isolda; MALLON, Florencia E. *Una flor que renace: autobiografía de una dirigente mapuche*. Santiago: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana, 2002.

RUIZ RODRÍGUEZ, Carlos. Autonomismo mapuche (1907-1992): renuevos de un tronco antiguo. *Revista de Historia Social y de las Mentalidades*, v. 1, n. 11, 2011.

VERGARA, Jorge Iván; FOERSTER, Rolf; GUNDERMANN, Hans. Instituciones mediadoras, legislación y movimiento indígena de Dasin a Conadi (1953-1994). *Atenea*, v. 1, n. 491, p. 71-85, 2005.

WITTERSHEIM, Éric; BOSA, Bastien (eds.). *Luttes autochtones, trajectoires postcoloniales: Amériques, Pacifique*. Paris: Karthala, 2009.