

¿Interculturalidad o multiculturalismo de Estado?

Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile

Autor:

Cetti, Alejandra Ariadna

Tutor:

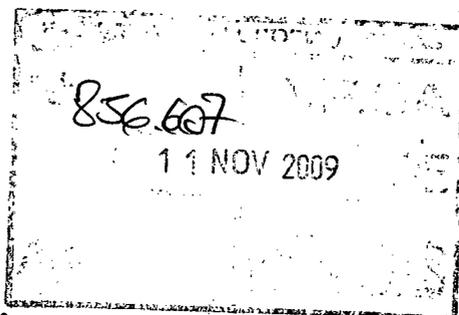
Ramos, Ana Margarita

2009

Tesis presentada con el fin de cumplimentar con los requisitos finales para la obtención del título Licenciatura de la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Buenos Aires en Ciencias Antropológicas.

Grado

TESIS
14.2.32



Universidad de Buenos Aires

Facultad de Filosofía y Letras

Carrera de Ciencias Antropológicas Orientación

Sociocultural

Tesis de Licenciatura en Ciencias Antropológicas

**Título: ¿Interculturalidad o Multiculturalismo de estado?
Las paradojas del campo de la Salud Intercultural en Chile.**

Directora: Dra. Ana Margarita Ramos

Tesista: Alejandra Ariadna Cetti

Fecha de entrega: Noviembre 2009

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

Dirección de Bibliotecas

Índice

Agradecimientos.....	4
Introducción.....	5
I. PRIMERA PARTE	
Marco Teórico. Antecedentes (Estado del Arte).....	7
Desarrollo, democracia multicultural de libre mercado, y movimientos sociales en Latinoamérica.....	9
Desarrollo, Estado y agencias multilaterales en Asia y África.....	13
El estado nación y el pueblo <i>mapuce</i>	19
Marco de Interpretación.....	25
Problema y propósito de la investigación.....	29
Organización de la tesis.....	35
II. SEGUNDA PARTE	
Capítulo 1	
Historia e interculturalidad en territorio <i>mapuce</i>	39
De la batalla de Quilicura al multiculturalismo: las relaciones interétnicas en contexto histórico.....	40
Inicios de la relación entre <i>mapuce</i> y chilenos.....	46
De la gubernamentalización del estado <i>chileno</i>	48
La fábula de <i>la zanahoria y el garrote</i>	52
Capítulo 2	
Multiculturalismo y gubernamentalidad. Las paradojas del estado chileno actual.....	57
Democracia multicultural.....	57
Gubernamentalidad Multicultural.....	68
Los <i>Orígenes</i> de la gubernamentalidad neoliberal.....	70
Multiculturalismo Neoliberal.....	71
Capítulo 3	
La historia, las políticas estatales de salud en territorio <i>mapuce</i> y la <i>interculturalidad</i>	76
Promap: el inicio de la (des)politización de la cultura y la burocratización de las prácticas políticas relativas a la salud <i>mapuce</i>	85
La burocratización de la salud indígena en Chile y su vinculación con el ámbito internacional.....	96
Tecnologías, dispositivos y la formación del campo de la <i>Salud Intercultural</i>	98
<i>Küme mongen ka ixofil mongen wallmapu meu</i>	101
Salud / Enfermedad desde el punto de vista <i>mapuce</i>	102
El espacio y el tiempo del <i>küme mongen</i>	104
Caracterización de los espacios sagrados <i>mapuce</i>	107
La relacionalidad del <i>küme mongen</i>	110
Capítulo 4	
<i>Lumako ka nagce mapu</i>	114
Érase una vez... <i>un Lumako</i>	116
<i>Ixofil Mogen wallmapu meu. ¿Ixofil Mogen wallmapu meu?</i> La invasión forestal en el territorio <i>nagce</i>	120

La invasión forestal en la comuna de <i>Lumako</i>	124
Consecuencias del impacto de la industria forestal en territorio <i>mapuce</i>	125
Destrucción de la biodiversidad.....	129
La <i>diferencia en la igualdad ¿es posible?</i>	132
III. TERCERA PARTE	
Capítulo 5	
Experiencia de Salud Intercultural en el <i>lof</i> Pantano.....	134
Programa Orígenes.....	134
De cómo <i>implementar una nueva relación entre el pueblo mapuce y el estado chileno</i>	138
La <i>Focalización</i> como criterio para la implementación de un proyecto de desarrollo.....	140
El proceso de construcción de un Centro de atención primaria a la salud y tres <i>ruka</i> de salud intercultural en Pantano.....	150
¿Quién se apropia de quién/qué?.....	155
Más allá de la <i>focalización</i> ... la <i>ruka</i> y sus alrededores (tensiones y contradicción en el <i>lof</i> Pantano).....	158
La <i>salud intercultural</i> de Orígenes.....	166
Orígenes desde <i>Lumako</i>	174
Capítulo 6	
Reflexiones Finales.....	177
Anexo	180
Glosario	181
Bibliografía	183

Agradecimientos

En primer lugar, quiero expresar mi más sincero agradecimiento al Pueblo *Mapuce* de *Lumako* por darme la posibilidad de aprender de ellos, y por haberme ayudado a otorgarle un compromiso político a mi escritura antropológica.

En segundo lugar, quiero expresar un profundo agradecimiento a Ana Ramos por sus invalorable comentarios, consejos, observaciones y sobre todo, por brindarme sus conocimientos con una enorme calidez. Sin su ayuda este trabajo no hubiera sido posible.

Asimismo debo agradecer a Guillaume Boccara y a Andres Cuyul, sus sugerencias y comentarios me han ayudado a orientar mi mirada antropológica dentro de un campo en el que ambos vienen trabajando desde hace tiempo.

Quiero agradecer también a mis compañeros, a mis colegas y a todas aquellas personas que de una u otra manera participaron para que la realización de esta tesis fuera posible.

Mi familia, mis amigas y amigos fueron un gran sostén en este camino que he estado recorriendo, quiero agradecerles a todos ellos por su compañía y por sus constantes palabras de aliento. Por último, quiero agradecerle a Juan, por su confianza en mí y por el apoyo incondicional que siempre me ha brindado en estos años que compartimos juntos.

Introducción

El tema general de esta investigación se centra en la relación que se establece entre el pueblo mapuce, el estado chileno y las agencias multilaterales, en este caso el Banco Interamericano de Desarrollo (BID), en el marco de la democracia multicultural de libre mercado y el proceso de gubernamentalización del estado chileno en la actualidad. Teles

Durante la década de los '90 se producen en Latinoamérica numerosas movilizaciones y luchas indígenas en pos de sus derechos territoriales, políticos y económicos. Distintos países de la región ratifican el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), reforman sus Constituciones –para incluir en ellas a los pueblos indígenas preexistentes a la formación de los estados- y adoptan distintos instrumentos internacionales que favorecen la lucha indígena por el reconocimiento de sus derechos.

Asimismo, es en ese momento cuando asistimos al abandono del paradigma de las políticas indigenistas de estado para dar paso a políticas estatales de marcado corte multiculturalista. Observamos que del discurso de la integración se pasó al discurso de la aceptación de la *alteridad* y que de la legitimidad de las demandas de la pobreza pasamos a la legitimación de las demandas culturales.

En esta década, y enmarcados en esta formación discursiva, los gobiernos *democráticos y justos* de Latinoamérica van a avalar e incentivar un modelo capitalista de enriquecimiento económico de empresas nacionales y transnacionales dentro del territorio indígena. Considero entonces que ciertas prácticas y discursos autorizados por la retórica del multiculturalismo y promovidos por el estado chileno van a comenzar a operar para ocultar el inicio de un nuevo proceso: la gubernamentalización de la población indígena chilena, esto es, siguiendo a Foucault (1991), una nueva forma de ejercer el control anclada en el auto-control de la conducta indígena. Teles
deca

Esta investigación se ha centrado en el estudio de un proyecto de desarrollo el cual se enmarca dentro del campo de la salud intercultural creado por el Programa Orígenes. Este proyecto ha sido destinado a la población indígena de un lof mapuce de la comuna de Lumako, en la IX Región de Chile.

El objetivo ha consistido en realizar una etnografía del estado moderno –definido como democrático, multicultural y neoliberal- a partir de un caso etnográfico estratégicamente situado (Marcus 2001). En este sitio concreto –y específicamente dentro del campo de la salud intercultural creada por Orígenes- me propuse analizar los dispositivos y las tecnologías puestos en juego para controlar iniciativas y prácticas del pueblo mapuce y así llevar adelante un proceso de gubernamentalización. En esta tarea ha sido central incorporar al análisis los diferentes planteos, definiciones y puestas en práctica de los sentidos otorgados a la interculturalidad, en relación con las trayectorias y experiencias de los distintos actores que participaron del proyecto.

Esta investigación se enmarca dentro de lo que es la antropología del desarrollo. Al situar el estudio etnográfico del caso en este marco particular, propongo problematizar las siguientes cuestiones: en primer lugar, la importancia de tomar una perspectiva holística en nuestros trabajos y de ser capaces de vincular la realidad local que estudia la antropología con otras regionales y globales, ya que éstas dos últimas suelen modificar aspectos fundamentales de la vida de los miembros que sienten, piensan y actúan en el ámbito local. En segundo lugar, pretendo dar cuenta de las tecnologías de poder y los dispositivos de seguridad creados con la intención de llevar a cabo la gubernamentalización de la población indígena en Chile. Por último, a partir del estudio de los conceptos salud intercultural e interculturalidad planteados por Orígenes, intento describir un nuevo tipo de saber-poder que el estado multicultural chileno, junto con las agencias multilaterales, producen y reproducen cotidianamente.

De esta manera espero dar cuenta de la creación de nuevas subjetividades para comprender cómo se producen en estos escenarios nuevos esquemas de asimetría. En esta dirección, he partido de la siguiente premisa teórica: reproducido en formas dispares, el vínculo entre la población indígena y el estado nacional siempre ha sido y aún continúa siendo de antagonismo y dominación.

En este contexto general se enmarca la presente investigación.

Primera Parte

Marco Teórico

Antecedentes (Estado del Arte)

Hace ya algunos años se ha comenzado a abordar dentro de la antropología contemporánea el estudio de los procesos de desarrollo a nivel mundial. Los abordajes antropológicos del concepto *desarrollo* han sido diversos, no obstante, tal como lo plantea Arturo Escobar (1997), a fines de la década de los '90 se puede evidenciar dos posturas diferentes claramente definidas. La primera denominada por el autor como *antropología para el desarrollo* y la segunda *antropología del desarrollo*. En el primer grupo encontramos a aquéllos antropólogos que trabajan dentro de instituciones que promueven el desarrollo y que se forman para trabajar en proyectos de desarrollo. El segundo conjunto engloba a aquellos antropólogos que tienen una visión crítica del desarrollo y de la antropología para el desarrollo, y que han sido influenciados por las teorías y metodologías post-estructuralistas¹. Ambos abordajes se distancian en la forma de intervención práctica y política.

Durante las últimas dos décadas, diversos intelectuales se han dedicado al estudio del desarrollo dejando al descubierto algunas de las prácticas y representaciones que suelen ser constitutivas del mismo. Al desnaturalizar la categoría de desarrollo, estos autores permitieron deconstruir los paradigmas sobre los cuales se construyeron, fijaron y autorizaron sus principales sentidos. De este modo, se ha puesto en primer plano la importancia de entender que el *desarrollo* es un concepto construido, inventado y resultante de procesos históricos concretos.

La antropología del desarrollo también se ha propuesto siguiendo a James Ferguson (1990) cartografiar el aparato de saber-poder de las instituciones que llevan adelante estas misiones desarrollantes y dar cuenta de su papel como productores de cultura ya que, tal como Escobar lo detalla, tanto el objetivo como el trabajo de estas instituciones no son ni neutrales ni inocentes sino que persiguen la consecución de objetivos específicos:

“...la estatalización y gubernamentalización de la vida social; la despolitización de los grandes temas; la implicación de países y comunidades en las economías mundiales de modos muy concretos; la transformación de las culturas locales en sintonía con los

¹ “...Según el post estructuralismo el lenguaje y el discurso no se consideran como un reflejo de la realidad social, sino como constituyentes de la misma, defendiendo que es a través del lenguaje y del discurso que la realidad social inevitablemente se construye” (Escobar 1997:5)

estándares y tendencias modernas, incluyendo la extensión a las comunidades del Tercer Mundo de prácticas culturales de origen moderno basadas en nociones de individualidad, racionalidad, economía, etc. (Ferguson, 1990; Ribeiro, 1994a)” (En: Escobar 1997)

Dentro de este marco de análisis y para dar cuenta de los objetivos que oculta la noción de desarrollo, ha sido importante el estudio de cómo ésta ha ido variando a lo largo del tiempo, especialmente desde mediados del siglo XX a esta parte. Desde entonces, la Antropología ha comenzado a darle mayor importancia a las relaciones históricamente construidas y a conceptos tales como desarrollo, modernidad, lo global, lo regional y lo local en el ámbito del *Tercer Mundo*.

De acuerdo a Escobar, la antropología del desarrollo es un sub-campo creado a partir del análisis del desarrollo como práctica social y –principalmente- discursiva. Dicha disciplina, de acuerdo a este autor, aplica:

“...teorías y métodos desarrollados fundamentalmente en el ámbito de las humanidades a antiguos problemas de las ciencias sociales (desarrollo, economía, sociedad), la antropología del desarrollo ha permitido a los investigadores situarse en otros espacios distintos desde los cuales contemplar la realidad de un modo diferente” (Escobar 1997: 7-8)

Entonces, es dentro del marco de la antropología del desarrollo y de las teorías sobre la modernidad, el neoliberalismo y el multiculturalismo –especialmente aquellas que entienden este último como nuevo ejercicio de poder o nuevo diagrama de saber, y que lo abordan a partir del concepto de gubernamentalidad (Foucault 1991)- que voy a situar mi marco teórico.

El estudio del desarrollo a partir de la óptica de la gubernamentalidad ha sido trabajado por diferentes autores. En los siguientes apartados presento en primer lugar, a aquellos autores que han estudiado este tema en América Latina (ver apartado *Desarrollo, democracia multicultural de libre mercado, y movimientos sociales en Latinoamérica*), luego introduzco a aquellos autores que lo abordan desde una perspectiva similar pero en los continentes Africano y Asiático (ver apartado *Desarrollo, Estado y agencias multilaterales en Asia y África*).

Desarrollo, democracia multicultural de libre mercado, y movimientos sociales en Latinoamérica.

En este primer apartado presentaré aquellos autores que estudiaron las prácticas y la agencia de los movimientos sociales a partir de la década de los '90 –en el contexto de la instalación de las políticas neoliberales y del multiculturalismo de estado- específicamente en Latinoamérica. (Charles Hale 2002, 2004, Verónica Schild 2000, Julia Paley 2001, Evelina Dagnino 2004, Guillaume Boccara 2007, Boccara y Paola Bolados 2008, Sonia E. Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino 1998, Susan Wright 1998, Alcida Ramos 1992, Arturo Escobar 1995, 1997, 2005, Claudia Briones 2003a, 2003b, 2007, Carrasco 2000, 2002, 2005, 2006b, Joanne Rappaport 1990, Marisol de la Cadena 2008).

Este grupo de autores se caracteriza por dar cuenta de los cambios ocurridos en la arena política de Latinoamérica a partir de la década del '90. Sus trabajos se sitúan en el contexto de economías capitalistas caracterizadas por las profundas reformas neoliberales, el surgimiento de diferentes movimientos sociales de tipo étnico o de género y el establecimiento –y fabricación por parte de los estados nacionales y las agencias multilaterales- del multiculturalismo neoliberal. Charles Hale (2002), desde una perspectiva similar a la ya planteada por Claudia Briones (1998), acuña ese término para dar cuenta de cómo los estados democráticos y neoliberales de Latinoamérica, específicamente el guatemalteco, delimitan la frontera entre aquellos derechos que son aceptables y legítimos de reclamar y aquellos que no lo son. Es decir, el multiculturalismo neoliberal es un concepto creado por el autor para dar cuenta de cómo se construye el marco político estatal dentro del cual ciertas demandas y derechos indígenas van a ser autorizados, a la vez que otros van a ser desautorizados e impugnados, estigmatizándose como resultado a aquellos agentes que los reclamen. El multiculturalismo neoliberal, según Hale, estructura los espacios que los activistas de los derechos culturales pueden ocupar y aquellos que no. A partir del obediencia de estos lineamientos por parte de los indígenas, el estado crea el estereotipo del *indio permitido*, categoría utilizada por Hale y creada por Silvia Rivera Cusicanqui, para dar cuenta de cómo “los gobiernos utilizaban los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas” (Hale 2004: 3-4).

Dentro de esta misma línea de trabajo, el impacto que el *proyecto neoliberal* de los años '90 en Latinoamérica tiene actualmente sobre la cultura política de Brasil es abordado por Evelina Dagnino, quien sugiere “la existencia de una confluencia perversa entre un proyecto político

democratizador, participativo y el proyecto neoliberal” (2004: 1). Así, se configura para esta autora un escenario particular caracterizado por una disputa político-cultural en torno a los sentidos otorgados por la democracia a conceptos tales como *sociedad civil, participación y ciudadanía*. De esta manera, términos que en un momento formaron parte de las luchas sociales y de la contra-hegemonía política, ahora son redefinidos, (re)utilizados y vueltos funcionales a los intereses de los estados neoliberales.

La categoría de *participación* y su uso por parte del estado chileno es asimismo estudiado por Julia Paley (2001) quien plantea que:

“...los mecanismos de poder que operan durante el periodo democrático a través de la participación y de la construcción de la sociedad civil representan un conjunto de prácticas y representaciones que canalizan la energía de las organizaciones sociales en un sentido funcional al nuevo modelo neoliberal de libre mercado. Demuestra que la idea de democracia participativa fue usada de manera estratégica por los gobiernos de la Concertación para limitar la movilización social y orientar el rol de la sociedad civil en el sistema político de la post-dictadura. Al promocionar y usar la democracia como un symbolic glue que permite unir la nación a pesar de las desigualdades existentes, se generó la figura del citizen-consumer (Paley 2001:116-117) y se implementó un business model para la operacionalización de la política pública” (En: Boccara 2008:192-193)

Al análisis que Paley hace de la *democracia de libre mercado*, Boccara (2008) agrega el multiculturalismo desde el cual se define al estado chileno como una *democracia multicultural de libre mercado*. El autor plantea que la introducción del libre mercado en la democracia política posibilitó la legitimación y el fortalecimiento del modelo económico neoliberal dominante por parte de los gobiernos de la post-dictadura, y el resultado fue la creación de una unidad nacional en la diversidad. A partir de esta caracterización, Boccara estudia los canales de participación propuestos por el Programa de desarrollo Orígenes, aplicado sobre la población indígena de Chile, y plantea que:

“En ese contexto, la participación aparece tanto como nueva tecnología de poder como nuevo dispositivo de saber que tiende a producir una nueva visión y división legítima y dominante del mundo social. La dominación tiende a ejercerse a través de la participación. Las formas contemporáneas de poder parecen operar más a través de la participación que de la represión y la confluencia entre ciudadanía y consumismo refleja la manera como se entretejen el negocio con la política en el marketing de la democracia multicultural de libre mercado (Paley 2001). A través de la realización de talleres, reuniones y encuestas, se genera la sensación de que los grupos subalternos participan de la definición de la nueva política pública y que, por lo tanto, hacen parte del sistema. Eso es lo que Paley llama “las paradojas de la participación” (Boccara 2008: 193)

Verónica Schild aborda también la política social de la democracia de libre mercado desde una perspectiva similar. Para la autora, este tipo de democracia es una nueva forma de gobierno que produce nuevos sujetos y nuevas necesidades:

“...el estado neoliberal en Chile, a través de sus prácticas y discursos institucionales emergentes, busca empoderar a las personas para el mercado y hacerlos responsables tanto de su destino como de sus fracasos y de su pobreza. A causa de la privatización y descentralización iniciadas durante el gobierno militar (1973-1989), se dismantló el estado de bienestar y emergió un estado subsidiario que opera de manera focalizada mediante la definición de nuevos sujetos vulnerables y necesitados. A raíz de esto, surgieron nuevos agentes sociales comunales, privados y para-estatales (la llamada sociedad civil) lo cual modificó la naturaleza del vínculo entre estado y sociedad. Schild percibe continuidades entre el modelo neoliberal de la dictadura y de la democracia. El discurso de la modernización neoliberal que enfatiza una relación activa con el mercado mediante la responsabilización y participación de los ciudadanos se perpetuó bajo los distintos gobiernos de la Concertación. La idea de “libertad a través del mercado” y la concepción según la cual la sociedad moderna debe ser concebida como un mercado siguen siendo medulares en los discursos y las prácticas del estado. La lógica de descentralización, privatización, participación y responsabilización de los grupos marginados del nuevo modelo neoliberal de desarrollo determina la naturaleza de los distintos programas sociales diseñados durante los últimos veinte años y contribuye a la producción de lo que Schild llama market citizens” (Boccaro 2008: 192)

A partir de los trabajos de estos autores vemos cómo la participación es un instrumento diseñado por las democracias neoliberales y utilizado por los programas de desarrollo o políticas sociales para dar legitimación a estos últimos. Es importante destacar que la participación no necesariamente implica toma de decisión.

La cultura y la comunidad se han transformado, según Boccaro et. al (2008), en los nuevos objetos de gobierno, a partir de los cuales se construye la subjetividad política de los agentes sociales indígenas dentro de estos nuevos espacios de poder. Las interrelaciones entre la política y la cultura son abordadas por Sonia Álvarez, Arturo Escobar y Evelina Dagnino en el libro de 1998 “Cultures of Politics / Politics of Cultures: Revisioning Latin American Social Movements”, en el que compilan artículos de diferentes autores que se centran en dicha temática a partir del estudio de diferentes movimientos sociales en Latinoamérica. Los autores abordan las formas a partir de las cuales los movimientos sociales se comprometen en la resignificación cultural de nociones tales como ciudadanía, democracia, desarrollo, derechos, diferencia e igualdad, entre otros, y las modificaciones que estos hechos producen en el ámbito de la política. En los casos estudiados todos ellos subrayan la dimensión cultural de la política y la dimensión política de la cultura. De igual manera, Susan Wright a partir del estudio del término cultura da cuenta, en tres casos de estudio, del uso contemporáneo que se hace del mismo. La autora llega a

la conclusión de que los políticos, los funcionarios y los asesores académicos están usando, aún sin ser todos igualmente concientes de ello, el término cultura como una herramienta política. De esta manera plantea la existencia de una *politización de la cultura* y da cuenta de cómo los kayapó de Brasil *proporcionan un ejemplo de políticos indígenas haciendo valer su propia definición de cultura y usándola para establecer los términos de sus relaciones con el mundo exterior* (1998: 139).

La política cultural de una organización no gubernamental (ONG) de Brasil de la Región del Vaupés, para con los indígenas Tukano durante la década del noventa, es el tema que aborda Alcida Ramos en su trabajo *El indio hiperreal*. Allí, la autora expone los cambios que hubo en Brasil entre el periodo de la dictadura y el periodo posterior de democracia en el ámbito de la relación entre la sociedad civil, el movimiento indígena Tukano y el estado brasilero. Ella plantea que cierta parte de la sociedad civil que apoyaba activamente al movimiento indígena durante la dictadura, a partir de la democracia deviene miembro de ciertas ONG's. La institucionalización de estos agentes da paso a un proceso de burocratización de la lucha. Así, estos individuos institucionalizados pasan a estar más preocupados por la subsistencia del aparato burocrático creado que por la lucha indígena que defendían. Las ONG's creadas comenzaron a tener financiamiento de agencias multilaterales, las cuales impusieron un modelo de comportamiento al cual los indígenas debían adscribir para convertirse en acreedores de los servicios de las ONG's. El resultado ha sido, en palabras de la autora, que "los indios de carne y hueso han sido corridos del centro del escenario" (1992:7). A partir de aquí se construye el estereotipo del *indio hiperreal*, es decir "un modelo que moldea los intereses de los indígenas a la forma y las necesidades de la organización" (1992:9). El *indio hiperreal* de Ramos podría compararse al *indio permitido* de Hale (2004) puesto que ambos son tipos ideales que dan cuenta de las distintas construcciones de la alteridad, las cuales son funcionales a las necesidades de los estados capitalistas actuales.

Arturo Escobar, un antropólogo colombiano que también se enmarca dentro de la antropología del desarrollo, ha realizado varios trabajos sobre la invención del *Tercer Mundo* (1991, 1995, 1997, 1998), en los cuales aborda el estudio de las agencias multilaterales y describe el modo en que la hegemonía neoliberal de estas últimas ha inventado, de cierta manera, el paradigma del *subdesarrollo*. Retomando las discusiones planteadas por las Teorías de la Dependencia, Escobar (1998) realiza una deconstrucción de la categoría de desarrollo, planteando que *"la transformación total de las culturas y formaciones sociales de tres continentes de acuerdo a los*

dictados del llamado Primer Mundo” no resultaron tan beneficiosas como se pregonaba, sino más bien “*parece que el desarrollo sólo hubiera logrado multiplicar al infinito los problemas socioeconómicos de Asia, África y América Latina*” (1998: 13).

Su enfoque es post-estructuralista ya que parte del reconocimiento de la importancia de las dinámicas de discurso y poder en la creación de la realidad social y en todo estudio de la cultura. El desarrollo, para Escobar:

“...debe ser visto como un régimen de representación, como una “invención” que resultó de la historia de la posguerra y que, desde sus inicios, moldeó ineluctablemente toda posible concepción de la realidad y la acción social de los países que desde ese entonces se conocen como subdesarrollados” (Escobar, 1998: 14)

El autor deja en evidencia cómo la hegemonía neoliberal a partir del discurso del desarrollo, oculta las relaciones de poder y de colonialismo que aún hoy existen entre los países del *Primer Mundo* y los del *Tercero*.

Desarrollo, Estado y agencias multilaterales en Asia y África

Aquí presento a aquellos autores que han estudiado temas de antropología, desarrollo y neoliberalismo en los continentes de Asia y África (James Ferguson 1990, Akhil Gupta 2002, Aihwa Ong 2002). Posteriormente, introduzco algunos trabajos acerca de políticas culturales de desarrollo y agencias multilaterales (Arun Agrawal 2003 y Jan Neverdeen Pieterse 2001, 2005). De acuerdo con una antropología del desarrollo, entiendo que la desigualdad es producida y reproducida a través de diferentes mecanismos del estado y de las agencias multilaterales que la recrean, por lo tanto, explico aquí brevemente el modo en qué he abordado en mi investigación las agencias tanto estatales como multilaterales a partir de dos artículos teóricos que realizan una reflexión sobre el funcionamiento del estado en la actualidad (Timothy Mitchell 2006 y Nikolas Rose 2006).

Para abordar las producciones teóricas sobre el tema de la antropología del desarrollo más allá de Latinoamérica, resulta central el trabajo de James Ferguson “*Development, Depoliticization, and Bureaucratic Power in Lesotho*” (1990). Ferguson realiza un exhaustivo análisis de los programas de desarrollo rurales ejecutados por el Banco Mundial en Lesotho. A partir de este estudio el autor sostiene que:

“El fortalecimiento del estado, la reestructuración de las relaciones sociales rurales, la profundización de las influencias modernizadoras occidentales y la despolitización de los problemas son algunos de los efectos más importantes de la organización del desarrollo rural en Lesotho, a pesar del aparente fracaso de los programas en términos de sus objetivos establecidos. Es en dichos efectos (...) que debe evaluarse la productividad del aparato del desarrollo” (En Escobar 1998: 35-36)

De esta manera, no importa tanto si un programa de desarrollo fracasa o es exitoso, sino los efectos que éste tiene sobre el territorio y la población sobre la que es aplicado.

La antropóloga Aihwa Ong, comparte con Ferguson la adscripción –siguiendo a Boccara 2007- a una corriente interpretativa reciente (Agrawal 2005; Ferguson y Gupta 2002; Hale 2002; Ong 2002) que plantea que:

“Las prácticas de Estado en cuanto a la gestión del espacio y de la población nacional han experimentado transformaciones notables en las dos últimas décadas. Fuertemente influenciados por las conceptualizaciones foucaultianas del poder en sus dimensiones productivas (incitar, producir individualidades funcionales, etc.) más que negativas (reprimir, censurar, etc.), estos autores afirman que las modalidades de gobierno en la era global pueden entenderse bajo el rótulo de gubernamentalidad. En otros términos, el Estado se interesa por la conducta de las conductas de la población. Añaden, además, que esta gubernamentalidad opera de manera diferenciada, segmentando el cuerpo social en una infinidad de grupos y subjetividades o seccionando lo social en una multitud de microespacios definidos en función del género, del origen étnico, del grado de exclusión social, etc. (Schild 2000)” (Boccara 2007: 206)

Ong, quien ha trabajado sobre los efectos de la globalización en las poblaciones del Sudeste Asiático, explora el surgimiento de nuevas ideologías acerca de la cultura y la sociedad. En un trabajo reciente (2002) la autora plantea que:

“...más allá del mantra de flujos culturales e hibridación, estados mágicos y economías encantadas, necesitamos comprender los aspectos estratégicos de la interconectividad global contemporánea, la dinámica producción del espacio social y las implicancias políticas de las transformaciones contemporáneas de la sociedad y la cultural” (Ong 2002: 2)

En este artículo ella aborda el impacto de la globalización económica sobre la re-espacialización de la soberanía del estado y la territorialización del capital. Ambos procesos son centrales para entender la valorización de la cultura y de la civilización en el Sudeste Asiático. Particularmente ella da cuenta de cómo la interacción entre la globalización económica, el estado y la sociedad han producido nuevos entrecruzamientos económicos, espacios sociales y constelaciones políticas.

Estos nuevos paradigmas de la gubernamentalidad y del neoliberalismo han sido abordados también por Akhil Gupta, quien se ha dedicado a hacer trabajo de campo en India y a etnografiar el estado (2002). En un trabajo que el autor desarrolló conjuntamente con James Ferguson "Spatializing States: toward an ethnography of neoliberal governmentality" plantean la importancia que los estudios centrados en el rol del moderno estado nación están adquiriendo dentro de la antropología contemporánea. Los autores hacen hincapié en la influencia que éste ejerce sobre las comunidades locales en la actualidad y plantean que la relevancia dada al estado hoy en día se centra menos en su calidad de aparato burocrático y más en el poderoso lugar de producción simbólica y cultural que ocupa. La importancia de este trabajo se centra en que los autores:

"... han aplicado la categoría de 'gubernamentalidad' más allá de los límites establecidos por Foucault, acuñando el concepto de 'gubernamentalidad transnacional'. Con este concepto, pretenden dar cuenta de las transformaciones en las modalidades de poder que hasta hace algunas décadas se encontraban básicamente gravitando en torno al Estado nación, pero que cada vez más y de múltiples formas se encuentran articuladas a organismos y redes transnacionales a través de aparatos gubernamentales globales: 'Proponemos extender la discusión sobre la gubernamentalidad a modos de gobierno que están siendo establecidos a una escala global' (Ferguson y Gupta, 2002: 990). No obstante, para estos autores se debe tener presente que comprender las emergentes modalidades de 'gubernamentalidad transnacional' no significa simplemente un borramiento o desplazamiento de formas de poder ancladas en el Estado nación, sino que las rearticula y ordena de nuevas maneras" (En: Restrepo 2008 : 41)

Temas como la modernidad, el desarrollo, las políticas públicas y el medio ambiente en el sur de Asia también han sido abordados por Arun Agrawal, politólogo de la India. En su trabajo "Regional Modernities: The Cultural Politics of Development in India" el autor teoriza acerca de la política cultural de la globalización y el desarrollo. Él plantea la importancia de reconocer la constante interconectividad que hay entre lo global y lo local es decir, las continuas y constantes conexiones entre formaciones sociales y niveles de análisis. Asimismo, Agrawal plantea la importancia de hablar de modernidades regionales para dar cuenta que:

"Las modernidades regionales abarcan múltiples terrenos de localización y señalización hacia la búsqueda de patrones generados por fuerzas socio-políticas y culturales mientras actúan para producir localidades. Ello implica que las localidades son siempre producidas en la medida en que permanecen anidadas en redes de relaciones mejor entendidas como regiones. (2003: 22) Utilizamos el término 'Modernidades Regionales' como un concepto organizador, para explorar las historias impugnadas, contestadas del desarrollo y los cambiantes vínculos entre las ideas acerca del desarrollo en diferentes localidades. La experiencia del desarrollo a lo largo de los estados-nación indica que lejos de entrar en una era de post-desarrollo (Escobar 1995) parece que estamos en un periodo en el cual el desarrollo se ha vuelto objeto de producción distribuida y descentralizada. (2003: 24) Este

volumen, tiene la convicción de que hay historias locales y agencias en cualquier contexto moderno, no obstante, sostiene la necesidad de darle mayor atención a la región como un dispositivo conceptual necesario para entender como lo local es construido y como lo (supralocal, las formaciones regionales político-económicas, socavan o empoderan selectivamente fenómenos y procesos locales" (Agrawal 2003: 50)

Cercano al nacimiento de estas modernidades regionales se encuentra el giro cultural que han tenido en los últimos años las agencias multilaterales y la incorporación que éstas han hecho de la noción de cultura en sus concepciones acerca de una economía-política global. Este tema ha sido analizado por Jan Nederveen Pieterse quien partiendo de la idea de que la manipulación de la cultura no es una práctica nueva puesto que ese concepto ha sido utilizado para la construcción de la modernidad y ha formado parte del andamiaje sobre el cual se montó la idea de una cultura nacional, sostiene que hoy en día la cultura es reapropiada a partir de los discursos del desarrollo. Se pregunta entonces cómo es que la cultura es introducida en los discursos acerca del desarrollo:

"La cultura se introduce en los estudios de desarrollo en el momento en que los estudios de desarrollo comienzan a alejarse de los abordajes de tipo macro y estructurales, a favor de enfoques micro y centrados en el actor (por ej. Long y Villarreal 1993). Si la agencia es priorizada sobre la estructura (tal como el estado, la nación o la economía) los mundos culturales y los mapas de significados de los actores se convierten en una variable vital. El movimiento de las estructuras hacia los actores puede ser descrito, en parte, como una informalización del desarrollo, y en ese contexto, la cultura tiende a ser vista como, en cierto sentido, la estructura de lo informal. La principal debilidad de los discursos de cultura y desarrollo (...) es que ellos pierden de vista que la cultura es una arena de lucha" (Pieterse 2001: 63)

Así, los discursos acerca del desarrollo se centran en lo local y a partir de allí en la diferencia, dejando de lado cualquier análisis que pueda dar cuenta de la desigualdad de su producción y reproducción en los ámbitos locales y de los mecanismos a partir de los cuales ésta es recreada por los estado-nación y las agencias multilaterales de desarrollo en la actualidad.

Centrado en el estudio del estado y de la teoría acerca del estado encontramos a Timothy Mitchell. Este autor ha realizado trabajo de campo en el Cercano Oriente y se ha interesado por el estudio del estado, el neoliberalismo y las agencias multilaterales de préstamo. En su trabajo "Society, economy, and the state effect" este autor presenta un punteo que sintetiza los nuevos abordajes sobre el estado por los que he optado en esta investigación. El estado, entendido como el entramado de distintas dimensiones de lo social conjuga la fuerza material y simbólica de sus aspectos materiales e ideales:

! }
D
S
E

"1. Debemos abandonar la idea del estado visto como una entidad independiente, como un agente, instrumento, organización o estructura localizado separadamente de y opuesto a otra estructura denominada economía o sociedad. 2. Debemos, no obstante, tomar seriamente la distinción hecha entre estado y sociedad o entre estado y economía. Es una definición característica del orden político moderno. El estado no puede ser descartado (dismissed) como una abstracción o una construcción ideológica y pasado por alto a favor de realidades materiales más reales. De hecho debemos posicionar estas distinciones entre lo conceptual y lo material, entre abstracto y real dentro de una cuestión histórica si queremos asir cómo ha aparecido el estado moderno. 3. Por la misma razón, la mirada predominante del estado como un fenómeno esencialmente de toma de decisiones o político es inadecuada. Su focalización en el aspecto incorpóreo del fenómeno estatal asimila la distinción estado-sociedad y estado-economía a la igualmente problemática oposición entre conceptual y material. 4. Debemos dirigir nuestra atención hacia la idea del estado como el resultado de rutinarios procesos de organización espacial, disposición temporal, especificación funcional, supervisión y vigilancia, y la representación que crea la apariencia de un mundo dividido fundamentalmente en estado y sociedad o estado y economía. La esencia de la política moderna no es el establecimiento de políticas creadas dentro de una de las partes de esta división y su aplicación en la otra parte de esta división, sino la producción y reproducción de estas líneas divisorias. 5. Estos procesos crean como efecto un estado no solamente como una entidad apartada de la economía o la sociedad, sino como una dimensión diferenciada de la estructura, marco, codificación, experticia, información, planificación e intencionalidad. El estado aparece así como una abstracción en relación a lo concreto de lo social, una esfera de representación en relación a la realidad de lo económico, y una idealización subjetiva en relación la objetividad del mundo material. La distinción entre abstracto y concreto, ideal y material, representación y realidad, y subjetivo y objetivo, sobre la que la mayoría de la teoría política es construida, es en sí misma parcialmente construida en aquellos procesos sociales mundanos que reconocemos y denominamos como estado" (Mitchell 2006: 184-185)

(E)
Def.

Desde esta perspectiva, resulta evidente la importancia de historizar categorías como la de *estado*, para poder dar cuenta de la utilización que, en distintos momentos históricos, se ha hecho de la misma. Entiendo, entonces, el estado como el resultado de procesos rutinarios de organización espacial, disposición temporal, especificación funcional, supervisión y vigilancia, por un lado, y como construcción histórica enmarcada en procesos más amplios de representación que fueron creando la apariencia de un mundo dividido fundamentalmente en estado y sociedad o estado y economía, por el otro. En relación con esta definición, considero que se vuelve significativo el estudio no solamente de las prácticas y representaciones propias del estado sino también la construcción política que se hace del mismo y las formas históricas a partir de las cuales éste fue y es definido. De esta manera, las prácticas y representaciones del estado van a ser la consecuencia, o el efecto en palabras de Mitchell (2006), de la construcción política que se haga del mismo.

En este sentido, y para el estudio que propongo realizar aquí, resulta prioritario abordar el análisis del estado moderno y de los procesos que llevan a la producción y reproducción de ese estado —que en el caso chileno es construido como democrático neoliberal y multicultural— a

partir del enfoque que se centra, en palabras de Nikolas Rose, en *el gobierno de las democracias liberales avanzadas*. En su trabajo “*Governing ‘advanced’ liberal democracies*”, Rose plantea que:

“La idea del estado fue, y es, seguramente una de las mas poderosas formas de buscar codificar, administrar y articular —o alternativamente cuestionar, invalidar o rearticular— la proliferación de prácticas de dominación autoritaria a través de nuestra “moderna” experiencia. Pero el sueño o la pesadilla de una sociedad programada, colonizada o dominada por “el frío monstruo” del estado es profundamente limitante como medio para hacer inteligible la forma en la que somos gobernados en la actualidad. Uno necesita preguntarse cómo, y de qué maneras, y hasta qué grado, las racionalidades, dispositivos y autoridades para el gobierno de la conducta en la multitud de habitaciones, fábricas, shoppings, hogares, cocinas, cines, teatros, aulas y demás, se conectan con los aparatos “políticos”. ¿Cómo es que las obligaciones de las autoridades políticas llegan a alcanzar la salud, la alegría y el bienestar de la población y aquellas familias e individuos que la componen? ¿Cómo es que las diferentes fuerzas políticas intentan programar estos nuevos dominios? ¿Hasta qué grado tienen éxito al establecer centros de acción y cálculo tales que eventos en lugares distantes —hospitales, oficinas de seguridad social, lugares de trabajo, hogares, escuelas— pueden ser conocidos y regulados por decisiones políticas? ¿Qué nuevas autoridades en la conducta de la conducta —burócratas notables, administradores y expertos— han nacido o han sido transformados en este proceso? Y ¿Qué, si es que hay algo, ha sido lo específico acerca de los intentos de gobernar de maneras que se califican como liberales y democráticas?” (Rose 2006: 145)

En este sentido, el planteo de Rose (2006) se acerca al de Mitchell (2006) al proponer el estudio del estado no a partir de su conceptualización como una entidad abstracta, inabordable, sino a través de sus prácticas cotidianas, las cuales pueden ser abordadas a partir del rol de los expertos. Pero, ¿qué es exactamente gobernar de forma liberal y avanzada? Haciendo referencia a las exacerbadas celebraciones o condenas sobre el Tacherismo, Rose plantea que más importante es comprender que:

“... es posible identificar una transformación más modesta y duradera en cuanto a racionalidades y tecnologías de gobierno. Las estrategias “liberales avanzadas” pueden ser observadas en contextos nacionales desde Finlandia hasta Australia, recomendadas por regímenes políticos de izquierda y de derecha, y para el dominio de problemas de control del crimen hasta aquellos que incumben a la salud. Ellas buscan técnicas de gobierno que sean capaces de crear distancia entre las decisiones de las instituciones políticas formales y los actores sociales, concebir a estos actores en nuevas formas, como sujetos de responsabilidad y con autonomía de elección, y buscan actuar sobre ellos a partir de la modelación y utilización de su libertad” (Rose 2006: 155-158)

Según Rose esto se logra a partir de una nueva relación con nosotros mismos, cuestión que se alcanza a partir de diferentes causas, entre ellas, la aplicación de dispositivos y tecnologías en determinada población, la cual está mediatizada por el rol de los expertos, burócratas o gerentes (managers) u otra gente autorizada para cumplir esta función. Esta es la perspectiva que voy a

utilizar para abordar las prácticas de gubernamentalidad que el moderno estado chileno despliega en la actualidad sobre la población *mapuce*.

El estado nación y el pueblo *mapuce*.

En los párrafos siguientes presento las producciones teóricas que, desde perspectivas distintas, resultaron referentes para pensar específicamente el tema del desarrollo en el contexto de relación entre el pueblo *mapuce* y, principalmente, el estado chileno².

Entre los numerosos trabajos que han abordado el estudio del pueblo *mapuce*³ en Chile, los trabajos de José Bengoa (1985), Jorge Pinto Rodríguez (1996), Guillaume Boccara (1996) y José Aylwin (1994, 1995) han sido centrales para evidenciar los procesos históricos de incorporación del pueblo *mapuce* al estado-nación chileno y el marco general en el cual se desarrollaron las relaciones interétnicas entre estos dos agentes.

El estudio de las organizaciones *mapuce* y su vinculación con la nascente democracia en Chile en un contexto económico capitalista y de aplicación de políticas neoliberales es abordado por diferentes autores –entre ellos, Jorge Vergara et. al (1999), José Bengoa (1999) José A. Mariman (1997), Javier Lavanchy (1999a), Rolf Foerster et. al (2000) y José Aylwin (2007)- quienes destacan, en general, que es en este contexto en el que se ha acentuado la tensión entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno como consecuencia de la creciente instalación de multinacionales en el territorio indígena. Estas multinacionales más allá de no tener una verdadera política de desarrollo sustentable, degradan la naturaleza y provocan daños a la salud del pueblo *mapuce* (Gisela Frías, 2003).

A partir de este complejo escenario político dirijo mi mirada hacia el estudio de la relación entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno en general, y en particular, abordo dicha relación dentro del ámbito de la salud. Para ello parto de la implementación de políticas de salud en territorio *mapuce*, las cuales fueron ampliamente estudiadas por Luca Citarella et. al (1995). Estos autores señalan, entre otras cuestiones, cómo el pueblo *mapuce* ha sido objeto de distintas políticas

² Es importante aclarar aquí que, entre la gran cantidad de trabajos que abordan el área de estudios indígenas en ambos países, he seleccionado sólo aquellos que han abordado temas semejantes a los mencionados arriba y que han trabajado específicamente sobre el pueblo *mapuce*.

³ En Argentina ha habido una larga trayectoria en este campo en particular. Es de resaltar el significativo aporte de Claudia Briones (1998, 2005) Briones y Carrasco (2000) Diana Lenton (2005, 2005b), Ana Ramos (2005, 2008), Walter Delrio y Ana Ramos (2007), Carolina Crespo (2005), Juan Carlos Radovich (2003).

estatales de salud las cuales tuvieron como principal objetivo el control social de la población indígena. A partir de un recorrido histórico, y desde una mirada foucaultiana (1990), los autores dan cuenta de cómo estas políticas no fueron aplicadas en base a las necesidades de salud de la población indígena sino a partir del interés de las clases dominantes de controlar socio-sanitariamente al pueblo *mapuce*.

Las políticas estatales en territorio *mapuce* a partir del año 2001 tuvieron un cambio abrupto con la aparición del Programa de desarrollo Orígenes, el cual financia y promueve proyectos de desarrollo indígena en distintas áreas, una de ellas es la *salud intercultural*. Estas políticas de salud que utilizan la retórica del multiculturalismo para construir sus discursos y que se encuentran insertas dentro de un contexto neoliberal que fomenta la instalación de multinacionales en territorio *mapuce* -las cuales causan graves daños a la salud de la población indígena- conforman un escenario al menos paradójico. Dentro de este contexto, propongo estudiar las prácticas de gubernamentalidad del actual estado chileno a partir de las políticas de salud intercultural impulsadas por Orígenes, y aplicadas al pueblo *mapuce*. Para ello presento algunos trabajos de intelectuales *mapuce* y no *mapuce* que estudiaron y escribieron acerca de la medicina *mapuce* (Armando Marileo, 1995 José Quidel Lincoleo, 1998, 2001, Juan Ñanculef, 1993, María Ester Grebe 1970, 1975, 1997, Ana María Oyarce 1988 Jorge Neira, 1983 y Ana Mariella Bacigalupo, 2001, Luca Citarella et. al 1995) y luego me centro en la producción de aquellos otros autores que específicamente trabajaron sobre la temática de la salud intercultural (Guillaume Boccara 2007, Boccara y Bolados 2008, Andres Cuyul 2008, Mariana Lorenzetti 2007, Eduardo Menéndez 2006). Ambos grupos de trabajos han sido referentes importantes en mi investigación, para dar cuenta de la distancia entre las concepciones *mapuce* de la salud y las prácticas concretas del moderno estado chileno, el cual autoriza en la retórica del multiculturalismo y en sus políticas de salud intercultural, sus prácticas de gubernamentalidad.

La medicina *mapuce* se caracteriza principalmente por la intrínseca relación que existe entre el pueblo *mapuce* y el territorio. Este tema fue evidenciado por diferentes autores (Armando Marileo, 1995, José Quidel Lincoleo, 1998, 2001, Juan Ñanculef, 1993, Luca Citarella et. al 1995, Jaime Ibacache Burgos 1997), quienes sitúan a la medicina y a la salud *mapuce* (*küme mongen*) espacio-temporalmente y exponen cómo ésta se construye a partir de la concepción de equilibrio. Éste último suele ser entendido como una relación de armonía entre el *ce* (la persona), el *ixofil mongen* (podría entenderse como diversidad ecológica) y los *newen* (espíritus o fuerzas) que habitan el *mapu* (espacio/territorio). A su vez, las antropólogas María Ester Grebe (1970,

1975, 1990) y Ana María Oyarce (1988) han escrito varios trabajos centrados principalmente en la antropología médica y en las representaciones indígenas de la salud y la enfermedad. La medicina *mapuce* fue abordada por estas dos autoras a partir de exhaustivas taxonomías que describen tanto enfermedades, formas de tratamiento así como también plantas y prácticas llevadas a cabo para reestablecer el equilibrio que uno pierde cuando está enfermo.

Asimismo, el rol de el/la *maci* como shaman y sanador/a fue abordado por diferentes autores (María Ester Grebe, 1997, Jorge Neira, 1983 y Ana Mariella Bacigalupo, 2001, Luca Citarella et. al 1995) quienes han estudiado los sentidos y funciones que, a través del tiempo, han tenido las diferentes prácticas de esta autoridad *mapuce*. El centro de estos trabajos ha estado puesto en el proceso de constitución o destinación de el/la *maci*, es decir, desde su llamado a ser *maci*, el ritual de iniciación, su función dentro de un grupo social hasta los diferentes rituales de curación que realizan.

Entender la manera en cómo funciona la medicina *mapuce*, sus lógicas, su relación con el territorio, su conceptualización del tiempo y del espacio contribuirá a entender la despolitización y el uso aséptico (Boccaro 2007) que de la misma realizan las políticas indígenas de salud intercultural propuestas por el estado chileno. En este sentido resulta interesante el planteo de Mariana Lorenzetti (2007) quien, haciendo referencia al estado argentino, sostiene la importancia de ver la inadecuación que existe entre la formulación de programas y su implementación, no tanto desde la distancia entre lo que se dice y lo que se hace, sino más bien “como instancias de emergencia de nuevas técnicas de regulación a partir de las cuales explorar las actuales resistencias, los conflictos y las líneas de fuga” (Lorenzetti 2007: 17).

La interculturalidad en salud ha sido estudiada por diferentes autores y abordada desde diferentes marcos teóricos. Eduardo Menéndez plantea que:

“Cuando leemos que la interculturalidad está planteada en términos exclusivos de cooperación, de respeto y de tolerancia entre los grupos, nos parece muy interesante como deseo, pero nos parece reduccionista –por utilizar una palabra más o menos neutra- en términos de los procesos que operan en nuestras realidades. Dado que el punto de partida de la interculturalidad supone reconocer su existencia prácticamente en todo contexto en los cuales operen en forma conjunta sujetos diferenciados culturalmente, lo cual implica la existencia potencial de relaciones tanto de solidaridad como de opresión. Más aun, de relaciones que pueden ser simultáneamente cooperativas y competitivas” (Menéndez 2006: 52)

Para Menéndez, el uso del término interculturalidad se redescubre a partir de la década del '90, según él, este redescubrimiento:

“...tiene dos ejes básicos antagónicos pero complementarios. Por una parte el desarrollo de propuestas de autonomía cultural/política impulsada por numerosos grupos étnicos y que tiene su expresión mas significativa, por lo menos en términos mediáticos en el levantamiento de Chiapas (...) Y el otro, en las propuestas desarrolladas desde mediados de la década de los '90 por parte de los organismos internacionales desde la Organización Panamericana de la Salud (OPS) hasta el Banco Mundial (BM) de tomar en cuenta especialmente la situación de pobreza y de salud de los pueblos indios especialmente por el ajuste estructural (...) Hay una línea que aparece como la más difundida por lo menos en los que estudian procesos de S/E/A, que maneja la interculturalidad básicamente en términos culturales (...) parte de la base de que los sujetos pertenecientes a culturas diferentes desarrollan representaciones y prácticas distintas que reducen la posibilidad de una relación complementaria. Entiende por lo tanto las relaciones interculturales en términos de malas condiciones de comunicación cultural que hay que modificar para posibilitar una mejor interrelación. Es decir que el objetivo se coloca en la modificación de los saberes que están en relación (...) dejando de lado otro tipo de características como puede ser el de la autonomía de cada una de las partes en relación: 'mientras el principio de autonomía conlleva al reconocimiento de la diversidad, el de la interculturalidad expresa la necesidad de la comunicación e interlocución entre sociedades con matrices culturales distintas'...” (Menéndez 2006: 58)

Si bien el autor habla de interculturalidad en el contexto de la relación entre saberes médicos o en referencia a la relación médico/paciente que se establece entre profesionales que pertenecen al Modelo Médico Hegemónico (MMH) y pacientes indígenas, lo expuesto anteriormente puede aplicarse a la relación existente entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*. Esto es, el estado chileno, en vez de atribuir autodeterminación, autogobierno y autonomía al pueblo *mapuce*, aplica políticas de interculturalidad para reconducir las demandas políticas y de salud hacia el ámbito de una mejora en la comunicación y los canales de interlocución entre pueblos. Así se reutilizan ciertos términos o conceptos como la interculturalidad para construir un piso de interlocución basado en la retórica del multiculturalismo y de esta manera practicar el multiculturalismo neoliberal (Hale 2002).

En la Argentina, la *interculturalidad en salud* y su aplicación a políticas y proyectos de salud destinados a poblaciones indígenas ha sido estudiada en profundidad por Mariana Lorenzetti quien sostiene que “nos encontramos con la emergente configuración de enclaves de reconocimiento de la cuestión indígena dentro del diseño de políticas sociales” (2007: 1). La autora plantea que dentro de este contexto “dichos programas, no sólo interpelan a los indígenas como los ‘más pobres entre los pobres’, sino también los desagrega respecto de ‘otros pobres’ mediante la valoración de un ‘capital social’ vinculado a prácticas culturales que les serían propias” (2007: 1). En estos contextos resulta interesante la reflexión acerca de la vigencia que

este *capital social* está adquiriendo dentro de los programas destinados a mejorar las condiciones sociales de existencia de ciertas poblaciones. A partir de esta nueva valoración del *capital social* se evidencia:

“...un desplazamiento hacia una culturalización remozada de la pobreza. En este sentido, ciertos sectores de la población quedan expuestos a nuevas modalidades de intervención de los expertos cuya tarea apunta a “re-educarlos” o “habilitarlos”, proporcionándoles técnicas de planificación de la vida y la conducta personal aptas para que puedan arreglárselas como sujetos autosuficientes y autónomos (Rose 2003: 242)” (Lorenzetti 2007: 16)

De esta manera, el capital social o la apelación a la cultura funciona como un catalizador para la intervención estatal que, en muchos casos, termina produciendo no solo la *culturalización de la pobreza*⁴ y la auto-responsabilización de la población indígena sino también su burocratización. En este sentido se hace necesario repensar la categoría de *alteridad* y los nuevos recortes que se hacen de ella para preguntarse cómo es segmentada esa alteridad para ser objeto de políticas sociales y cómo se construye la imagen de esa alteridad funcionalmente a los intereses del estado nación.

En Chile, según Andres Cuyul, se da una situación similar a la planteada por Lorenzetti (2007) en el sentido que:

“...la reacción institucional chilena respecto de la salud del pueblo mapuce ha ido por el carril de la culturalización de la pobreza (Lorenzetti, 2007) mediante la folklorización de las prácticas mapuce en salud, ideales o estandarizadas, la supuesta armonización de prácticas interculturales en salud (“atención intercultural”) y la consiguiente burocratización de este emergente “campo de la salud intercultural” que en ningún caso ha abordado o devenido en mejora de las condiciones de vida y determinantes sociales que producen y reproducen la situación de salud en las comunidades mapuce” (Cuyul 2008:1)

En Chile, desde hace algunos años, ciertas organizaciones políticas mapuce han impulsado el establecimiento de diferentes centros de salud en la IX Región. Los mismos han surgido como resultado de las organizaciones en torno a la demanda por los derechos de autonomía, autogobierno y territorio que lleva adelante el pueblo mapuce, los cuales se encuentran íntimamente relacionados a la concepción mapuce de salud, Küme Mongen. Fue así que la Asociación Mapuce Newentuleaiñ promovió el nacimiento del Hospital de Nueva Imperial, la Asociación Mapuce para la Salud Makewe Pelale hizo lo mismo con el Hospital Makewe y la

IX Reg
Centros de Salud

⁴ “En estas formas de intervención, donde aparece sobredimensionado el aporte de “los recursos humanos” por encima de las condiciones sociales de existencia, puede vislumbrarse un desplazamiento hacia una culturalización remozada de la pobreza” (Lorenzetti, 2007:16)

Coordinadora de Salud Boroa-Filulawen puso en funcionamiento el Centro de Salud Intercultural Boroa Filulawen.

Estos centros de salud, según Cuyul (2008) tienen actualmente una relación directa con el Servicios de salud Araucanía Sur –que depende del Ministerio de Salud (Minsal) de Chile- y con los programas de salud desplegados por éste último en el territorio *mapuce*. Actualmente, el funcionamiento de estos centros de salud –por diversos motivos- depende del financiamiento del estado, pero este financiamiento tiene sus condicionamientos:

“El Servicio de Salud determina el financiamiento de los centros de salud a la condición de ser parte de una red de registro de prestaciones valorizadas y estandarizadas -propia del modelo de salud neoliberal chileno- donde las “prestaciones” de nuestros “agentes” mapuce se debieran incluir según esta lógica y así poder sumarse a las estadísticas y financiamiento de la salud “per cápita” de Chile. De esta forma el Servicio de Salud logra incluir la “oferta intercultural” a su red asistencial, fortalecer esta última y aumentar su legitimidad como administradora de servicios de salud “culturalmente pertinentes” mientras que la medicina mapuce va poco a poco perdiendo autonomía y como revisaremos más adelante, condicionándose peligrosa y progresivamente por la intervención estatal sin resolver el tema de fondo que es el territorio” (Cuyul 2008: 2)

Algunos de estos centros fueron –en algún momento- financiados por el Programa Orígenes, creado a partir de un convenio entre el estado chileno y el BID. Dicho Programa fue estudiado y analizado en detalle por Guillaume Boccara (2007) y Boccara et. al (2008) quienes lo denominan como “uno de los instrumentos más potentes del neoindigenismo chileno de la última década” (Boccara et. al 2008: 168). En este trabajo los autores sostienen que, a partir de la instalación de Orígenes “del fomento de la participación comunitaria indígena y de la instalación de políticas interculturales en salud y educación, se busca conseguir la verdadera integración de las poblaciones originarias y caminar hacia la formación de una ciudadanía cultural” (Boccara et. al 2008: 168). Asimismo, estudian el multiculturalismo –entendido como un nuevo proyecto cultural nacionalizador- a través del análisis de sus prácticas y representaciones cotidianas en sitios etnográficos específicos, ellos van a centrarse en la formación del campo etnoburocrático de la salud intercultural para dar cuenta de cómo la participación entendida como nueva tecnología de poder o nuevo dispositivo de saber es el instrumento específico a partir del cual se va a poner en funcionamiento el nuevo ejercicio del poder del estado chileno.

Es dentro de este contexto de gubernamentalización del estado chileno y de la aplicación de programas y políticas estatales de desarrollo destinados a los pueblos indígenas que pretendo estudiar el campo de la salud intercultural creado por Orígenes en Chile. El propósito de mi

investigación ha sido analizar la forma a partir de la cual este Programa –entendido como un dispositivo de poder/seguridad (Foucault 2006)- despliega ciertas tecnologías (Rose 2003) sobre la población mapuce. Con este fin, centro la discusión y el análisis en el caso particular de un proyecto de desarrollo que se llevó a cabo en la comuna de Lumako, ubicada en la zona de Malleco, en el sector norte de la IX Región de Chile.

Respo
de
ti.

Este trabajo se destaca por el hecho de que no hay actualmente trabajos antropológicos en la zona de Malleco que aborden el estudio de la salud intercultural entendida ésta como un *campo* (Bourdieu, 1990) y enmarcada en procesos de gubernamentalización.

Marco de Interpretación

Desde principios de este siglo se ha ido conformando en Chile un marco de intervención estatal a partir de la segmentación de la población en general. El estado chileno ha promovido y promocionado durante la primera década del siglo XXI la implementación de distintos programas y proyectos de desarrollo. En particular, para la población indígena el estado junto con el BID –a través de Orígenes- ha impulsado la implementación de distintos proyectos en diferentes áreas. Gracias a la focalización⁵, como su principal instrumento, Orígenes ha ido configurando diferentes escenarios políticos que han dado lugar a nuevos procesos hegemónicos de espacialización dentro de los cuales comenzó a circular la población mapuce.

Esta tesis pretende etnografiar este momento de la historia *mapuce* caracterizado por los cambios que la democracia, la retórica multicultural del estado y las consecuencias del capitalismo a través de las políticas neoliberales de los últimos treinta años, han estado imponiendo en Chile.

El Programa Orígenes dejó establecidas, desde sus inicios, las áreas sobre las que le interesaba intervenir, una de ellas fue el ámbito de la salud indígena. Es así que dicho Programa crea el componente salud intercultural como el marco dentro del cual se iban a tratar los temas vinculados a los proyectos de desarrollo de la salud indígena.

⁵ “En un contexto de recursos relativamente escasos para el gasto social, la focalización y la selectividad (es decir, al encauzar las políticas sociales hacia determinados grupos de población en procura de mayores impactos) apareció como el gran tema de la política social de la década de los 90’s, concebida como la vía principal para incrementar la equidad y eficiencia de la intervención del Estado. (Alvarado Chapín 2003: 11)” En Mora Castro, 2008.

Entiendo aquí la salud intercultural creada por Orígenes como una tecnología (Rose 2003), como una nueva ingeniería social, en el sentido que Boccara le otorga al concepto:

“La Salud Intercultural representa una nueva ingeniería social que se inscribe dentro de un nuevo diagrama de saber/poder o de una gubernamentalidad de un nuevo tipo que tiende a producir nuevos sujetos étnicos colectivos e individuales a través de una doble dinámica de etnicización y de responsabilización. A través de la puesta en marcha de programas de salud intercultural, son las relaciones entre cuerpo social y cuerpo individual, esfera pública y esfera privada, individuo y población y Estado y ciudadano que se encuentran repensadas y modificadas” (Boccara 2007: 186)

El abordaje teórico de este concepto lo planteo a partir de la noción de campo (Bourdieu, 1990), la cual “nos hace recordar que la realidad social es relacional y que lo que existen son relaciones objetivas entre posiciones sociales” (Boccara 2007:205).

Dentro de este marco, y a partir del uso que hace de la misma, sostengo que Orígenes ha (des)politizado (Briones 1998) la noción de interculturalidad, la cual debería entenderse a partir de la idea de interculturalismo⁶, es decir, de la yuxtaposición de prácticas y de representaciones en un contexto de relaciones desiguales entre culturas. Asimismo, de acuerdo a sus prácticas, entiendo que el estado chileno debe entenderse como un estado multicultural neoliberal (Hale 2002) que manipula la idea de interculturalidad, la cual en Chile se manifiesta más dentro de un contexto de hegemonía y opresión que en su forma de relaciones de solidaridad (Menéndez 2006). En este sentido me parece prioritario entender la interculturalidad como una nueva arena de disputas dentro de este nuevo marco político de reconfiguración de las relaciones sociales entre la sociedad y el estado y, especialmente, a partir de la resignificación de las subjetividades étnicas.

El enfoque teórico dentro del cual enmarco esta tesis sobre interculturalidad en salud, es por lo tanto, el de la gubernamentalidad o racionalidad de gobierno, definida por Foucault como:

“ 1) El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad 2) La tendencia que en Occidente no ha dejado de conducir, desde hace mucho tiempo, hacia la preeminencia de este tipo de poder que se puede llamar gobierno sobre todos los otros: soberanía, disciplina, etc., y que ha

⁶ “...el interculturalismo de estado se construye como espacio de luchas y clasificaciones en lugares y momentos muy concretos de la vida. Es en esos escenarios de participación que el estado multicultural se hace visible y palpable para los ciudadanos. El estado multicultural se pone en escena, se legitima y se construye a través de prácticas y representaciones diarias. Elabora una serie de rituales, hace uso de un lenguaje específico, construye la esfera pública en la cual operan un cierto tipo de relación entre funcionarios y ciudadanos o entre gobernantes y gobernados (Abélès 2005: 158).” (Boccara 2008: 181)

implicado por una parte, el desarrollo de toda una serie de aparatos específicos de gobierno, y por otra, el desarrollo de todo un conjunto de saberes” (Foucault 1991:25)

La gubernamentalidad, así entendida, tiene como objetivo influir, configurar o inducir dentro de una población determinada el tipo de relaciones que entablan los sujetos entre sí a partir de dispositivos de seguridad.

Nikolas Rose (2003), retomando la perspectiva de Foucault (1991) se ha referido a la genealogía de las artes de gobierno y a la concepción de gubernamentalidad propuesta por el autor, como una perspectiva a partir de la cual podemos abordar las formas en que las diversas autoridades⁷ moldean las acciones y las conductas de los seres humanos con el objetivo de obtener, entre otras cosas, una determinada disciplina –entendida como hábitos, rutinas y valores particulares. Estas estrategias utilizadas para influir sobre las conductas de los otros actúan, según Rose, modelando lo que Foucault denominó tecnologías del yo o mecanismos autodirectivos, es decir, los modos en como los sujetos se auto-representan y cómo conducen sus prácticas. ¿A partir de qué mecanismos se gobierna al ser humano con el fin de alcanzar una conducta deseada? Según Rose nuestra conducta se constituye como consecuencia de determinadas tecnologías humanas, entendidas estas como “*ensamblajes híbridos de conocimientos, instrumentos, personas, sistemas de juicio, edificios y espacios, apuntalados en el plano programático por ciertos supuestos previos sobre los seres humanos y por objetivos para ellos*” (2003:221).

Ahora bien, me parece pertinente utilizar en este trabajo la noción foucaultiana de dispositivo (2004) para referir a la red que se establece entre los elementos de un conjunto resueltamente heterogéneo. Entre estos elementos encontramos, según Giorgio Agamben (2005), “discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas, brevemente, lo dicho y también lo no-dicho” (2005: 1).

Este autor retoma el concepto ampliándolo de manera tal que entiende por dispositivo “cualquier cosa que tenga de algún modo la capacidad de capturar, orientar, determinar, interceptar, modelar, controlar y asegurar los gestos, las conductas, las opiniones y los discursos de los seres vivientes” (2005: 4). Retomando a Rose, agrego que es esta capacidad de los dispositivos la que constituye las tecnologías humanas e interviene en la formación de las subjetividades.

⁷ Nikolas Rose plantea la importancia de hacer “hincapié en las autoridades (más que en el ‘poder’) y en los diversos individuos, dispositivos, asociaciones, modos de pensamiento, tipos de juicio que buscan, reivindican, adquieren o reciben una autoridad, así como en la diversidad de formas de autorizar a esa autoridad” (2003:223).

A su vez, la dinámica, los conflictos y tensiones que caracterizan el funcionamiento de los dispositivos fueron subrayados por Gilles Deleuze (1990: 155) quien por su parte entiende al dispositivo como:

“Una especie de ovillo o madeja, un conjunto multilíneal (...) compuesto de líneas de diferente naturaleza y esas líneas del dispositivo no abarcan ni rodean sistemas cada uno de los cuales sería homogéneo por su cuenta (el objeto, el sujeto, el lenguaje), sino que siguen direcciones diferentes, forman procesos siempre en desequilibrio y esas líneas tanto se acercan unas a otras como se alejan unas de otras. Cada línea está quebrada y sometida a variaciones de dirección (bifurcada, ahorquillada) sometida a derivaciones. Los objetos visibles, las enunciaciones formulables, las fuerzas en ejercicio, los sujetos en posición son como vectores o tensores. De manera que las tres grandes instancias que Foucault distingue sucesivamente (Saber, Poder y Subjetividad) no poseen en modo alguno contornos definitivos, sino que son cadena de variables relacionadas entre sí” (Deleuze 1990: 155)

Utilizo aquí el concepto de dispositivo de seguridad en el sentido foucaultiano del mismo para, de esta manera, comprender y analizar las relaciones de poder-saber y las disciplinas utilizadas por el estado chileno sobre una determinada población, en este caso la indígena. El mismo me será útil para abordar el estudio de los mecanismos de poder utilizados por el estado multicultural –dentro del campo de la salud intercultural.

Finalmente, la aproximación a la gubernamentalidad desde sus dispositivos constituye un modo de entender las relaciones sociales como resultado de un campo de fuerzas asimétricas:

“...una especie -digamos- de formación que tuvo por función mayor responder a una emergencia en un determinado momento. El dispositivo tiene pues una función estratégica dominante.... El dispositivo está siempre inscripto en un juego de poder” (Agamben, 2005:1)

A partir de lo dicho hasta aquí, planteo que en esta investigación me he propuesto dar cuenta del modo en que el Programa Orígenes –entendido como un dispositivo de poder que contiene al campo de la salud intercultural- crea los procesos de territorialización a partir de los cuales modela la conducta indígena. Considero la presente tesis como una aproximación introductoria a las formas en que, al aplicar distintas tecnologías, entre ellas la salud intercultural, Orígenes intenta encausar burocráticamente las luchas mapuce por la recuperación de territorio. En este sentido, la emergencia a la que el Programa Orígenes buscaría dar respuestas sería el control de la población indígena de la Araucanía, que, específicamente a partir de (1997) inicia en Lumako un proceso activo de recuperación territorial, enmarcado en un contexto de movilización indígena por la demanda de sus derechos.

hipótesis
Orígenes
proceso
control
Crea
proceso
territorialización

S.I. → encausar burocráticamente
la lucha (P) x recuperar el
territorio
Lumako - 1997
Control.

Según Ana Ramos (2005) La configuración de un espacio social es la forma en que la hegemonía diseña su propia materialidad, en este sentido la autora plantea que:

“El espacio no sólo es organizado por los modelos de identidad (valores asociados con sistemas de diferencia social) sino también por las políticas, negociaciones, leyes y reglamentaciones burocráticas, entre otras prácticas de poder dirigidas hacia los grupos subalternos. Los efectos de éstas últimas residen en la constitución de una configuración móvil de lugares, es decir, en la creación de orientaciones específicas para moverse entre distintos puntos del espacio social (Grossberg 1992). Desde esta perspectiva, los procesos de territorialización constituyen regímenes de poder o jurisdicción (Foucault 1995) que distribuyen la vida cotidiana entre sitios legítimos de detención --estabilidades-- y espacios de circulación --movilidades--, en otras palabras, regímenes que prescriben lo que se puede hacer y las formas de hacerlo (Grossberg 1992, 1993, 1996)” (Ramos 2005: 12)

Procesos de territorialización

Resumiendo, y en base a lo expuesto en este apartado, en las páginas de esta tesis estudio, a partir del campo de la salud intercultural creado por Orígenes, la manera en que el espacio social hegemónico es creado y recreado a través de las tecnologías y dispositivos fabricados por la nueva racionalidad de gobierno del estado multicultural neoliberal chileno actual.

Estudio en el espacio recreado

Problema y propósito de la investigación

Un tumor benigno me acompañó durante los primeros años de mi vida, y fue debido a este padecimiento que tuve un vínculo muy cercano con el sistema médico occidental desde una temprana edad. Cursando el tercer año de la carrera de Antropología decidí optar por el seminario de Antropología médica. Fue en ese momento, y a partir de la lectura de distintos textos, que decidí orientar mis primeras investigaciones hacia las formas alternativas de curación. Dado que la diversidad era amplia, me encontré con la necesidad de optar por algún criterio de selección. Trabajando en el Instituto Nacional de Antropología y Pensamiento Latinoamericano un día descubrí un documental antropológico de un *macitun*, el ritual de sanación *mapuce*, en el cual una *maci*, *shaman mapuce*, entraba en trance acompañada de la música de su *kultrun*, a diferencia de otras medicinas en las cuales el *shaman* lo hace a partir de algún estimulante alucinógeno. Me pareció interesante estudiar la vinculación entre la medicina y la música, a partir de un contexto ritual, centrándome en el rol de la *maci*.

A partir de esta decisión me puse en contacto con un amigo *mapuce* para preguntarle más acerca del tema. Él me dijo que el trabajo que yo pensaba hacer me iba a resultar difícil realizarlo en

Argentina porque aquí las/los *maci* fueron perseguidas/os por ejercicio ilegal de la medicina y ya no quedaba ninguna/o, a la vez que me recomendó viajar a Chile ya que en ese país las/los *maci* –según él- se encontraban más legitimadas/os. A partir de esa charla hablé con varias personas, algunas de las cuales confirmaron lo que él me había dicho y otras que no coincidían con sus opiniones. Debido al poco tiempo con el que yo contaba para realizar trabajo de campo –dos meses- opté por viajar a Chile pensando que la mayor visibilidad y legitimidad de las/los *maci* por el estado iba a ayudarme con el *rapport* facilitando mi entrada al campo. Además, mi amigo me había hablado de una *maci* que él conocía allá, con lo cual imaginé que gran parte de la entrada al campo estaba asegurada.

En enero de 2006 realicé el primer viaje a Chile. Cuando llegué a la comuna de *Lumako* conseguí que un vehículo me llevara hasta la comunidad donde vivía la *maci*. A medida que avanzábamos en el camino fui dándome cuenta que mi idea de *comunidad* indígena era muy diferente a las comunidades *mapuce* por las que íbamos atravesando. Al menos en *Lumako*, las familias y las unidades domésticas se ubican espacialmente muy separadas unas de otras, con lo cual empecé a preguntarme cómo iba a hacer para entrevistar a los integrantes de la comunidad sin tener un vehículo con el cual desplazarme...

Las/los *maci* son *shamanes mapuce* que tienen la capacidad de ser intermediarias/os entre los espíritus (*newen*) y la gente (*ce*), este rol lo ejercen fundamental dentro de la sociedad *mapuce*. A su vez, tienen la responsabilidad de llevar adelante –junto con los *lonko* o líderes políticos/espirituales- las ceremonias religiosas y las ceremonias de curación o sanación *mapuce*. Para llegar a ser *maci* ellas/ellos han pasado por un proceso de enfermedad –de un tipo especial, *maci kutran-* y se han sanado. Ellas/ellos reciben por medio del sueño –*pewma-* o a través de una visión –*perimontun-* la fuerza del espíritu que las/los va a acompañar y les va a otorgar la capacidad de curar y de entrar en trance. Son conocidas también por el nombre de *médicas/os* o en *mapudungun* se las llama *lawenielu*.

Cuando llegué a la casa de Teresa me recibió muy amablemente. Hablé con ella y le expliqué qué era lo que quería hacer, y ella accedió sin inconveniente alguno a que me quedara en su casa y realizara mi trabajo. Conocí a su compañero, a sus hijos y durante los primeros días hablamos de *Lumako*, de su pueblo, de la historia, de la llegada de los españoles y los relatos épicos acerca de los grandes *toki mapuce* como Lautaro, Galvarino o Caupolicán quienes aún hoy forman parte de sus narraciones.

Después de varios días intenté encontrar el momento para que comenzáramos a charlar sobre la medicina *mapuce* pero Teresa tenía una actitud esquivada. Insistí un par de veces más con el fin de corroborar que su actitud no era meramente una impresión propia pero ella continuaba diciéndome que de la medicina íbamos a hablar en otra oportunidad. Fue entonces que me encontré en la necesidad de evaluar las circunstancias y decidir qué hacer. Debatiendo internamente cómo continuar mi investigación pensé que tal vez lo mejor iba a ser tratar de conseguir un nuevo *portero*, a través de alguna institución pública, puesto que –consideré– los funcionarios del estado son las personas que *están ahí* y conocen a la gente. Fue así que decidí ir al pueblo de *Lumako*, caminar y pensar bien sobre estas distintas posibilidades. Era enero, hacía muchísimo calor. En la entrada al pueblo, antes de llegar a la municipalidad me detuve en un almacén, compré algunas frutas y me senté en la vereda a comerlas. Fue así que conocí a Marta, hija de inmigrantes italianos llegados a *Lumako* a principios de siglo XX, quien me preguntó qué estaba haciendo allí. Después de relatarle brevemente mi historia le comenté que estaba en la casa de una *maci* pero que había decidido venir al pueblo para contactarme con la gente de la municipalidad. Ella se ofreció a presentarme tanto a los empleados municipales como al facilitador intercultural del consultorio médico. Después de hablar con Marta fui a la municipalidad pero no encontré a nadie, ya todos se habían retirado, por lo que emprendí el camino de regreso. A medida que caminaba hacía la casa de Teresa me di cuenta que irme para el pueblo iba a ser la mejor opción, Teresa no tenía ganas de hablar acerca de la medicina *mapuce*, por lo menos no estaba interesada en hablarme a mí, por lo que era mejor dejar las cosas como estaban. En el transcurso de la tarde del día siguiente le comuniqué a Teresa mi decisión de irme al pueblo.

Al día siguiente, ya instalada en el pueblo conocí a Claudio, el facilitador intercultural de *Lumako*, quien me presentó a los empleados de la municipalidad. Cuando conocí a Claudio tuvimos algunas charlas acerca de la medicina *mapuce*. En diferentes ocasiones intenté hacerle algunas preguntas acerca de la medicina indígena pero Claudio siempre me contestaba en relación a la recuperación de territorio: no importaba cómo yo formulara la pregunta, él siempre terminaba elaborando su relato en relación a las luchas y a las recuperaciones territoriales. Al principio pensé que Claudio no entendía mis preguntas, luego, con el correr del tiempo y a medida que fui construyendo esta tesis me di cuenta que la que no entendía cómo interpretar las respuestas era yo. Mis preguntas estaban elaboradas en base a parámetros etnocéntricos y desde la concepción occidental acerca de lo que la salud es.

A lo largo de este proceso fui dándome cuenta que la idea que yo tenía acerca del concepto *salud* era totalmente distinta a la concepción *mapuce* de la salud, y que ésta se encuentra íntimamente relacionada con la noción de territorio. Parecería un lugar común recordar que uno como antropólogo trata de tomar distancia de cierta hegemonía conceptual propia de la sociedad en la que uno se formó, pero a veces ciertas categorías de pensamiento se encuentran tan profundamente arraigadas en nuestra estructura de significados-significantes que incluso nos resulta sumamente difícil darnos cuenta, que uno, ni siquiera comenzó a desnaturalizarlas.

En una de las oportunidades en las que visité a Claudio, él me explicó que lo que yo quería hacer, estudiar la medicina indígena, iba a resultarme muy difícil. Mi interlocutor explicitó los ejes centrales en los que el trabajo por mi propuesto tendría dificultades. En primer lugar, señaló el hecho de ser extranjera y no hablar *mapudungun*, en segundo lugar hizo referencia al poco tiempo que yo tenía para hacer trabajo de campo, comentó que dos meses no me iban a permitir generar los lazos de confianza necesarios para abordar los temas ontológicos que en principio me había propuesto abordar con las/los *maci*, y en tercer lugar, la cuestión más decisiva, señaló que aquello que yo quería estudiar era la misma información que buscaba el (estado) chileno. En resumen, me iba a resultar muy difícil que las personas me abrieran las puertas de sus casas y me hablaran gustosamente del tema.

Claudio me presentó a Oliver y a Ximena, dos empleados de la municipalidad que trabajaban en terreno y conocían bien las comunidades. Cuando les comenté lo que quería hacer ellos opinaron lo mismo que Claudio, no obstante me propusieron participar en la evaluación de un proyecto de desarrollo que se encontraba en marcha en un *lof mapuce* llamada Pantano.

Me costó tomar la decisión de abandonar de un día para el otro mis objetivos iniciales y abrirme a lo que el campo me proponía; además, sabía que si aceptaba, el desafío también iba a ser grande. Antes de viajar yo había hecho una exhaustiva revisión bibliográfica sobre el *shamanismo* y etnomedicina, si cambiaba el tema iba a tener que comenzar de cero a leer bibliografía del estado, de la historia política entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno, así como también bibliografía sobre las agencias multilaterales de las cuales no tenía mucho conocimiento. Iba a tener que ampliar la óptica con la que estaba construyendo mi caso de estudio y enmarcar la medicina *mapuce* dentro de un contexto histórico, económico y político mayor que fuera capaz de abordar la relación entre lo local, lo regional y lo global. A pesar del

esfuerzo que el cambio me iba a demandar lo hice. Fue así que nació el tema de esta investigación: el campo de la salud intercultural y las luchas territoriales mapuce en Chile.

Si bien el título de la tesis está centrado en la salud intercultural, también podría haberlo estado en la expropiación de los territorios *mapuce* o en los conflictos territoriales en la zona de *Lumako* o de la provincia de Malleco en la IX Región de Chile. Es precisamente en esta doble posibilidad donde se ancla el tema central de mi tesis. Al tomar como punto de partida las redes de conocimiento que, en materia de salud, se fueron entramando desde perspectivas alternativas a las del modelo hegemónico, la historia de las injusticias del pueblo *mapuce*, y de *Lumako* en particular, se volvieron el tema central de mi investigación.

Llegado este punto debo decir que con el transcurso del tiempo he valorizado enormemente el campo que finalmente se abrió ante mí. En el transcurso de estos años he logrado entrevistar a diferentes personas, las cuales me hablaron desde diversas perspectivas, las cuales han enriquecido invaluablemente mi visión acerca de la temática indígena. De las conversaciones mantenidas en diferentes años con los protagonistas de esta historia he seleccionado algunas de ellas por ser representativas del corpus central de esta investigación.

En el marco de esta nueva etnografía situada en el estudio de un caso para referir a otros múltiples contextos y sus articulaciones (Marcus 2001), comenzaron a surgir las preguntas: ¿Cuál era la relación entre el estado chileno, el BID y el pueblo *mapuce*? ¿Cómo es entendida la *interculturalidad* para estos tres agentes? ¿Cuál es la relación entre la salud y el territorio? ¿Cuál es la vinculación entre las luchas territoriales y los proyectos de desarrollo? ¿En qué términos se desarrolla la interculturalidad entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno? ¿Qué es específicamente la *salud intercultural* para estos tres actores?

El propósito de esta investigación ha sido, entonces, analizar las relaciones de poder establecidas entre el pueblo *mapuce*, el estado chileno y los organismos multilaterales de crédito.

Concretamente el objetivo principal fue hacer una etnografía del moderno estado chileno y de sus prácticas en relación al BID y al Pueblo *mapuce*, específicamente en lo que refiere al campo de la salud intercultural.

La premisa teórica de la que parto se centra en la idea de que el moderno estado chileno democrático, multicultural y neoliberal, después de los procesos de lucha y recuperación

territorial iniciados durante la década del '90 en Chile, intenta poner fin a las situaciones de conflicto creando un dispositivo –el Programa Orígenes- que sea capaz de detener estos procesos así como también de lograr el gobierno –y el autogobierno- de la conducta indígena. Orígenes así, redefine el concepto salud intercultural que ya existía en la IX Región de Chile, lo vuelve funcional a los intereses del estado y crea un campo, el de la salud intercultural, a partir del cual va a poner en práctica ciertas tecnologías –la participación, los proyectos de desarrollo, la focalización a partir de determinadas variables políticas, las mesas de diálogo, aplicación a proyectos concursables- las cuales contribuirán a la creación de los procesos de territorialización que moldearán las relaciones entre el pueblo *mapuce* y el estado, y entre *mapuce* entre sí, de una manera determinada y particular. El Programa va a establecer una relación con el pueblo *mapuce* y especialmente con sus dirigentes, a partir del clientelismo político y de políticas públicas. La *inyección* de capitales en determinadas comunidades y no en todas, va a generar diferencias y desigualdades, lo cual va a redundar en la relación que esas comunidades siempre tuvieron.

Asimismo, este dispositivo junto con las tecnologías creadas por él van a generar cambios en el territorio *mapuce*. Uno de ellos es la burocratización de ciertas prácticas indígenas, como por ejemplo la atención de las *Aos maci* en consultorios de salud. Otro cambio producido por Orígenes ha sido la cooptación de dirigentes, lo que va a quitarle fuerza al movimiento indígena. Finalmente, el Programa Orígenes ha ido creando rivalidades entre distintos *lof* debido a que algunos reciben dinero del estado y otros no, algunos son tratados como *indios permitidos* y otros como *indios intolerables* (Hale 2004) –específicamente aquellos que por defender su territorio han sido encarcelados y juzgados por la *Ley de Seguridad Interior* o *Ley Antiterrorista*.

Si Orígenes
cambia

En estas exploraciones abordé el estudio del campo de la salud intercultural creado por Orígenes y analizo las prácticas estatales dentro de este campo, a partir de las tecnologías utilizadas por el Programa. Asimismo, doy cuenta de las representaciones en torno a la categoría de interculturalidad y de salud intercultural pertenecientes a distintos agentes involucrados en un proyecto de desarrollo que se llevó a cabo en el *lof* Pantano.

Para realizar esta investigación he tomado ciertas decisiones metodológicas. En primer lugar, abordar este estudio a partir de tres niveles de análisis: el global, el regional y el local, representados cada uno por agencias multilaterales de desarrollo, agentes regionales y locales respectivamente. Dentro del nivel global se ubican las políticas del BID y de los organismos internacionales intervinientes; a nivel regional encontramos a los organismos privados e

instituciones estatales a partir de los cuales Orígenes se pone en funcionamiento; y, a nivel local, encontramos al pueblo mapuce, a los funcionarios estatales y a las organizaciones políticas indígenas, intermediarias entre la población y el estado. En segundo lugar, con el fin de abordar los dispositivos y los procesos de territorialización a partir de los cuales las prácticas institucionales y de gobierno modelan la conducta indígena, he decidido etnografiar el estado multicultural en su formación cotidiana, esto es según Boccara “desagregar el Estado en la multiplicidad de sus operaciones discretas, en sus procedimientos, representaciones y ritualizaciones” (2007: 202).

El enfoque etnográfico propuesto estuvo conformado a partir de un corpus diverso de materiales entre los que se encuentran documentos oficiales de programas y agencias multilaterales, documentos oficiales de instituciones públicas y privadas, conversaciones con funcionarios estatales y entrevistas abiertas a agentes *mapuce* y no *mapuce*.

El *campo empírico* donde se desarrolló esta investigación lo constituye principalmente la comuna de Lumako, ubicada en la provincia de Malleco y la ciudad de Temuco (Provincia de Cautín), ambas situadas en la IX Región de Chile. Realicé trabajo de campo en Lumako y Temuco en dos oportunidades durante los meses de enero-febrero de 2006 y marzo-abril de 2009. La descripción de la comuna y los mapas de la región se encuentran en el primer apartado del capítulo 4.

Por último, para preservar la identidad de algunas personas entrevistadas, en lugar de sus nombres reales, utilicé seudónimos.

Organización de la tesis

De acuerdo a los objetivos propuestos en esta tesis y a los fines expositivos del análisis realizado, he organizado las páginas de este trabajo en cinco capítulos. A medida que estos últimos transcurren, la tesis va centrándose progresivamente en el detalle de una práctica particular y concreta: la ejecución de un proyecto –calificado hegemónicamente como *intercultural*- en el lof Pantano de la comuna de Lumako.

En el primer capítulo abordo las relaciones interétnicas situadas dentro de contextos históricos específicos. El objetivo de este capítulo es historiar las relaciones entre el pueblo mapuce y

colonizadores en un primer momento y la relación con el estado chileno en un periodo posterior. Esta introducción etnohistórica responde a un interés personal por identificar y comprender, en tiempos de mayor duración, los dispositivos de poder puestos en práctica en los diferentes momentos de la historia de esta relación entre el pueblo *mapuce* y estado chileno. De esta manera espero dar cuenta de los pisos de interlocución y de relación (ya sea de acuerdo, negociación o disputas) que, al ponerse en juego en un determinado momento, fueron definiendo un marco particular de relaciones interculturales entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*.

En el segundo capítulo, y también desde una perspectiva etnohistórica basada en el trabajo de distintos autores, reconstruyo el contexto de las políticas indigenistas que han operado en Latinoamérica a lo largo del siglo XX. A partir de estos antecedentes describo brevemente cómo se ha ido fabricando el democrático, multicultural y neoliberal estado chileno actual y dentro de éste, el campo de la salud intercultural. Al dar cuenta de algunas de las prácticas de este estado moderno he buscado situar históricamente la constitución del proceso de gubernamentalización étnica que se está llevando a cabo actualmente en Chile. Es en este capítulo donde presento al Programa Orígenes, algunas de sus definiciones conceptuales clave y el campo de la salud intercultural creado por dicho Programa.

En el tercer capítulo esboqué un *racconto* de lo que fue la relación entre la medicina *mapuce* y la medicina occidental desde una perspectiva histórica amplia, de manera tal de poder dar cuenta de las diferentes y desiguales relaciones que se han establecidos entre los agentes pertenecientes a ambos sistemas. Asimismo, doy cuenta de la formación de la estructura burocrática sanitaria en la IX Región de Chile y de cómo ésta comienza lentamente a avanzar desarrollando dispositivos de control, los cuales fueron aplicados tanto a la medicina *mapuce* como a su gente. Posteriormente, presento al Promap, Programa de Salud *mapuce*, las circunstancias político-económicas en las que se origina y la caracterización que este Programa hace de lo que el mismo denomina *salud intercultural*. A partir de aquí intento dar cuenta de los cambios que la llegada de Orígenes ocasiona tanto dentro del campo de la salud como en el territorio *mapuce*. Para concluir el capítulo introduzco al lector en la caracterización de la medicina *mapuce* –al menos desde los puntos de vista que me resultaron culturalmente significativos en la zona donde he estado trabajando- para a partir de la misma poder, en los capítulos siguientes, comparar estas concepciones de salud y enfermedad con las construcciones y definiciones que el estado chileno crea y utiliza para definir al campo de la salud intercultural.

En el capítulo cuatro presento la comuna de Lumako y su gente, particularmente a través de los relatos locales sobre los antecedentes político-económicos previos a la puesta en funcionamiento del Programa Orígenes en dicho territorio. Asimismo doy cuenta de los intereses que el capitalismo nacional y transnacional, representado por las empresas forestales, tiene en el territorio mapuce y de las tecnologías de poder que el estado chileno utiliza para beneficiar a las multinacionales en detrimento de la salud, el territorio y los derechos indígenas.

Es en los intersticios entre los discursos del multiculturalismo y las prácticas neoliberales concretas, que propongo poner en tensión la retórica de la multiculturalidad y los modos en que efectivamente el estado neoliberal chileno ejerce sus llamadas políticas interculturales. Lo anterior se hace evidente cada vez que nuestra mirada se dirige a analizar la simultaneidad de políticas estatales que fomentan la deforestación así como también el monocultivo de pino y eucalipto por parte de las empresas forestales en territorio *mapuce*, por un lado y las políticas que incentivan proyectos de salud intercultural y *nuevas relaciones entre el pueblo mapuce y el estado chileno*. Aún así el estado y los diferentes gobiernos siguen siendo sordos a los reclamos de autonomía territorial y política solicitada por los pueblos indígenas.

Por último, en el capítulo cinco, propongo el estudio de un caso etnográfico en el lof Pantano, comuna de Lumako. Allí, estudio el proceso a partir del cual se lleva adelante de un proyecto de salud destinado a la población *mapuce* y financiado por el Programa de desarrollo Orígenes dentro del campo de lo que éste denomina *salud intercultural*. A partir del análisis de este caso presento las tecnologías y los dispositivos fabricados y puestos en funcionamiento por el moderno estado multicultural para llevar adelante el proceso de gubernamentalización étnica en la IX Región de Chile.

El hilo conductor de esta tesis se centra en las nociones de dispositivo seguridad y tecnologías de poder (Foucault 2006), y en cómo éstos fueron a lo largo de la historia, y cómo aún estas prácticas son aplicadas a la población indígena en general y a la *mapuce* en particular a partir del proceso de gubernamentalización del estado chileno. En un primer momento estos dispositivos estuvieron en función de lograr la conversión religiosa del indígena, luego, y ya en su modalidad burocrática, devinieron en mecanismos exitosos de expropiación del territorio indígena.

Actualmente los mismos procesos hegemónicos de *integración y diferenciación* (Briones 1998) —y sus consecuencias materiales como la expropiación, la acumulación de fuerza de trabajo y la judicialización/penalización de las prácticas indígenas *intolerables*— utilizan otros dispositivos

de poder. Éstos, específicos y acordes con las políticas globales dominantes, se han venido basando en formas rutinarias de auto-gobierno de la conducta y en la reconfiguración del mapa de las subjetividades indígenas.

SEGUNDA PARTE.

Capítulo 1

Historia e interculturalidad en territorio *mapuce*

En el presente capítulo realizo una descripción de las relaciones interétnicas por las que atravesó el pueblo *mapuce* de Chile a lo largo de su historia. Para ello voy a centrarme en dos periodos históricos diferentes y específicos: la colonia y la república; trataré entonces de contextualizar la dinámica de las relaciones interétnicas a lo largo de dichos periodos centrándome en el concepto de gubernamentalidad (Foucault 1991) para así identificar las principales *tecnologías disciplinarias y de gobierno* así como también los *dispositivos* (Foucault 1991b, 2006) que se desplegaron en cada momento histórico y que posibilitaron que las relaciones interétnicas se estructuraran de un modo específico y no de otro. Asimismo, para dar cuenta de las particularidades que evidencian estas relaciones de poder tomaré el concepto de *autoridad* planteado por Rose (2003) y la concepción de *poder* de Foucault que entiende a este último como “*una concepción positiva de la tecnología del poder*” (1991b:1).

Si desnaturalizamos y deconstruimos la historia de los pueblos podemos ver que ciertos hechos suceden en contextos históricos determinados y determinantes; planteo que, en estos espacios hegemónicamente configurados, la acción humana encuentra los límites de sus herencias históricas. En tal sentido Briones (1994) plantea que no somos ni autómatas predeterminados ni poseemos una agentividad ilimitada. Para Karl Marx:

“Los hombres hacen su propia historia, pero no la hacen simplemente como a ellos les place; no la hacen bajo circunstancias elegidas por ellos mismos, sino bajo circunstancias encontradas, dadas y transmitidas desde el pasado (Marx 1978:595)” (En: Briones 1994: 111)

El propósito específico de este capítulo es dar cuenta de las circunstancias históricas, de los instrumentos y las prácticas a partir de los cuales se estructuraron las relaciones interétnicas y la interculturalidad en Chile. En otras palabras, es a través del recorrido histórico de las relaciones interétnicas entre pueblo *mapuce*, colonia y estado que quisiera describir las *racionalidades de gobierno* que fueron modelando los márgenes de la interculturalidad en el pasado y que configuraron la situación presente del pueblo *mapuce* en Chile.

Eric Wolf (2000) plantea que no se podrá alcanzar un entendimiento de las sociedades y culturas humanas en tanto y en cuanto no aprendamos a visualizarlas en sus interrelaciones e interdependencias mutuas en el tiempo y el espacio.

Siguiendo a Wolf, sostengo que para poder tener una visión contextualizada y compleja de los hechos es preciso abordar las relaciones interétnicas desde una perspectiva holística. De este modo, he optado por situar esta historia, que se centra en la temática de la salud intercultural en el contexto del multiculturalismo de estado y el proceso de gubernamentalización del estado chileno, en un marco espacio-temporal más amplio, y hacerlo en referencia a diferentes niveles de análisis: el local, el regional y el global. Es por todo esto que me tomo la libertad de comenzar el presente trabajo a partir del contexto de la conquista y colonización. Si bien es una empresa ambiciosa coincido con Miguel Alberto Bartolomé en que *“Después de siglos de vinculación con un proceso colonial, la organización de las comunidades mesoamericanas sólo puede hacerse comprensible dando cuenta del carácter históricamente construido de los actuales sistemas políticos y sociales, los que incluyen tanto rasgos prehispánicos como coloniales”* (2006:29)

Asimismo, creo que este objetivo se justifica en el hecho de que, a través del mismo, trato de asir las especificidades de las relaciones interétnicas y del campo de la interculturalidad en cada uno de los periodos históricos mencionados, identificando la forma en que las disputas por definir los conceptos claves de esta relación se llevaron a cabo, en gran parte, en el terreno de la historia, tal como lo plantea James Brow *“Las representaciones del pasado son un rasgo igualmente prominente de la lucha hegemónica en las sociedades industriales modernas”* (1990: 1).

De la batalla de Quilicura al multiculturalismo: las relaciones interétnicas en contexto histórico.

Desde la historiografía chilena se sitúa a comienzos de 1546 y en la localidad de Quilicura el primer enfrentamiento entre el ejército español y el pueblo mapuce. Por lo tanto puede fijarse esa fecha como el inicio oficial de una relación conflictiva y antagónica entre el pueblo mapuce y españoles.

Para situar este trabajo históricamente lo remonto a los inicios de la situación de conquista. Siguiendo a Wolf (2000) planteo que en el siglo XVI, la conquista europea de ultramar no sólo

era beneficiosa, sino que se incentivó y apoyó tanto económica como políticamente a partir de un contexto histórico que la favoreció. Para poder entender las dimensiones de tal suceso, y siguiendo a dicho autor, creo que es necesario tomar en cuenta tanto la situación coyuntural – epidemias, baja densidad de población, problemas climáticos, tecnología anticuada- como la situación estructural -crisis del feudalismo- de Europa en ese momento. A nivel estructural podría hablarse –en términos marxistas- de contradicciones en el seno de las relaciones de producción. La forma de resolver ésta crisis, estas contradicciones, fue la expansión allende los mares. De esta expansión participaron varios reinos: España, Portugal –en ese momento Reino de Castilla y Aragón- Francia, Inglaterra, las Provincias Unidas de Holanda. Dicho proceso de conquista, que involucró tanto a América como a África y a Asia, implicó una política de acción militar por parte de los reinos –devenidos posteriormente en estados- cuyo objetivo era encontrar nuevas fronteras que pudieran proveerlos de bienes, riquezas y mano de obra barata o esclava. Así, se implementó –en las distintas colonias- una extracción sistemática de recursos naturales, minerales y humanos cuyo flujo fue concentrado, organizado y distribuido de acuerdo a los intereses de los estados que iban surgiendo.

Tomando en cuenta el contexto político-económico mundial, me permito plantear aquí que la relación entre el pueblo *mapuce* y los españoles nunca se planteó en buenos términos, desde el principio de la conquista la única relación posible fue la guerra, la sumisión, la esclavitud. En este sentido Guillermo Bonfil Batalla plantea que *“cualesquiera que fuesen los pueblos por descubrir, estaban ya (...) ubicados en el contexto de la historia europea: ingresarían como marginales, excéntricos, paganos e intrínsecamente inferiores. Otra previsión no hubiese sido compatible con el impulso expansionista del desarrollo económico europeo”* (1994: 163-164).

Desde los comienzos de esta guerra ambiciosa e inescrupulosa comenzaron a surgir los grandes *toki mapuce*: Lautaro, Galvarino, Caupolican, Pelantaro quienes darían su vida por la causa *mapuce*. Así comienza a estructurarse la relación entre *mapuce* y españoles, a través de las relaciones de poder, a través de la desigualdad.

Antes de seguir avanzando considero es preciso dedicar algunas palabras a explicar cómo entiendo ciertos conceptos que van a ser centrales en este trabajo. Siguiendo el planteo que Boccara (1996) retoma de Foucault, considero que nuestra mirada acerca de las relaciones interétnicas debe regirse por la pregunta acerca de quién ejerce el poder y no quién tiene el poder, ya que así *el poder* estaría concibiéndose de manera estática, como una característica

particular cuya propiedad sería exclusiva de algunos sujetos y no de otros. Esto reduciría nuestro horizonte de análisis respecto de cualquier estudio enfocado en la desigualdad. De esta manera, es retomando el concepto de poder y entendiéndolo como el ejercicio de ciertas técnicas y tácticas de dominación que pretendo llegar hasta el estudio de los dispositivos de control aplicados sobre una determinada sociedad.

Entonces, durante el primer periodo de la colonia en Chile, las relaciones interétnicas estuvieron signadas por la guerra y, en consecuencia, la interculturalidad no conoció otro camino más que el bélico. Este periodo se enmarcó en lo que Boccara (1996) denominó *diagrama soberano* cuyo objetivo era el de subsumir a una determinada población a través del mecanismo de la guerra-paz. Lo que dicho diagrama hará será enmarcar una relación social en un contexto de guerra con periodos de paz intermitentes. Es decir, se fomenta un estado cíclico que oscila entre la guerra y la paz dependiendo de las voluntades –y de las relaciones de fuerza- de los sujetos involucrados en dicha situación. Dentro de este dinámico escenario se desarrollan ciertas tecnologías y ciertos dispositivos que estructuran la lógica a partir de la cual se ejerce el poder. Los mismos son, según Boccara (1996) los siguientes: la encomienda, la maloca, la expedición guerrera, el requerimiento y la esclavitud, entre otros⁸.

A mediados del siglo XVII las circunstancias dentro del escenario colonial comienzan a cambiar. La estructura de guerra cíclica descrita anteriormente cesa para dar paso al surgimiento de nuevas relaciones de fuerza. Este periodo se caracteriza por una relativa paz, entendida ésta como “el momento preciso en el cual se cristalizan las relaciones de fuerza que han emergido de la guerra” (Boccara 1996: 38).

El periodo de la colonia no fue un todo homogéneo ya que existió, hasta mediados del siglo XVII un *diagrama soberano de poder* y, desde mediados del siglo XVII en adelante un *diagrama disciplinario* (Boccara 1996). Este último se caracterizó por desarrollar dispositivos de poder distintos a los de la etapa anterior, entre ellos: *los parlamentos*.

Los parlamentos fueron, según Bengoa (1985), instancias de entendimiento entre españoles y *mapuce* en donde se trataban las cuestiones pertinentes a las relaciones entre estos dos pueblos. El primero de estos parlamentos se llevó a cabo en enero de 1641 y fue conocido como *Las Paces de Quilín*. A pesar de la visión del autor, no creo que los parlamentos hayan sido

⁸ Para una visión completa de los mismos ver Boccara (1996)

instancias de acuerdo o entendimiento únicamente, ya que como él mismo relata, si bien en *Las Paces de Quilín* se reconoce a la frontera y al territorio *mapuce* como territorio independiente, en la práctica, dicho límite era vulnerado continuamente. Creo, tal como lo plantea Boccara (1996), que algunos parlamentos permitieron a los españoles tener detalles pormenorizados de lo que ocurría en territorio *mapuce*: tener dimensión de la población que habitaban en él, llevar una contabilidad de los indígenas, institucionalizar las misiones.

Según Bengoa (1985), ciertos temas van a ser recurrentes en los distintos parlamentos, por ejemplo: el comercio, el cual ha sido motivo de conflicto permanente entre ambos pueblos. En el Parlamento de Negrete de 1726 se plantea –según el autor- la deposición de las armas por parte de los *mapuce*, el vasallaje y las alianzas políticas que los *mapuce* debían tener para con el rey de España, el deber de fidelidad hacia el mismo, así como también que los *mapuce* permitieran el libre paso de misioneros en sus territorios. En este sentido y adhiriendo a la postura de Boccara (1996) entiendo que los parlamentos en estos años funcionaron como un nuevo dispositivo de poder que tiene como meta la vigilancia del indígena⁹.

Asimismo, la misión es otro de los dispositivos de poder que se aplicó en este periodo, el mismo “se afirmó como un instrumento privilegiado de vigilancia y de disciplinamiento de los indios” y trató “de transformar al indígena y apropiarse de su tiempo”. La autoridad encargada de llevar adelante este dispositivo era el misionero y el poder era ejercido sobre “el cuerpo de los indios y sobre lo que éstos hacen” (Boccara 1996: 33-34)

Si bien este dispositivo tiene por objeto la vigilancia del cuerpo y la conducta del indígena creo que la presión por la ampliación de la soberanía colonial a expensas de la conquista del territorio *mapuce* nunca dejó de existir; sólo que, en este contexto, no estaban dadas aún las condiciones como para apropiarse del mismo. Según Bengoa (1985) en ese momento la situación de la colonia era bastante precaria. El ejército estaba pauperizado, había un gran déficit económico que, sumado a la falta de infraestructura bélica y la baja densidad de población, inclinaron la balanza favoreciendo el desarrollo de este tipo de dispositivo de poder mientras se dejaba en suspenso el avance sobre el territorio indígena.

⁹ Para el lado Este de la Cordillera, Walter Delrio y Ana Ramos (2007) plantean que los Parlamentos no fueron siempre y en todos los casos espacios de control, puesto que también operaron como lugares sociales de agencia y reestructuración de las relaciones políticas entre los grupos indígenas.

Así como el parlamento y la misión, comienzan a implementarse otros dispositivos cuya dinámica contribuirá al mismo objetivo de vigilar a los indios. Es el caso de la escuela. Podría decirse que era un mecanismo de vigilancia en dos sentidos, por un lado, porque los principales *lonko* al pactar —en este periodo— la paz con los españoles entregaban a uno de sus hijos para que fuera educado en escuelas formales. De esta manera los españoles tenían vigilados a los *lonko* ya que tenían de rehenes a sus hijos. Por otro lado, la escuela también funcionaba como un mecanismo de dominación por la formación ideológica que estos jóvenes recibían y porque también “*los elegidos eran en general, hijos de caciques que podían influir en los demás miembros de su comunidad, en cuanto retornaran a ellas*” (Boccara 1996: 37).

Llegado a este punto, y teniendo en cuenta la mirada planteada respecto al ejercicio del poder, me pregunto: ¿cuál fue la dinámica implementada por los *mapuce* ante estos mecanismos de dominación? Una primer lectura, sencilla y simple, podría ver en el hecho de participar de estos dispositivos de poder, ya sean parlamentos, misiones o escuelas, una sumisión total por parte de los *mapuce* a las voluntades españolas. Pero si analizamos detenidamente cada una de las estrategias seguidas por los *mapuce* vemos que a través de la aceptación de ciertos dispositivos se crean espacios de negociación que permiten a los *mapuce* desplegar, a través de los pactos y/o las alianzas, estrategias políticas de resistencia.

Creo que así como el periodo de la colonia no puede concebirse como un todo homogéneo, de la misma manera, tampoco deben abordarse como un todo homogéneo las distintas estrategias políticas desplegadas por los *mapuce* pertenecientes a las diferentes identidades territoriales que conformaban el *wallmapu*. Una de las estrategias que se implementó durante el siglo XIX, que por cierto ya existía, fue la poligamia. La misma se utilizó en este contexto de manera tal que, a través de ella, un *lonko* podía relacionarse con una gran cantidad de familias de una amplia región, esto le posibilitaba establecer alianzas militares estratégicas y así posicionarse de mejor manera frente al oponente. Hablo de oponente, y no de *españoles* o *criollos*, ya que otra estrategia utilizada por los indígenas fueron las alianzas políticas interétnicas. Es decir, grupos *mapuce* pertenecientes a distintas identidades territoriales se aliaban tanto con criollos como con españoles con el objetivo de establecer una alianza política estratégica.

Recordemos que a comienzos del siglo XIX comienza a gestarse lo que fueron las luchas por la independencia de Chile. Hubo grupos *mapuce* que establecieron alianzas políticas con el gobierno chileno, mientras que otros tuvieron una posición de enfrentamiento y antagonismo con

éste. El objetivo que buscaban los grupos cercanos al gobierno era, según Bengoa (1985), una integración ventajosa con la sociedad chilena. Esta posición política no era de sumisión sino todo lo contrario. A través de dicha estrategia, diversos grupos perseguían el objetivo de conservar ciertos atributos en su territorio, ya fueran estos culturales, políticos o de prestigio, y para ello concurrían a las escuelas, aprendían el castellano, se vinculaban con el ejército y participaban de los parlamentos.

Por otra parte, hubo grupos *mapuce* que implementaron una estrategia muy diferente; la misma consistía en sellar pactos de alianza con los españoles. Esta postura realista puede ser explicada – según Bengoa- por la cercana relación que tenían algunos grupos con los misioneros españoles, que a su vez fueron el centro de prédica antirrevolucionaria, y quienes lograron levantar la mayor parte del campesinado de la zona sur contra el ejército independentista de los criollos. En su argumentación contra los criollos y para persuadir a los *mapuce*, los misioneros recurrían a los tratados firmados en los parlamentos en los cuales los principales *lonko* se habían comprometido a ser fieles aliados de la corona y enemigos de los enemigos de ésta. Pero no fueron los pactos de los parlamentos el único factor que incentivaba esta alianza. Muchos grupos *mapuce* también pensaban que los españoles les habían dado muestras –por más de un siglo- de no tener intención de avanzar sobre territorio indígena y, por el contrario, desconfiaban de que la intención de los criollos fuera la misma. Fue así que la postura de muchos de ellos estuvo condicionada, según Bengoa (1985), por la idea que apoyar a los españoles era continuar la lucha por su independencia.

A comienzos del siglo XIX se desarrolla la guerra por la independencia de Chile, los criollos independentistas estructurarán su discurso en torno a la lucha por la independencia *mapuce* estableciendo un origen común, doscientos cincuenta años atrás. Este ideal de lucha independentista estuvo presente en todo momento en el discurso patriota anti-realista. De esta manera el proceso y la tradición a partir de los cuales se comienza a constituir la nación chilena llevan aparejados un proceso de departicularización, entendido como un *“proceso por medio del cual los discursos y las prácticas históricas son despojadas de sus significados locales, concretos y universalizadas, se convierten en propiedad de todos los que están incorporados a la hegemonía”* (James Brow 1990: 7). Este autor plantea que la departicularización constituye una de las tantas técnicas que utilizan las ideologías hegemónicas para apropiarse de las historias populares y transformarlas.

Los criollos independentistas vieron en esa primera lucha, la lucha por la independencia *mapuce*, el antecedente inmediato de su propia lucha anticolonial, así construyeron un discurso que levantaba las viejas banderas de Lautaro, Caupolicán, los primeros padres de la patria según ellos, que dieron su vida en defensa de su independencia. En este discurso patriótico, al pueblo *mapuce* se los mostró como parte heroica de la constitución de la nación. Con la independencia de Chile, la visión criolla dominante sobre los *mapuce* cambiaría radicalmente. Es así como comienza a forjarse un ideal de nación “*como una comunidad política imaginada*” (Benedict Anderson 1983:15) que, según Brow “*no solo afirma que el sentido de pertenencia es un proceso activo sino que también reconoce implícitamente que se puede generar un ideal de comunidad sin un sentimiento de solidaridad concomitante*” (1990: 2).

Se colocará, como han sostenido distintos autores, en el máximo pedestal heroico a los grandes líderes *mapuce* y a sus descendientes se los relegará al olvido y al desprecio. En palabras de Bonfil Batalla “*Ideológicamente (...) siempre se realizó un proceso de separación entre el pasado pre-colonial y los indios vivos. (...) La historia de los pueblos indios, o se mantiene ignorada, o se distorsiona en función de los requisitos de la historia de los grupos dominantes*” (1994: 166). Es en este sentido que el ideal de comunidad política imaginada se construye selectivamente incluyendo dentro de la idea de Nación a los grandes *toki mapuce* y dejando por fuera –incluso invisibilizando y estigmatizando– a sus herederos. En pocas palabras, entre los dispositivos de control señalados antes –la guerra, los parlamentos, las misiones, las escuelas— agregamos aquí como uno de los dispositivos centrales de disciplinamiento a la misma confección y elaboración de la historia nacional.

Inicios de la relación entre *mapuce* y chilenos

A principios de 1825, y realizada ya la independencia de los criollos chilenos, comienzan a cesar las guerras por la independencia. Según Bengoa (1985), es entonces cuando se lleva a cabo en Tapiwe el primer parlamento entre *mapuce* y criollos chilenos. En el mismo se pactó una paz que duraría alrededor de cuarenta años. Mientras el diagrama disciplinario del siglo XVIII buscaba controlar al indígena por medio las tecnologías de poder, a principios del XIX se inicia un cambio progresivo y cualitativamente sustantivo: comienzan a erigirse las bases del proceso de gubernamentalización del estado chileno.

Si bien para entonces éste recién está comenzando a construirse, sostengo que en la definición y configuración espacial de la República de Chile se van a continuar y a profundizar ciertas *estructuras tecnológicas*. De acuerdo con Rose entiendo a las *tecnologías* como “*cualquier montaje estructurado por una racionalidad práctica regida por una meta más o menos consciente*” (2003: 221). En este sentido, considero que si bien tanto los parlamentos como la escuela y la misión continuaban vigentes en este periodo, otras tecnologías como el hacer de funcionarios de frontera, capitanes de amigos, comisarios de naciones, capitanejos, lenguaraces – entre algunos de los mencionados por Bengoa (1985)- van a tener en este contexto una función resignificada y funcional al nuevo esquema de poder vigente. Estos funcionarios pasarán a cumplir ahora la función de *autoridades*, en el sentido que Rose (Ver introducción) da a éste término, reproduciendo así un esquema de poder disciplinario, y reforzando la vigilancia y el control tanto al interior de una frontera nacional que se estaba creando como dentro de lo que se iba reconfigurando como territorio *mapuce*.

La continuidad de estos dispositivos tecnológicos y de la relativa paz que se da en el sur de Chile hasta fines de 1850 podría explicarse por que el estado chileno –a causa de los últimos descubrimientos de yacimientos minerales del norte del país y de la reciente guerra contra los españoles- postergará aún algunos años más, la avanzada sobre las tierras del sur. En este sentido, sostengo que éstas eran las tecnologías apropiadas para el contexto, puesto que, mientras el estado se recuperaban de la guerra independentista y se asentaban los cimientos de la nación chilena, las elites nacionales vigilaban a partir de estas *autoridades* disciplinaban y mantenían controlada (*tecnologizada*) a la población *mapuce*.

Durante estos cuarenta años de relativa paz comenzó a darse lo que Bengoa (1985) denominó *colonización hormiga*, la cual consistió en un avance lento y pacífico de colonos, tanto nacionales como extranjeros, en territorio *mapuce*. Este avance se profundizó y, hacia 1867, el pueblo *mapuce* decide unirse para hacerle frente a la situación. Así se produjo un alzamiento general que se prolongó durante quince años.

En este periodo, el avance sobre los territorios del sur se hizo económicamente imperioso y el enfrentamiento resultó ser una coyuntura legitimadora para llevarlo a cabo. Las causas del avance estatal sobre territorio *mapuce* tienen un correlato explicativo en el contexto internacional ya que además de los objetivos inherentes a la consolidación de cualquier estado –extensión de la soberanía sobre el territorio, homogeneización de población, homogeneidad cultural y lingüística

(Bhikhu Parekh 2000)- hubo un contexto económico internacional que influyó para que ese avance se llevara a cabo. En esta época se dio un auge agrícola que incrementó considerablemente en Chile tanto los precios como el volumen de las exportaciones agrícolas. De esta manera mientras la agricultura se convertía en una actividad extremadamente benéfica, se producía en paralelo un incremento en el valor de las tierras. Esta situación fue determinando la política interna del estado para con el pueblo *mapuce*.

La afección de tierras para la agricultura no fue el único motivo que alentaba la ocupación de la Araucanía, también comenzaron a darse las grandes migraciones transoceánicas. Y éste:

“Fue (...) el periodo en que se abrieron las fronteras agrícolas más grandes del mundo. En Estados Unidos de Norteamérica se inició la marcha hacia el oeste, en Canadá se abrió un territorio hasta ese entonces inexplorado, Australia pasó (...) a transformarse en un granero, en Argentina se preparaba la Campaña al desierto, Francia buscaba ocupar Argelia y el norte de África instalando colonos” (Bengoa 1985: 172)

En Chile, según Bengoa (1985), se desarrollaron tres políticas estatales íntimamente relacionadas: una política militar de *pacificación*, cuyo objetivo era, ocupar por la fuerza de las armas el territorio; una política territorial que pretendía hacer del estado el único propietario de todas las tierras; y una política de inmigración extranjera -que desarrolló una ideología migracionista de marcado tinte racista- que veía en el inmigrante extranjero, especialmente el europeo, el principal motor del progreso del país. Por lo tanto, podemos decir que el principal recurso en disputa de este periodo (Cornell 1990) era la tierra en tanto medio de producción agrícola. A partir de la independencia y a través de distintas leyes, el estado se expide tanto sobre las tierras *mapuce* como sobre status jurídico de los indígenas. Una vez finalizada la denominada *Pacificación de la Araucanía* se ocupan dichas tierras y se instaura la violencia hacia los *mapuce*, como política de estado.

De la gubernamentalización del estado chileno

En este apartado voy a centrarme en la legislación promulgada a partir del surgimiento del estado chileno para ver en qué términos se ha planteado en sus comienzos la interculturalidad entre chilenos y pueblo *mapuce*. Siguiendo con el marco histórico propuesto, intentaré aquí abordar la manera en que se ejercitó el disciplinamiento *mapuce* tanto a través de las leyes como de las prácticas estatales.

El primer acercamiento hacia los *mapuce* por parte de los chilenos se da –según José Aylwin (1995)- en 1819 a través de un bando que establecía que los indígenas iban a tener igual voz y voto que cualquier otro ciudadano chileno. Esta declaración, que a primera vista podría parecer un cambio radical respecto del trato que los *mapuce* recibían en la época previa, se enmarcaba sin embargo, dentro de los principios liberales de aquel momento, teniendo hacia mediados de siglo, implicancias negativas para el pueblo *mapuce*. El proceso que se inicia entonces es aquel postergado antes de usurpación y ocupación de las tierras *mapuce*, el cual se llevaba a cabo a través de la celebración de dudosos contratos de compra-venta por parte de colonos chilenos y extranjeros (Sobre estos temas ver Aylwin 1995). Debido a los desmanes que ocasionaron dichos contratos, el estado dicta, en julio de 1852, una serie de normas que pondrán fin a la igualdad jurídica del *mapuce*, debiendo el indígena –en cualquier caso de venta de territorio- contar con el consentimiento de autoridades estatales.

Tal como lo planteamos anteriormente, a partir de 1860 comienza a articularse desde el estado una política de ocupación territorial conjuntamente con una política militar y legal. En este sentido, el congreso aprueba una nueva legislación a partir de la cual todos los territorios de la Araucanía pasarían a ser propiedad del fisco a menos que pudiera probarse una posesión mínima de un año en los mismos. Si esto no sucedía, las tierras eran –según Aylwin- rematadas tanto a colonos nacionales como extranjeros. Para llevar a cabo esta reforma legal se establece –según Bengoa (1985)- una política de *Radicación de indígenas* a partir de la cual se crea una comisión a cargo de ingenieros cuya tarea consistía en un relevamiento topográfico del territorio *mapuce*. Ellos constataban la efectiva posesión indígena de los territorios y, en tal caso, expedían el Título de Merced en su favor. De esta manera comienzan a manifestarse los primeros pasos hacia la gubernamentalización del estado *chileno*.

Hasta ese momento no se había llevado a cabo la ocupación material de las tierras de la Araucanía, por lo que se empieza a desarrollar paralelamente la estrategia militar. Antes de 1866 hubo una resistencia organizada –por parte del pueblo *mapuce*- para que el estado no siguiera avanzando sobre sus tierras, pero a partir de 1866, la coyuntura interna y la infraestructura militar chilena cambian y obligan a los *mapuce* a entrar en una guerra asimétrica. El pueblo *mapuce* luchó pero la relación de fuerzas se inclinó a favor de los chilenos. Al igual que en la lucha por la Independencia chilena, hubo una inmensa cantidad de alianzas y pactos que los *mapuce* implementaron como estrategia política.

Es importante mencionar que la *Radicación* no solamente implicó el otorgamiento de Títulos de Merced por la tierra que los *mapuce poseían efectivamente*, sino que además impulsó el desplazamiento de contingentes *mapuce* desde los mejores terrenos para la agricultura hacia los terrenos más pobres. A través de este mecanismo, se les reconoció a los *mapuce* una parte mínima de la propiedad –6,39 % (Aylwin 1994)- del territorio original. Asimismo, según este autor, la *Radicación* no respetó las formas de organización social, política y territorial de los *mapuce*. La estructura comunitaria impuesta por dicho proceso no guardó relación con el *rewe*, *lof* u otras formas de organización socio-política *mapuce*, lo que ocasionó numerosos conflictos al interior de las comunidades creadas como resultado de ese proceso. Por otra parte, alrededor de un tercio de la población *mapuce*, quedó sin ser visitada por la comisión radicadora, y en algunas zonas, cuando la comisión llegaba, los indígenas ya habían sido desplazados de sus tierras por chilenos o extranjeros.

A partir de 1927, el estado chileno lleva a cabo la *división de las comunidades*, cuyo objetivo era reemplazar la tenencia colectiva de la tierra por la propiedad individual, para incorporar, así, el régimen de propiedad indígena al régimen estatal de propiedad que era común para el resto del país. En este sentido, *Radicación* más división de las comunidades, fueron los mecanismos de poder utilizados para *integrar* al *mapuce* a la sociedad chilena.

Entre las principales disposiciones legales para la destrucción de la tenencia colectiva de la tierra, Aylwin (1995) cita la ley N 4169 de 1927, que crea un tribunal especial en Temuco con el objetivo de promover la división de comunidades.

En el momento en que se constituyeron las primeras repúblicas en Latinoamérica, uno de los objetivos comunes a ellas era el de llevar a cabo la *integración* de los indígenas al estado-nación (Morita Carrasco 2006). Si bien la integración pareciera ser una vuelta de tuerca en la relación entre el estado y los *mapuce*, pudiendo ser interpretada como una política de acercamiento, ésta no implicaba más que el enmascaramiento de las diferencias étnicas. Bajo la idea de integración se pretendía, según la autora, la disolución de los gobiernos comunitarios, la abolición de las formas asociativas de tenencia de la tierra y la sujeción de los indígenas al régimen jurídico de los estados nacionales. La paradoja es constitutiva, puesto que, para lograr la *integración*, se llevaron a cabo políticas militares de exterminio. El pueblo *mapuce*, a su vez, desplegó diversas

estrategias (Carrasco 2006), hubo desde rebeliones hasta reclamos judiciales¹⁰, aún así el estado se impuso por sobre la voluntad indígena.

A mediados del siglo XIX, cuando se da al interior de la sociedad chilena el debate acerca de qué hacer con el indígena, si integrarlo a la civilizada sociedad chilena o aislarlo al ámbito de la reducción. Si bien ciertas posturas relativamente *humanitarias* abogaban por una *integración* para la *no discriminación* (Bengoa 1985), otras posturas hablan de *integración* para que el mestizaje termine asimilando al *mapuce* y de esa manera terminar de avanzar sobre el territorio *mapuce*. En Chile, las ideologías de la ocupación y del antiindigenismo que surgieron en este momento se podrían resumir en las siguientes ideas centrales: el deseo de proclamar al territorio indígena como parte de la soberanía nacional con el objetivo de consolidar el estado nacional, las ideas de una raza inferior y una raza superior y la idea de un país acosado y ultrajado, ilustrado en la dicotomía salvaje/civilizado (Jorge Pinto Rodríguez 1996). Según Bonfill Batalla:

“Toda empresa colonial requiere una justificación ideológica (...) La dominación pasa siempre por una razón de superioridad que la transforma en obligación moral (...) No basta la coerción ni el predominio de la fuerza: es necesaria la hegemonía, la convicción de que los respectivos papeles no podrían ser otros ni estar a cargo de otros protagonistas”
(1994:164)

De esta manera, si observamos los hechos a la luz del triángulo conformado por la soberanía, la disciplina y la gestión de gobierno, vemos cómo empieza a tomar forma la gubernamentalización del estado chileno. En el caso particular de su relación con los pueblos indígenas, y específicamente con el *mapuce*, los dispositivos de seguridad creados por el estado chileno comenzaron siendo los marcos jurídicos y legales de la relocalización, la división de comunidades y los regímenes de propiedad de la tierra. Conjuntamente con estos nuevos dispositivos, se irían creando, tras las definiciones de conceptos tales como el de integración, las formaciones de alteridad (Briones 2005) con las que el estado pasaría a explicar, legitimar y organizar una distribución desigual de los sujetos en el espacio social. Sin embargo, a medida que avanza el siglo XX, estos mecanismos de seguridad irían constituyéndose en torno a la política, entendida aquí como una institución del estado.

¹⁰ En este punto me permito expresar que, a pesar de que las estrategias de resistencia *mapuce* continuaban vigentes, aún así, creo, ha habido un cambio sustantivo. Si bien no adscribo a la *Teoría del Remington* citada por Martha Bechis (1992: 86) creo también que el hecho de que apareciera dicha arma fue un factor importante que pudo haber restringido las estrategias de resistencia ya que es significativo el hecho de que a partir de este momento comienza a desaparecer la lucha armada como una estrategia de lucha viable. Bengoa plantea que: “En el verano del ‘71, la caballería del ejército chileno cambió la carabina Minié por la de repetición Spencer (...) Esta arma cambió la guerra. Un grupo pequeño de soldados podía contener a una gran cantidad de *mapuce* premunidos de lanzas y boleadoras” (1985: 246) Asimismo, en este momento los *mapuce* comienzan a incursionar en la política nacional.

La fábula de la zanahoria y el garrote

Una vez consolidada la soberanía nacional en Chile, se planteó el dilema de qué hacer con los indígenas. Este interrogante, preocupación común de los diferentes estados Latinoamericanos, también era parte de las agendas de potencias económico-mundiales que, como Estados Unidos, tenían intereses en la región.

A raíz de ello, en 1940 se reúnen los distintos gobiernos del continente en Patzcuaro-México para analizar lo que ellos denominaron el problema indígena (Donald Rojas 1995: 77). Respecto a esta denominación de la situación, y parafraseando a Rose (2003) me pregunto cómo es que se llegó a plantear la cuestión en estos términos. Rose sostiene que desde fines del XIX, las conductas humanas de *un determinado tipo* comienzan a ser problematizadas, surgiendo así el concepto de *normalidad* como medio ideológico para diferenciar ciertas conductas autorizadas de aquellas que comenzarían a ser identificadas como *peligrosas*. En el caso *mapuce* es a partir de este momento cuando los discursos hegemónicos pondrán en tela de juicio ya no tanto los reclamos *mapuce*, sino principalmente su conducta. Durante el siglo XX, y desde entonces, la mirada de la sociedad va a estar puesta en la conducta indígena. Emerge entonces la imagen estereotipada del *mapuce* como flojo, borracho, peligroso e incluso más adelante serán catalogados de terroristas.

La manera más efectiva, para los estados Latinoamericanos reunidos en México, de resolver *problema indígena* fue someter a los indígenas a una estrategia, a nivel continental, estructurada en dos ejes: el político y el jurídico (Rojas 1995). En el plano político se resolvió la creación de Institutos Indigenistas y una entidad coordinadora a nivel continental, bajo acción de la OEA, con sede en México. En el jurídico, se estableció la creación de un instrumento internacional promulgado en 1957, denominado: convenio 107 de la OIT. Esta política denominada *Indigenista* tenía dos propósitos básicos: por un lado, la incorporación de los indígenas al estado-nación y, por el otro, confirmar la dependencia de los indígenas al estado. Estos objetivos fueron alcanzados a través de la elaboración de diagnósticos e informes cuya finalidad última era la creación de un saber respecto de los pueblos indígenas, para mitigar así sus reclamos.

De esta manera sostengo que estas estrategias formaron parte del proceso de gubernamentalización de los distintos estados, en tanto que ellas constituyeron:

“El conjunto de instituciones, procedimientos, análisis y reflexiones, cálculos y tácticas que han permitido ejercer esta forma específica y muy compleja de poder que tiene por blanco la población, por forma principal de saber la economía política, y por instrumentos técnicos esenciales los dispositivos de seguridad” (Foucault 1991: 25)

Las instituciones encargadas de llevar adelante la política indigenista y de controlar a los indígenas fueron tanto sectores religiosos como expertos y extranjeros (Rojas 1995). El resultado fue la introducción de dos elementos fundamentales de vigilancia y sometimiento: la iglesia y la escuela. El rechazo hacia alguno de estos instrumentos disciplinantes implicó castigos y represalias tanto para los niños como para los padres indígenas. Respecto a la aplicación del convenio 107 de la OIT –dejando de lado la discusión de dicho instrumento en sí ya que excede los límites de este capítulo- si bien muchos gobiernos lo ratificaron, Chile se negó a hacerlo, aún así “los que no lo hicieron, sí aplicaron los principios del instrumento jurídico, emitiendo leyes que regularon los elementos que le interesaban al gobierno sobre los territorios indígenas” (Rojas 1995: 79).

En otras palabras, Chile no lo ratificó, pero sí aplicó los principios de dicho instrumento¹¹. Aún cuando muchos autores sostienen que la no-política ha sido la política indígena más común en el continente (Bengoa 2001: 87), me inclino a pensar que han habido políticas hacia los pueblos indígenas, y que, algunas de ellas, como el indigenismo, se han desarrollado e implementado incluso en un nivel regional¹².

A raíz de la situación crónica de violencia y de desigualdad, vivida por los indígenas de Latinoamérica, se reúnen, a principios 1971, antropólogos, dirigentes indígenas y activistas religiosos –convocados por el Consejo Mundial de Iglesias en Barbados. De allí surge un documento de denuncia conocido como *La primera declaración de Barbados*. A diferencia de Patzcuaro, en estos encuentros hay líderes indígenas presentes que expresan su decisión de protagonismo y abogan por su derecho a la autonomía y la autogestión. A esta declaración le van a seguir dos más, producto de dos encuentros posteriores producidos en 1977 y 1993.

¹¹ Cabe aclarar que aún aquellos países en los que se aprobó este convenio –como Argentina- la situación indígena, en la práctica, distó mucho de ser beneficiosa para los indígenas.

¹² Disiento aquí con el énfasis que el autor hace en el concepto indigenismo –tomado de Aguirre Beltrán (1991: 125 y siguientes, En Bengoa 2001: 86)– según el cual éste puede definirse como una política formulada por no indios para la solución de los problemas de los indios. Esta visión, creo, deja de lado un eje tan fundamental como la desigualdad, es decir, las relaciones de poder, que son parte constitutiva tanto de una política de Estado, como de las relaciones interétnicas en sí.

Según Carrasco (2006) debido a una serie de críticas al convenio 169 por su carácter integracionista, resultado, entre otros, de estas declaraciones, en 1986 la OIT promueve su revisión y adecuación, para presentar finalmente en 1989 el Convenio 169 sobre pueblos Indígenas y tribales en países Independientes. Es éste, según la autora, desde 1991 el único instrumento jurídico con carácter vinculante que reconoce sus derechos especiales. Dicho Convenio –adoptado como marco jurídico internacional en 1989- admite un enfoque que promueve el respeto por las formas de vida indígenas, sus tradiciones y derecho consuetudinario. Se basa en el fundamento de que los pueblos indígenas han sido víctimas de la invisibilización de sus diferencias por parte de los estados y asume la distintividad como rasgo fundamental resaltando el valor que esas diferencias tienen para toda la humanidad.

Si volvemos nuestra mirada hacia lo local, encontramos que el indigenismo no puede ser pensado por fuera de los contextos de interlocución en los que participan tanto los estados, las elites locales como los mismos pueblos indígenas. Las estrategias políticas *mapuce* durante el siglo XX fueron muchas y diferentes. Durante las primeras décadas del siglo, los *mapuce* demostraron su capacidad para diversificar la lucha y las estrategias planteadas para formar parte de la política nacional. De acuerdo con Aylwin (1995), participaron en distintos partidos políticos, formaron vínculos con la liga y federación obrera de Santiago, crearon asociaciones, corporaciones, sociedades, uniones y otros movimientos. Aún teniendo diferencias entre ellos compartían un objetivo en común: el reconocimiento de sus derechos y la recuperación de sus tierras. Llegaron en algunos casos a ser diputados del Parlamento chileno. Ciertos grupos *mapuce*, al ver que la estrategia política –entendida aquí como institucional- en la práctica no producía ningún cambio, optan por la acción directa y no institucional de *la recuperación de tierras*, principalmente durante fines de la década del '60 y principios de los '70.

Dicho proceso se profundizó cuando, bajo el gobierno de Allende, se produce la Reforma Agraria. En este contexto, el movimiento *mapuce* se fortalece como actor, celebrando en Ercilla en 1969 el Primer Congreso Nacional *mapuce* y en Temuco en 1970 el segundo.

Este proceso es interrumpido por el golpe de estado de 1973. Me interesa recalcar que durante dicha dictadura, entra en vigencia la *Ley de Seguridad Interior* que más adelante se aplicará y servirá de instrumento legal para judicializar la protesta *mapuce*. Asimismo, con la dictadura pinochetista, las tierras recuperadas, salvo contadas excepciones, fueron restituidas por el estado a sus antiguos usurpadores, siendo los indígenas violentamente desalojados de ellas.

Bajo la inspiración neoliberal del gobierno militar, el estado impulsará una nueva reforma legal, con la clara intención de liquidar a la comunidad *mapuce*. En 1979 se aprueban, con el objeto de concluir el proceso divisorio de las comunidades iniciado en los años treinta, dos decretos leyes, el 2568 y el 2750 (Aylwin 1995), en ellos se explicita que cualquier ocupante de la comunidad, fuese o no *mapuce*, podría solicitar y tramitar dicha división. Se inicia así un proceso divisorio que, en la práctica, termina con la casi totalidad de comunidades *mapuce* constituidas por el estado en décadas anteriores. Esto llevó a que los *mapuce* constituyeran diversas organizaciones: Centros Culturales de 1978, *Ad Mapu*, *Newen Mapu*, *Calfulican*, *Choin Folilche*, *Lautaro Ñi Aillarewe*, entre otras, con el objetivo de poner nuevamente en debate del tema del territorio *mapuce*.

A fines de la década del '80 estas organizaciones se vinculan con otras organizaciones indígenas (aymara, rapa nui, atacameñas) para llevar delante, de forma conjunta, el reclamo por el reconocimiento de sus derechos como pueblos. Estas demandas son recogidas por los sectores más democráticos de la política nacional, agrupados en la Concertación de Partidos por la democracia. A partir de 1990 asume la conducción de Chile el gobierno de la Concertación. En diciembre de 1989 se firma el Pacto de Nueva Imperial, en el que tanto las organizaciones indígenas como este conglomerado de partidos por la democracia se comprometen a trabajar en forma conjunta para la materialización de dichos derechos.

El surgimiento de los movimientos sociales *mapuce* en los '90 debe ser analizado según Jorge Heiné (2001) en el contexto de tres procesos paralelos que interactúan interrelacionados: la transición a la democracia, el movimiento internacional en defensa de los pueblos originarios que sostiene la urgencia de reconocer al multiculturalismo y la realidad pluriétnica de numerosos países y el desarrollo del movimiento panindigenista americano. Es importante tener en cuenta que es en este contexto en el que se sella el Pacto de Nueva Imperial.

Rachel Sieder entiende que el multiculturalismo, aún siendo una política pública de estado, debe ser comprendido como “una dinámica entre las demandas políticas, culturales y socioeconómicas de los pueblos indígenas y sus aliados, y las respuestas de los estados, las agencias internacionales y el mercado frente a ellas” (2004: 3). Según la autora la mayoría de las políticas estatales implementadas en Latinoamérica hasta la década del '80 ignoraban la existencia de pueblos indígenas, las mismas se desarrollaban en estados monoculturales cuya

idea de integración a un modelo nacional de desarrollo no se sostenía fundamentalmente en una formación de alteridad basada en los discursos del respeto y del reconocimiento de las diferencias culturales y cuyo efecto fue esencializar las identidades de los pueblos indígenas. Este periodo estuvo caracterizado –según ella- por discursos de inclusión cuyos efectos prácticos consistieron en autorizar las desigualdades económicas y sociales, y la imposición de un modelo cultural dominante y hegemónico.

Entre los rasgos generales y específicos del multiculturalismo latinoamericano que esta autora señala retomo aquí la idea de que éste se desarrolla en contextos macroeconómicos neoliberales. Las implicancias que tiene este hecho para la autora son, en primer lugar, que es el mercado y ya no el estado el principal regulador de los factores económicos, en segundo lugar, que se da una tendencia hacia la privatización de los bienes colectivos del estado para lograr una mayor eficiencia y por ultimo, la apertura de las fronteras al capital transnacionalizado. De esta manera, y tal como Seider lo señala, la obligación del estado de gestionar los bienes colectivos (salud, educación, etc.) se hace cada vez más difícil de llevar a la práctica ya que el neoliberalismo representa una profunda reorganización de las relaciones entre el estado, el mercado y la sociedad.

Ahora bien, dado este pronunciado contexto neoliberal en América Latina en la década del '90 me pregunto, cuál es el interés que el estado chileno tiene en implementar políticas multiculturales y endeudarse en millones de dólares a través del préstamo de dinero de organismos y agencias multilaterales, cuando tal como lo plantea Sieder se hace dificultoso que el estado garantice ciertos bienes colectivos... En el marco de esta contradicción aparente me pregunto si no sería más acertado invertir la mirada y preguntarnos si esta retórica multiculturalista instaurada por el estado chileno no es funcional a los intereses del capitalismo transnacional.... O mejor aún, tanto la retórica multiculturalista como los préstamos de las agencias multilaterales, en un contexto democrático ¿no son la combinación ideal para profundizar el proceso de gubernamentalización del estado chileno?

Es este el contexto en el que actualmente se plantea en Chile la retórica del multiculturalismo y de la interculturalidad. Entonces, me pregunto, ¿de qué hablamos cuando hablamos de multiculturalismo o cuando hablamos de interculturalidad? Intentaré dar algunas respuestas a estos interrogantes en los capítulos siguientes.

Capítulo 2

Multiculturalismo y gubernamentalidad

Las paradojas del estado chileno actual

*“Los pueblos indígenas de Chile (...) han legado a la nación chilena sus costumbres y formas de vivir y convivir, conocimientos y, en fin, cultura, que forman parte de los cimientos de nuestra sociedad (...) La Comisión posee la convicción que instituir órganos y procedimientos para procesar y evaluar esas demandas y, cuando hubiere mérito, resolverlas es el único camino que asegurará la plena **integración** de esos pueblos”.*
Extractos de las Recomendaciones de la Comisión de Verdad y Nuevo Trato, 2003.¹³

Hablar de la situación actual de los pueblos indígenas implica tomar en consideración ciertos discursos que utilizan como eje términos tales como pluralidad, multiculturalismo e interculturalidad, entre otros; estos términos muchas veces se dan por sentado y la lucha por definir sus significados puede permanecer oculta incluso para sus mismos usuarios. El propósito de este capítulo consiste en enmarcar estos conceptos dentro de un contexto histórico que los contenga y a la vez los explique, remitiéndolos a las situaciones concretas en las cuales fueron y son aplicados en Chile. Entiendo que la interculturalidad no puede separarse de la historia de las relaciones interétnicas, sostengo además que es a partir de reconocer que *“las relaciones de poder operan en todo nivel y en cada rincón de la vida humana”* (Grossberg 1992: 96) que podremos tener una mirada acabada de cómo se desarrolló y cómo se desarrolla, la relación entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*, y los términos en los cuales se plantea la interculturalidad entre estos dos agentes en la actualidad. Teniendo este objetivo, comienzo el presente capítulo a partir del advenimiento de la democracia en Chile, en 1989, para poder estudiar cómo fue la vinculación de ambos pueblos a partir de ese momento.

Democracia multicultural

En 1979 se aprueban en Chile los Decreto Ley N° 2568 y N° 2750, con el objetivo de dejar sin vigencia los Títulos de Merced antiguamente otorgados, así como cualquier posibilidad de demanda indígena sobre su propio territorio. Ante esta situación, incluso durante la dictadura, el

¹³ En Azkintuwe Año 1 N 2 Diciembre de 2003.

pueblo mapuce reestructura la lucha y, de este modo, nacen distintos centros culturales y organizaciones políticas. A su vez, los mapuce no sólo se organizan entre ellos mismos sino que a fines de la década del '80 se reúnen con otros pueblos indígenas del país y aprovechando la coyuntura política de apertura democrática, en 1989 las distintas organizaciones indígenas de Chile deciden llevar sus demandas a la Concertación de Partidos por la Democracia, para que las mismas fueran acogidas por los candidatos en campaña.

Entre las demandas más relevantes se encuentran la necesidad de un reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y la creación de una ley indígena que reconozca los principios de autonomía y autodesarrollo atribuidos a los pueblos indígenas en el Convenio 169 de la OIT (Aylwin 1994). Asimismo los indígenas plantearon la urgencia de crear una Corporación de Desarrollo Indígena cuyos objetivos fueran coordinar las políticas indígenas estatales, administrar un Fondo Nacional de compra de tierras, promover el traspaso de tierras fiscales a comunidades indígenas e incentivar la educación y cultura indígena a través de distintos programas.

Rec. P.I.
ley (S)
autonomía
autodesarrollo

En octubre de 1989, la Concertación presenta a los pueblos indígenas una propuesta de gobierno que, al mismo tiempo que asumía como válidas las demandas por ellos planteadas, se comprometía a enviar al Parlamento un proyecto de reforma de la Constitución que reconociese a los pueblos indígenas de Chile. A su vez, dicho partido asumía la responsabilidad de presentar un proyecto para la elaboración de una nueva ley Indígena y de la creación de una comisión integrada por indígenas para que la elabore. Recíprocamente, los indígenas se comprometieron tanto a apoyar el proyecto político de la Concertación, como a encauzar sus demandas por la vía institucional. El objetivo de ésta última disposición era lograr que los indígenas no recuperaran territorios por sus propios medios, o como el estado denomina a estas acciones: ocupación o tomas. Así, los mapuce debían renunciar a las recuperaciones autogestionadas para ponerse en manos de las instituciones, de la justicia o del parlamento chileno y esperar hasta que ellos decidieran devolverles sus territorios.

En diciembre de 1989 se firma entre Patricio Aylwin, candidato presidencial de la Concertación y las organizaciones indígenas el Pacto de Nueva Imperial. En mayo de 1990, con Aylwin ya como presidente de la república se crea la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI). Dicha comisión, compuesta por un Consejo de representantes de distintos pueblos indígenas, por

representantes del gobierno y por un director y subdirector, nombrados por el poder ejecutivo,
tenía el compromiso de elaborar el proyecto de ley para los pueblos indígenas.

En diciembre de 1990 surge el primer conflicto entre indígenas y el nuevo estado chileno
democrático. La Corte Suprema de Chile determina el desalojo de ciertas comunidades mapuce-
fewence de Quinquén en la comuna de Lonquimay (Vergara et. al 1999). Los mapuce apelan a la
Corte Suprema pero ésta ratifica el desalojo y hace lugar a la demanda de la empresa forestal
Sociedad Galletué. Ya se habían empezado a gestar los preparativos para desalojar a los mapuce
quienes no estaban dispuestos a perder su territorio. Tan solo un año había pasado y ya peligraba
la continuidad del Pacto de Nueva Imperial. Hubo negociaciones entre el estado y la forestal,
finalmente, se le pagó a la forestal seis millones de dólares con el fin de no desalojar a los
mapuce. Aún así, los mapuce no recibieron del gobierno el título de propiedad de la tierra; de
hecho éstas pasaron a ser propiedad del fisco. Este caso fue paradigmático ya que era la
oportunidad para demostrar que el Fondo de Tierras que proponía el estado como mecanismo
para la compra de tierras y posterior devolución de las mismas a los mapuce, iba a funcionar
(Bengoa 1999).

En octubre de 1991 se presentó al Congreso chileno el proyecto de ley indígena y el proyecto de
reforma constitucional que finalmente reconociera tanto a los pueblos indígenas de Chile como a
sus derechos. Asimismo se envió el Convenio 169 para su ratificación.

Corría el mes de octubre de 1992; y la Constitución no había sido reformada, ni la ley indígena
había sido aprobada, ni el Convenio N° 169 había sido ratificado. Aún así el pueblo mapuce
organizado seguía firme al Pacto firmado en el que se habían comprometido a no recuperar sus
tierras por una vía no institucional.

Las celebraciones por la conmemoración de los quinientos años del Descubrimiento de América
fueron tomadas por indígenas de toda Latinoamérica como un agravio. Hubo movilizaciones,
protestas y manifestaciones indígenas en varios rincones del continente. El consejo de todas las
tierras o Aukiñ Wallmapu Ngulam decidió dejar de esperar la sanción de una ley, la modificación
de la Constitución o la devolución de las tierras robadas. Fue así que los miembros de dicho
Consejo decidieron manifestarse con una acción política concreta y llevaron adelante
recuperaciones simbólicas de territorios, las cuales consistían en ingresar a un territorios que
antiguamente les había pertenecido, realizaban una ceremonia y luego se retiraban. Esto motivó

al gobierno para dejar de lado la estrategia del diálogo, los pactos o cualquier tipo de entendimiento posible. Fue en este contexto que el gobierno no tardó mucho en aplicar la Ley de Seguridad Interior del estado. El mensaje era claro, podía tardarse el tiempo que fuera necesario en reconocer los derechos y las demandas indígenas pero no había tiempo que perder si los *mapuce* amenzaban el régimen de la propiedad privada. El estado –entendido como sociedad política y civil- no iba a tener paciencia con ellos. Fue así que gran cantidad de mapuce fueron llevados presos.

Es contradictorio que, en 1992, durante la celebración del 12 de Octubre, a 500 años del *encuentro de dos culturas* y especialmente, durante la política del Pacto de Nueva Imperial varias organizaciones indígenas del país, que se manifestaban en contra de tal celebración, hayan sido violentamente reprimidas y encarceladas. Por otra parte, tres años habían pasado desde la firma del Pacto, no obstante la ley indígena, la reforma de la Constitución y la ratificación del Convenio 169 seguían pendientes.

En 1993, año electoral, se aprueba la ley indígena, sin reforma de la Constitución y sin ratificación del Convenio 169 de la OIT. La ley 19.253 fue aprobada con modificaciones al proyecto original presentado por los indígenas. Una de las modificaciones más importantes tiene que ver con la exclusión de la palabra pueblo. En su lugar se utilizó la palabra etnia. El concepto *pueblo* fue considerado por el senado como una amenaza contra la unidad del estado chileno. La conclusión fue casi unánime, en Chile habitaba una sola nación y un solo pueblo (Bengoa 1999). La denominación *pueblo* es utilizada en los instrumentos internacionales tales como La Carta de Derechos Humanos y el Pacto de Derechos Civiles y Políticos, en los cuales se deja constancia del derecho de los pueblos indígenas a la libre o auto-determinación. Por lo tanto, es significativo que en el marco de este Pacto con los pueblos indígenas de Chile esta ley utilice el concepto etnia para referirse a ellos, careciendo dicho término de cualquier relevancia y atribución de derechos políticos.

Respecto al tema de las tierras la situación era –y aún lo es- extremadamente compleja. En base a la Constitución y al marco acordado para la transición a la democracia en 1989, la expropiación de tierras no estaba permitida (Bengoa 1999) por lo que no se encontró mejor respuesta para solucionar el conflicto por el territorio *mapuce* que crear un Fondo de Tierras para que el estado a través de la Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo indígena) lo administrara por medio de la adquisición de tierras usurpadas. En otras palabras, el estado chileno compraría a las

multinacionales el territorio reclamado para la posterior restitución a sus antiguos dueños, el pueblo mapuce.

Con la creación de la Conadi y el Fondo de Tierras se pone en funcionamiento la nueva institucionalidad indígena (Bengoa 1999), es decir, la co-gestión indígena de un organismo de gobierno cuya función fuera administrar las políticas indígenas del estado. No va a pasar mucho tiempo hasta que esta institucionalidad comience a resquebrajarse.

Eduardo Frei, sucesor de Patricio Aylwin, se alinea con grupos económicos chilenos (Mariman 1997), especialmente con Enersis, segundo grupo económico más poderoso de Chile, y toma postura por dicha empresa, accionaria de Endesa¹⁴, que contaba con un préstamo del Banco Mundial para construir un proyecto de siete centrales hidroeléctricas en la cuenca superior del Bío-Bío (territorio indígena). La primera central hidroeléctrica, Pangue, no encontró mayor oposición, la segunda central, Ralco, que inundaría gran parte del territorio mapuce-pewence, principalmente las comunidades de Quepuca Ralco y Ralco Lepoy, significó el comienzo del fin para el Pacto de Nueva Imperial. Este hecho puso en duda las políticas indígenas, la eficiencia de la Conadi e hizo explícita la precariedad de la ley indígena que evitó referirse a los mecanismos que sería necesario implementar para resolver esta clase de conflictos (Bengoa 1999). A su vez, la directora de la Comisión Nacional de Medio Ambiente (Comana), el Director de Conadi, Mauricio Huenchulaf, su reemplazante, Domingo Namuncura, los dos representantes del presidente de la República ante el Consejo de Conadi y la mayoría del Consejo de indígenas pertenecientes a Conadi fueron removidos de sus cargos por oponerse al proyecto.

Entre 1997 y 1998 se da por finalizada la etapa de dialogo e institucionalidad entre el estado y los indígenas. A partir de aquí diversas comunidades, entre ellas: Santa Rosa de Colpi, Temulemu, Pantano y Lumako empiezan a articularse en pos de la planificación de nuevas y viejas estrategias de lucha, entre ellas, la recuperación de antiguos territorios mapuce que en esos momentos se encontraban en manos de multinacionales¹⁵.

¹⁴ Empresa Nacional de Electricidad Sociedad Anónima. Endesa fue privatizada durante la dictadura militar, hoy responde a intereses privados.

¹⁵ Cabe destacar que la mayor parte del territorio indígena está rodeado de forestales que no sólo perjudican a los mapuce por la destrucción del bosque nativo, sino además por el monocultivo de pino y eucaliptos que dicha industria fomenta, siendo estas dos especies muy nocivas debido a la cantidad de agua que necesitan para crecer y desarrollarse. Es tal la cantidad de agua que dichas especies necesitan que todo cuanto se encuentre a su alrededor se desertifica, incluso –según Mc Fall et. al (2001) las napas freáticas cerca de las plantaciones ha bajado y ellas no se reponen. Esto produce un perjudicial impacto sobre la vegetación del lugar y sobre todo en la vida cotidiana de los mapuce que ven afectada su calidad de vida, no solo por la falta de agua sino también por la contaminación del medioambiente que dichas empresas ocasionan. (Este tema será desarrollado más adelante en el capítulo 3).

Mariman sostiene, respecto de la administración Frei, que “*aunque desde temprano la Concertación de Partidos por la Democracia mostró una crisis de proyecto que la llevó finalmente a administrar el modelo económico que criticaba de la dictadura (...), ello no le impidió desarrollar un discurso de crecimiento económico con justicia social*” (1997). Es en base a este discurso de desarrollo, modernidad, globalización, encuentro y dialogo que va a comenzar a estructurarse la retórica del multiculturalismo en Chile¹⁶, y hablo de retórica en un sentido literal ya que si bien en sus discursos Frei hablaba de asumir un “carácter plural” y de “celebrar la riqueza de nuestra diversidad” (Frei 1999) en los hechos el presidente apoyaba a las multinacionales (Javier Lavanchy 1999a).

Las recuperaciones en el territorio mapuce ya eran un hecho. Para tratar de controlar la situación, Frei impulsa durante 1999 los Diálogos Comunes ejecutados a través del Mideplan (Ministerio de Planificación), los cuales, en palabras del mandatario: “han servido como un canal de expresión de demandas, como una forma de intercambio cultural y de creación de nuevos acuerdos” (Frei 1999).

Algo
poco

Los Diálogos concluyen con la firma del *Pacto por el Respeto Ciudadano* en Santiago, con ellos Frei buscaba (Rolf Foerster et. al 2000) renovar los votos de confianza que se depositaron en el Pacto de Nueva Imperial y que se perdieron tras años de maltrato hacia los indígenas, pero, por sobre todo, Frei buscaba encauzar por la vía institucional el reclamo por las tierras indígenas ya que las recuperaciones territoriales y las protestas ocurridas entre 1997 y 1999 habían desestabilizado tanto a su gobierno como a la continuidad del Pacto de 1989.

De los Diálogos se desprende –según lo oficialmente publicado- que los porcentajes de las demandas planteadas por las comunidades *mapuce* en la IX Región fueron las siguientes: infraestructura y servicios 40%, demanda económica productiva 32%, demanda sociopolítica 15%, la demanda territorial cuenta con un 12% y demanda cultural 1%. Asimismo de la encuesta Casen (Caracterización Socioeconómica) realizada también por Mideplan en noviembre de 1998 se desprende que en la IX Región de La Araucanía la población por debajo de la línea de pobreza llega a un 34,3%.

Si bien los porcentajes de las demandas que arrojan los Diálogos pueden ser cuestionables, y de seguro que lo son (sobre todo el porcentaje de la demanda territorial) teniendo en cuenta los

¹⁶ Discurso del Presidente Eduardo Frei del 5 de Agosto de 1999

hechos ocurridos entre 1997 y 1999, lo que me interesa subrayar aquí es la lectura que de la situación hace el gobierno chileno. Éste entiende que las protestas de fines de siglo XX tienen como causa principal la demanda por infraestructura y servicios, y enmarca dicha demanda en una situación de pobreza creciente de la población mapuce. En otras palabras, a la hora de analizar la situación de conflicto indígena, especialmente del conflicto mapuce, los dos ejes que el gobierno va a tener en cuenta van a ser la pobreza y las demandas por infraestructura y servicios. Al enfocarse la solución desde la óptica de la pobreza y la resolución de las demandas básicas de infraestructura y servicios, lo que el estado pretende es encauzar dichas condiciones aislándolas de cualquier contexto histórico posible.

En este sentido, podemos señalar que:

“las políticas sociales expresan hoy una transformación semántica ligada a la conformación de un paradigma de desarrollo donde la focalización, la provisión de paquetes básicos, el fortalecimiento de “capacidades” y la instauración de la idea de agencia aplicada a la satisfacción de “necesidades básicas” constituyen, entre otros, sus rasgos más sobresalientes” (Sonia Álvarez Leguizamón (2005) En: Lorenzetti 2007: 2)

Si bien estas dos son condiciones reales, porque tanto la pobreza como la falta de infraestructura y servicios existen en la IX Región de Chile, especialmente en la zona *mapuce*, me interesa destacar que el gobierno de Frei, de ahora en más, no va interesarse por conocer las causas de esa pobreza, ni por conocer las causas de la falta de infraestructura. Así como el gobierno tampoco estará interesado en sondear muy profundamente las causas de las luchas territoriales y de los conflictos crecientes de fines del siglo XX. Por el contrario, va a centrar sus objetivos en encontrar mecanismos capaces de controlar eficientemente a los indígenas para que los hechos de fines de los noventa no vuelvan a ocurrir. Los Diálogos son el montaje público y discursivo en el que se busca, desde las hegemonías, autorizar los nuevos dispositivos de control y de disciplinamiento.

Es así que a partir de esta lectura, Frei anuncia en su discurso del 5 de agosto de 1999 que se impulsará un Plan de Desarrollo Interministerial que involucrará al Ministerio de Cooperación y Planificación, a los Ministerios de Agricultura, Salud, Educación, Obras Públicas y Vivienda. A su vez dicho plan contaba con la participación de la Subsecretaría de Desarrollo Regional, el Servicio Nacional de Capacitación y Empleo, el Fosis (Fondo de Solidaridad e Inversión Social), los Gobiernos Regionales (Gore) y las Municipalidades. De este modo, dice Frei en su discurso *“nos proponemos mejorar la calidad de vida de las comunidades indígenas y responder, en el*

corto y mediano plazo, a sus necesidades más urgentes". En este sentido el gobierno va a tratar de involucrar a la mayor cantidad de sectores del estado para que a través de la ejecución de políticas públicas focalizadas se implemente una red de vigilancia que sea efectiva para el control de las acciones y del comportamiento indígena.

Para el desarrollo de este Plan, el presidente destina una partida de 140 mil millones de pesos, a utilizarse entre el segundo semestre de 1999 y el año 2002. El Plan abarcaba cinco áreas: infraestructura y servicios, desarrollo productivo, cultura e identidad, salud y vivienda. Es interesante destacar que en el mencionado discurso Frei ya comienza a hablar de una política intercultural en las áreas de educación y salud.

A pesar de ello, tal como lo subraya José Aylwin (2007), a esta altura de los hechos ya era evidente la postura política del presidente Frei y su actitud de sumisión frente a la economía mundial. Es esta misma administración, la que comenzó a hablar de pluralidad, respeto por la diversidad e interculturalidad, la misma que impulsó la criminalización y judicialización de la protesta *mapuce*. Así, ante las movilizaciones *mapuce* en defensa de sus derechos territoriales, amenazados por las multinacionales y el estado nacional, comenzó a aplicarse en Chile la ley de Seguridad del estado, una legislación cuyo objetivo es *combatir la subversión, la rebelión y la violencia política*. Eso sí, a través del decreto 158, ese mismo año se establece el 24 de junio como el Día Nacional de los Pueblos Indígenas.

En suma, la invasión de las multinacionales, especialmente forestales, la aplicación de la ley de Seguridad del estado (N° 12927), la deuda pendiente en materia de legislación indígena, la manipulación de la Conadi, entre otras situaciones llevó a que el pueblo *mapuce* tomara distancia de cualquier institución estatal y, lejos de renunciar a la lucha o a la protesta se fortalecen tanto las organizaciones como sus demandas territoriales y políticas (Aylwin 2007).

El año 2000 fue un año electoral, Ricardo Lagos asumió la presidencia de Chile. En su campaña presidencial estuvieron presentes una vez más las viejas promesas de reforma de la Constitución Chilena, la ratificación del Convenio 169 de la OIT y la devolución de territorio *mapuce*. Una vez más se manipulaban las demandas indígenas buscando un beneficio político.

Ese mismo año Lagos forma un grupo de trabajo sobre pueblos indígenas con el objetivo de *generar las bases para una nueva política en el tema*. En junio de 2000 el presidente anuncia a

través de la Carta a los Pueblos Indígenas de Chile la adopción de 16 medidas a favor de los pueblos indígenas, las cuales eran en general, políticas de corte asistencialista (Aylwin 2007). Asimismo, en 2001 se crea por decreto la Comisión de Verdad Histórica y Nuevo Trato cuya función consistió en elaborar una política de estado en relación con los pueblos indígenas. Nada muy alejado de lo que había sido en su momento el CEPI.

Por su parte, en 2001 la situación entre el pueblo mapuce y las multinacionales, especialmente forestales, se había vuelto insostenible, el objetivo mapuce de recuperación de los antiguos territorios, ahora usurpados, estaba cada vez más firme. Empezó a haber protestas, bloqueos de caminos, recuperaciones territoriales. Dichas manifestaciones fueron violentamente reprimidas. El gobierno de Lagos, no satisfecho con la represión y los asesinatos mapuce comenzó a aplicar contra ellos la Ley Antiterrorista (Ley N° 18.314). Las principales disposiciones de esta ley son: penas mayores que las de los delitos comunes, impedimento del ejercicio de derechos políticos, prolongación por largos períodos de tiempo de la prisión preventiva, prórroga del secreto del sumario hasta por 6 meses, uso de testigos encubiertos y la intervención de teléfonos de abogados defensores. Es este el contexto en el que hace su aparición el Programa Orígenes.

Recup. d
hien
↓
repre fue
↓
Ues
Orígenes

En octubre de 2003 la Comisión de Verdad Histórica presenta su informe final. Lagos se comprometió a concretar las recomendaciones hechas por dicha Comisión respecto a reformas jurídicas, políticas y económicas que en el informe se promovían, así como también anunció el nacimiento de una nueva política pública hacia los pueblos indígenas, la política del Nuevo trato. Mientras tanto ni la Constitución era reformada ni el Convenio 169 ratificado.

Por un lado la sumisión de la economía chilena a los mercados globales, por el otro, la política del Nuevo Trato. Esta situación aparentemente contradictoria no es más que la estrategia oficial y coherente con la que el estado participa en la lucha por fijar los significados de conceptos claves como el de indígena permitido o indígena intolerable (Hale 2004). Al mismo tiempo en que se asumía una política orientada a beneficiar con tierras y recursos a quienes no cuestionaran el modelo económico –así como se advertía que se excluiría del Fondo de Tierras de Conadi a quienes utilizaran la violencia u ocuparan predios- se asumía otra política represiva caracterizada por la criminalización de la protesta indígena, evidenciada en el uso de la Ley Antiterrorista y la violencia policial en contra de las comunidades –ya sea porque intentaran recuperar sus antiguos territorios o simplemente como forma de adoctrinamiento basada en el terror. La primera de

- Orígenes
crad
repre
- Mi
del
no

estas políticas fue impulsada por la Conadi y el Programa Orígenes, ambos dependientes de Mideplan, la segunda, estuvo a cargo del Ministerio del Interior.

Esta ideología del multiculturalismo de estado combinada con agresivas políticas neoliberales forma parte, según Charles Hale (2004: 2), de un modo emergente de Gobierno (*governance*) en Latinoamérica que, lejos de abrir espacios generalizados de empoderamiento indígena, tiende a empoderar a algunos mientras marginaliza a la mayoría. El Gobierno (*governance*) se desarrolla a partir de la distinción –dictamen del Banco Mundial- entre la buena etnicidad, que crea capital social, y la etnicidad disfuncional, que incita al conflicto. En este sentido, el proyecto cultural que plantea el neoliberalismo contribuye a enraizar la preeminencia de las voces indígenas y a poner frustrantes límites a sus aspiraciones transformadoras. La esencia de este proyecto cultural es capturada en la figura de lo que Hale denomina el *indio permitido*; categoría sociopolítica que el autor retoma de Rivera Cusicanqui, quien plantea la necesidad de encontrar una manera para hablar de cómo los gobiernos utilizan los derechos culturales para dividir y domesticar a los movimientos indígenas. Asimismo, el autor plantea que una manera de explorar estas nuevas formas de Gobierno (*governance*) es distinguiendo entre derechos culturales y empoderamiento político-económico. En Latinoamérica, las concesiones de este nuevo estado multicultural se remiten al área de los derechos culturales, y, paradójicamente, la demanda indígena más importante, el derecho al territorio y los recursos, no es construida como un derecho cultural.

derechos culturales
pl. % de
dominio
p. econ.

hecho el
derechos
cult. y
económicos
pl. econ.

El Gobierno (*governance*) logra, a partir de la construcción de la categoría de *indio permitido* plantear la inevitable construcción de su antinomia, la categoría de un *otro* entendido como un indio indeseable y disfuncional. Mientras que el *indio permitido* ha sustituido la *protesta* por la *propuesta* y ha aprendido a ser un auténtico y completo experto con el entorno dominante, su *otro* es conceptualizado como “*indisciplinado, vengativo y proclive al conflicto*” (Hale 2004: 7). Tal caracterización es construida en base a dicotomías político-culturales: correctos versus indisciplinados o moderados versus radicales (Hale 2004). Al indígena indisciplinado luego del 11 de septiembre de 2001, se le comenzó a conceptualizar según el autor, como *indio terrorista*. Esta es la dirección que ha tomado y profundizado el estado chileno.

Estas herramientas conceptuales las retomo aquí no para clasificar a los indígenas en términos de cooptación o resistencia, sino más bien para plantear la clase de sujetos que el estado multicultural neoliberal chileno pretende construir, a partir de las políticas de *beneficio* y *exclusión* llevadas a cabo por la política del Nuevo Trato del presidente Lagos, en 2003.

Para retomar algunas ideas de este apartado, planteo que dentro de este contexto democrático, aparentemente contradictorio, comienza a gestarse desde el estado chileno un sentido de interculturalidad sumamente peculiar. Este concepto aparece utilizado desde el ámbito estatal como el dispositivo de poder a partir del cual delimitar cuáles demandas indígenas son legítimas y cuáles no¹⁷. En este sentido, el estado separa las demandas en dos grupos: por un lado, las demandas ligadas a la situación de pobreza, valoradas hegemónicamente como demandas legítimas. Éstas, descontextualizadas de su marco de producción histórica, son las demandas que el gobierno autoriza como aquello sobre lo que está bien reclamar. Por el otro lado, se encuentran las demandas ligadas a los derechos indígenas. Éstas serían las demandas potencialmente desoídas, las demandas subversivas o terroristas que, en ciertas ocasiones, pueden ser valoradas como amenazas a la categoría oficial de interculturalidad –la cual suele entendida como escindida de lo político. En este sentido la legitimidad pasaría por ser pobre y no por ser indígena¹⁸.

La democracia multicultural chilena, de esta manera gesta una idea de interculturalidad cuyo sentido remite a la idea de *diálogo y entendimiento entre distintas culturas* pero ligada también a los riesgos de *un terrorismo, el terrorismo de los pueblos indígenas que reclaman por su territorio y derechos políticos*. La interculturalidad entonces, es ese canal de dialogo pregonado por el estado chileno a partir del cual se genera el espacio para la inclusión y la exclusión necesarias para llevar adelante prácticas estatales de gubernamentalidad sobre la población indígena.

En el próximo apartado estudio el proceso a partir del cual se da un cambio sustantivo en la política chilena hacia los Pueblos indígenas y trato de dar cuenta de los modos en que el concepto interculturalidad actúa como una bisagra en esta redefinición de los contextos. La interculturalidad, tal como será definida a partir de entonces por los discursos hegemónicos, dará protagonismo –y por ende mayor legitimidad- a las demandas culturales por sobre las demandas de la pobreza. O, dicho de otra manera, las demandas de la pobreza comienzan a ser explicadas en términos culturales.

¹⁷ Las relaciones sociales asimétricas involucradas en la construcción de demandas indígenas legítimas e ilegítimas fueron ya trabajadas por Claudia Briones (1998).

¹⁸ Para un proceso semejante del lado argentino ver: Lenton y Lorenzetti (2005)

Gubernamentalidad Multicultural.

“Existen sectores donde no tenemos dominio y tenemos problemas, esta situación se ha ido manejando de mejor forma, a través de Mideplan que ha efectuado acciones en forma efectiva, (...) y el que se salga de la ley debe pagar las consecuencias....”. (Eliodoro Matte, en inauguración de Escuela en poblado de Mininco. Televisión Nacional de Chile, Noviembre 2003)¹⁹

Dado el marco político de aparente contradicción que se desarrolla en Chile actualmente, en el que conviven tanto políticas públicas pluriculturales, interculturales y multiétnicas con otras de carácter represivo y de vigilancia indígena, intento en este apartado abordar, desde una perspectiva antropológica, la manera en que se despliegan las primeras, en el marco del multiculturalismo promovido por el *estado neoliberal diferencialista* chileno. Debo aclarar que el presente apartado es deudor en gran parte de los trabajos de Boccara (2004, 2007, 2008), en tal sentido retomo ciertos lineamientos conceptuales del autor para desarrollar aquí mi argumento.

Entiendo al estado neoliberal diferencialista como *“un estado que funciona en base a una nueva gestión de la diferencia cultural y que tiende a responsabilizar a los agentes sociales definidos en función de características casi naturales”* (Boccara 2007: 4). Retomando a este autor sostengo que es necesario alejarnos del *mainstream* o corriente oficial del multiculturalismo para acercarnos a una nueva corriente interpretativa del multiculturalismo (Agrawal 2005, Gupta y Ferguson 2002, Hale 2002, 2004, Ong 2002), la cual postula –retomando las concepciones de poder planteada por Foucault- a la gubernamentalidad como la herramienta principal a partir de la cual entender y analizar *“las modalidades de gobierno en la era global”* (Boccara 2007: 206).

Siguiendo a esta nueva corriente sostengo que el moderno estado chileno a través de la gubernamentalidad o racionalidad de gobierno, opera sobre segmentos concretos de la población, subjektivándolos a partir de sus especificidades, ya sean étnicas, de clase o de género –en palabras de Grossberg (1992)- a través de maquinarias de diferenciación y centrándose en el estudio y la vigilancia de cada una de las conductas de estos grupos. La etnogubernamentalidad (Boccara 2007) en Chile se estructura a través de las instituciones y autoridades del estado. Y es por medio de procedimientos, encuestas, estadísticas, análisis, reflexiones y programas de gobierno que el

¹⁹ En Azkintuwe Año 1 N 2 Diciembre de 2003.

estado circunscribe a la población objetivo e inicia procesos de territorialización²⁰ por medio de los cuales los indígenas son encaminados hacia la resolución de sus problemas por la vía institucional y *beneficiados* a través de *la focalización* por políticas públicas para paliar la pobreza. La pobreza, en última instancia, termina siendo *cultural* o, en otras palabras: se inicia un proceso de culturalización de la pobreza indígena.

Si bien los procesos de territorialización, los lugares y sus conexiones por los cuales la gente circula, son construidos hegemónicamente, esto no quiere decir que no haya posturas contra-hegemónicas. Los grupos indígenas de acuerdo a sus propios marcos experienciales y trayectorias de vida, van a ir ocupando espacios diferentes o de formas diferentes a las propuestas, o van a tomar rumbos que pueden tanto acercarse como alejarse de lo que el estado define como conductas adecuadas o modos apropiados de circulación. En otras palabras, hago referencia aquí a las *movilidades estructuradas* de los sujetos subalternos, tal como las define Grossberg (1992), para dar cuenta de las capacidades de los distintos grupos indígenas que, como agentes, participan de proyectos estatales o cortan las rutas. Considero que en ambos casos, los agentes indígenas están llevando a cabo una acción política concreta que, aunque diferente, puede llegar a ser igualmente contra-hegemónica. El hecho de que esta movilidad sea comprendida como una *movilidad estructurada*, implica que los márgenes de maniobra de los agentes deben ser contextualizados en una determinada organización del espacio y un particular modelo de movilidad, en tanto que los procesos hegemónicos posibilitan formas específicas de moverse por los distintos espacios y empodera determinadas formas de acción y agencia. De esta manera, entiendo que ciertas estructuras espaciales determinan en mayor o menor medida las movilidades o iniciativas de los agentes en sus decisiones de ocupar o no determinados lugares sociales o en cómo ocuparlos, hacia donde y de qué manera moverse. En este sentido, los procesos de territorialización van de la mano con la gubernamentalidad al fijar comportamientos y espacios normalizadores a través de los cuales la gente puede y debe moverse y espacios por los que la movilidad no está permitida.

Siguiendo esta línea de análisis, propongo el estudio del estado multicultural chileno a partir del Programa Orígenes, dirigido a poblaciones indígenas e implementado en Chile a partir de 2001. Tanto la modificación de la Constitución de la República de Chile, la ratificación del Convenio 169 de la OIT y el reclamo de autodeterminación de los pueblos indígenas a esa fecha se

²⁰ Para una relectura de las maquinarias de Grossberg y la utilización de la noción de procesos de territorialización en relación con la población indígena ver el trabajo de Ana Ramos (2005).

encontraban aún pendientes. Cuando asumió Lagos junto a su política del Nuevo Trato decide hacer caso omiso a estos reclamos y en su lugar pone en funcionamiento el Programa Orígenes.

Los Orígenes de la gubernamentalidad neoliberal

El Programa Orígenes se enmarca dentro de la política del *Nuevo Trato*, denominada por el pueblo *mapuce* como el *Nuevo (mal)Trato*²¹, iniciada por el presidente Lagos, hace su aparición en septiembre de 2001, tras la firma de un convenio de préstamo suscrito entre el estado chileno y el BID por un valor total de 133 millones de dólares, comprometiéndose el BID a aportar US\$80 millones y el gobierno chileno los US\$53 millones restantes. El estado es, según los documentos oficiales, prestario y la ejecución es responsabilidad de Mideplan.

El Programa se focalizó sobre la población indígena aimará, atacameña y *mapuce* de las regiones I, II, VIII, IX y X, y los criterios seguidos para tal focalización, según los documentos oficiales, fueron la alta concentración indígena y la situación de pobreza de dichas poblaciones. Orígenes es implementado en un contexto de luchas territoriales indígenas, no obstante, se presenta como un dispositivo *innovador y respetuoso de la cultura indígena*, cuya ejecución *contribuye a dejar instalada una nueva relación entre el estado y los pueblos originarios*. Irónicamente, el Programa plantea que *el estado chileno ha ido comprendiendo que los pueblos originarios están instalados en la sociedad como una oportunidad y no como un problema*. En este sentido, el Programa sostiene que fomenta un *desarrollo con identidad desde una perspectiva sustentable, con pertinencia cultural y desde un innovador enfoque de género*²². A través de una *lógica intersectorial, multifase, descentralizada, participativa y de autogestión* el Programa pretende enseñar a sus beneficiarios *cómo establecer vínculos con las instituciones de servicio público* (Orígenes, 2006).

El BID, por su parte, como ejecutor, participó del diseño, ejecución, evaluación y financiamiento de Orígenes. Los co-ejecutores del proyecto, durante la primera fase, fueron los ministerios de Salud y Educación; el Instituto de Desarrollo Agropecuario (Indap), la Corporación Nacional Forestal (Conaf), y la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi). Asimismo, participaron los gobiernos regionales, municipios, organismos privados y otros servicios públicos como consultores contratados por el Programa. En este sentido Orígenes se presenta

²¹ En Azkintuwe Año 1 N 2 Diciembre de 2003.

²² www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

como un instrumento estratégico que acentúa, complementa y articula el trabajo gubernamental intersectorial en el tema indígena.

Según los documentos oficiales el Programa se aplicó a la población indígena de las 5 regiones mencionadas, en 44 comunas, entre las que se encontraban: comunidades, familias, asociaciones indígenas, escuelas rurales, postas y consultorios rurales. Los principales componentes o áreas de incidencia de Orígenes fueron: el fortalecimiento de las comunidades y de la institucionalidad pública, el desarrollo productivo, el área de educación y cultura, y por último, la salud intercultural.

Me centro aquí en el componente Salud Intercultural del Programa, para abordar la manera a partir de la cual el estado chileno y el BID, lo regional y lo global, entienden a la salud en un contexto de interculturalidad.

Multiculturalismo Neoliberal

Durante la década de 1990 se produjeron en toda Latinoamérica grandes movilizaciones indígenas, lo que llevó a obtener logros considerables tanto en el campo de las luchas indígenas como en lo que fue la sustantiva ampliación de sus derechos, aún cuando, paradójicamente, ese mismo momento va a ser recordado como la era en la que el neoliberalismo va a hacer su gran escalada (Hale 2002: 485). El neoliberalismo defiende un paquete de políticas dirigidas por la lógica del capitalismo transnacional; caracterizado este último por una expansión de los mercados mundiales de bienes y capitales, una des-responsabilización del bienestar social de los ciudadanos por parte del estado y un énfasis en la responsabilidad y el ejercicio de la libertad individual, entre otros.

Según Hale la mayoría de los análisis existentes, asumen explícitamente o no, que las luchas indígenas y la ideología neoliberal se contraponen mutuamente, que cualquier convergencia entre éstas dos es el resultado de consecuencias inintencionadas de las reformas neoliberales o bien, que es el resultado de logros de la resistencia indígena. Para el autor, estas presunciones son incompletas y no llevan a ningún lado, porque niegan aquella faceta de la relación a la cual él denomina *multiculturalismo neoliberal*. Éste es el medio por el cual los defensores de la doctrina neoliberal se permiten tomar una sustantiva y limitada versión de los derechos culturales

de los indígenas, como dispositivo para la resolución de sus propios problemas y para el avance en sus propias agendas políticas. En este sentido, el multiculturalismo neoliberal debe ser entendido como la exploración de la *amenaza* inherente a esos espacios políticos que han sido abiertos. De esta manera, enfocarse en el *multiculturalismo neoliberal* –para el autor- es tener una visión crítica acerca de cómo las reformas pro-indígenas han sido conseguidas, y preguntarnos, sobre todo, qué es lo que estas reformas hacen.

El multiculturalismo neoliberal ha aparecido –según Hale- en parte, como una respuesta a las demandas por los derechos de los culturalmente oprimidos y excluidos. En este sentido, abre espacios políticos nuevos y ofrece concesiones significativas que, en un momento previo, hubiesen permanecido claramente fuera del alcance de los sectores marginales. Específicamente, los partidarios del multiculturalismo neoliberal están más capacitados para adoptar los derechos de *reconocimiento* categóricamente negados o suprimidos debido a que nociones como *nacionalidad, construcción nacional y desarrollo social* (societal development) fueron construidos en base a la imagen de un sujeto cultural y políticamente homogéneo. Al *reconocimiento* de los derechos de los otros, lógicamente le corresponden, justificados en el espíritu de equidad intercultural, reformas en materia de política educativa y lingüística, legislación anti-discriminación, devolución de las responsabilidades de gobierno a instituciones locales y medidas para acabar con la exclusión política de los indígenas. Aún así, estas iniciativas vienen con límites claramente establecidos: explorar, conocer, definir y explicar las distinciones entre aquellos derechos que son aceptables de aquellos que no lo son. Incluso, más importante aún, las concesiones y prohibiciones del multiculturalismo neoliberal estructuran los espacios que los activistas de los derechos culturales pueden ocupar, definiendo el lenguaje para argumentar y discutir, estableciendo qué derechos son legítimos y qué formas de acción política son apropiadas para obtenerlos. Hale plantea asimismo que, el proyecto cultural del neoliberalismo trata de aprovechar y redireccionar el abundante caudal de energía proveniente del activismo político por los derechos culturales, más que oponerse directamente al mismo, y el medio principal para lograr este re-direccionamiento es teniendo un armamento estratégico de recursos que premie aquellas organizaciones que promueven demandas aceptables de derechos culturales y castigando a las demandas de otro tipo. El Programa Orígenes se encuentra –claramente- dentro de las primeras, en las siguientes líneas intentaré mostrar porqué.

Después de esta referencia al *multiculturalismo neoliberal*, presento la política de Salud Intercultural de Chile hacia los pueblos indígenas, específicamente, la forma en que el estado

multicultural chileno fabrica y entiende a la Salud Intercultural desde los documentos oficiales del Programa Orígenes. El propósito aquí es mostrar de qué manera se estructuran las relaciones de poder entre estos dos actores políticos y asimismo, poder plantear cuales son los límites y las fronteras de la interculturalidad en salud entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*.

El Mideplan como ejecutor y el Minsal como co-ejecutor del Programa Orígenes son los responsables de llevar adelante la implementación del componente Salud Intercultural de Orígenes. Entre los principales lineamientos del componente se encuentran, según los documentos oficiales, el “fortalecimiento de la medicina indígena” a partir de “modelos interculturales de atención”, “la sensibilización de los funcionarios de salud en territorio indígena” para mejorar el acceso de la población indígena a la salud pública (Orígenes 2004).

Asimismo, el componente “orienta su acción hacia la eliminación de barreras culturales y la ampliación del acceso físico a los servicios públicos” incentivando la atención de *maci* y otros agentes de la medicina indígena en postas y consultorios. A su vez, “se promovió la realización de proyectos de fortalecimiento y reconocimiento de la medicina indígena como rescate de hierbas medicinales, encuentros de agentes de salud y apoyo a especialistas en medicina indígena” (Orígenes 2006)

Para Orígenes la interculturalidad es interpretada como “la generación de espacios sociales donde puedan ‘dialogar’ de manera horizontal las visiones e instituciones de los pueblos indígenas con las de la sociedad nacional” (Orígenes 2006). En este sentido, el Programa centra su concepto de interculturalidad en la idea del “diálogo”, del “reconocimiento de las diferencias” y de la “coexistencia de culturas” en un espacio de “equilibrio, diálogo y encuentro”.

Los pueblos indígenas de Chile, al no tener autonomía territorial ni auto-determinación política, se encuentran actualmente en una situación de subalternidad respecto del estado chileno. En este sentido, tal como lo plantea Jaime Ibacache (1997), la medicina *mapuce* también se encuentra en una situación de subordinación respecto de la medicina occidental y hegemónica de Chile. Por lo tanto, plantear la interculturalidad en términos de equilibrio, diálogo y encuentro me parece, tal como lo sostiene Boccara (2007) una visión culturalizante y despolitizada que tiende a definir una cultura sin pueblo, en tanto que la cultura es separada del contexto histórico en el que se encuentra inmersa y la desigualdad entre pueblos es entendida como algo que siempre existió, es

conceptualizada como un hecho *natural*. En otras palabras, se pretende dialogar con la salud intercultural *mapuce*, con la cultura *mapuce* pero no con los *mapuce* que reclaman el derecho a la autodeterminación.

Por otra parte, al promover proyectos de fortalecimiento relacionados con el “*rescate de hierbas medicinales*”, se está reconociendo que las hierbas se encuentran en peligro. Este es un problema mencionado reiteradamente por los *mapuce* de la IX Región pero pocas veces escuchado. En varias ocasiones los *mapuce* han mencionado el daño que las forestales, en connivencia con el estado chileno, provocan al medioambiente en el que se encuentran y, consecuentemente, el daño que provocan a la salud y a la calidad de vida de la población indígena. En este sentido, el estado chileno tiene una visión de la salud que está desvinculada –intencionalmente– de los graves problemas por los que los *lof mapuce* atraviesan día a día, como la contaminación de los ríos y la falta de agua potable, por causa de las forestales y del monocultivo de pino y eucalipto que ellas promueven.

A su vez, las/ los *maci* se ven perjudicados en su rol de sanadores ya que las plantas y las hierbas son utilizadas como medios a través de los cuales curar enfermedades. Con la proliferación de las forestales el bosque nativo corre el peligro de desaparecer. Hoy en día estos agentes tienen que desplazarse cada vez más lejos en busca de aquellas plantas que necesitan para encarar cualquier tratamiento.

Respecto de la “*participación indígena*” que Orígenes promueve, hubo muchas críticas ya que, si bien “*el Programa buscó orientar su intervención a través de procesos participativos que contribuyan a que los integrantes de las comunidades efectivamente tomen parte en las decisiones que les afectan...*” (Orígenes 2006) tal como lo manifestaron numerosos funcionarios y dirigentes *mapuce*, no hubo una verdadera participación indígena en el diseño del Programa. Por lo tanto, ¿en qué sentido entiende Orígenes “*la participación*”? podríamos plantear que la participación debería ser entendida en términos de “autogestión”, concepto que hace referencia según Boccara (2007) a un ámbito local y a una acción social acotada al mismo.

Por último, Orígenes entiende que la interculturalidad se enmarca en “*una complicidad entre los estados y parte de las organizaciones indígenas, ya que, educar y fortalecer lo indígena, reafirma al movimiento y hace que el estado incorpore²³ al indígena...*” (Orígenes 2003).

²³ El subrayado es mío.

Considero aquí que este indigenismo del siglo XXI o, "neoindigenismo" es uno de los rasgos característicos del Programa Orígenes, en ese sentido esa incorporación del indígena a la institucionalidad estatal va a intentar lograrse a partir de la puesta en marcha de ciertas tecnologías (Rose 2003) que van a ser centrales para el funcionamiento de esta nueva racionalidad de gobierno o gubernamentalidad étnica (Boccaro 2007). Estas tecnologías van a ponerse en juego dentro del *campo* de la salud Intercultural creado por el mismo Programa.

Por todo lo dicho hasta aquí planteo que el Programa Orígenes tiene como objetivo funcionar como un dispositivo de seguridad, el cual tendría como meta principal, actuar sobre una población específica, la indígena. Es a partir de diferentes autoridades (Rose 2003), tanto ejecutores, co-ejecutores y la gran cantidad de agentes intermediarios entre el estado y la población mapuce, que el dispositivo estatal lograría poner en marcha las tecnologías (Rose 2003) necesarias para lograr ejercer el control de la conducta de la población indígena y llegar a que ésta sin siquiera notarlo, llegue a alcanzar el auto-control de sus propias acciones. En los siguientes capítulos intento demostrar estas afirmaciones.

Resolución
a la
institucionalidad
del
del
del
al espíritu
de seguridad
y control

Capítulo 3

La historia²⁴, las políticas estatales de salud en territorio *mapuce* y la *interculturalidad*

“La historia de la introducción de la medicina occidental en Chile y específicamente en la Araucanía, sigue los mismos caminos que la historia de las relaciones entre los conquistadores españoles y los mapuce...” (Luca Citarella et. al 1995: 409)

Lo que hoy en día se define como *interculturalidad* abarca el espacio que en otro momento, la Antropología observaba mayormente como el campo de las relaciones interétnicas. Si lo que nos convoca es el estudio de la *interculturalidad en salud*, entre el Modelo Médico Hegemónico²⁵ (MMH) y el Modelo Médico *Mapuce* (MMM) en Chile, debemos tener presente que la vinculación entre estos dos sistemas médicos debe, necesariamente, remitirnos a la relación histórica que éstos pueblos han tenido a lo largo del tiempo. Puesto que esta relación –tal como lo venimos exponiendo desde el primer capítulo- se ha caracterizado desde *la Conquista de América* hasta la actualidad por ser una relación de hegemonía / subalternidad, la relación entre ambos sistemas médicos también será abordada dentro de este marco de interpretación.

Como ya he señalado en la primera parte de esta tesis, con la llegada de los españoles a Chile se pusieron en práctica distintos dispositivos que cumplieron con el objetivo de ejercer un control social sobre el indígena. Si bien la introducción de la medicina occidental en Chile pasó por diferentes etapas (Citarella et. al 1995), todas ellas tuvieron en común el hecho de haber compartido el objetivo específico de ser una forma eficaz –entre otras tantas- de control social sobre la población en general, y sobre la población indígena, en particular.

Con el establecimiento de la República y la ocupación definitiva del territorio *mapuce*, comienza a gestarse el aparato político e institucional del nuevo estado-nación. De esta manera, las acciones de salud antes ejercidas por el cabildo pasan a estar bajo la autoridad del presidente de la república y de las municipalidades. Durante este periodo en particular, los principales sujetos destinatarios de atención por parte de la medicina oficial fueron los pobres, los indigentes y la fuerza laboral. Esta segmentación que se hizo en las primeras ciudades de Chile fue funcional a

²⁴ En este aspecto se hará una referencia muy breve a algunos datos sobre la historia del desarrollo de la medicina occidental en la IX región de Chile ya que un conocimiento completo de los antecedentes históricos que incluyen lo que hasta el momento ha sido recabado y analizado puede obtenerse de Citarella, L. et. al 1995.

²⁵ Eduardo Menéndez (1990: 83) “Por MMH entendemos el conjunto de prácticas, saberes y teorías generadas por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica, el cual desde fines del siglo XVIII ha ido logrando dejar como subalternos al conjunto de prácticas, saberes e ideologías que dominaban en los conjuntos sociales, hasta lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad, legitimada tanto por criterios científicos como por el Estado.

los intereses de las clases dominantes, ya que las mismas necesitaban tener una vigilancia eficiente capaz de controlar la fuerza de trabajo nacional que representaba el principal motor del desarrollo de la nación, al tiempo que era necesario controlar cualquier brote epidemiológico por parte de la población²⁶ pobre o indigente de los sectores urbanos (Foucault 1990, 1991b, 2006).

La introducción de la medicina occidental en el territorio mapuce fue un lento proceso ya que tuvo que adecuarse a los tiempos de la conquista chilena de dicho territorio. Pero una vez finalizada la Pacificación de la Araucanía y el proceso de Radicación de indígenas en reducciones el camino estuvo preparado para la imposición de las estructuras administrativas y legales del estado en territorio mapuce. Este proceso, sumado a la creación de las provincias con sus correspondientes jurisdicciones logra darle un mayor empuje a la institucionalización del modelo de la medicina occidental en detrimento de la medicina mapuce.

En 1887 se funda la provincia de Cautín en la IX Región y se nombra a la ciudad de Temuco como ciudad capital. Tanto el municipio como la intendencia fueron instituciones clave por medio de las cuales se llevaron a cabo acciones en salud.

A principios del siglo XX comienza en la IX Región la construcción de hospitales, Casas de Socorro y hospitales de caridad. La medicina occidental y la beneficencia –pública y privada- recorrieron un camino similar durante este periodo debido a que las dos tenían, en última instancia, objetivos similares: el control de la situación socio-política y socio-sanitaria de la población mapuce, del pobre, del indigente y de colonos extranjeros. De esta manera, queda configurado un marco de intervención estatal en el cual se delimitan los segmentos de la población sobre la que se hace necesario intervenir para poder extender la soberanía del estado y consolidar un modelo de estado-nación republicano y capitalista (Foucault 1990, 1991b, 2006).

²⁶ Es importante señalar que el concepto población en este contexto adquiere un significado particular. De acuerdo a Foucault: "el siglo XVIII descubrió esa cosa capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los individuos entendidos como sujetos-súbditos –lo que era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual por un lado está el soberano y por otro los súbditos. Se descubre que aquello sobre lo que se ejerce el poder es la población. ¿Qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, quiere decir un grupo de seres vivos que son atravesados, comandados, regidos, por procesos de leyes biológicas. Una población posee una natalidad, una mortalidad, una población tiene una curva etaria, una pirámide etaria, tiene una morbilidad, tiene un estado de salud, una población puede perecer o al contrario puede desarrollarse. Todo esto comienza a ser descubierto en el siglo XVIII. Se percibe que la relación de poder con el sujeto, o mejor, con el individuo no debe ser simplemente esa forma de sujeción que permite al poder recaudar bienes sobre el súbdito, riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada en consideración si queremos precisamente utilizar esa población como máquina de producir todo, de producir riquezas, de producir bienes, de producir otros individuos, etc. El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable, creo yo, otro gran núcleo tecnológico en torno al cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron. Se inventó en ese momento, en oposición a la anátomo-política que recién mencioné, lo que llamaré bio-política" (1991: 4).

A partir de 1925 se le otorga un marco legal a la intervención estatal en salud, estableciéndose en la constitución nacional de Chile el deber del estado de velar por la salud pública del país. El control socio-sanitario de la población *mapuce* comienza a llevarse a cabo principalmente por medio de campañas de vacunación, debido a la gran cantidad de epidemias que comienzan a propagarse en ese momento y al temor por parte de la clase dominante de ser contagiados.

En resumen, durante la republica, el estado chileno comienza a asentar las bases de su estructura burocrático-institucional en territorio *mapuce*. La medicina occidental, logra ocupar un espacio de poder e institucionalizarse delimitando políticamente su ámbito de injerencia y el segmento de población sobre la cual le era necesario intervenir: los pobres, los marginales, la clase obrera, los colonos extranjeros y los indígenas. El establecimiento de este modelo de atención responde a los intereses político-económicos y al proceso de expansión y consolidación del estado-nación.

En agosto de 1952 se promulga la ley que crea el Servicio Nacional de Salud (SNS) chileno cuya función consistió en centralizar tanto acciones como programas sanitarios que funcionaban separadamente. Durante el transcurso de esa década, el Servicio comienza a desarrollarse con el objetivo de abarcar tanto a la población urbana como a la rural. Asimismo, el SNS descentraliza el sistema de salud a través de un proceso de regionalización de la medicina occidental, que da lugar a la creación de Direcciones Zonales, de esta manera el país queda dividido en 18 zonas de salud conformadas por áreas hospitalarias. Estas últimas y las direcciones zonales tenían el objetivo, entre otros, de asegurar que los programas de salud se desarrollaran eficazmente en la totalidad del territorio nacional.

Una de las acciones que las Direcciones Zonales debían llevar adelante era la ampliación de la cobertura, no obstante, la expansión del sistema seguía una lógica propia que se plasmaba en su desigual distribución dentro del ámbito regional, puesto que respondía menos a las necesidades de la población y más a los intereses económicos de determinados sectores económicos ligados a la actividad agrícola latifundista (Citarella et. al 1995).

Con el transcurso de los años, el Servicio Nacional de Salud llega efectivamente a expandirse hacia los sectores rurales indígenas con el objetivo de finalizar el proceso de control sobre dicho territorio y establecer en la región tanto las estructuras político-administrativas del estado como su estructura burocrático-médica. A través del MMH, esta última comienza a operar identificando *grupos de riesgo*, visualizados a través de poblaciones *vulnerables*, en las que se

irán centrando las acciones en salud, principalmente políticas asistencialistas de prevención y fomento, con el objetivo de "... 'vencer' la resistencia que los sectores 'subalternos' (indígenas o populares) oponían a la medicina moderna (...) considerando el gran peso negativo de éste (sector) en los deteriorados indicadores biomédicos de la zona" (Citarella et. al 1995: 476)

De esta manera, a través de la imposición del aparato burocrático estatal en territorio *mapuce* se ponen en funcionamiento diversas *tecnologías* que van a posibilitar ejercer un efectivo control social sobre la población indígena.

Las *tecnologías* desplegadas históricamente, primero a través de la colonia y luego a través de la república, fueron diversas: la encomienda, la maloca, la expedición guerrera, el requerimiento, la esclavitud, la escuela y la misión. En este momento asistimos al despliegue de *tecnologías* mucho más sutiles que ya no actúan solamente sobre el cuerpo del indígena sino que también se centrarán en sus libertades, en la conducción de su comportamiento y que lo visualizarán como parte de un colectivo mayor, la población mapuce sobre la cual se aplicarán bio-políticas. En el ámbito de la salud comenzaron utilizarse ciertas *tecnologías*: políticas sanitarias, focalización de la población indígena, identificación de grupos de riesgo, las cuales tuvieron como objetivo el control social de la población en general y de la población indígena en particular.

A partir de la década del '60 y junto con el establecimiento del aparato burocrático estatal en la Araucanía, comienzan a aparecer ciertas *tecnologías* particulares que fueron específicamente fabricadas para regular el comportamiento de la vida privada del pueblo mapuce. Estas *tecnologías* fueron dirigidas a las autoridades responsables de cumplir determinados roles sociales.

María Huenchunao –una de las tres *maci* adjudicada con un proyecto de desarrollo²⁷ financiado por Orígenes- del *lof* Pantano y su compañero Aurelio Carilao me cuentan su experiencia como agentes de la medicina *mapuce* en referencia a la relación que con el estado se daba en aquel momento:

"M: ...antes nosotros... (...)... en el año '63... ahí teníamos que sacar permiso, claro, y en ese tiempo ya estaba médica yo, ya era maci... entonces teníamos que pasar a la autoridad para poder medicinar a una persona teníamos que sacar permiso a la autoridad... a qué fulano teníamos que medicinarlo, y a qué hora hay que hacer y a qué hora hay que terminar... todo eso.

²⁷ Dicho proyecto será analizado en el capítulo 5 del presente trabajo.

A: ¿Tenían que ir a Temuco?

Au: No, aquí en Traiguén nomás.

A: Como un registro era.

Au: Claro, sí. Así hacían antes... y después para hacer una oración, para hacer un nguillatun... tenía que sacar permiso... y le daban la hora a uno, de hasta qué hora podía trabajar y a qué hora tenía que terminar... a veces no alcanzábamos ni a servir... estábamos sirviendo el almuerzo y ya venían a corretear los pacos... porque ellos no nos tomaban en cuenta a uno, creían que estaba haciendo mal uno pero ¡no! Nosotros estábamos haciendo cosas buenas... ¡oración! para pasar bien el año... para que el año venga bueno, para que la persona esté bien... O para empezar la siembra... antes como se sembraba hartito... entonces decíamos: vamos a hacer nguillatun para empezar, para que vaya bien la cosecha... y después ya hacíamos cuando terminábamos de cosechar todo... entonces todos decíamos se vino bien la cosecha, tenemos el alimento, y volvíamos a hacer otro...

M: Nguillatun... y todo eso era con permiso. Y ahí teníamos que estar sacando permiso, nosotros no podíamos llegar y hacer... ” (Aurelio y María, Pantano, marzo 2009)

En este nuevo escenario político comienza a aparecer el permiso como una tecnología aplicada a la población indígena. Ésta, ya no podía practicar libremente ni el macitun ni el nguillatun puesto que, para cualquiera de estos rituales debían solicitar un permiso e informar a las autoridades hasta el más mínimo detalle acerca de dichas prácticas. Con el empleo de esta nueva tecnología se comienza a regular las prácticas privadas indígenas y se intenta modelar el comportamiento mapuce.

A partir de la estructura burocrática estatal se comienza a delimitar el espacio social que ocupan los indígenas, incluso cuando ese espacio físico se encuentra dentro del propio territorio mapuce. La materialidad de este espacio social diseñado por la hegemonía Ramos (2005) va a comenzar a constituirse a partir de, entre otras cosas, reglamentaciones burocráticas como el sacar permiso para la realización de ceremonias. Estas reglamentaciones van a configurar el espacio social dentro del cual el indígena va a poder moverse legítimamente. Parafraseando a la autora planteo que las consecuencias de estas prácticas de poder dirigidas hacia los grupos subalternos, en este caso el pueblo mapuce, posibilitó la demarcación de los lineamientos específicos a partir de los cuales el pueblo indígena conociera y reconociera la forma de desenvolverse dentro del marco de determinado espacio social. De esta manera, el estado chileno opera a través de diferentes procesos de territorialización (Grossberg, 1992) “los cuales constituyen regímenes de poder o jurisdicción que prescriben lo que se puede hacer y las formas de hacerlo, y que distribuyen la vida cotidiana entre sitios legítimos de detención –estabilidades- y espacios de circulación –movilidades” (Ramos 2005: 12).

El relato de María y Aurelio describe la forma a partir de la cual se va constituyendo en la relación entre el estado y el pueblo mapuce el mapa de la territorialización y ejemplifica cómo se

fue estructurando el espacio social, no solamente el simbólico sino también el físico, a partir de la delimitación de los lugares concretos a los cuales los indígenas podían acceder y los que no:

“...yo estaba como médico recién recibido, en el año '81, '82 en Traiguén y un día (...) el director del hospital en ese momento, que cuando yo llegué tenía ¡50 años de profesión en ese hospital!, Don Dino Stagno Macchioni ¿ya? Italiano... me dijo, José (...) me dice: sabes que una vez dejé a una señora hospitalizada... a su hijo hospitalizado, y lo dejé y yo me fui, y a la señora le dije que bueno, que no podía estar, que tenía que irse para la casa y al otro día cuando llegué –me dice Stagno-, llovía... llovía, yo llegué, estaciono mi auto al lado del hospital y veo que está la señora... y la señora está llorando y le digo: señora, ¿Qué está haciendo acá? estoy aquí doctor y he estado toda la noche aquí porque... he estado toda la noche escuchando como mi hijo llora, ¿ya? y le dice: pero ¿cómo sabe que es su hijo? si hay ¡hartos niños hospitalizados!... es que yo sé que es mi hijo, ¿ya? porque... yo conozco el llanto de mi hijo... el doctor entra al hospital y dice, ¿Cuál es el niño que más ha llorado anoche? y era justamente ese... y ese día Stagno abrió el hospital, dijo: ¡esto no puede ser así, me he equivocado!, y ¡ya!, se abre el hospital y ¡que entre la gente!” (José, funcionario estatal winka marzo 2009)

El espacio social configurado hegemónicamente por el estado chileno delimita las fronteras creadas por el proceso de territorialización. Así, se conforma el marco dentro del cual los indígenas van a ser invitados a transitar, el cual va a estar compuesto por *sitios de detención y espacios de circulación* (Ramos, 2005).

A partir del golpe militar de 1973 las políticas de financiamiento de las acciones del sector salud fueron lentamente transferidas al sector privado, tercerizando de esta manera, gracias al decreto Ley 36, la gran mayoría de las acciones en salud que eran responsabilidad del estado chileno (Citarella et. al. 1995). A fines de la década del '70, la Organización Mundial de la Salud (OMS) y la Organización Panamericana de la Salud (OPS) redefinen el mismo concepto *salud* y enfatizan en la *atención primaria en salud (APS) como una prioridad en los países en desarrollo*. A partir de este momento, la APS dirigida al sector rural irá siendo cada vez más importante dentro del sistema de salud público de Chile. En esta línea de descentralización es que, en julio de 1979, se disuelve el Servicio Nacional de Salud (SNS) y se crea el Sistema Nacional de Servicios de Salud (SNSS), con sus correspondientes servicios a nivel regional.

El SNSS –dependiente del Minsal- está conformado por las Secretarías Regionales Ministeriales de salud de cada región (Seremi's), las cuales operan como autoridad sanitaria regional, y como representantes y mediadoras entre el ministro de salud a nivel nacional y los Servicios de Salud a nivel regional. Los Servicios de Salud en cada región de Chile (28 en total) son los encargados de la coordinación, gestión, desarrollo y la ejecución de las acciones de salud en un determinado

territorio. A partir de 1980 cualquier acción en salud, principalmente las de APS, pasan a manos de las administraciones municipales.

¿De qué manera se relacionan la Seremi de Salud y el Servicio de Salud? ¿Cuál es la función de cada uno de estos organismos del estado? ¿Cuál es la vinculación de la Seremi de Salud y el Servicio de Salud de la IX Región con los municipios?

De acuerdo a Yolanda Nahuelcheo, encargada del área salud intercultural de la Seremi de salud de la IX Región, la estructura se compone de la siguiente manera:

“Y: ...Está el Ministerio de Salud, que tiene una cobertura nacional, Minsal, después, están dos subsecretarías, dentro del Ministerio, hay una que se llama Redes Asistenciales, Subsecretaría de Redes asistenciales y la otra Subsecretaría de Salud Pública, en la de las Redes están todos los Servicios de Salud del país que son 28 y después en estas Subsecretarías están todas las Seremi de salud pública, y nosotros estamos en las quince regiones, entonces tenemos jefaturas distintas... y Redes a su vez, asume el trabajo con los hospitales, (...) consultorios y con la comunidad y también con los Departamentos de Salud Municipal, municipio... pero la Seremi también en sus programas de promoción Vih – Sida, todos los programas se vincula con los municipios, (...) ellos son autónomos, tanto la Subsecretaría de Salud Pública, como Redes tienen alguna estructura acá en el Minsal, en la Unidad de salud Pueblos Indígenas (USPI), para el tema nuestro, ahí se encuentran, pero desde la estructura todos son autónomos, tienen sus propias vías tienen sus propios niveles de comunicación.

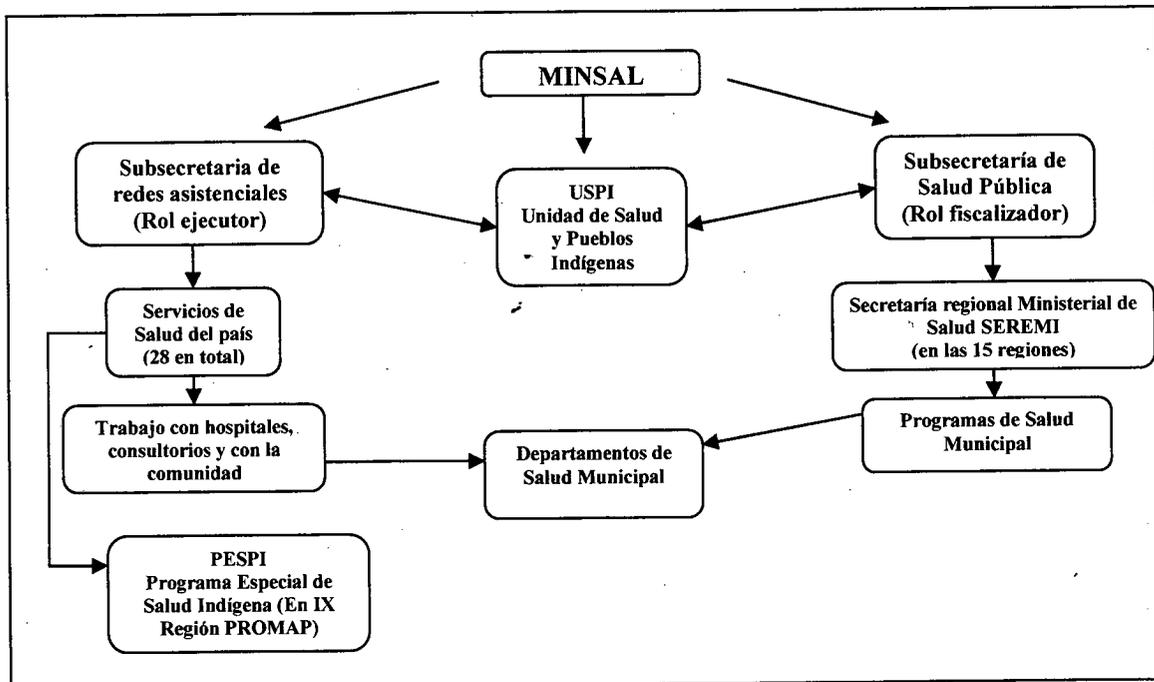
A: Ustedes entonces ¿desde qué lado trabajan?

Y: Yo estoy aquí en la Seremi, y los programas de salud están acá en los Servicios de Salud.

A: ¿Cuál es la diferencia entre las Seremi(s) y los Servicios de Salud?

Y: La diferencia es que ellos son eminentemente ejecutores, ellos ejecutan todas las políticas de salud y acá en el tema de las Seremi es más fiscalizador, es un rol más normativo y de fiscalización...” (Yolanda Nahuelcheo, marzo 2009)

A partir de lo conversado con ella elaboro un cuadro explicativo de la estructura organizativa de los organismos del estado relacionados con el ámbito de la salud.



* Cuadro de confección propia.

El Servicio de Salud Araucanía, creado en 1979, abarcaba en un primer momento a la IX Región en su conjunto. Posteriormente, en 1997, dicho Servicio de Salud se desdobra en Servicio de Salud Araucanía Norte y Servicio de Salud Araucanía Sur; abarcando el primero la provincia de Malleco y el segundo Cautín. De acuerdo a José, esto sucede:

“...Por una razón política. En Araucanía Norte gana la derecha en un momento determinado y había un médico el Dr. Francisco Bayo, fue diputado y él promete en su campaña para ser diputado que va a tener servicio propio, porque la Araucanía era tan grande que todo se centraba en Temuco, entonces los que vivían en la zona de Angol, Lumako mismo, para hacer cualquier cosa tenían que trasladarse a Temuco, entonces Bayo con otros propone que se cree un nuevo servicio, para tener más autonomía, y ahí se crea Araucanía Norte (...) básicamente se produce por un tema de autonomía regional...” (José, funcionario estatal winka marzo 2009)

Según el actual director del Servicio de Salud Araucanía Norte, Nelson Gaete:

“...Araucanía Norte surge por la cantidad de comunas digamos... que manejaba un solo Servicio, eran alrededor de 30 o más, entonces era una cantidad tan impresionante que efectivamente la capacidad de una entidad central de poder coordinar una red tan inmensa era muy compleja. Entonces a partir de ahí en el año 97 se crean 2 servicios, diferenciándolos por las provincias. En la provincia de Malleco Araucanía norte y en la provincia de Cautín Araucanía sur (...) este Servicio hoy día tiene 11 comunas y ya 11 comunas para un Servicio es complejo, Araucanía Sur tiene más de 20. Más allá de la cantidad de equipos locales tiene que ver con el tema de coordinación. A partir de ahí surge esta división” (Nelson Gaete, marzo 2009)

Resumiendo lo dicho hasta aquí, los Servicios de Salud son entes descentralizados y operativos que dependen del Ministerio de Salud de la nación chilena. Desde la creación y reformulación de esta estructura burocrática, la organización institucional de la salud en Chile se encuentra dividida en tres niveles de atención: un nivel primario de atención, un nivel secundario y otro nivel terciario. Estos tres niveles, a su vez, están compuestos por diferentes lugares físicos y sociales a disposición de los sujetos. Cada uno de estos lugares / establecimientos, detallados a continuación, con sus características y reglas propias son los que han ido conformando el *habitus*²⁸ cotidiano de las circulaciones posibles en materia de atención médica, así como los modos de actuar y hablar de la salud-enfermedad.

Niveles de Atención	Establecimientos	Funciones
Nivel I	Estación Médico Rural	Es un recinto medianamente adecuado para atender en donde va periódicamente una ronda médica pero no permanece nadie allí como para atender.
	Posta de Salud Rural	Es un establecimiento de atención primaria a la salud, de baja complejidad que realiza acciones de fomento y prevención de la salud. Posee un técnico paramédico permanente que realiza una primera atención sanitaria, derivando posteriormente a consultorios u hospitales, en caso del paciente necesitar mayor complejidad. Son recintos que se ubican generalmente en zonas de alta ruralidad.
	Centros Comunitarios de Salud Familiar (CECOSF) ^{29*}	Es un nuevo modelo de atención en salud que se planteó a partir del gobierno de Bachelet, como una manera de ligar las estrategias comunitarias de la salud de una comunidad con el equipo de salud.
	Consultorios de Atención Primaria	Son establecimientos de baja complejidad que atienden ciertas especialidades médicas pero de manera ambulatoria.
	Centro de Salud Familiar intercultural (CESFAM) *	Es un centro de salud que funciona en base al modelo de salud familiar de atención. Está compuesto por un equipo de salud denominado cuyo trabajo se articula con las mismas familias de la comunidad no solamente en el aspecto curativo de la medicina sino también en el de la promoción. A través del incentivo de las propias prácticas y conocimientos de las familias el equipo de salud contribuye a que la población se mantenga sana.
	Nivel II	Centro de Referencia en Salud (CRS)
Centro de Diagnóstico Terapéutico (CDT)		Establecimiento de atención ambulatoria de alta complejidad

²⁸ Según Pierre Bourdieu: "Los condicionamientos asociados a una clase particular de condiciones de existencia producen *habitus*, sistemas de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones..." (2007: 86).

²⁹ * Establecimientos creados durante el gobierno de Bachelet (2006-2010)

	CAE (Consultorios Adosados de Especialidades)	Consultorios destinados a la atención ambulatoria de pacientes adultos mayores de 60 años.
Nivel III	Hospital tipo I	Son los hospitales que cuentan con las 4 especialidades básicas de la medicina (medicina, cirugía, pediatría y obstetricia) y además cuentan con la totalidad de las sub-especialidades. Es un hospital de alta complejidad.
	Hospital tipo II	Son los hospitales que cuentan con las 4 especialidades básicas de la medicina y sólo con algunas de las sub especialidades. Es un hospital de alta complejidad.
	Hospital tipo III	Son los hospitales que cuentan sólo con las 4 especialidades básicas. Son establecimientos de mediana complejidad.
	Hospital tipo IV	Son los que tienen sólo camas indiferenciadas para adultos y niños. Son de baja complejidad.

* Cuadro de confección propia de acuerdo a material consultado y entrevistas realizadas durante el trabajo de campo (2009)

En estos lugares disponibles, las diferencias culturales inicialmente señaladas para definir a los sujetos indígenas como uno de las poblaciones *beneficiarias* de la asistencia médica, quedan prontamente subsumidas en los criterios más amplios de vulnerabilidad en los cuales se incluían la mayor parte de los destinatarios de este tipo de asistencia pública. En los fundamentos de creación de esta configuración burocrática del espacio social, perduraba una concepción de los *otros internos* a la nación como aquellas masas de la población sobre las que el estado se adjudicaba la misión civilizatoria de elevarlas al nivel de las fuerzas productivas (Hall 1986). Hasta este momento, las instituciones del estado chileno no habían tenido el más mínimo interés en identificar, reconocer o marcar ciertas prácticas como *mapuce*, a no ser como obstáculo a superar en la formación de la ciudadanía chilena.

Con la llegada de la democracia a Chile comienzan a notarse ciertos cambios respecto de la actitud que el estado chileno había tenido históricamente tanto hacia el pueblo *mapuce* como hacia su medicina.

Promap: el inicio de la (des)politización de la cultura y la burocratización de las prácticas políticas relativas a la salud *mapuce*

A partir de 1993 el Servicio de Salud Araucanía institucionaliza el Programa de Salud con población Mapuce (Promap) cuyo propósito se centraba en:

“...contribuir a producir cambios en la atención en salud orientados a mejorar las condiciones de salud de la población mapuce de la región de la Araucanía, a través de la aplicación de estrategias de desarrollo acordes a su realidad sociocultural y enmarcadas en el contexto general de la atención primaria”... El Programa también se sustenta en una premisa de carácter social establecida por estudios socio-antropológicos, que plantea que cada cultura desarrolla sus propios mecanismos y estrategias para enfrentar el fenómeno salud-enfermedad, los cuales deben ser entendidos e incorporados en el contexto de la interacción entre sistemas médicos” (Ivonne Jelves, 1998: 1)

Hace ya algunos años Susan Wright (1998) ha planteado la importancia del estudio de las diferentes definiciones de *cultura* a lo largo del tiempo. A partir del estudio de la diversidad de definiciones aplicadas al término cultura la autora plantea que en determinado momento se utilizaron en antropología ciertas ideas que igualaban una cultura a un pueblo y que explicaban este término a partir de la construcción de una clasificación objetiva de las personas. Los antropólogos hacían esto como una estrategia para otorgarle objetividad a la ciencia, es decir, para construir un concepto de cultura que fuera capaz de despojarse de cualquier necesidad de remitirse al ámbito de lo político y de las relaciones de poder. Por otro lado la autora plantea que podemos encontrar en la actualidad significados de *cultura* que se distancian de aquellas definiciones que igualan cultura a una sumatoria de rasgos característicos de un pueblo y lo abordan “como un proceso político de lucha por el poder para definir conceptos clave, incluyendo el concepto mismo de cultura” (1998:12). Pues bien, desde la década del '90 tanto las antiguas definiciones atribuidas al concepto de *cultura* como las más recientes, son utilizadas según Wright (1998) por políticos y por tomadores de decisiones en discursos de diferentes *campos*. A partir de los diferentes usos del término estos agentes le atribuyen legitimidad a sus discursos. La autora plantea que ha habido una *politización de la cultura* a partir del uso de dicho término como una herramienta política. A partir de estas afirmaciones me pregunto lo siguiente: El concepto *cultura* es utilizado por el estado chileno ¿de qué manera?

Si analizamos el relato –anteriormente citado- de la ex funcionaria del Promap, Ivonne Jelves, observamos varios ejes a partir de los cuales pensar estos temas. En primer lugar, podría decirse que en base a los *propósitos* y *premisas* planteados por el Programa el concepto de *cultura indígena* que utiliza el estado chileno para referirse al pueblo *mapuce* podría englobarse en el primer grupo que menciona Wright (1998) respecto de los usos y definiciones que, dentro de la antropología o remitiéndose a ella, se ha hecho del término. En este sentido, la *cultura indígena* estaría siendo conceptualizada por el estado chileno en términos de *un pueblo que posee determinadas características* dejando de lado cualquier referencia a lo político o a las relaciones de poder que rodean a dicho pueblo. Así, desde lo discursivo, el uso político que el estado

chileno hace del término *cultura* estaría asociado a una *des-politización* (Briones 1998) del término y al ocultamiento de los conflictos políticos, sociales y territoriales así como también de las relaciones de hegemonía-subalternidad entre estado y pueblo *mapuce*.

En segundo lugar, el *campo* de la *interculturalidad en salud* o como se especificó anteriormente, de la *interacción entre sistemas médicos*, comienza a ser construido a partir de la reificación de las prácticas y representaciones indígenas del proceso salud-enfermedad, y en este sentido se tiende a esencializar la cultura indígena (Boccara et. al 2008). Desde el Programa se plantea el abordaje de los *mecanismos y estrategias para enfrentar el fenómeno salud-enfermedad*. El concepto de *salud*³⁰ para el pueblo *mapuce* va mucho más allá de *mecanismos y estrategias*, el mismo se entiende de manera relacional; principalmente a partir de la interrelación entre el territorio, el pueblo y su historia.

Desde el Promap también se planteó que:

“El Programa de trabajo en salud con población mapuce constituye también una respuesta a los desafíos planteados por la OMS y la OPS a fines de la década de los 70, cuando se redefine el concepto de salud y se enfatiza en la atención primaria en salud (APS) ‘como una prioridad en los países en desarrollo, afirmándose que con el apoyo de los sistemas formales de salud, los agentes de la medicina tradicional pueden llegar a ser aliados importantes en la organización de esfuerzos para mejorar la salud de la comunidad...’ (Ivonne Jelves, 1998: 1)

Wright sostiene que *“si nuestro objetivo es influenciar procesos locales, nacionales e internacionales mediante los cuales las personas son empobrecidas y sojuzgadas, nos compete reflexionar sobre (...) cómo políticos, asesores políticos y tomadores de decisiones están desplegando viejas y nuevas ideas de cultura”* (1998:12). Partiendo de esta premisa, y centrándome en lo dicho por la funcionaria, vemos cómo desde el Servicio de Salud –institución representante del estado en esta materia- se pone en marcha un Programa que se estructura en base a parámetros de instituciones y organismos internacionales. Estos últimos, se apoyan en los paradigmas del *desarrollo* y, sin siquiera poner en discusión dicha categoría, plantean soluciones homogéneas a los problemas de salud de las poblaciones indígenas de dichos países. Así, se va constituyendo el engranaje entre lo local, lo regional y lo global y asistimos a la fabricación de un concepto de *salud indígena* legitimado internacionalmente y asilado de la lucha política.

³⁰ Este tema será abordado en el apartado Salud / Enfermedad desde el punto de vista *mapuce*, del presente capítulo.

Dentro de este proceso de expansión del Servicio de Salud Araucanía, y en el marco del Promap, comienzan a contratarse facilitadores interculturales o *amuldungunfe* –personas *mapuce* que tuvieran un buen manejo del *mapudungun* y del castellano, que conocieran el funcionamiento de las instituciones de salud occidental así como también el sistema médico *mapuce*, que tuvieran vínculo con las organizaciones indígenas y que, además, conocieran el protocolo *mapuce* (Aguirre Fonseca 2006). Esto último se suponía central para favorecer la asistencia a la población *mapuce* en los distintos establecimientos estatales de Salud.

A continuación presento una extensa parte de una de mis entrevistas mantenidas con José. Considero que en las palabras de José se pueden identificar las distintas trayectorias sociales que se encuentran en la iniciativa del Promap:

“J: ... el Promap surge porque yo estaba como médico recién recibido, en el año '81, '82 en Traiguén y empecé a trabajar en comunidades. (...) yo venía de Concepción a atender gente, en ese hospital y de pronto empecé a ver que había gente mapuce... y (...) a mí en el colegio, en la universidad, siempre me hablaban como que los mapuce no existían, que habían desaparecido... (...) de pronto empecé a acercarme a conversar con la gente, poco a poco me empecé a meter en eso y me empecé a dar cuenta que lo que yo sabía de salud, no tenía nada que ver con lo que tenía que hacer ahí, entonces... y justo apareció una antropóloga (...) Ana María, la Ani me dijo: sabes que yo estoy haciendo una investigación del ciclo de vida en las comunidades y me dijeron que a ti te gustaba el tema mapuce, así empecé a hablar con ella, estábamos en época de dictadura entonces había toda una situación bastante fuerte con el tema mapuce, y yo me metí mucho, me metí fuerte, fuerte, participando en ceremonias, aprendiendo el idioma y... bueno, ahí empecé a darme cuenta que lo que yo sabía de salud era una parte de lo que era todo el pensamiento sobre la salud y el bienestar. Sabía más de enfermedades que de enfermos. Entonces ahí empecé (...) con la Ani trabajamos con la primera facilitadora intercultural, que ni siquiera se llamaba facilitadora.... se llamaba Juana Luisa Raiman de Quetrawe una comunidad de Lumako, y con ella empezamos a trabajar, e hicimos una cuestión bien entretenida allí que se llama Adam dungu ‘hablar de las cosas que se saben’, entonces ella atendía en los policlínicos, en las postas... con una grabadora, y teníamos un cassette, por lado y lado, y en el cassette iban consejos de salud, ¿ya? todo eso se grababa en la comunidad, entonces íbamos a hablar con alguien que nos decían que sabía mucho sobre hierbas, sobre algún tipo de enfermedad y llegábamos allá y le preguntábamos y ella daba consejos, o él daba consejos sobre ese tipo de enfermedades, lo grabábamos en la grabadora, era cortito y después poníamos un poco de música, que también grabábamos en la propia comunidad, entonces yo pasaba los fines de semana en eso con la grabadora, grabando gente que cantaba y gente que sabía de estos temas, entonces yo llegaba a la posta y mientras atendía instalaba la grabadora, ponía el cassette, y la gente empezó así... y me recuerdo perfectamente de que en un sector en Quechereguas, la auxiliar me dijo: “doctor nadie va a entender esto, si nadie habla mapudungun...” resulta que la auxiliar llevaba como 11 años en ese lugar y nunca ella había escuchado hablar mapudungun a nadie, pero cuando empezó a sonar el cassette, la gente toda empezó a hablar mapudungun ¿ya? entonces después, yo estaba atendiendo y venía alguien en la ventana y (toc-toc-toc) me decía que se había acabado el cassette, que lo diera vuelta porque no era de esos... ¿cachai? ... entonces yo salía de la consulta, daba vuelta el cassette y la gente seguía escuchando y además ¡se escuchaban ellos! (...) no era yo el médico el que daba los consejos sino la propia gente de la comunidad que sabía sobre embarazo, puerperio, lactancia materna, infecciones, diarreas,

cuadros respiratorios, qué hierbas usaban, ¡todo lo hablaba la gente!, y sobre todo fue una experiencia muy interesante porque empezamos a producir hartos cassettes (...) Te estoy hablando del año '84... entonces eso me hizo empezar a darme cuenta que era necesario un enfoque distinto hacia la salud. El director que había en el hospital en ese momento, (...) Don Dino Stagno Macchioni (...) Italiano, me dijo, José: esta cuestión que tu estas haciendo no la ha hecho nunca nadie, en Chile... yo no conozco, ¡ni! yo lo he hecho que llevo 50 años, así que esto es lo que tu tienes que hacer... (...) Y él me empezó a apoyar, apoyar, a apoyar y empezamos a hacer los primeros cursos de mapudungun en el hospital, la gente del hospital empezó a hablar mapudungun, todos los profesionales, los técnicos paramédicos, la enfermera, la matrona, empezamos a trabajar en la gobernación, después en el campo, y había toda una cuestión así, pero enormemente grande, hasta que producto de toda esta cosa y de todo este movimiento la dictadura me... me empieza a molestar, y ahí la pasé bastante mal, no voy a contar esas cosas, pero tuve que salir, tuve que arrancar de ahí y caí en Temuco, y ahí comenzamos en el hospital a hacer la misma cosa... (...) Entonces empezamos a generar todo un movimiento y pediatría... después de la facultad de medicina me llamaron, que porqué no hacía una cátedra de pediatría intercultural, entonces me empecé a meter y ahí empezó a meterse gente... antropólogos, José Nanco que era facilitador, el Mario Castro salía con los chiquillos al campo, empezamos a generar espacios con las familias, las familias recibían a los estudiantes... ese fue todo un programa así sin ningún dinero hasta que de pronto el director me dice: ¿Por qué no te vienes al Servicio y hacemos un programa de algo? Y en ese momento se da en la cordillera de Temuco, en Quinquen los carabineros desalojan a una comunidad, porque un grupo de terratenientes reclamaba el Valle de Quinquen para ellos. En el Valle de Quinquen vivía toda una comunidad Pewence, mapuce-pewence, Meliñir... y un alumno mío, (...) se había recibido de médico y estaba a cargo del hospital de Lonquimay, una zona fronteriza, donde nevaba 10 meses al año, ya, un hospital pequeño, y me llama y me dice: José tu sabes que quieren desalojar a esta comunidad y yo creo que no puede ser, ¿qué podemos hacer?, entonces le propongo al jefe del Servicio que hagamos un grupo interdisciplinario y avancemos hacia allá y veamos qué pasa, entonces convivimos con los pewence por una semana, rodeados de la policía, la policía tratando de desalojar eso, todos organizados pero resistiendo ahí con nguillatun, ¡día y noche en ceremonia! y los pacos ahí, rodeando y al final llegaron a unos acuerdos y ¡no hay desalojo!, pero ahí nace la idea del Servicio de generar un programa, y ese programa tomó en cuenta 4 comunas, Lonquimay por supuesto, Lumako, Puerto Saavedra y Galvarino, y en esas 4 comunas empezamos a hacer un estudio socio-demográfico de lo que significaba la población ahí, el significado social, demográfico y un estudio de morbi-mortalidad, y empezamos a hacer grupos comparativos y así nos empezamos a dar cuenta que la gente mapuce tenía más pobreza, se enfermaba más, pero además de eso tenía una riqueza de otras cosas que la otra población no tenía, entonces ahí se funda este Promap, éramos 3 locos que andábamos por todos lados metidos, y hasta ahí íbamos ¡super bien!, ¡super bien!, y de pronto llega la democracia... (...) se instala y dice: ¡qué buen programa!, ya, ¿Cuánta plata necesitan? Entonces nosotros... todavía me acuerdo, trabajábamos con... 7 millones de pesos (14000 dólar de ahora), 6 millones de pesos al año, o menos, 3 y tanto, no me acuerdo, y yo justo ahí me voy a estudiar afuera, me voy a hacer una maestría afuera al extranjero, y durante ese momento que yo no estuve el gobierno le puso plata al programa y mi colega que quedó a cargo (...) empezó a contratar gente, ya, y empezó a crecer este programa, y contrató más antropólogos, más (...) investigadores más... y cuando yo llegué no podía creer que si antes éramos 3 ahora eran como 10 (...) y se empezó a meter el gobierno, en institucionalizar un programa que (...) era muy particular..." (José, funcionario estatal winka marzo 2009)

En Chile, tanto en el contexto previo como en el de dictadura, el pueblo mapuce es invisibilizado y caracterizado como un pueblo desaparecido. La cultura mapuce era definida a partir de la idea de un pueblo extinto.

Desde la llegada de ciertos profesionales médicos y antropólogos al territorio *mapuce* comienzan a desplegarse nuevas prácticas de intervención en salud que conceptualizan este campo (Bourdieu 1990) ya no a partir de los parámetros occidentales de intervención estatal, es decir, como una población sobre la cual actuar, sino más bien como un proceso político de lucha por el poder para definir conceptos clave (Wright 1998: 12). Con la creación del Promap y la presencia de estos nuevos agentes comienza a gestarse un proceso de politización de la cultura indígena gracias al que se reconfiguran los límites del espacio social hegemónicamente establecido. De esta manera, aparece el *mapudungun* en el ámbito de los consultorios de salud a partir de los cassettes de los que nos habla José, así como también se despliegan estrategias de organización y resistencia a un desalojo territorial en la zona *mapuce* cordillerana, entre otras tantas acciones políticas.

A partir de la llegada de la democracia, y tal como lo planteamos en el capítulo 2 aparecen los Pactos entre los indígenas y el estado nacional. En este contexto comienza a ser visible en las esferas públicas que el pueblo *mapuce* estaba replanteando en los discursos y en las prácticas la estructuración misma de las relaciones de poder, por lo cual, desde el estado, se ponen en marcha ciertas tecnologías (Rose 2003) capaces de detener dicho proceso y reencauzar la relación entre estado y pueblo *mapuce* hacia el ámbito de la hegemonía/ subalternidad. En esta instancia los campos de interlocución³¹ comienzan a enmarcarse dentro de un proceso de burocratización de las prácticas de salud. Por ejemplo, dentro de este proceso de burocratización, el rol que cumple el *facilitador intercultural* —que nace con el inicio del Promap— comienza a ser resignificado hasta quedar totalmente institucionalizado y su tarea relegada a la de un mero traductor del *mapudungun* al castellano, así lo relata José:

“J: (...) los facilitadores interculturales nacieron en el tiempo en que estábamos nosotros en el programa, (...) llega la democracia y... dicen... ¡que buena idea lo de los facilitadores interculturales! ya, hay que poner facilitadores interculturales ¡en todo Chile! en los lugares donde haya un equipo de salud y pueblos originarios. Y nosotros para preparar un facilitador intercultural en aquel tiempo, nos demorábamos ¡un año! un año en convencerte a ti que eres directora del hospital de que ella es facilitadora, y convencerte a ti facilitador y a tu comunidad de que tu los representas a ellos y que no vas a ser institucionalizado ya... y que tu tienes que... ¡ojalá no seas institucionalizado porque eso es un control social!, entonces al final llega el gobierno de Frei y Frei dice: ¡todo el mundo con facilitadores! ¡súper buena la idea! Entonces tu estas en tu escritorio, resolviendo la pega tē tocan la puerta y te decían: “Buenas tardes doctora le traemos la facilitadora intercultural”, ¿la qué?, “no, que le traemos la facilitadora intercultural porque usted trabaja con mucha gente *mapuce* entonces ella va a hacer de puente”, y tu no entendías porqué tenía que hacer de

³¹ “Un campo de interlocución es un marco dentro del cual ciertos modos de identificación son posibles mientras otros quedan excluidos. Entre los modos posibles de identificación existe una distribución desigual del poder” (Alejandro Grimson: 2001: 41).

puente... la facilitadora no entendía porqué estaba ahí... ya, y de pronto esa facilitadora... tu decías, te decían: sabe qué doctora, faltó la persona que atiende el teléfono, ¡ah ya!, “que vaya la facilitadora a atender el teléfono”... no llegó la persona que hace el aseo... “que vaya la facilitadora a hacer el aseo”, ¿te das cuenta? Y se perdió toda esa cosa que nosotros habíamos logrado de trabajar en un año para lograr que un facilitador pudiera ingresar en un hospital...

A: ¿Cuál es la diferencia entre un momento y otro respecto del rol del facilitador?

J: El rol inicial era... una persona de comunidad, que era capaz de discutir con el director del hospital o director del establecimiento y con el equipo de salud sobre lo que tenía que hacerse en tratamientos para la gente mapuce en ese lugar, sin desmerecer que la medicina occidental era válida, pero también que tomaran en cuenta las condiciones de la gente, y si la gente tenía que, para sanar su enfermedad, operarse de la vesícula, se operaba, pero para que esa operación resultara un éxito tenían, que sacarse el mal y también ver a la maci, y para eso el facilitador se apoyaba en su comunidad... y los directores del hospital dialogaban en ese sentido... si un director de un hospital se sentaba con su quipo a planificar... nosotros exigíamos que estuviera el facilitador intercultural en esa planificación. Y eso duró hasta que se le ocurrió a este otro (...) en la democracia meterlo a todo, entonces los facilitadores hoy día... incluso ¡he encontrado un equipo en el que ya hay rangos dentro de los facilitadores!, sí, hay facilitadores que trabajan así, pero ya hay un jefe de facilitadores, como en Santa Bárbara, por ejemplo....” (José, funcionario estatal winka marzo 2009)

A partir de este relato, el cual resume varias de las opiniones consensuadas en la región, vemos cómo la figura del facilitador se ha sido modificando. Si primero surge como una práctica política en salud mediante la cual se intentaban modificar los límites de la territorialización establecida por el estado, luego pasará a formar parte de la burocracia estatal. En este desplazamiento, sus funciones también serán transformadas de manera tal que, por un lado, se convierten en funcionales a la lógica del estado neoliberal capitalista y, por el otro, son despojadas de cualquier referencia a un contexto político de lucha mapuce por el reconocimiento de sus derechos como pueblo indígena.

Así como la figura del facilitador sufre una transformación entre el momento de su nacimiento y las funciones que actualmente cumple, el Programa (Promap) también ha sufrido cambios entre los objetivos iniciales y las prácticas actuales:

“...el Programa este consiste en recoger un poco las opiniones de la gente, necesidades, y ayudar también a la gente pero es algo que no ocurre, no ocurre porque no... lo que dicen las personas no son tomados en cuenta en los Servicios de Salud, o sea, el Programa está como... operando así... al ladito, no está como... interviniendo para mejorar las cosas que están ocurriendo dentro del sistema de salud, por ejemplo para sensibilizar a los funcionarios, para una atención más digna a los pacientes... la capacidad de que ellos entiendan a los pacientes mapuce... porque la diferencia entre el mapuce y no mapuce es muy grande...” (Entrevista personal, Lumako febrero 2006)

La burocratización de las prácticas políticas indígenas en el campo de la salud y la redefinición de dichas prácticas a partir de la despolitización de las mismas forman un conjunto de

tecnologías (Rose, 2003) capaces de actuar sobre y para la modificación de las conductas indígenas. El contraste entre el periodo de la dictadura y el democrático es significativo: mientras que en el primer momento los objetivos de politización de las prácticas en salud y el empoderamiento de los agentes nunca fue perdido de vista, una vez que la democracia emerge, el estado neoliberal no sólo burocratiza estas prácticas sino que también inicia una puja por el poder de definir las culturalmente. En estas disputas por las definiciones de cultura, el estado ha logrado imprimir sus acentos en el devenir de los programas oficiales, despojando cualquier significado político en las prácticas de los agentes. La función del facilitador intercultural, por ejemplo, ha sido relegada a la de mera traducción del *mapudungun* al castellano.

A partir de la burocratización de estas prácticas el estado buscaría reconducir la conducta indígena hacia objetivos deseables, es decir, construye un modelo de conducta indígena adecuada a partir de la cual el *mapuce* no sólo depone la actitud de lucha por sus derechos sino que además se convierte en un indígena dependiente del asistencialismo del estado.

Esto queda demostrado cuando, desde el estado, se subsidian proyectos para *maci*. Estos han consistido en llevar a las/los *maci* hasta las reservas estatales para buscar *lawen*. Cuando las/los *maci* se quedan sin *lawen* por la falta de agua³² que sufre su territorio –producto de la explotación forestal de empresas multinacionales incentivada por el estado– los mismos son invitados a participar de proyectos que les enseñan de qué manera reclamar por la falta de *lawen*, marcándoles así el camino adecuado por el cual conducirse en sus reclamos. En el caso referido de la demanda de *lawen*, el camino oficialmente propuesto aleja el valor denunciante de la carencia de *lawen* en el territorio al centrarse en la falta y no en aquello que la ocasiona (la depredación de las forestales):

A: ¿Qué hace cuando no tiene lawen?

M: ¡No puede hacer nada uno!

Au: Cuando no hay lawen vamos a la cordillera (...) de la municipalidad empezaron con ese proyecto... porque... aquí reclamaban mucho que no había lawen para medicinar, y que lo medicinal se quemaba cuando hubo los incendios y la plantación de la empresa forestal, entonces... el pino le secó a la plantita que había... eso medicinal que había nosotros lo teníamos muy cerca aquí... y no nos costaba nada para buscarlo o para recolectarlo, pero ahora parece que entraron a conversar con la Conaf y como ellos tienen sus reservas en la cordillera como le digo yo, entonces de ahí... y ellos tienen que ir con permiso como le estaba diciendo, van ahí a buscar el lawen y llevan su nota... y le dicen cuántas médicas van a ir en un viaje y cuántas van a ser” (Aurelio y María, marzo 2009)

³² Retomo este tema en el capítulo siguiente.

Así como estos *proyectos de desarrollo* integran las distintas *tecnologías de disciplinamiento* desplegadas por el estado, también lo hace la señalética al interior de los hospitales y consultorios. Este dispositivo también lleva adelante su objetivo de hegemonizar las significaciones respecto de la cultura indígena, y respecto del nuevo campo de la salud intercultural que comienza a formarse dentro del campo de la salud pública. A continuación presento fragmentos de dos entrevistas que explican en qué consiste la señalética:

A: Acá en los consultorios antes había algunos letreros en mapudungun que hacían referencia a las distintas especialidades, ahora veo que hay más...

P: ...esa es una normativa del Minsal (Ministerio de Salud), la normativa del Minsal es que debe haber señalética en todos los establecimientos donde existe Amuldundun, digamos, el facilitador, (...) la señalética está puesta en ambos idiomas. Ahora de todas maneras este me parece un buen esfuerzo, más que nada simbólico, desde mi perspectiva muy práctica, porque por un lado tu sabes que la lengua... el mapudungun no es una lengua escrita, y desde ese punto de vista es ilógico escribirla... o sea, el mapudungun se habla, no se escribe... si bien me parece un esfuerzo más bien simbólico del Ministerio de Salud eh... también significa una señal po, una señal que tiene que ver con políticas de salud y decir: nosotros queremos decir que respetamos esta presencia ¿no? Y que reconocemos esta presencia. Reconocemos por ahí, como decía un pensador, al otro como un auténtico otro” (Pablo Mora, Director del Consultorio de Salud de Lumako, marzo 2009)

De esta manera, el *respeto* que el estado demuestra hacia el pueblo *mapuce* se evidencia según Pablo a través de la señalética, una señalética que muchas veces ni el *winka* ni el *mapuce* entienden. El primero porque generalmente no es competente en *mapudungun*, el segundo porque el *mapudungun* no es una lengua escrita y a pesar de que existen algunos grafemarios, los índices de analfabetismo son muy altos en la región.

El siguiente es un fragmento de la entrevista con Nelson Gaete Quijón, Director del Servicio de Salud Araucanía Norte, en el mismo él explica porqué existe la señalética en los hospitales y consultorios de Salud:

A: Las relaciones entre el estado y el pueblo mapuce se encuentran inscriptas en un contexto hegemónico, ¿de que manera se llevan adelante proyectos de salud intercultural teniendo en cuenta que hay hegemonía al interior de estas relaciones?

N: Mira nosotros de un tiempo a esta parte estamos generando como un proceso evaluativo de eso porque yo siento que el Programa en algún momento dado entra en una estructura de... asistencialista... (...) pero también se cae, o sea, no se cae, también se empiezan a hacer ciertas proyecciones respecto a un tema que a mi me parece muy relevante que es la participación... y la ¡capacitación! La capacitación por ejemplo en los equipos locales se empieza a instalar por ejemplo en muchos hospitales el tema digamos de la señalética, con el lenguaje en mapudungun, con los letreros en mapudungun, muchos dicen: ¿para qué? si el mapuce no lee mapudungun, el mapudungun es una lengua hablada, no escrita, pero yo creo que, es mi impresión, que la señal no era para los mapuce, la señal es justamente para los winka, desde el punto de vista de reconocer que hay ahí un espacio donde se comparte, se convive con personas mapuce, con personas de otra cultura, que son tan válidas como la

mía y ese sentido del poder que la cultura occidental tiene empieza a generar o a tratar de generar un equilibrio...” (Entrevista a Nelson Gaete, marzo 2009)

El valor simbólico de la señalética dispuesta por el Minsal reside para Nelson en su carácter indicial sobre la misma relación interétnica, y en esta dirección, es para él un modo de equilibrar las relaciones entre el estado y el pueblo *mapuce*. Así encontramos distintas lecturas que como éstas centradas en el respeto o en la visibilidad, hacen hincapié en la asimetría de poder.

En estos relatos los funcionarios estatales actualizan y confirman una idea de *salud intercultural* como un campo en el cual se despliegan ciertos mecanismos como *la señalética* que es entendida como una *forma de respeto* del estado hacia el pueblo *mapuce*. Es aquí cuando las diferencias entre el periodo inicial del Promap y el presente se hacen visibles: en el primer momento se intentó llevar a cabo una práctica política en salud a partir de la *interculturalidad* la cual conceptualizó la salud como un derecho, mientras que, hoy en día, la *salud intercultural* ha pasado a ser entendida y conceptualizada a través de la importancia de ciertas prácticas específicas –como la señalética- en el contexto de atención, la presencia del facilitador intercultural –como mero traductor- y *la sonrisa* de los médicos hacia los pacientes *mapuce*.

Por otra parte, a partir de la señalética se realiza una traducción/adecuación de ciertos elementos, prácticas y roles de funcionarios de la medicina *mapuce* a la medicina occidental, como si *püñenelchefe* o *lawen* pudieran traducirse conceptualmente como matrona o remedio. El/la *püñenelchefe* cumplen un rol social dentro de la cultura *mapuce* que no debería igualarse al de la matrona occidental, y el *lawen* tampoco debería traducirse como remedio ya que el *lawen* son las plantas utilizadas de forma medicinal, las cuales –entre otras cosas- pasan por diferentes procesos de preparación dependiendo del padecimiento del enfermo. Por lo tanto dista mucho de ser una pastilla o un remedio hecho a base de drogas químicas y comercializado por laboratorios multinacionales. Comienza a manifestarse así un *sincretismo médico* a partir del cual estos roles o elementos de la medicina *mapuce* tienen su equivalente dentro de la medicina occidental, lo cual busca, en última instancia, legitimar, por ejemplo, la atención de las/los *maci* en consultorios médicos como sucede en Nueva Imperial.



*Foto de la señalética del consultorio de Lumako.



*Foto de la señalética del consultorio de Lumako.

A partir de la aplicación de estas *tecnologías* como el *permiso*, la *burocratización* de las funciones del facilitador, el otorgamiento de *proyectos asistencialistas de desarrollo*, la *señalética* dentro de los consultorios, observamos cómo por parte del estado se intenta convertir la conducta indígena en lo que Alcida Ramos denomina el *indio hiperreal*, es decir, la *fabricación de un indio perfecto*, cuyas virtudes, sufrimientos e incansable estoicismo le han otorgado el derecho de ser defendido por los profesionales de los derechos indígenas (1992: 9).

La construcción del indio hiperreal responde a los intereses de fabricar un modelo de comportamiento indígena acorde a las necesidades del estado. En este caso el indio hiperreal contaría con las características de ser un indio que abandona el paradigma de lucha por sus derechos para aceptar una relación asimétrica de asistencialismo con el estado chileno sin cuestionamiento alguno. De esta manera, las fuerzas políticas nacidas en el contexto de dictadura descripto anteriormente, donde ciertas prácticas clandestinas estaban basadas en la voluntad y compromiso político de ciertas personas (médicos, antropólogos e indígenas *mapuce*) quedan finalmente dentro del aparato burocrático del estado, siendo la burocratización el mecanismo a través del cual la definición de la interculturalidad y la práctica política en salud quedan finalmente anquilosadas dentro del aparato burocrático estatal a la espera de una redefinición acorde a los objetivos estatales. La burocratización crea *indios modelo* (1992: 8) cuya conducta debería ser tomada como ejemplo por los indios reales los cuales son invitados a filtrar la *otredad salvaje* (Ramos 1992: 8) de sus posibles pautas de comportamiento.

La burocratización de la salud indígena en Chile y su vinculación con el ámbito internacional

En 1993 se institucionaliza el Promap y en 1996 se crea a nivel nacional el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas (Pespi) que funciona como parte de la División de Atención Primaria dentro del Ministerio de Salud de Chile. Así como el Promap aborda las diferentes problemáticas del pueblo *mapuce*, el Pespi amplía dicho abordaje al resto de los pueblos indígenas del país. Sin embargo, la creación de estos programas no necesariamente implica un cambio respecto al reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas por parte del estado nacional.

Ahora bien ¿Por qué el estado neoliberal chileno financia estos programas siendo que ya desde la época militar se habían comenzado a privatizar las acciones en salud? ¿Porque se desarrollan estos programas de salud indígena en el contexto de una economía neoliberal?

7/ Puesto
Map
PPB -
ROMAD
PPG
PESP:
↓
No otro d
Q

Mientras

“J: en el año 96, la OPS hace este encuentro (...) de Winnipeg, y lanza este Programa (Pespi) para toda Latinoamérica. Entonces empiezan de la OPS y la OMS y todo este rollo... y empieza todo este modelo neoliberal a hacerse cargo del programa de Salud intercultural en Chile, en Latinoamérica, en todas partes, ¿ya?, y de atracito empieza a aparecer el BID, y el BID aparece con un equipo paralelo al que teníamos a través del Servicio, a instalar otro equipo; ya, porque uno de los principios del BID era que la gente que trabajaba en el Servicio de Salud ya no podía hacer nada más porque nunca había hecho nada, sino que tenían que contratar más gente. Y empiezan a aparecer una cantidad de expertos que no sé de dónde salieron y empiezan a decirnos lo que nosotros teníamos que hacer... y claro nosotros comenzamos a discutir con ellos y decirles que no... y empieza esta pelea... pero el BID se mete con los dirigentes, y toda esta cantidad de dirigentes importantes que había, que luchamos todos por una autonomía y por el tema del territorio, y la autonomía en salud (...) el BID se mete con los dirigentes (...) que de pronto empiezan a ser pagados por el BID y empiezan a formar parte del equipo del BID, entonces empezaron los problemas, yo esta cuestión la denuncié aquí y en el extranjero...” (José, funcionario estatal winka marzo 2009)

De esta manera comienza a conformarse la red entre lo local, lo regional y lo global. A partir de la Iniciativa (Sapia) Salud de los Pueblos Indígenas de las Américas, resultado de la Reunión de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Salud, realizada en la ciudad de Winnipeg, Manitoba, Canadá, del 13 al 17 de abril de 1993 cobran relevancia los mandatos de los organismos internacionales quienes plantean los principales lineamientos en materia de salud indígena para los países de Latinoamérica. En el documento Sapia comienzan a esbozarse las primeras ideas de la interculturalidad al plantearse la importancia de “*propiciar el trabajo conjunto para superar obstáculos comunes (económicos, políticos, sociales, culturales) estableciendo una relación interétnica e intercultural basada en la reciprocidad, el respeto mutuo y la convivencia*”³³

A la vez que comienzan a verse los nuevos significados atribuidos a la interculturalidad en salud, escindidos de los significados que la entienden como un reclamo por los derechos indígenas, comienza a aparecer y a cobrar protagonismo el BID como organismo financista para llevar adelante estos programas.

A partir del encuentro de Winnipeg de 1993, tal como José lo relata en el siguiente fragmento de entrevista comienza a aparecer el BID en Chile:

“J: (...) yo ingresé al hospital Makewe, el BID quería... el BID no tenía ¡nada! en resultado de salud intercultural en Chile, ¡nada! Y lo único que existía fuerte en ese momento era Makewe, porque teníamos un programa que era súper bueno, y el BID va al presidente de la comunidad Makewe y le ofrece plata y le dice: mira, nosotros te pasamos tanta plata pero nosotros queremos que tú seas parte del BID para que cuando nosotros cuando venga la evaluación presentarlos como... y el presidente de la comunidad no quiso entonces el

³³ Disponible en: <http://www.paho.org/spanish/ad/th/os/indig-Resol-V.htm>

*BID castigó a esta comunidad, entonces empezó a repartir plata en otros lados, entonces en fortalecimiento de la organización, en salud intercultural, en educación y en fortalecimiento productivo había comunidades que sí agarraban cosas del BID y otras que no, que sí, que no, que sí, que no, y así empezaron a dividir a las comunidades. Y (...) el programa del Ministerio empezó a generar este... esta suerte de separación entre que tú eres indígena y yo no, yo soy indígena y tu no por lo tanto yo tengo derecho a esta cosa y tú no. Entonces se empezó a generar toda una inequidad en la cantidad de población que era multicultural y que sufría de los mismos problemas y que tenía pequeñas diferencias respecto de las causas de sus enfermedades pero que algunos tenían apellido indígena y otros no. (...) ¿esto por qué?, porque a Chile le interesaba hacer un país donde se pudiera invertir, le interesaba que el movimiento indígena estuviera como... suave... porque a la gente que quería invertir en Chile no le interesaba un país conflictivo desde el punto de vista indígena, y con el BID intentan armar eso, entonces empiezan a crecer las forestales, empiezan a crecer las salmoneras, empiezan a meterse... todo lo que se ha metido... porque no hay una respuesta, y todo aquel que se opone a eso ¡es terrorista! Entonces ahí están todos los que tú conoces en la Araucanía. En la Araucanía son terroristas, entonces tu hablas de Pascual Pichun, de José Huenchunao, de Víctor Ancalaf y la gente ve la imagen del terrorismo, entonces **antes eran sin alma, después fueron borrachos y ahora son terroristas**, entonces (...) se desarma toda esta cosa y empiezan a aparecer estos programas que hoy día, además han generado esta gran división (...) entonces **la gente con este tipo de políticas, así como de subvención y de generar dependencia pierden la organización...** (...) entonces si dan dinero está bien, pero que la gente sepa que es un dinero que más que un favor es una cosa que le pertenece (...) y yo entiendo, **lo necesitaban...** entonces también uno tiene que hacer cierto grado de mea culpa en el sentido de... nosotros no fuimos capaces políticamente de generar un movimiento que dijera: si nos dan plata perfecto, pero nosotros no vamos a cambiar nuestra forma" (José, funcionario estatal winka marzo 2009)*

A partir de la llegada del BID, se ponen en funcionamiento nuevas tecnologías como la cooptación de dirigentes indígenas y los proyectos de desarrollo que funcionan con una lógica asistencialista neoliberal de focalización, con lo cual, ciertos indígenas van a recibir recursos estatales mientras que otros, a pesar de encontrarse en la misma situación de pobreza y exclusión, no van a recibir nada. Esto comienza a ocasionar confrontaciones y quiebres entre organizaciones. El BID funcionaría de esta manera, tal como lo plantea José, como un mecanismo a partir del cual mantener quieto y suave al movimiento indígena, para que, mientras las tensiones y fricciones invaden a este movimiento, las multinacionales puedan extraer libremente recursos del territorio indígena sin un movimiento político importante que se le oponga.

Bid
 +
 Beneficiarios
 Antidote
 Cooperación
 +
 elecciones
 Pichun
 (x)

Tecnologías, dispositivos y la formación del campo de la Salud Intercultural

En el año 2000 asume Ricardo Lagos la presidencia de Chile. El presupuesto anual correspondiente al Servicio de Salud Araucanía y al Promap pasa de \$9.500.000 pesos en el año 1999 a \$ 180.500.000 pesos en el año 2000. ¿Por qué? ¿A qué respondía este aumento significativo de presupuesto? El presidente electo postula, a nivel nacional la interculturalidad

como parte de las 16 medidas de Gobierno incluidas en su política del Nuevo Trato referida a los Pueblos Indígenas, y acto seguido en el año 2001 comienza a funcionar el Programa Orígenes, producto de un convenio entre el estado chileno y el BID, que, entre algunas de sus premisas también plantea la interculturalidad como política de estado tanto en el ámbito educativo como en el área de la salud.

¿En qué consistía la política intercultural que el estado chileno comienza a incentivar? Dicha política ¿correspondía a un lineamiento del organismo multilateral o a una postura específica del estado chileno?

Antes de 1993 las únicas políticas indígenas que se llevaron a cabo, en el marco del indigenismo, fueron políticas de integración y/o asimilación al estado-nación chileno. En 1993 se sanciona la ley indígena 19.253, que da lugar a la institucionalización del Promap dependiente del Servicio de Salud Araucanía. En 1996 se crea el Programa Especial de Salud y Pueblos Indígenas a nivel nacional (Pespi), y más tarde, en 2001, ya con el Programa Orígenes se institucionaliza la interculturalidad en salud. Por lo tanto, observamos que el interés por la salud indígena no comienza con Orígenes. Si no comienza con Orígenes ¿Cuándo y por qué surge este interés por la salud indígena y especialmente por la llamada salud intercultural?

En 1993 la OPS da a conocer a través de la iniciativa SAPIA (Salud de los Pueblos Indígenas de América) ciertos lineamientos cuyo antecedente es la *Reunión de Trabajo sobre Pueblos Indígenas y Salud*, realizada en Winnipeg, Manitoba, Canadá, del 13 al 17 de abril de 1993. Estos lineamientos hacen referencia tanto al reconocimiento de la situación de desigualdad que viven los pueblos indígenas de América, como a *“las aspiraciones de los pueblos indígenas de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida, la necesidad de fortalecer su propia identidad, así como de que se respeten sus derechos en cuanto a la salud y al medio ambiente”*. El documento menciona la situación de *desigualdad* que los pueblos indígenas sufren –interpretada en términos de indicadores estadísticos respecto a la mortalidad o de la esperanza de vida al nacer- y *“las aspiraciones de los pueblos indígenas de asumir el control de sus propias instituciones y formas de vida”*, es decir, menciona hechos concretos pero descontextualizados del marco político de producción y reproducción de la desigualdad sin abordar sus causas y sin hacer referencia a la lucha de los pueblos indígenas por sus derechos políticos: derecho al autogobierno, a la autodeterminación y derecho al territorio. Derechos que,

como veremos más adelante, se encuentran íntimamente relacionados con la concepción *mapuce* de la salud y de la enfermedad.

Sapia plantea que lo que necesitan los pueblos indígenas es desarrollarse, es decir que los pueblos indígenas son caracterizados como sujetos *carentes* sobre quienes es necesario intervenir. Esta construcción social del indígena como un sujeto incompleto, subdesarrollado y pobre es funcional a los intereses de la política neoliberal del capitalismo.

A partir de la década del '90 se profundiza el modelo capitalista en América, lo que se traduce en el retroceso de la intervención del estado en cuestiones relacionadas con garantizar el bien común de los ciudadanos. A su vez, se eliminan los programas estatales generales y se sustituyen por programas especiales focalizados. Todo esto en un marco creciente de privatización y de mayor apertura al flujo de capitales y mercados transnacionales. De esta manera, la posibilidad de financiar los proyectos de desarrollo indígenas va a ser pensada a partir de préstamos de organismos internacionales de crédito, que van a implementarse a través de políticas focalizadas en distintas áreas.

Es decir que, gracias a los lineamientos de la OPS (Sapia) se legitima el apoyo que las agencias multilaterales como el BID puedan brindar –a países emergentes- a través de su Política Operativa. Así, los países Latinoamericanos miembro de la OPS son invitados a llevar adelante estos planes de desarrollo con el financiamiento de las agencias. Junto con el préstamo y el consecuente endeudamiento de estos países, las agencias multilaterales entregan sus lineamientos político-conceptuales. De esta manera, para el caso *mapuce* que estudio, los proyectos de desarrollo al contar con definiciones estereotipadas acerca de lo que significa ser un indígena, la interculturalidad o las formas adecuadas de comportamiento indígena terminan, a través del estado multicultural, funcionando como un mecanismo privado de control (Boccaro 2007: 202) sobre una población indígena que es necesario controlar. Aún así existen tensiones, negociaciones y espacios para el diálogo que son contestados y redefinidos a partir de la negociación por la implementación de estos proyectos.

Hasta aquí he buscado situar el surgimiento y la reformulación de la noción salud intercultural en un contexto general, con el fin de entender el entramado de relaciones políticas entre el ámbito de lo local, lo regional y lo global dentro del cual este concepto se inserta. En el apartado siguiente estudio con mayor profundidad el modelo médico *mapuce* para tener una visión más

completa de lo que, en la arena pública, muchos militantes indígenas en salud, han comenzado a definir como perspectiva para la lucha. En esta última, intento dar cuenta de la importancia de la incorporación del territorio *mapuce* para comenzar a pensar un modelo de interculturalidad.

Küme mongen ka ixofil mongen wallmapu meu³⁴

A: ¿En que consiste el ixofil mongen?

C: Yo para tener un ixofil mongen tengo que tener territorio, tengo que tener espacio, tengo que tener aire libre, tengo que tener naturaleza, menoko, tengo que tener mis agentes de medicina, mis agentes de comunidad, el lonko, los werkenes, tengo que tener todo eso para tener un ixofil mongen ampliado.

A: Y la diferencia con el Küme mongen ¿Cuál es?

C: El Küme mongen es el fruto del ixofil mongen. Es tener buena vida si usted tiene ixofil mongen, tiene la alimentación tiene todo, va a tener una buena vida” (Claudio Molina, marzo 2009)

El proceso de salud / enfermedad / atención es un hecho universal que se desarrolla de forma diferente en cada cultura y en cada pueblo. Actualmente en la IX Región de Chile coexisten diversos modelos que conceptualizan la salud y la enfermedad.

Para abordar el estudio de la interculturalidad en salud entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*, considero necesario entender en qué términos se conceptualizan la salud y la enfermedad tanto para la medicina occidental, a través del MMH, como para el pueblo *mapuce*, a través de los discursos que ellos mismos –y con sus propias heterogeneidades y conflictos— fueron instalando en las esferas públicas de discusión como el MMM.

En los apartados anteriores abordé el establecimiento del MMH en territorio *mapuce*, aquí me ocuparé de analizar el segundo modelo con el objetivo de entender cómo se ha estado definiendo la visión *mapuce* de la salud y la enfermedad. Éste será contrapuesto al MMH con el fin último de respondernos qué es la interculturalidad en salud para ciertos actores –indígenas y no indígenas- involucrados en los proyectos del Programa Orígenes.

³⁴ El buen vivir y la diversidad en el territorio *mapuce*

Salud / Enfermedad desde el punto de vista *mapuce*

En primer lugar, es importante destacar que, desde el conocimiento *mapuce* los significados del concepto de salud difieren sustancialmente de aquellos que son presupuestos en la medicina occidental, en tanto difieren las formas de concebir la relación naturaleza y cultura, e, incluso, la misma divisoria entre naturaleza y cultura. Tal como lo plantea Philippe Descola (1986) para el estudio del pueblo Achuar de la Cuenca Amazónica, existen diversas miradas respecto de la relación naturaleza-cultura. Una de ellas es la que aborda a la naturaleza como “*un objeto de ejercicio del pensamiento, como la materia privilegiada a partir de la cual echa a volar la imaginación taxonómica y cosmológica de los pueblos de la selva*” (Descola 1986: 18).

A su vez, Bruno Latour plantea como hipótesis de su trabajo:

“... que la palabra ‘moderno’ designa dos conjuntos de prácticas totalmente diferentes que, para seguir siendo eficaces deben permanecer distintas aunque hace poco dejaron de serlo. El primer conjunto de prácticas crea, por ‘traducción’, mezclas entre géneros de seres totalmente nuevos, híbridos de naturaleza y de cultura. El segundo, por ‘purificación’, crea dos zonas ontológicas por completo distintas, la de los humanos, por un lado, la de los no humanos por el otro... (...) Mientras consideremos por separado esas dos prácticas, somos modernos (...) vale decir, adherimos de buena gana al proyecto de la purificación crítica (...) En cuanto ponemos nuestra atención a la vez sobre el trabajo de purificación y el de hibridación, de inmediato dejamos de ser totalmente modernos” (2007: 28-29)

En base a estos autores planteo la necesidad en primer lugar de tener en cuenta la conceptualización *mapuce* de la naturaleza. Y, en segundo lugar, tal como lo plantea Latour, la vinculación entre naturaleza, vida cotidiana –del pueblo *mapuce*- y la relación del mismo con un ámbito más amplio como es el de lo político y económico (a nivel nacional). Cuestiones que serán abordadas a lo largo de este apartado.

La palabra *salud* no tiene traducción exacta al *mapudungun*, lo más cercano sería el concepto *küme mongen* o *buena vida, bienestar* (Ibacache Burgos 1997, Boccara 2007). Para el pueblo *mapuce* la salud está integrada a todos y cada uno de los ámbitos de la vida en general (Quidel Lincoleo 2001).

Todas las culturas han desarrollado y desarrollan modelos médicos a partir de los cuales entender y enfrentar la enfermedad y de ser posible recuperar la salud. Mientras que el MMH entiende a la salud como la ausencia de enfermedad, y ésta es conceptualizada en términos biológicos, en el MMM, el *küme mongen* es entendido de forma holística y como resultado del equilibrio

recíproco entre la persona, el medio ambiente y lo sobrenatural (Ibacache Burgos, 1997), es decir, que abarca la relación del *mapuce* con el territorio y con el universo que lo rodea.

Para el MMM, el síntoma biológico definido por el MMH no es tanto el síntoma de una enfermedad como el marcador corporal de una dolencia que debe ser abordada en relación con la historia de una persona. Se puede decir entonces, que la medicina *mapuce* es una medicina holística porque abarca tanto los aspectos espirituales, sociales, físicos y psíquicos de las personas en relación con el universo que las contiene.

Cuando una persona se enferma –desde la concepción *mapuce* de la salud o en palabras de José Quidel Lincoleo “*se quiebra ese equilibrio o esa relación basada en la reciprocidad entre los seres, las fuerzas*” (2001:16)- se busca identificar los motivos por los cuales se manifiesta ese padecimiento, con el fin de encontrar el proceso de reparación más adecuado para esa persona en particular. En este sentido, una de las características fundamentales del MMM es la diversidad, tratar a la persona como un ser único y abordar aquel desequilibrio en relación con su universo. A diferencia del MMH, que lo que busca es la universalidad del síntoma y trata a ese síntoma sin tomar en cuenta la historia de la persona en la que éste se manifiesta.

Cuando una persona *mapuce* se encuentra en un estado de *equilibrio* con su entorno se dice que posee *küme mongen*, cuando la persona se encuentra en un estado de *desequilibrio* con alguno de los aspectos de su vida ese *küme mongen* se quiebra. El *küme mongen* se reestablece cuando se restituye el equilibrio perdido, es decir cuando se identifican las causas del síntoma físico y se contextualiza aquella dolencia en una red más amplia de relaciones. Siguiendo a José Quidel Lincoleo (2001) vemos que la pérdida del *equilibrio* se produce a partir de las *transgresiones* ocasionadas contra las normas del universo o *Az Mapu*, que son las normas y costumbres establecidas en el territorio *mapuce* según las que se rigen los grupos sociales que en él habitan.

El *Az Mapu* regula las relaciones de las personas entre sí, de las personas con la naturaleza –los seres vivos, las fuerzas y los espíritus que en ella habitan- y de las personas con el *Waj Mapu* (*tierra*), es decir, con el universo. En este sentido el *küme mongen* no pasa –como en el MMH- únicamente por el estado físico de la persona o por la ausencia de enfermedad biológica, sino que se relaciona íntimamente con lo social y lo moral. En palabras del autor:

“Muchas enfermedades o kutran (enfermedad) según la cosmovisión mapuce son consecuencia de una transgresión contra las normas del universo o waj mapu (lit. tierra, forma de expresar un espacio determinado en el universo). Ese cuerpo de normas, o az

mapu (normas, costumbres establecidas en un determinado territorio ante lo cual se rigen los grupos que en ellas habitan), regulan la relación entre los seres humanos y su entorno como con los otros seres vivos y fuerzas del waj mapu (tierra, forma de expresar un espacio determinado en el universo). Esa relación está basada en una reciprocidad y equilibrio entre los seres, las fuerzas, y cuando una persona transgrede una de las normas, quiebra ese equilibrio y entonces se enferma. La enfermedad puede tener múltiples formas, pero la causa siempre proviene del comportamiento del individuo o de un miembro de su familia” (Quidel Lincoleo 2001: 16)

De esta manera, la *transgresión* es el mecanismo principal a través del cual el *equilibrio* se torna en *desequilibrio*. El cosmos es así categorizado por los *mapuce* a través de polos opuestos y complementarios:

“La naturaleza y los hombres existen en la dualidad y a la vez la contienen. El mapuce como sujeto que estructura su identidad en el plano de lo trascendente está determinado por una serie de fuerzas opuestas y complementarias (...) en este sentido (...) salud y enfermedad en el mundo mapuce son en sí una dualidad, pareja de opuestos complementarios en la cual se define la vida de los individuos...” (L. Citarella et. al 1995: 110)

Podemos decir entonces, que dentro de la lógica dual señalada por el conocimiento *mapuce*, el opuesto-complementario del concepto *transgresión* es el concepto *reciprocidad*, el mismo que atraviesa todos los aspectos de la vida de acuerdo con los principios *mapuce*. La reciprocidad contribuye a que se generen vínculos –en un sentido amplio- entre los elementos del universo *mapuce*. Estos vínculos son los que, en definitiva, contribuyen a generar el *equilibrio* necesario para que haya *küme mongen*.

El espacio y el tiempo del *küme mongen*

El MMM abarca los ejes del tiempo y del espacio, por lo tanto el Az Mapu regula la relación del hombre con el universo tanto espacial como temporalmente. Dicho modelo trasciende el tiempo presente en el que se manifiesta el desequilibrio (la enfermedad) ya que dentro de esta conceptualización cobran especial relevancia las acciones de las personas tanto en el pasado como en el futuro. A su vez, en el nivel espacial, la medicina se relaciona estrechamente tanto con el espacio próximo en el que viven las personas –su *lof*- como con los distintos espacios de la naturaleza que integran el territorio.

La medicina mapuce se encuentra estrechamente vinculada al territorio, en primer lugar, porque dentro del territorio se encuentran los diferentes espacios sagrados con los cuales la gente

interactúa y, en segundo lugar, porque es el territorio el que, en caso de necesitarlos, los provee de lawen (Lincoleo 2001: 4). El WajMapu, universo, se divide en cuatro sub-espacios: el wenumapu, el rangiñ wenumapu, el püjimapu y el miñchemapu. Wenumapu significa tierra de arriba y corresponde a una dimensión no física que se ubica en un estadio superior al rangiñ wenu mapu. El rangiñ wenumapu, la tierra del medio de arriba, es una dimensión intermedia entre el Wenumapu y el püjimapu, en la que habitan los newen, las fuerzas. A su vez, el püjimapu corresponde a la tierra, al espacio físico donde habitan las diferentes fuerzas de la naturaleza junto con diversas formas de vida, entre ellos la humana, y por último, el miñchemapu o tierra de abajo, que corresponde al espacio que se encuentra por debajo del püjimapu (Lincoleo 2001).

Dentro del püjimapu se encuentra el wallmapu (territorio mapuce) compuesto por ngülumapu (territorio situado al oeste de la cordillera, Chile actual) y el puelmapu (territorio ubicado al este de la cordillera, argentina actual). En Chile, los mapuce dividen su territorio, meli witrانmapu, en cuatro espacios socio-políticos denominados lafkenmapu (tierras del oeste, en dirección al mar), puelmapu (tierras del este), pikunmapu (tierras del norte) y willimapu (tierras del sur). Cada uno de estos espacios territoriales posee una identidad socio-territorial propia que se corresponde con diferentes niveles de integración socio-política. En primer lugar encontramos al lof, luego el rewe, luego el witrانmapu y por último el wallmapu. Cada una de estas unidades de pertenencia posee una definición particular:

O: El lof es una unidad territorial, una unidad socio-territorial (...) creo que lof está definido en la mente de las personas, de cada uno de los lof que existen, no es una definición territorial. Creo que... ellos donde van llevan su lof... ahora desde el punto de vista de la distribución espacial, creo que el lof es la relación de familia... hasta donde llega una familia que se llama reyma, el reyma que es un grupo familiar... y eso, el reyma puede ser más grande, puede ser más amplio, y... hasta donde llegue la familia hasta ahí llega el lof. Y eso se define por la relación familiar.

A: ¿Y el rewe?

O: Es una organización más política o sociopolítica, porque el rewe es el centro de reunión, el centro de prácticas de actividades propias de la cultura y es el lugar donde se toman decisiones políticas y decisiones que involucran a las familias de esa comunidad... y es una definición como te digo, más sociopolítica y que es un poco más amplia desde el punto de vista territorial, más amplia que el lof... (...) un rewe generalmente está integrado por más de un lof, pueden ser dos... pero también pueden ser más, depende las características geográficas

A: Y ¿el ayllarewe?

O: Eso es un invento de los antropólogos (risas) yo hago bromas con esas cosas pero... yo creo que los mapuce son muy sabios, yo creo que los mapuce se instalaron en un espacio territorial y de acuerdo a la realidad de ese espacio o de acuerdo a la comunicación que tenían había una organización más sociopolítica... y no eran tan estructurados como decir... aquí... hasta aquí llegaron 4 rewe y aquí... definimos una definición sociopolítica o territorial ¡no! era de acuerdo a la realidad del territorio... y de acuerdo a las condiciones

demográficas, geográficas, topográficas... que también tiene que ver con las identidades territoriales, porque la definición... por eso hay definiciones e identidades territoriales porque es de acuerdo a las condiciones que se dan donde viven los *lafkence*, los *nagce*, los *pewence*... ellos hacen esa definición de acuerdo a su realidad y con los *rewe* yo creo que es lo mismo. Se habla mucho del *ayllarewe* por ejemplo, que es una que existe creo, tengo entendido, o puede que se repita en otros lados, pero no es general eso... no es una definición tácita para todos, sino que es de acuerdo a esa realidad. El *Aylla rewe truf-truf* creo que se da por esas condiciones, porque ahí se da... yo conozco ese lugar, hay cerros... hay límites claramente definidos que en el espacio... justamente hay 9 *rewe* por eso se llama *aylla rewe* (*aylla* = 9 en *mapudungun*), porque ¡es obvio! pero... yo creo que es eso más que nada, pero las organizaciones políticas creo que tienen que ver con estas características pero también con la identificación de las identidades territoriales.

A: O sea que estaría el *lof*, el *rewe*, el *reyma* y el *meli witran Mapu*.

O: Ahí pasamos a otra categoría, el *meli witran Mapu* tiene que ver más con una... una especie de entender los espacios... porque es más como un decir: los que están para el lado que sale el sol, los que están para el lado donde se esconde el sol, esa orientación...

A: Y el *witran* también tiene que ver con relaciones de reciprocidad, ¿no?

O: Claro. Hay harta, hay harta... mira yo creo que en el fondo el pueblo *mapuce* tiene su estructura propia, tiene su organización sociopolítica propia, y de eso yo creo que todavía hay mucho que descubrir por nosotros mismos... como pueblo... ” (Oliver Contreras, *Lumako* marzo 2009)

Resulta evidente, entonces, que dicha conceptualización se opone a la división burocrático-administrativa que el estado de Chile impone en territorio indígena: comunidades, comunas, provincias, regiones, estado.

Cada uno de los cuatro espacios territoriales *mapuce* que conforman el *meli witran mapu* está asociado a las diferentes identidades territoriales de las personas que viven en ellos. En territorio *ngüluce* (al oeste de la cordillera) encontramos las identidades *nagce* (gente de los llanos), *willice* (gente del sur), *pewence* (gente del *pewen*), *picunce* (gente del norte) y *Lafkence* (gente de la costa) entre otras.

Dentro de cada espacio territorial se encuentran los diferentes *mapuce lof* con sus respectivos territorios, dentro de los cuales se encuentran los espacios sagrados, de gran importancia no sólo para la medicina *mapuce* sino para el *lof* en su conjunto. En dichos espacios habitan los *newen* (fuerzas) y los *gnen* (seres) —o dueños según Lincoleo (2001: 25)- del lugar. Estos espacios sagrados son denominados: *witrunko*, *pitrantu*, *menoko*, *ngneko* y *trawüanko*. En estos nos detendremos a continuación.

Caracterización de los espacios sagrados *mapuce*³⁵

Witrunko [esteros] son lugares donde habitan animales y aves del bosque, son territorios aptos para la pesca y para la recolección de agua para las actividades diarias. A su vez, los *witrunko* son denominados espacios sagrados ya que son lugares donde pueden llegar a manifestarse los *perimontun* [manifestación de fuerzas de la naturaleza o encuentro con los espíritus de los seres de la naturaleza]. Algunos pobladores *mapuce* mencionan que, cuando ellos pasan por estos lugares a menudo hacen sus oraciones y ofrenda al *mapu* y los *newen* del lugar.



Pitrantu [humedales] se les denomina a los espacios donde se manifiesta una variada diversidad vegetal y biológica. Son lugares de importancia religiosa ya que allí habitan los seres espirituales que se manifiestan en los *perimontun* y otorgan poderes sobrenaturales a el/la *maci*. Además, son espacios de gran importancia ya que contienen grandes cantidades de plantas con propiedades medicinales.

³⁵ Los datos y las fotografías pertenecen al "Catastro de sitios de relevancia ambiental y cultural *mapuche*" (Ver Bibliografía)



Menoko [pantano] se suele denominar a aquellos espacios cubiertos por aguas semi-estancadas o de lento escurrimiento, con una gran biodiversidad de flora y fauna. Son espacios en los que las/los maci pueden recibir el llamamiento a ser maci. Al igual que en los *pitrantu*, en los *menoko* existen gran cantidad de lawen [planta medicinal] utilizada por el/la maci.



Cito a continuación algunas de las definiciones que mis interlocutores expresaron para explicarme qué era el *menoko*, principalmente aquellas que me ayudaron a comprender el modo en que las relaciones con el entorno forman parte de la misma experiencia de territorialidad *mapuce*.

“... los menoko que nosotros llamamos, es uno de los espacios físicos donde están los lawen que tienen la fuerza de la tierra y vienen la fuerza de los otros árboles que están ahí, que desde el punto de vista científico se denomina el ecosistema, donde están todos los componentes de la tierra interactuando, por lo tanto los elementos que están ahí tienen un adicional, tienen más fuerza según las maci, ahí traen el newen... y esas son las plantas que ellas necesitan...” (Oliver Contreras, febrero 2006)

Para la *maci* María:

“El menoko es el lugar de donde sale el lawen que yo necesito para trabajar... así del... del pastito, pero ahora el menoko que tenemos acá se está secando...” (María, marzo 2009)

Ngueko nombra a los reservorios de agua que también suelen ser denominados ojos de agua. Éstos constituyen el núcleo de aguas subterráneas profundas. Son lugares de mucho respeto para los *mapuce* dado que además de ser una fuente natural de agua son espacios religiosos y sagrados donde habitan distintas fuerzas.



Trafko o Trawüngo [Unión de agua] se denomina a aquellos espacios donde se encuentran dos o más esteros, donde se juntan aguas que provienen de distintas direcciones. El concepto *trawün* remite a lugar de encuentro, conversación. Son igualmente espacios de gran variedad de flora y fauna.



No sólo estos lugares son experimentados y valorados como sagrados, también las montañas, los cerros y los ríos, entre otros tantos elementos de la naturaleza, poseen su *gñen* [espíritu / dueño del lugar], tal como se describe a continuación:

“... están los menoko, hay espacios que están relacionados con el agua, ngueko, witrunko pitrantu, trafko y también hay mawida. están los mawida que son los cerros, el cerro no es solamente la montaña sino que además tiene otras fuerzas que están ahí... hay creencias de que ahí se van a vivir los espíritus más poderosos. De allá vienen, de allá abajo cuando los llaman. Entonces los mawida, los tre-tren, que les llaman también, entonces ahí están las fuerzas, ahí hay cerros poderosos” (Oliver, febrero 2006)

El cuidado y la preservación de estos lugares forma parte del conocimiento *mapuce* del *küme Mongen* (o lo que el MMH denomina salud/enfermedad):

“... El menoko es el küme mongen... küme mongen porque donde hay menoko hay agua... ahí hay ngenko... el dueño del agua... ese es el küme mongen que dice uno... está alegre cuando el menoko tiene agua y tiene de todo po... tiene pastito verde... tiene lawen... tiene

plantita entonces... uno va adonde hay menoko y hay de todo, pero ahora si usted va a un menoko como le digo yo, que aquí en Santa Clara había, y ahora no hay... está todo seco... se secó cuando se plantó el pino y eucaliptos... ahí el menoko ya se fue abajo... el pino le chupo y más después se plantó el eucaliptos... eso estaba lleno de lawen. Era un menoko grande... el foye (canelo) también es kúme mongen... aquí nosotros, aquí al ladito teníamos canelo... y qué pasó... plantaron el pino y se secó... se secó el agua...” (Maria y Aurelio Carilao, marzo 2009)

La existencia de estos espacios sagrados garantiza la preservación del *Ixofil Mogen* [ecosistema] lo que contribuye al *kúme mongen* de las personas y del *lof*, en su conjunto.

“...para tener un ixofil mongen tengo que tener territorio, tengo que tener espacio, tengo que tener aire libre, tengo que tener naturaleza, menoko... tengo que tener mis agentes de medicina, tengo que tener mis agentes de comunidad, el lonko, el werken, tengo que tener todo eso para tener un ixofil mongen ampliado... (...) el kúme mongen es como el fruto del ixofil mongen. Es tener ¡buena vida! Si usted tiene ixofil mongen (...) ¡tiene todo!, va a tener una buena vida” (Claudio Molina, enero 2006)

La relacionalidad del *kúme mongen*

La pérdida del equilibrio se produce por el hecho de ejercer una transgresión a las normas del Az Mapu. Dichas normas pueden clasificarse de acuerdo a los distintos ámbitos que ellas regulan. En base al trabajo de campo realizado clasifiqué dichas normas de acuerdo a tres tipos de relacionalidad. En primer lugar, las relaciones entre los seres humanos y el cuidado individual de las personas; en segundo lugar, las relativas al protocolo de comportamiento dentro de los espacios sagrados del territorio y, en tercer lugar, las relaciones que se establecen con lo sagrado.

Las distintas enfermedades son causadas por un desequilibrio o por una transgresión, varios autores han escrito acerca de la etiología *mapuce* de las enfermedades (Ibacache 1997, Lincolee 2001, Citarella et. al 1995, Ana Mariela Bacigalupo 2001) En base a las entrevistas realizadas sostengo que, de acuerdo a la etiología el tipo de enfermedades *mapuce* puede dividirse en tres grupos:

Tipo de enfermedades	
<i>“...nosotros nos enfermamos de dos cosas, los mapuce, nos enfermamos del espíritu o del cuerpo, de repente... yo puedo estar corporalmente sin dolor, sin nada, pero mi espíritu está mal, eso hay que tener claro siempre...”</i>	
Enfermedades del cuerpo	<ul style="list-style-type: none"> • <i>Re- kutran</i> “...es como la enfermedad del cuerpo, cuando uno se afiebra... son como las enfermedades clásicas, el resfriado, un corte en las manos, heridas, fracturas... quizá tiene que ver con cuestiones más cotidianas como malas condiciones de trabajo, salir de

	<i>la casa con el pelo mojado... tomar agua que se encuentra contaminada... eso produce diarreas... mismo por la falta de agua que sufre la comuna la gente toma el agua que hay y eso puede estar en malas condiciones...</i>
Enfermedades del Espíritu	<p><i>"...la otra enfermedad es el... pullu kutran, o sea, las enfermedades del espíritu y vienen a ser un poquitito más graves..."</i></p> <p><i>Pullu kutran "las enfermedades del espíritu... cuando uno está mal con las personas, cuando se pelea con el vecino, con un familiar, eso empieza a afectar el espíritu..."</i></p>
Enfermedades relativas a lo sagrado	<p><i>Perimu kutran, "...son enfermedades por ver visiones sobrenaturales, el perimu kutran, son mas graves, es cuando uno ve visiones de repente... por transgresión también, cuando uno transgrede la naturaleza... cuando uno hace cosas que no debe hacer... por estar en espacios que no le corresponde a cierta hora..."</i></p> <p><i>Weza kutran " ...es cuando muchas veces se hace el mal por envidia, eso viene a ser una enfermedad producida, por lo tanto es una enfermedad más grave"</i></p> <p><i>Kalkutun kutran "...Kalcutum kutran es por ejemplo, si yo le hago un mal a usted (...) le hago mal a usted y por eso usted cae enfermo"</i></p> <p><i>Wekufetun "wekufetun kutran, yo le mando el mal, usted lo ve y se enferma... (...) wekufu son todos los males que pueden andar..."</i></p> <p><i>Wenu Mapu kutran "es la enfermedad que sufren las maci antes de ser maci...es cuando se enferman, le dan visiones..."</i></p> <p><i>Wenu mapu kutran " puede ser la enfermedad de la maci, o también puede ser... por ejemplo... por decir: los animales, wenu mapu kutran, cayó un granizo fuerte en tiempos de invierno, llena de granizo, se le peló a todos los animales el lomo y empezaron a morir, esa es una enfermedad wenu mapu. Cuando uno plantan chacras... cuando uno hace chacras, porotos, todo eso... cae harta helada y se le quemó todo, eso es wenu Mapu. Es una enfermedad que cae por naturaleza, puede afectar a los animales, afecta a los alimentos... pero si afecta a los animales, al alimento está afectando la vida del mapuce, porque es como si se le muriera un familiar, si le hecha a perder una chacra a un mapuce es como... es una lógica, cómo voy a comer si no tengo chacra. Ese es el wenu mapu"</i></p>

* Cuadro confeccionado en base a entrevistas etnográficas (Trabajo de campo 2006)

Es importante recalcar que la transgresión individual no es la única causante de los padecimientos de un individuo o de un lof, según Ibacache "...la enfermedad es producto de un desequilibrio o transgresión. La que no es sólo del individuo enfermo, sino del grupo familiar y, en última instancia de la comunidad" (J. Ibacache, 1997). En este sentido, el desequilibrio provocado por los efectos de las forestales, también pueden ser considerados como un daño que trastorna considerablemente tanto la vida de los mapuce como su salud, su küme mongen:

"A: ¿Cómo está la situación con el agua?

Au: Ahí hay problemas porque ese ya... el agua no... no hay agua porque el eucalipto de las forestales chupa mucha agua más que ¡el pino!... esa es la parte que le decía anoche... me acordaba yo de un saltillo que había... en esa casa por allá... ahí había unos saltillos de agua que ahora ya no... no sale, porque no hay... nielay ko (no hay agua), nielay menoko

(no hay menoko), nielay saltillo (no hay cascada)... se secó... nielay kúme mongen (no hay salud, bienestar), kúme lawen (no hay hierbas medicinales)... así dice la lawenielu (maci)... nielay newen (no hay fuerza)... porque aquí... como estábamos conversando... no hay los talajes (alimento) de los animales... las enfermedad de los animales... entonces no habiendo agua produce todo tipo de enfermedad ¿no es cierto? porque aquí mismo como está el talaje seco... y para poder instalar los animales... ¡no hay! No hay pasto verde, es como uno cuando no tiene un pedazo de pan... y eso le está pasando a los animales porque si hubiera... ko (agua) entonces habría humedad entonces tendría que haber pastito verde, y si no llueve... ya es abril... entonces cuando ya recibamos el invierno... con mala calidad no va a haber kúme mongen en este lof...

A: Y ¿Qué le pasa a los que tienen animales?

Au: ¿Qué va a pasar? Estamos perdiendo... el que tiene animal está perdiendo porque si se le muere ¿qué va a hacer?... mueren los animales... y tampoco da para venderlo no va a poder, porque el comprador tampoco no va a tener talaje... ¿quién va a comprar los animales si se van a morir igual? Así que con todo esto... ¡hay mal! Porque... nielay kúme mongen... (no hay salud, bienestar) igual la siembra de avena, porque aquí nadie todavía siembra... porque está esperando la humedad porque tiene que haber humedad para que... agarre. Y los animales están tristes porque... no habiendo pasto ¿adonde se van a talar? Esto es como dicen... una crisis... la crisis de la que se escucha hablar... para nosotros la crisis es esto” (Aurelio Carilao, marzo 2009)

De acuerdo al relato de Aurelio, creo que es importante tener en cuenta que el concepto transgresión no puede ser aislado de la realidad político-social que vive el pueblo mapuce, y que una transgresión bien puede ser hecha por un mapuce o por un winka y de igual manera tener efectos concretos en el kúme mongeñ de las personas de un lof o afectar a un territorio más extenso aún.

El concepto de salud o kúme mongen para el pueblo mapuce se encuentra íntimamente relacionado con todos y cada uno de los ámbitos de la vida de las personas. Por lo tanto, para introducir luego el caso etnográfico del proyecto de salud intercultural que se llevó a cabo en el lof Pantano de la comuna de Lumako (ver capítulo V), primero propongo abordar ciertos aspectos que tienen que ver con la historia y con la vida cotidiana de la gente de esta comuna, y por ende, con los aspectos cotidianos del kúme mongen e ixofil mongen –o la falta del mismo- y describir a partir de hechos de la realidad cotidiana la puesta en práctica de la interculturalidad en salud entre el pueblo mapuce y el estado chileno.

Capítulo 4

*Lumako ka nagce mapu*³⁶

La IX Región de Chile se ubica entre los 37° 35' y los 39° 37' de latitud Sur, limita al norte con la VIII Región del Bío-bío, al este con la Argentina (Neuquén), al sur con la X Región de Los Lagos y al Oeste con el Océano Pacífico. La Región está compuesta por las provincias de Malleco, ubicada en la zona norte, cuya capital es Angol y la provincia de Cautín, en el sur, cuya capital es Temuco, ambas agrupan un total de 38 comunas.

Provincia: Cautín
(K): Temuco
Comuna: Llanos
Lof Lautaro
12 Km
* Origenes
316 km²



*IX Región de Chile

³⁶ *Lumako* y el territorio *nagce* (identidad territorial *mapuce* que hace referencia a la gente que vive en la zona de los llanos)

La comuna de *Lumako*, cuya capital es el mismo pueblo de *Lumako*, se ubica en la Provincia de Malleco aproximadamente 120 kilómetros al noroeste de la ciudad de Temuco y a 52 km. de Angol, la capital de la provincia. *Lumako* limita al norte con Purén y Los Sauces, al este con las Traiguén y Galvarino, al sur con Imperial y Carahue, y al oeste con Tirúa y Contulmo.

Dicha comuna posee una superficie total de 111.500 hectáreas, y se encuentra localizada en un área cuya geografía es bastante accidentada, ondulada e irregular. El clima de la zona es cálido y poco lluvioso con estación seca prolongada. La región posee gran amplitud térmica y la temperatura media anual es de 15° C. El río *Lumako* atraviesa de norte a sur el sector este de la comuna y es el principal sistema hidrográfico de la zona. Dicho río se encuentra en la puerta de entrada a la ciudad de *Lumako*. El río *Relun*, por su parte, nace al oeste de la comuna como confluencia de distintos esteros provenientes de la Cordillera de Nahuelbuta. A su vez, el río *Pichilumako* marca el límite norte de la comuna, y por último, el río *Pellahuen*, recorre de oeste a este la parte sur de la comuna.

En la actualidad su población total, según datos del último censo realizado en el año 2002, corresponde a 11,405 habitantes, de los cuales el 64% reside en el sector rural y el 36% en sectores urbanos, representados éstos últimos por los asentamientos de *Lumako* (capital comunal), Capitán Pastene y *Pichipellahuen*.

De los 11405 habitantes de esta comuna, 1634³⁷ se encuentran concentrados en el pueblo de *Lumako*. Capitán Pastene, por su parte, nació como una colonia de inmigrantes italianos que llegaron al territorio *mapuce* a principios de siglo XX incentivados por las políticas *migra (civiliza)torias* del estado chileno. Inicialmente esta ciudad fue llamada *La Nova Italia*, posteriormente se cambió el nombre a Capitán Pastene, según algunos entrevistados en honor al nombre del barco que trajo a los inmigrantes a Chile. Bautista Pastene fue un almirante genovés que exploró las costas de Chile bajo las órdenes de Pedro de Valdivia, colonizador de Chile.

Capitán Pastene se encuentra ubicada aproximadamente a 10 km del pueblo de *Lumako* y cuenta con 2498 habitantes, en su mayoría descendientes de los inmigrantes italianos llegados a principios de siglo, lo que la convierte en la primera ciudad más poblada del departamento. Y *Pichipellahuen*, por su parte, se encuentra en el sector sur de la comuna, a 32 Km de su capital y cuenta actualmente con 365 habitantes. Por su parte el lof Pantano –en el que se implementó el

³⁷ Datos del SERPLAC 2008 (Servicio de Planificación Comunal) proporcionados por la Municipalidad de *Lumako*.

chilenos en la zona, a quienes el estado entregó títulos de propiedad para la ocupación y explotación productiva de los terrenos recientemente incorporados al estado – nación chileno.

A principios de siglo XX, la zona de *Lumako* recibe inmigrantes principalmente de origen italiano y se va a ir organizando para recibir la denominación de comuna a partir de la década de 1940. En los últimos años ha sido denominada desde la municipalidad como *comuna tricultural* por estar integrada por población *mapuce*, descendientes de italianos y chilenos. La construcción de la comuna como *tricultural* o *intercultural* se advierte ya desde el espacio público:



* Fotografía de la Plaza Intercultural de la comuna de *Lumako*, la imagen del puente como metáfora de la comunicación entre culturas diferentes.

La historia oficial de *Lumako* reconstruye una formación regional de alteridad (Briones 2005) donde se recorta con criterios diferentes a un otro indígena, otro nacional y otro inmigrante, respectivamente nombrados como *mapuce*, chileno e italiano.

Es esta formación de alteridad tricultural —construida por la historia oficial y con sus presupuestos de armonía entre los grupos culturales— la que es impugnada desde los eventos históricos de la década del '90. El 1 de diciembre de 1997 cobra visibilidad pública la comuna de Lumako debido a que sus habitantes mapuce, cansados de las arbitrariedades e injusticias de los estados nacionales y locales y de las empresas forestales privadas, decidieron reemplazar la vía institucional en las demandas de devolución de sus tierras robadas por la acción ofensiva (sobre este contexto ver el segundo capítulo de esta tesis).

Tal como lo señala Galvarino Raiman de la Asociación Ñankucho de Lumako:

“Se trató de un plan, de una estrategia que venía a responder a la nula voluntad de diálogo del gran capital, especialmente las empresas forestales y capitales extranjeros que hoy día siguen colonizando nuestro país. Es decir, fue una definición política, en una fecha determinada se acordó pasar a la ofensiva y no hacer más reclamaciones del tipo asistencialista” (Azkintuwe, 2007: 3)

A su vez, Francisco Caquilpan, presidente de la Corporación de Comunicaciones mapuce Xeg Xeg sostiene que:

“... se comienza a tomar conciencia de los derechos colectivos como pueblo. Se evidencia que la pobreza no era mapuce, que tiene causas y responsables y que estos se relacionan con el estado y el modelo económico imperante. (...) Lumako es una zona de pobreza para el mapuce, con tierras secas y áridas donde las comunidades ni siquiera tenían leña para cocinar, donde había que hacer fuego con bosta de caballo. Cuando se necesitaba leña o agua los latifundistas y los guardias de seguridad de las forestales baleaban o amedrentaban a los comuneros que intentaban acceder a ella” (Azkintuwe, 2007: 3-4)

Juan Pichun, joven dirigente mapuce —e hijo del lonko de Temulemu, Pascual Pichun Paillanao, quien tras su participación en procesos de recuperación territorial fue catalogado de terrorista y encarcelado por 5 años por ser encontrado culpable de un hecho que jamás pudo ser comprobada su participación en el mismo— plantea que:

“...la recuperación de las tierras siempre fue uno de los puntos que más se discutía en las distintas reuniones (...) y por ende, en cualquier momento esto iba a suceder ya fuera en Lumako o en Traiguen. El hecho es que en ese entonces ya se manejaban muchos antecedentes acerca de la dramática situación que se vivía: la contaminación, el espacio reducido de las comunidades, la falta de agua, la invasión de las forestales, en territorio que los mapuce debían controlar. Por lo tanto la acción mapuce era una forma concreta y decidida de decir basta” (Azkintuwe, 2007: 4)

Y esa acción concreta a la que estamos haciendo referencia fue la recuperación de antiguos territorios que se encontraban en manos de la forestal Arauco. Se recuperaron territorios en Pichiloncoyan y Pillinmapu, lo que originó acciones similares en Reñiko Grande, Juan Maika y

Cheguan Antipi, Quetrahue, Huenchur Huenchuñir, Reñiko Chico, Temulemu, Pantano, Lieucura y Didaiko, entre otros lof de la comuna de Lumako.

A partir de estos hechos, según Mauricio Buendía:

“Los mapuce comenzaban en la acción y en el discurso el tránsito de las demandas culturalistas y economicistas a aquellas de tipo políticas (...) si bien es cierto se recuperaba tierra, lo que se intentaba establecer era la demanda por el territorio con la necesaria e inevitable asociación al ejercicio de la autonomía como una manifestación específica de la autodeterminación de los pueblos” (Azkintuwe, 2007: 4)

Desde la visión de Raiman:

“Se pone en movimiento la idea de la reconstrucción del mundo mapuce porque la recuperación de tierra significa recuperar la memoria histórica que nos han quitado, asimismo la religiosidad, espiritualidad y la vida misma en el amplio sentido de la palabra de hoy y del futuro (...) la recuperación se visualiza como un mandato religioso y espiritual de nuestros grandes espíritus, Gvnecen y los gen poderes de la naturaleza, por ende la recuperación no es sólo elemento material, sino cultural. Esto lo podemos resumir en conceptos mapuce como Kúme Felen y Ad mogen ñi ixofil mogen mew, en otras palabras, estar bien como personas, con el entorno y en equilibrio con todos nuestros ecosistemas” (Azkintuwe, 2007: 4)

El gobierno de Frei vio estos hechos como actos de vandalismo y terrorismo por lo que desató sobre el pueblo mapuce una violenta represión y militarizó la zona en la que se produjeron las recuperaciones. A su vez se aplicó la Ley de Seguridad Interior y la Ley Antiterrorista, se criminalizó la protesta mapuce y se dio libertad a la policía para comenzar una persecución descontrolada contra todo aquel que, a su criterio, pudiera ser sospechoso. La defensa de los intereses de las multinacionales por parte del estado chileno dejó como consecuencia detenidos, torturados, procesados, presos políticos, clandestinos y exiliados, sin importar el género ni edad de las víctimas.

El gobierno chileno, no satisfecho con todo esto, ideó un plan para silenciar el reclamo mapuce a través de los Diálogos comunales. Estos consistieron en la creación de espacios destinados a recoger las demandas del pueblo mapuce. Sin embargo, estos Diálogos sólo se llevaron a cabo en aquellos lof que no se habían movilizado, resultando no sólo en una muestra sesgada de los reclamos sino también en un claro dispositivo ejemplificador de premios y castigos por parte del estado. Tomando las ideas de Rancière (1996), la incorporación de algunos sectores como interlocutores y la delimitación de otras voces como inaudibles en el espacio de la política estatal definen claramente el piso de acuerdos en que esta última se basa. Por otra parte, el gobierno

intentó reparar, de esta manera, su imagen ante la sociedad burguesa y el resto del mundo que, en ese entonces, comenzaba a juzgar públicamente la política represiva de Chile para con los pueblos indígenas.

Tiempo después, en el año 2001 y ya durante la presidencia de Lagos, se crea el Programa Orígenes, que, según el historiador Martín Correa:

“... (es una) institución estatal que será utilizada como la vía para entregar proyectos, cooptar dirigentes, profitar³⁸ de la pobreza para continuar con la hegemonía forestal en la Región” (Azkintuwe, 2007: 5)

A raíz de lo acontecido en Lumako en 1997, cobra mayor visibilidad la situación de violencia y exclusión a la que es empujada el pueblo mapuce en Chile, así como también se hace visible y se instala en la arena política chilena la necesidad de abordar en la agenda pública nacional el debate acerca de los derechos de los pueblos indígenas y, por sobre todo, la discusión al interior del gobierno de cómo controlar a la población indígena para que no haya nuevamente un Lumako.

Lo cierto es que, tal como lo sostiene el alcalde mapuce de la vecina comuna de Tirúa, Adolfo Millabur:

“... queda claro que los derechos humanos no terminan de violarse con el fin de la dictadura de Pinochet, también se violan en democracia y hay numerosos informes que así lo confirman, por lo tanto, el Estado sigue en deuda con los pueblos indígenas” (Azkintuwe, 2007: 5)

Ixofil Mogen wallmapu meu. ¿Ixofil Mogen wallmapu meu?

La invasión forestal en el territorio *nagce*

Durante la década del '90 el capitalismo, a través de la profundización de las políticas neoliberales implementadas años atrás y de los lineamientos del Consenso de Washington³⁹, recrudece su política económica en Latinoamérica. La lógica del neoliberalismo en América Latina, que en última instancia es la lógica del mismísimo capitalismo, funciona preservando los

³⁸ Modismo chileno: sacar provecho, aprovecharse de algo.

³⁹ “El consenso de Washington se substanció en un conjunto de recomendaciones de política económica para países emergentes. El énfasis de este decálogo estuvo básicamente en recomendaciones que responden a los principios de gestión privada de los medios de producción, libertad de mercados, disciplina fiscal e inserción de las economías emergentes en el comercio mundial” (En Mora Castro: 2008)

intereses del capital transnacional cuyo eje gira en torno a la expansión de los mercados mundiales de bienes y capitales.

Las políticas económicas que comienzan a implementarse en el transcurso de esa década en América Latina forman parte de un proceso que se inicia en la región a mediados del siglo pasado pero que encuentra su auge partir de la década del '70, con las distintas dictaduras militares, y se profundiza en las décadas subsiguientes. Este proceso al cual hacemos referencia es aquel que lleva adelante un modelo económico que incentiva políticas de privatización, explotación y exportación de recursos naturales que generan ganancias millonarias para grupos económicos y empresas multinacionales. Estos últimos son amparados y legitimados por los distintos estados latinoamericanos a costa de los derechos de las naciones, y en este caso en particular, a costa del derecho político de un pueblo indígena sobre su territorio.

Dentro de este esquema, y en base a la apertura de fronteras a capitales y empresas multinacionales extranjeras, planteamos que los países latinoamericanos van a aportar los medios de producción necesarios, ya sea la tierra (territorio) o la mano de obra (las personas explotadas) para llevar adelante una política extractiva y no sustentable del recurso para su posterior exportación. Los países centrales, por su parte, a través de las multinacionales y grupos económicos van a usufructuar los beneficios de esta política extrayendo de la región materia prima a muy bajo costo y exportándola a un precio muchísimo más alto, generando de esta manera, un mercado de capitales transnacionales. Es así como en toda Latinoamérica –y concretamente en caso del pueblo *mapuce* de Chile y Argentina- encontramos extensos territorios destinados a plantaciones forestales, represas hidroeléctricas, fábricas de celulosa, industrias marítimas, mega proyectos turísticos, entre otros, sin que haya una verdadera política estatal destinada a salvaguardar la sustentabilidad del recurso y lo que es peor aún, sin que se respeten los derechos de los pueblos indígenas que viven en la región en la cual estos proyectos están instalados o por instalarse.

En Chile, los sectores económicos que presentaron mayor crecimiento durante el año 2002 fueron aquellos ligados a los recursos naturales y energéticos: electricidad, pesca y forestal (Frías 2003). El área en la cual se explotan estos recursos corresponde al territorio donde vive el pueblo *mapuce*. Las discusiones sobre los recursos naturales se vinculan claramente con la lucha indígena por el derecho a su territorio.

El dirigente *mapuce* de *Lumako* –y actual alcalde, reelecto (2008-2012)- Manuel Painiqueo, describe el comienzo de la situación por la que está pasando su pueblo de la siguiente manera:

“En el año 74 la dictadura militar dictó el decreto 701. Supuestamente este componente jurídico se puso en práctica para potenciar la recuperación de los suelos entre la VIII y X región. Vieron que había muchos terrenos que estaban erosionados, que no tenían la capacidad nutritiva para poder ser explotados como ellos querían, entonces por medio de este decreto el estado bonifica y subsidia a las empresas que quisieran forestar sobre estas tierras. Pero esto vino en perjuicio de nuestro pueblo porque vinieron transnacionales que vieron que este Decreto Ley les favorecía enormemente. Las empresas prácticamente no invertían en este trabajo, el estado les pagaba todo, era mínima la inversión que tenían que hacer. Compraron tierra y también usurparon tierra (...) Las empresas transnacionales no hicieron lo que establecía el decreto 701, ‘forestar los espacios que estaban deforestados’, compraron tierras e hicieron astillas o quemaron los bosques. Fue una explotación intensiva porque en esos años aún había mucho bosque nativo. La ambición de poder forestar con plantaciones de rápido crecimiento como el pino insigne y el eucalipto hizo desaparecer el bosque nativo. Ahora la situación que vivimos los mapuce a consecuencia de las forestales es bastante grave...” (M. Painiqueo, en Frías 2003)

Waikilaf, dirigente político *mapuce*, nos relata el funcionamiento del avance forestal del pino y el eucalipto:

W: A la gente se le dice: mire, si usted planta pino o eucalipto primero, le vamos a cercar su tierra, de 5 hebras de alambre, y además con un 70% de prendimiento le bonificamos.

A: ¿A que se refiere con prendimiento?

W: Las plantas hayan logrado vivir y que no se secaron, prendimiento... y entonces le vamos a bonificar algo de 400, 500 mil pesos (alrededor de 800, 1000 dólares US\$ de hoy), le vamos a pagar porque usted cuidó las plantas. Porque vivieron las plantas.

A: ¿Mensuales?

W: Una sola vez. Entonces (...) una persona que nunca ha tenido la posibilidad de tener esa plata, ¡cualquiera se convence!, y además le dicen, si es eucalipto a los 8 años usted va a estar cosechando, y por lo menos la hectárea le va a sacar de 5 a 6 millones de pesos, esa va a ser su ganancia, y los campesinos ya se ven con esos millones de pesos en el bolsillo...

A: ¿500 mil pesos se les paga primero y después 6 millones? ¿cómo funciona el sistema?

W: El eucalipto se cosecha, hablamos de cosecha cuando se corta la madera... a la edad más o menos de 9 a 10 años máximo, o sea, está en época de explotarlo (...) y al hacer eso él tiene más o menos una ganancia de 5 o 6 millones de pesos... claro, eso le dicen, entonces de esa manera convencen al agricultor... pero a ese agricultor (...) no le dicen que si usted plantó una hectárea de pino quedó comprometido con el 701, el campesino cuando coseche los pinos, cuando bote los pinos, el no puede decir después: “¡ah!, esta tierra ahora la voy a hacer empastada para tener animales, ¡no! eso es como una cuestión de un matrimonio, te casas y no se divorcian... y el campesino tiene que volver a plantar o pino o eucalipto, y esa tierra no puede ser utilizada para otra cosa, ni aunque sea frutales, eso dice el 701, la ley 701 la hizo forestal... (...) en el fondo el estado está decidiendo qué es lo que tiene que hacerse con la tierra... a ese campesino ¡tampoco le dicen! que la resina del pino que deposita en los suelos esteriliza el suelo, o sea, son tóxicos para todo el tema de los microorganismos formadores de la capa fértil del suelo, ¡no le dicen eso! al campesino ¡no le dicen que un pino o un eucalipto a la edad de 5 o 6 años está consumiendo tantas cantidades de litros de agua en el crecimiento!, a ese campesino tampoco le dicen de que si usted planta una hectárea aquí, a un kilómetro o dos kilómetros más allá cualquier vertiente que haya se lo va a secar, y a ese campesino no le dicen, entre otras cosas, por ejemplo que después que incorpore eso el suelo va a quedar demasiado asedificado, entonces con toda

*esa plata el campesino... ¡no va a poder recuperar el suelo! ¡no le dicen! entonces (...)
¿Cómo que no es un arma poderosa?...” (Waikilaf, Asociación Ñancuqueo, Lumako, 2009)*

Asimismo, pareciera que la ambición de las forestales y del estado no tuviera fin ya que no solamente se realizan plantaciones en las tierras que son *propiedad* de las forestales, sino que se lucra con la situación de pobreza y exclusión a la que el estado somete al pueblo *mapuce* incentivando la plantación de pino y eucalipto al interior del propio territorio indígena:

*“...los particulares y los mismos comuneros están poniendo pino y eucaliptos, eso es producto de una política de gobierno que está impulsando esa actividad... a través del decreto 701 se bonifica a las personas que ponen pinos y eucaliptos, o sea se les paga... ¡más encima!, se les ¡regala! la planta, se les regala el cerco, es un plan de manejo que existe, que lo cubre la bonificación del gobierno entonces eso ha hecho que ese espacio que existe... que existía... (...) libre para las maci, hoy en día esté en riesgo” (Oliver Contreras, funcionario *mapuce* de Lumako, 2006)*

En estas entrevistas queda de manifiesto cómo el estado chileno continúa violando los derechos de los pueblos indígenas y resguardando los intereses de las empresas multinacionales a pesar de su actual política de *interculturalidad* y la promoción de esta última a través del Programa Orígenes. En el siguiente apartado me detendré en *Lumako*, que ha sido uno de los escenarios principales de esta –particular- contradicción.

En la actualidad, el territorio *mapuce* de *Lumako*, denominado territorio *nagce*, afronta serios problemas debido a la invasión de las plantaciones forestales de la zona, principalmente de la empresa Arauco y Mininco, entre otras. El origen de esta situación se remonta décadas atrás. A partir de la dictadura militar de 1973 se incentivó en la IX Región, especialmente en el territorio *mapuce* de *Lumako* y en los valles centrales, un modelo *exportador* estimulado por una política estatal de subsidios (Decreto Ley 701⁴⁰), que permitió e incentivó el asentamiento de una industria forestal basada en el monocultivo de especies alóctonas para su exportación.

El sector forestal es, hoy en día, la tercera actividad económica más importante de Chile. Según datos de Conaf (Corporación Nacional Forestal) entre enero y noviembre de 2005 el monto de exportaciones forestales llegó a US\$ 3.224 millones de dólares, lo que representa una cifra de US\$ 102 millones de dólares más respecto del año anterior en el mismo periodo.

⁴⁰ Para mayor información consultar Frías 2003 Pagina 22.

La invasión forestal en la comuna de Lumako

Lumako es una comuna eminentemente mapuce que pasó, en las últimas décadas, de ser una comuna dedicada a la actividad frutícola y agrícola a ser caracterizada, actualmente, como una comuna forestal. La construcción política y oficial de la comuna como una comuna forestal legítima, en cierta medida, la expansión de ésta industria en la zona y la certeza de que no cabe – en la comuna- otra posibilidad que el desarrollo esta actividad.

La dictadura militar no solo promovió la invasión de las plantaciones forestales a través del Decreto Ley 701 sino que también lo hizo a partir de la implementación de la ley 2568 de marzo de 1979, la cual, según Frías (2003):

“decreta que para que la propiedad colectiva o Títulos de Merced, pudiesen ser divididos y privatizados, era suficiente que uno de los miembros de la comunidad pidiera el fraccionamiento de la tierra (Calbucura 1994). Bastaba con que un comunero en la reducción lo pidiese, incluso podía hacerlo un no mapuce, un particular” (Frías 2003:25)

Con esta Ley, de acuerdo al relato del dirigente mapuce Manuel Painiqueo:

“El Estado atentó en contra de la organización estructural del movimiento mapuce y de sus tierras porque dividió con el régimen militar... con el decreto 2568 divide las tierras mapuce. Aquí en Lumako, se nos obligó a dividir las tierras por la fuerza pública, en menos de una década se nos dividió el 80% de las comunidades que todavía tenían Títulos de Merced, que son títulos comunitarios” (Frías 2003:25)

A su vez, como ha ocurrido en otras regiones a ambos lados de la cordillera, la usurpación de los particulares se llevaba a cabo con total libertad:

“El winka empezó a llegar y empezó a comprar dos hectáreas de tierra, y le regalaba 40 litros de vino al mapuce. Cuando se le pasaba la borrachera al mapuce le decía: tú hiciste un negocio por 10 hectáreas de tierra, aquí está tu firma. Los hacían firmar. No sabían ni leer ni escribir y los hacían firmar...” (Eugenio Pinoleo, Lof Reiman Pinoleo, Sector Dibulko en: Frías 2003:14)

La usurpación del territorio mapuce y el apoyo a la expansión de la industria forestal, a costa del pueblo mapuce no finalizó con la dictadura militar:

“Aquí en la comunidad tenemos ahora a la forestal Arauco con unos tremendos predios aquí plantados (de pino y eucalipto). Están en tierras usurpadas. Usurparon las tierras los primeros winkas que llegaron. Después esos winkas pasaron la tierra por bienes nacionales, y después se la vendieron a la forestal Arauco. Los verdaderos dueños de esta tierra

murieron en una casita chiquita porque les invadieron todas las tierras (...) le quitaron todo el territorio, como 60 hectáreas” (Eugenio Pinoleo, en: Frías 2003:14)

Entre 1995 y 1997, de acuerdo a datos de Frías (2003), la superficie total de plantaciones forestales pasa de 1.700.000 hectáreas a 2.120.000 hectáreas aproximadamente. A su vez, en 2001, durante el gobierno del presidente Lagos, se modifica la normativa del DL 701 en pos de otorgar mayores beneficios subsidiarios a las empresas que invirtieran en la actividad forestal. De esta manera comprobamos que los mecanismos de expropiación a partir de los cuales el estado chileno y las multinacionales crecen y se benefician son diversos, pero en el fondo de la cuestión, el lucro se logra a partir de la usurpación del territorio indígena, a costa de la negación de sus derechos y gracias a la persecución *mapuce*, tal como lo comenta Oliver Contreras, funcionario *mapuce* de la municipalidad de Lumako:

“OC: Hace poco tiempo atrás, (...) salió un lonko de Temulemu que estuvo 5 años preso.

A: Pascual Pichun.

O: Sí, él encabezaba... él era uno de los que encabezaba la recuperación de tierras pero fue acusado de terrorista... pero creo que la política el estado de Chile no la entiende... por eso judicializan el problema... por que están viendo que los vecinos de las comunidades son los que han invadido el territorio y ¡no!, es al revés, no son los mapuce los que están haciendo tomas sino que están recuperando ¡su territorio!, entonces... este país como es todo legal, muy legalista... hace valer el estado de derecho y los califica como terroristas ¡y los manda presos!...” (Oliver Contreras, Lumako, 2009)

Consecuencias del impacto de la industria forestal en territorio *mapuce*

Este modelo económico no ha hecho otra cosa más que degradar tanto los aspectos materiales y culturales (*Ixofil Mogen, küme Mongen*) del territorio *mapuce* así como también demostrar la falta de respeto que el estado chileno tiene desde hace tiempo por los derechos de dicho Pueblo.

La comuna de Lumako es una de las comunas más pobres de Chile, el 60% de su población se encuentra bajo la línea de pobreza y el 33% de ésta vive en la pobreza extrema. No hace falta recorrer demasiado la comuna para darse cuenta qué sector de la población de la comuna representa ese 60%, puesto que, con solo transitar unos pocos kilómetros por los alrededores de la capital comunal, uno percibe que es el pueblo *mapuce* el que sufre las consecuencias de la desigualdad en su vida cotidiana.

El impacto catastrófico de este modelo económico puede corroborarse a través de las inescrupulosas decisiones que la política gubernamental chilena ha ido imponiendo en el

en su página de Internet⁴² en la cual, si bien no da mucho detalle, confirma haber incrementado su patrimonio forestal durante los últimos años, ya que pasó de tener 1261 millones de hectáreas correspondientes a terrenos forestales en 2004, a tener 1478 millones de hectáreas de terrenos forestales en 2007. Asimismo, la página empresarial declara que sus activos pasaron de U\$S 4003 millones de dólares en 2004 a U\$S 5414 millones de dólares en 2007.

Presento a continuación algunas imágenes que dan cuenta de la explotación forestal en la comuna de *Lumako*.



* Predio de una empresa forestal cercana al *lof* Pantano

⁴² <http://www.arauco.cl/informacion.asp?idq=272>



* Predio forestal después del talado de los pinos y eucaliptos.



* Predio forestal después del talado de los pinos y eucaliptos.



* Consecuencias de la explotación forestal sobre la naturaleza.

Destrucción de la biodiversidad⁴³

La expansión de la industria forestal ocasiona la destrucción progresiva de la biodiversidad y una de sus consecuencias directas para el pueblo *mapuce* es el daño y el exterminio de plantas que se utilizan para tratamientos medicinales. En palabras de la *maci* Margarita del *lof* Pantano:

“Nosotros estamos mal. Con todo esto de las plantaciones de pino y eucaliptos se han muerto todas las hierbas medicinales. Sólo quedan algunas hierbas, las básicas, pero los bosques se han terminado y con ellos las hierbas... han salido a buscar hierbas medicinales hasta allá por la cordillera, aquí ya no están los árboles que habían antes, entonces aquí no encontramos el “palo santo”, ya no se encuentra el “palo trébol”, menos el boqui naranjo, que son las hierbas que más nosotros ocupamos” (Azkintuwe, 2006: 7)

Según Oliver, funcionario *mapuce* de la municipalidad de *Lumako*, la situación es grave:

“... cada vez las maci se encuentran con menos medicina po... tienen que ir a la cordillera. Se juntan las maci y van a la cordillera a buscar lawen porque aquí ya no están. Entonces

⁴³ Entiendo este concepto como lo hace Arturo Escobar, como la sumatoria del territorio y la cultura.

una de las actividades que tienen que realizar en forma adicional, es que las maci salen a buscar lawen por otros lados (...) también eso provoca un desequilibrio de las fuerzas de las maci porque si ellas realizan su actividad la hacen con el entorno, pero ese entorno significa las plantas, significan... el espacio que ellas necesitan en su lof, donde viven, pero también necesitan el apoyo de la comunidad, de su gente. Entonces de esos tres elementos que podemos identificar a grandes rasgos, uno ya con la actividad forestal no tiene los lawen, se debilita, lo otro... el agua también es un problema para ellas ya que con la misma actividad forestal las napas de las aguas van bajando, entonces se están quedando con menos agua... (...) Eso hoy día... ellas se ven afectadas porque las tierras también dejan de ser más productoras... pierden la capacidad productiva, pierden las aguas, producto de las forestales que están quedando demasiado cerca de las comunidades. Las aguas que bajan de los cerros o que vienen desde las montañas se van secando... entonces las familias pasan a ser dependientes de las forestales como trabajadores. No en el mayor de los casos pero... las forestales han provocado eso... entonces hoy día las familias... se crea una especie de individualismo porque son trabajadores dependientes y pasan a depender de un sueldo que no les asegura el trabajo anual, además, entonces ahí se provocan esas diferencias o esas pérdidas del equilibrio de cómo funcionaban las comunidades... y del apoyo que necesita la maci de su comunidad... (...) creo que las maci esto lo han sentido en forma más drástica porque ellas necesitan fuerza de la familia o de... de su lof cuando realizan una actividad por ejemplo el nguillen magun o el macitum” (Oliver Contreras, 2006)

En la misma dirección, Galvarino Raiman sostiene que la destrucción del bosque nativo genera consecuencias que no se detienen en la pérdida de las hierbas medicinales:

“Cuando hay un problema de deterioro de los recursos naturales claramente hay un desequilibrio con nuestros newen, con la ixofil mogen... Eso se pierde, entonces dentro de esa realidad es que nuestras autoridades mapuce, nuestras maci van perdiendo todas las hierbas medicinales. Reitero, eso se transforma en lo que es toda una desintegración sociocultural y política de nuestros lof” (Azkintuwe, 2006: 8)

El concepto *Ixofil Mogen* podría explicarse como biodiversidad, pero entiendo que es un concepto muchísimo más amplio y abarcativo:

“Tiene que ver con el conjunto de los elementos de la vida mapuce, que tiene que ver con la vida misma, con la vida de nuestra madre tierra, de nuestros diversos recursos naturales que nos da nuestra madre tierra y de todos nosotros como un elemento más de la tierra. Además que todo esto necesita un equilibrio. Este Ixofil Mogen garantiza la sustentabilidad o la existencia de la vida mapuce en nuestra tierra” (Galvarino Raiman, Azkintuwe, 2006: 8)

La escasez de agua es vivida con gran preocupación entre los *mapuce* de la zona debido a que este hecho ha producido una disminución de los cauces y el desecamiento de esteros y humedales. Los terrenos de las plantaciones forestales no se encuentran circunscriptos a un sector determinado, sino que son fundos que se fueron intercalando entre los diferentes lof, esto ha ocasionado que la mayoría de los lof posean algún fundo propiedad de la empresa forestal

cercano a los límites de su territorio, por lo que indefectiblemente la mayoría de los *lof*, por lo menos en la comuna de *Lumako*, se ven perjudicados por la empresa.

La falta de agua produce, en palabras de Galvarino Raiman:

“...la inestabilidad de las familias para producir un trabajo de explotación de las tierras, porque obviamente, cuando no hay agua hay inestabilidad y la gente tiene que emigrar, eso nos trae un problema sociocultural de existencia mapuce dentro del territorio. Eso es un efecto claramente negativo. Por un lado el tema de la inestabilidad produce la migración, la disminución de las poblaciones mapuce que son obligadas a ir a las grandes ciudades, lo cual ha quedado demostrado con los datos de los censos de Lumako, Los Sauces y Traiguen” (Azkintuwe, 2006: 7)

Podemos constatar que nunca ha habido voluntad política por parte del estado, por parte de los distintos gobiernos democráticos, de solucionar verdaderamente la sequía que se está evidenciando en territorio *mapuce* a causa de las empresas forestales multinacionales que, desde la dictadura militar de Pinochet, operan continuadamente en la región.

“...las municipalidades (...) vienen a resolver el problema de la escasez de agua, repartiendo agua en camiones que ellos contratan, pero que en definitiva es una situación denigrante, porque a una familia que le entreguen 200 litros de agua en la semana, es una cosa denigrante que produce mucha rabia. Aquí (...) no hay una cuestión de fondo donde se vaya trabajando una transformación, una política para ir mejorando esta situación. La municipalidad, el gobierno regional, permanentemente tienen fondos de emergencia para el tema de escasez de agua, pero esta situación de emergencia ya se ha transformado en habitual, porque ya más de 15 años tienen esta política. Ya no es emergencia es una situación de presupuestos permanentes” (Galvarino Raiman, Azkintuwe, 2006:8)

Por parte del pueblo *mapuce* se han elaborado propuestas. Galvarino Raiman plantea que:

“Hay varias cosas que vamos a hablar con la autoridad regional, entendiendo que la autoridad regional es la representación política del gobierno central. Hay un tema político que es el tema del territorio, de la autonomía y libre determinación. Son temas que no van a ser discutidos porque son nuestro norte final. Pero hay políticas de tipo administrativa que dependen del gobierno regional. (...) vamos a plantear el tema de una política de agua, donde signifique que se elabore un plan de recuperación del recurso hídrico en los territorios y que eso signifique ir regulando las plantaciones de pino y eucaliptos dentro de nuestro territorio mapuce-nagce” (Azkintuwe, 2006:8)

Evidentemente el estado y los distintos gobiernos chilenos tienen intereses diferentes a los de los *mapuce*, ya que cuando se plantean discusiones respecto a derechos políticos de los pueblos indígenas sobre sus propios territorios no hay demasiada voluntad de diálogo por parte del estado. Por el contrario, los gobiernos han tendido a dar a conocer mandatos que el pueblo *mapuce* debe acatar por más perjudiciales que éstos sean. Algunas organizaciones *mapuce* –

contra todos aquellos argumentos que lo desmienten- están dispuestas a conversar y a dialogar, intención que, como los mismos militantes *mapuce* señalan, no pareciera corresponderse con aquella del estado chileno.

“Para nosotros fue una ofensa el otro día cuando fuimos a establecer esta reunión, porque el intendente dijo, aquí hay que llegar acuerdo con las empresas forestales. Nuestro principio organizacional y político nos deja claro que no hay negociación con ellos por ahora. Ahora que el Intendente diga esas cosas, quiere decir que este hombre está muy comprometido con una política de las empresas forestales (...) eso demuestra claramente que la recepción de ello no tiene un mayor interés de buscarle solución objetiva a nuestros problemas. Pero vamos a probar, porque siempre nuestras organizaciones han tenido como política establecer las conversaciones y ahí ver que pasa” (Azkintuwe, 2006:8)

La diferencia en la igualdad ¿es posible?

Para finalizar este capítulo deseo introducir el debate planteado por Arturo Escobar (2005: 123) quien cita a Tzvetan Todorov (1984) para plantear la pregunta acerca de cómo hacer para que aceptemos al otro como *igual* y como *diferente*. El autor plantea que a lo largo de la historia tanto la *dominación* como la *asimilación* fueron consecuencia de la aceptación de uno de estos dos términos pero también de la negación del otro y viceversa. Es decir que se dio la situación en la que la *diferencia* fue reconocida pero la *igualdad* negada y eso condujo a la *dominación*, así como también en otros contextos históricos se reconoció la *igualdad* pero al negarse la *diferencia* se llegó a la *asimilación*. Escobar sostiene que son pocas las veces en las que se alcanza la *diferencia-en-la-igualdad*, ello debido a la extendida opinión acerca de que la diferencia antes que la posibilidad de regímenes pluralistas en los cuales haya justicia e igualdad, es la causante de situaciones de inestabilidad y conflicto. Asimismo el autor plantea que:

“mientras más se afirme la diversidad, especialmente por los grupos subalternos (...) crece la tendencia a la exclusión o a la dominación por parte de aquellos que controlan el acceso a las oportunidades y recursos para la sobrevivencia y el desarrollo” (Escobar 2005: 124)

Según este mismo autor, las teorías de la globalización han abordado esta problemática desde lo que Eduard Casey (1997) denominó el *desempoderamiento del lugar*, es decir la asunción *a priori* de una relación de poder entre lo global y lo local en la cual lo global siempre predomina (Escobar 2005: 124). De esta manera, no importa el lugar en el que se encuentren las comunidades locales y los movimientos sociales, puesto que, aunque intenten resistir el avance de la globalización ésta será ineludible. Los lugares van a carecer de importancia tanto social, cultural como económicamente porque con el tiempo el flujo de capitales, los medios masivos y

las mercancías van a absorber los lugares dentro de la meta-red formada por estos tres elementos. Escobar desestima este abordaje y plantea el estudio de las *glocalidades*, giro con el cual hace hincapié en la idea de que el mundo no solamente es global sino que además es local, y que para la construcción de la globalidad debemos tener en cuenta a las localidades. De esta manera el autor reinserta en los debates de la globalización la importancia de lo local, planteando que más que pronosticar la inevitable determinación de lo global sobre lo local, deberíamos reevaluar las condiciones que impiden llevar a la práctica la *diferencia-en-la-igualdad*, a partir de tres ejes simultáneos: el económico, el cultural y el ambiental. En resumen, Escobar postula la importancia de un análisis interrelacionado de la distribución económica, ecológica y cultural, para poder comenzar a pensar una teoría de identidades *basadas-en-lugar* que sea capaz de posibilitar la *diferencia-en-la-igualdad*.

El abordaje de Escobar resulta pertinente para cerrar este capítulo debido a que su planteo acerca de los *conflictos de distribución cultural* –es decir, *los conflictos que se originan en el poder relativo, o falta de poder, dado a varias culturas y prácticas culturales en un contexto histórico* (2005: 125)- se adecuan con la situación vivenciada todos los días por el pueblo *mapuce* en su relación con el estado nación chileno y los agentes representantes de los organismos multilaterales. A partir de este planteo podemos colocar en el centro del debate no solamente los conflictos resultantes de un modo de producción capitalista –que continuamente avanza sobre los derechos de los pueblos indígenas para seguir retroalimentándose- sino también las diferentes formas de pensar la alteridad y cómo ésta conceptualiza la naturaleza, el territorio y la salud, entre otros temas.

A partir de la apropiación y resignificación, en la última década y por parte del estado chileno, de ciertos conceptos clave, se crean nuevas formas de *poder-saber*, nuevos *dispositivos* y nuevos *campos* de interacción que definirán los límites dentro de los cuales el estado chileno intentará llevar adelante la gubernamentalización de las localidades indígena. A partir del estudio de las *glocalidades* podemos predecir que en tanto y en cuanto no se piense la posibilidad de una *diferencia-en-la-igualdad* siempre va a existir la posibilidad de que nuevamente surja un *Lumako*.

En el capítulo siguiente abordaré el estudio de un *dispositivo* en particular creado a través de un convenio entre el estado chileno y el BID, el Programa Orígenes, para dar cuenta de su funcionamiento y aplicación en territorio *mapuce*.

TERCERA PARTE

Capítulo 5

Experiencia de Salud Intercultural en el *lof* Pantano

Actualmente, en la IX Región de Chile, se encuentran funcionando distintas experiencias de salud intercultural: el Hospital Intercultural de Nueva Imperial, el Hospital *Makewe* y el Centro de Salud Intercultural *Boroa Filulawen*. Ya sea como crítica del modelo de salud biomédico o por la discriminación estructural y simbólica de parte de los servicios de salud chilenos, distintas organizaciones mapuce han promovido desde sus bases la organización y administración propia de estos servicios de salud (Cuyul 2008). Todas estas experiencias situadas en la provincia de Cautín, al sur de la IX Región, nacieron como experiencias autónomas y luego –por diferentes motivos- pasaron a ser financiadas o por el Minsal o por Orígenes.

En la provincia de Malleco, específicamente en el *lof* Pantano perteneciente a la comuna de *Lumako*, también surgió por parte de la organización política mapuce *Ñancuqueo* y de la gente de ese *lof* la idea de generar un espacio de salud con cierta autonomía respecto del estado. Fue así que nació en primer lugar la idea de tener un Centro médico propio y posteriormente el proyecto de construir una *ruka* para cada una de las *maci* del sector.

En este capítulo voy a abordar, desde la mirada de distintos actores, el proceso de construcción de este proyecto denominado de *salud intercultural* y financiado por Orígenes. Me interesé por recoger las opiniones de los distintos actores respecto del Programa Orígenes en general y de la interculturalidad en salud en particular.

Programa Orígenes

Orígenes es un programa de Desarrollo Integral de comunidades indígenas, nace en marzo de 2001⁴⁴ a partir de un convenio de préstamo entre el BID y el estado Chileno. Según algunos documentos⁴⁵, el Programa se enmarca en el *Pacto de Nueva Imperial* y la política del *Nuevo Trato* implementados por los diferentes gobiernos de la Concertación, buscando de esta manera, profundizar en “...los programas e iniciativas que: fortalecen el desarrollo con identidad,

⁴⁴ <http://www.origenes.cl/images/descargas/hacienda2006.pdf>

⁴⁵ www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

buscan profundizar los derechos indígenas y adecuar la institucionalidad pública a la demanda indígena” (Orígenes⁴⁶)

Orígenes es un programa intersectorial, es decir que su estructura de funcionamiento involucra distintos ministerios gubernamentales: Ministerio de Planificación (Mideplan), Ministerio de Salud (Minsal), Ministerio de educación (Mineduc), Ministerio de Agricultura (Minagri), Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (Conadi) y la Corporación Nacional Forestal (Conaf). El Ministerio de Planificación (Mideplan) es, junto con el BID, ejecutor directo del Programa, y el resto de los ministerios son co-ejecutores.

Asimismo, Orígenes tiene la característica de ser un programa multifase debido a que se desarrolla en dos fases diferentes: la primera de ellas abarcó el periodo 2001-2007, la segunda se está desarrollando actualmente y comprende el periodo que comenzó en 2008 y se extiende hasta 2011. Ambas fases tienen características particulares. La que más me interesa resaltar tiene que ver con el ensamblaje de instituciones gubernamentales que el Programa crea para vincular de una manera muy específica a los indígenas, en este caso el pueblo *mapuce*, con el estado chileno. Yolanda Nahuelcheo, encargada del área de salud intercultural de la Secretaría Regional Ministerial (Seremi) de Salud de la IX Región de Chile, me explicó en qué consisten cada una de estas fases:

“Y: En la primera fase de Orígenes estaba Mideplan que es co-ejecutor y el que responde frente al BID... Mideplan tenía al Minsal a Mineduc, a agricultura, a Conadi, Conaf e Indap. Esos eran co-ejecutores. Mideplan era como quien da las normativas, ejecutor directo, que traspasaba recursos y nosotros ejecutábamos con las comunidades (...) en la segunda fase ellos ya no consideraron el tema de la co-ejecución.”

AC: ¿Qué cambia en esta segunda fase?

YN: Los recursos ya no vienen directo a los ministerios entonces estos ya no tienen la función de hacer co-ejecución y estar directamente dando orientación y pauta, ahora si nos convocan es más que nada como consulta. Ahora yo le encuentro sentido un poco a esto, porque se suponía que en esta primera fase cada uno de los ministerios institucionalizaba el tema y lo asumía como parte de sus propias líneas de acción (...) entonces en esta segunda fase se supone que ya las instituciones están trabajando autónomamente desde sus líneas de acción en el tema indígena (...) ahora nosotros pasamos a ser parte de la propia institucionalidad (...) y Orígenes sigue ejecutando en todas las líneas.”

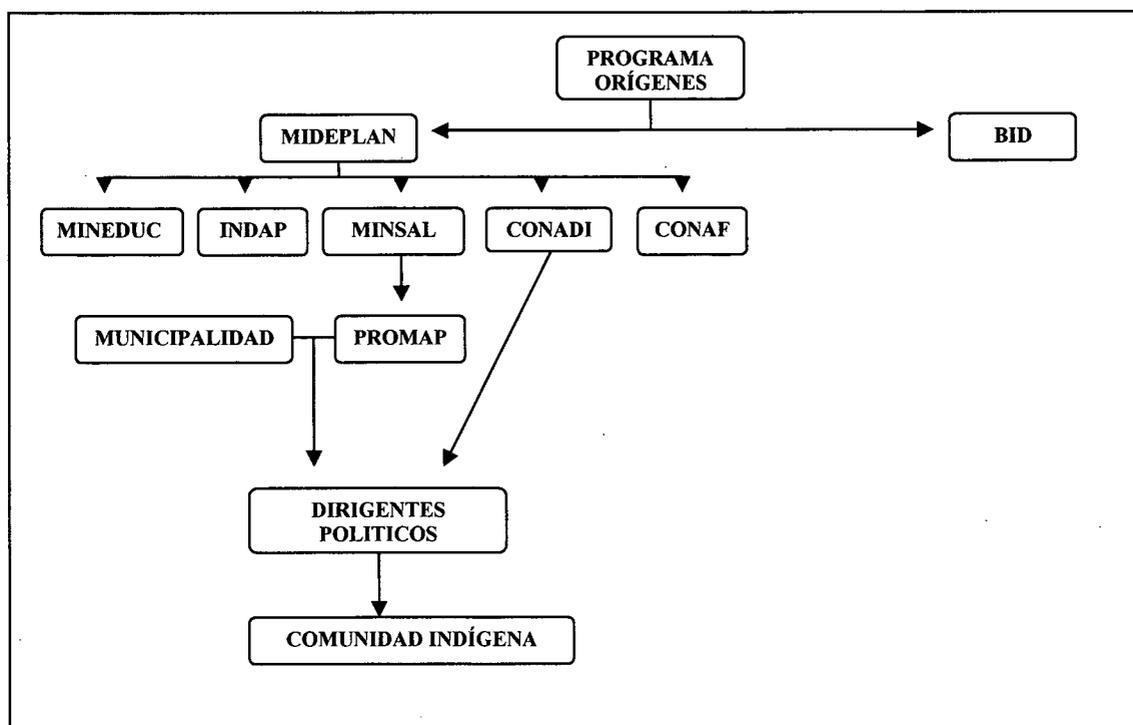
AC: Sobre lo que ya se creó en la primera fase... ¿Qué significa que sigue ejecutando?

YN: Sí. Ellos ejecutan en tres líneas: productivo, iniciativas comunitarias y fortalecimiento de la identidad, todos los proyectos van por esas líneas. Productivo se vincula a Indap, porque no hay otro organismo que tenga la experticia y sus técnicos, en Iniciativas Comunitarias ahí es más que nada lo que ellos están reforzando en sedes sociales, apoyo a la gestión de la comunidad, y Fortalecimiento de la identidad cultural es donde estarían: la cultura, la educación, salud u otros. Lo otro que me olvidaba es que ahora en la segunda

⁴⁶ www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

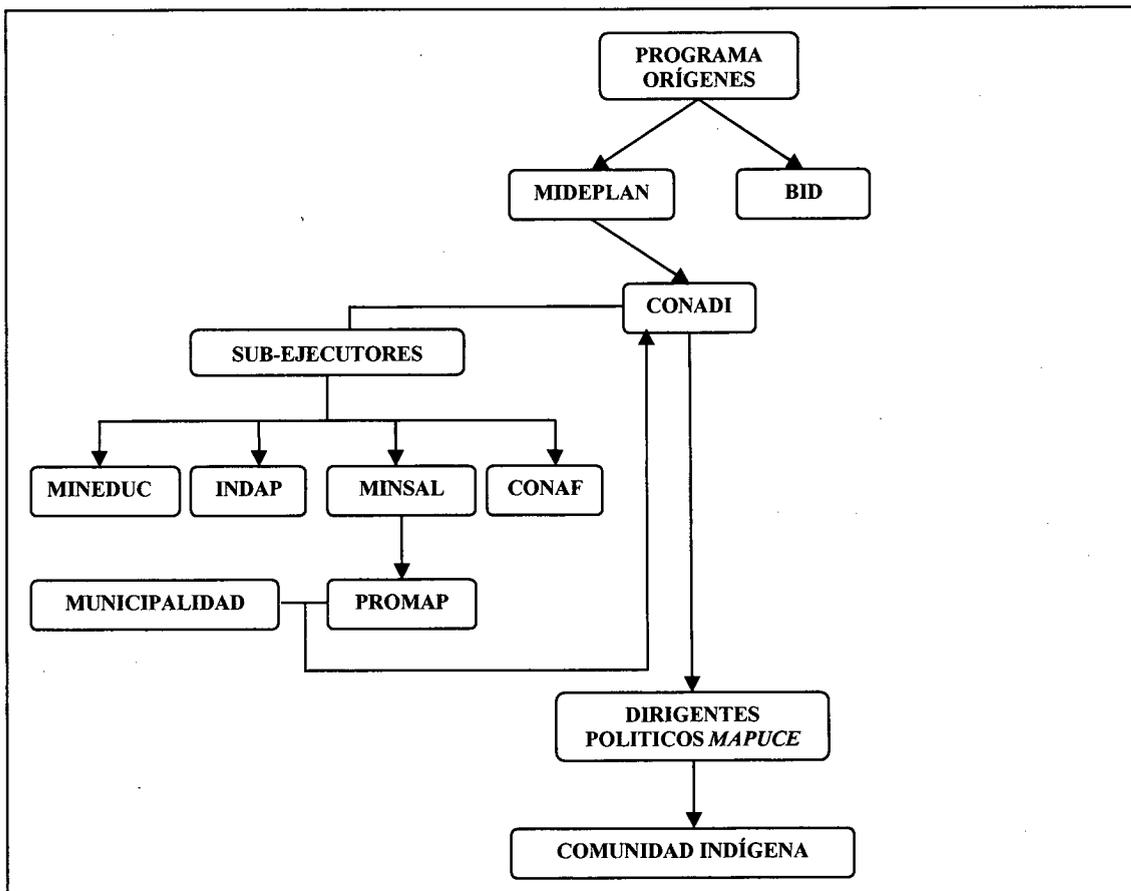
fase Conadi se incorporó con mayor efectividad porque en la primera fase Conadi asumía proyectos tanto como Indap y Conaf y asesoraba proyectos culturales o ejecutaba directamente proyectos productivos: artesanías, cestería, arte, ahora en la segunda fase como que la estructura de Orígenes pasa a ser de Conadi, entonces Conadi asume un rol mucho más directivo. Antes en la primera fase Conadi era co-ejecutor. (...) ahora Conadi... quien da las directivas quien es responsable de todo es Conadi... porque como Orígenes se supone que es un préstamo del BID al estado, entonces la idea es que esto quede funcionando en alguna institucionalidad del estado y a quién le compete en este caso es a Conadi, entonces cambia la función, ahora Conadi es responsable directo de lo que pase con el Programa Orígenes, por que depende de Conadi, la institucionalidad de Orígenes está en Conadi ya no es un ente separado o paralelo. Así que ahí cambió la estructura digamos” (Yolanda Nahuelcheo, marzo 2009)

Así, de acuerdo a lo relatado por Yolanda la estructura de la primera fase de Orígenes quedaría conformada de la siguiente manera:



* Orígenes Primera Fase 2001-2007 (Componente Salud Intercultural)

Y la estructura de la segunda fase podría entenderse a partir de las siguientes modificaciones:



* Orígenes Segunda Fase 2008-2011 (Componente Salud Intercultural)

Durante la primera fase, Orígenes funcionó entregando dinero a través de los distintos ministerios estatales, los cuales se vinculaban con las organizaciones políticas *mapuce* para la implementación de proyectos de desarrollo en comunidades indígenas. En la segunda fase, el Programa funciona ya no a través de los ministerios sino a través de Conadi. Es decir que el Mideplan entrega los fondos para el financiamiento de proyectos directamente a Conadi, cumpliendo el resto de los ministerios un papel meramente secundario, mayormente de asesoramiento, en el caso de que el organismo lo solicitara.

De esta manera se logra, por un lado, la institucionalización de Orígenes y, por el otro, centralizar la demanda por proyectos de desarrollo a través del organismo encargado del desarrollo indígena, la Conadi. De aquí en adelante, las organizaciones *mapuce* que se vinculaban con los distintos ministerios u organismos del estado para solicitar distintos financiamientos para proyectos de desarrollo, ahora sólo lo harán con la Conadi.

De cómo implementar una nueva relación entre el pueblo mapuce y el estado chileno.

Orígenes en sus documentos sostiene tener como objetivo implementar una nueva relación entre el pueblo mapuce y el estado chileno⁴⁷. ¿De qué manera? ¿Cómo es esa nueva relación que pretende instaurar Orígenes? ¿A partir de cuáles mecanismos se va a desarrollar esa nueva relación?

Tal como lo expongo en capítulos anteriores, a lo largo de la historia de las relaciones interétnicas entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno hubo muchos intentos por implementar nuevas relaciones, nuevos tratos, nuevos pactos, y en cada uno de ellos el pueblo *mapuce* siguió siendo un pueblo despojado de su territorio y privado del ejercicio de sus derechos de autonomía y autogobierno. Repasemos algunos de los hitos más importantes de la relación entre el estado chileno y el pueblo *mapuce*: en 1881 se consolida el proceso denominado *Pacificación de la Araucanía*, entre 1881 y 1920-1930 se lleva a cabo el proceso de *Radicación de indígenas en reducciones* y la entrega de *Títulos de Merced*, proceso mediante el cual se enajenan grandes extensiones de territorio *mapuce* para declararlo propiedad fiscal, en 1979 se aprueban en Chile los Decreto Ley N° 2568 y N° 2750 cuyo objetivo principal fue la división de las tierras indígenas comunitarias, socavándose de esta manera el principio indígena de propiedad comunitaria de la tierra, en 1993 tras el *Pacto de Nueva Imperial* se aprueba la *Ley Indígena 19253*, mediante la cual los pueblos indígenas de Chile son denominados *etnia* desposeyéndolos de todo derecho indígena. A partir de esta ley, el estado estipula que para cualquier demanda de territorio y/o aplicación a proyectos de desarrollo, los diferentes *lof mapuce* deben organizarse en torno a la categoría de *comunidad* reconocida por Conadi. Una comunidad es reconocida por esta institución cuando obtiene el status de personería jurídica, la cual es tramitada en base al Título de Merced otorgado durante el proceso de *Radicación*. Para ello las familias –que están dentro de ese Título de Merced- deben organizarse de acuerdo a los parámetros de Conadi (ley 19253) según estatuto estándar –nombrando presidente, secretario, etc.- para poder *mejorar su calidad de vida* y acceder a la posibilidad de lograr el desarrollo esperado por el estado chileno. Es decir que para acceder a este desarrollo deben adoptarse parámetros occidentales de organización política. En 2000, Lagos impulsa 16 medidas de gobierno para llevar adelante su política del *Nuevo Trato* entre el estado chileno y los pueblos indígenas, a pesar de este *Nuevo Trato* el estado chileno aplica en aquellos *lof mapuce* que recuperan o reclaman por la devolución de su territorio la Ley Antiterrorista y la Ley de Seguridad Interior. En el marco de la continuidad de

⁴⁷ www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

políticas territorializadoras –creación e imposición de lugares sociales para *encauzar* las relaciones entre ambos agentes- me pregunto por esta *nueva relación* entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno que Orígenes expresa como su propósito central. Para abordar esta *nueva relación* en un caso etnográfico concreto, propongo estudiar primero la estructura y el funcionamiento del Programa.

Según se destaca en diferentes documentos⁴⁸ Orígenes tiene por finalidad la instalación y el fortalecimiento de un vínculo respetuoso entre el estado y los pueblos indígenas llevándose esto a cabo a través del financiamiento de proyectos focalizados de desarrollo en cinco áreas: a) fortalecimiento de las comunidades y de la institución pública, b) desarrollo productivo, c) educación cultural, d) salud intercultural y e) Mercadeo Social (Sensibilización de la opinión pública).

Para abordar esta *nueva relación* centraré este estudio en el componente *salud intercultural*, el cual se divide en dos líneas de acción: a) mejoramiento acceso a los servicios de salud y b) fortalecimiento de la medicina indígena. La primera de estas líneas de acción, según los documentos oficiales, intenta mejorar la calidad de los servicios de salud, entregando equipamiento e infraestructura a los servicios ya establecidos. Además se implementan espacios para que los agentes tradicionales de salud puedan entregar servicio a través de las postas y consultorios. La segunda línea agrupa proyectos dirigidos hacia los agentes tradicionales de salud.

Entre algunas de sus definiciones Orígenes sostiene que la *interculturalidad* debe entenderse como la generación de espacios sociales donde puedan dialogar de manera horizontal⁴⁹ las visiones e instituciones de los pueblos indígenas con las de la sociedad nacional.

Dr.
Intercul

En otras palabras, esta nueva relación entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno va a situarse, en el marco de la implementación de políticas *focalizadas* que financien proyectos de desarrollo en distintas comunidades *mapuce*. Si la metodología utilizada es la focalización, partimos de la base de que el desarrollo no va a ser para todo el pueblo *mapuce* por igual. Por lo tanto, este nuevo vínculo ¿con qué comunidades va a establecerse? ¿De acuerdo a qué parámetros se va a elegir una comunidad *mapuce* para implementar proyectos de desarrollo en salud?

⁴⁸ www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

⁴⁹ El subrayado es mío.

Con el propósito de abordar la manera a partir de la cual se va a entablar esta nueva relación propongo situar este estudio en un contexto etnográfico concreto, para ello tomo el caso de Pantano. A través del mismo planteo analizar tres ejes fundamentales: las prácticas estatales de salud en territorio indígena, la definición que diversos actores dan tanto del Programa Orígenes como de la salud intercultural impulsada por éste, y, el proceso de gubernamentalización de las localidades indígenas.



* Fotografía del merchandising que Orígenes despliega en territorio *mapuce*.

La Focalización como criterio para la implementación de un proyecto de desarrollo

En el capítulo 3 abordé el proceso a partir del cual las ideas de interculturalidad y salud intercultural, en la IX Región de Chile, nacen de la mano de ciertos médicos, enfermeros y antropólogos comprometidos políticamente con la causa *mapuce*, los que abordaron dichos conceptos de modo relacional y en vinculación con la lucha por los derechos indígenas: derecho al autogobierno, derecho al territorio y derecho a la salud. Luego, con la llegada del Programa Orígenes, estos conceptos van a institucionalizarse y a redefinirse como una relación de respeto y diálogo entre culturas, dejando de lado cualquier análisis histórico-político entre la medicina *mapuce* y la medicina occidental y mucho menos, de las relaciones asimétricas y de poder entre las partes de ese diálogo.

Aquí voy a presentar el proceso a partir del cual se construyen tres *ruka* de salud intercultural y el Centro de atención primaria de salud occidental, en el *lof* Pantano.

En 2006 hice mi primer trabajo de campo en *Lumako*, allí fue cuando conocí al facilitador intercultural de la comuna, Claudio, y a dos empleados de la municipalidad, Oliver y Ximena, que estaban involucrados en el proyecto. Ellos me contactaron con la gente del Servicio de Salud Araucanía Norte y poco a poco fui conociendo en detalle de qué se trataba este proyecto de Pantano. Tres años después, en 2009 regresé a la comuna y al *lof*, para hablar con los agentes que participaron en aquella iniciativa y para ver el proyecto ya en funcionamiento. Aquí voy a presentar los resultados de esta investigación.

Cuando comencé a indagar sobre el proyecto de Pantano, lo primero que me pregunté fue cómo había surgido la idea de construir un Centro de atención primaria a la salud conjuntamente con el proyecto de las tres *ruka* para las tres *maci* del *lof*. Específicamente me pregunté si la iniciativa había sido una idea de Orígenes o si había surgido como respuesta a una necesidad o demanda concreta del *lof*? En este camino de preguntas y respuestas entrevisté a Waikilaf, dirigente mapuce de la agrupación Ñancuqueo y uno de los principales referentes políticos involucrado en el proyecto. En su relato acerca de los comienzos de esta iniciativa Waikilaf se retrotrae no solamente al proyecto de las *ruka* y el centro, sino a su formación como dirigente y al proceso mismo de recuperación territorial. Es aquí donde las ideas de *desarrollo, territorio, derechos y salud* comienzan a tejer el entramado de esta historia:

A: me gustaría que me cuente cómo fue el proceso de construcción del Centro y las ruka...
W: primero quiero remitirme a relatar cómo se gesta toda esta idea... desde el año '95 al '97 hubo un proceso. una especie de formación de liderazgo, en el cual nosotros... yo con otros compañeros más trabajamos. Para nosotros era vital cómo nosotros nos volvíamos a empapar... sobre el tema de la cosmovisión, el tema de conocer nuestra historia, pero no la historia que nos cuentan en los colegios... lo otro también, el tema ahí de plantearnos una idea de desarrollo, de desarrollo como mapuce... entonces, uno de los temas clave para nosotros era el tema de la recuperación de tierras, empezamos en el año '95 y llegamos al año '97, hicimos todo un proceso con las comunidades y le dijimos... en ese tiempo ya se había promulgado la ley que exigía Conadi, y le dijimos a las comunidades que dieran esos pasos que ofrece Conadi, asistir a toda esta burocracia... la cuenta de ahorro, la ficha para poder acceder a la tierra como comunidad...

A: ¿En qué consiste la cuenta de ahorro?

W: Esto de tener una cantidad de plata en el banco por cada beneficiario que quería tierras, eso Conadi lo entendía como una especie de un aporte del interesado que quería acceder a tierras. Era complicado. Ahí nosotros le dijimos a la gente asistan y hagan todo eso... el proceso tal cual como lo exige Conadi... desde el año '95 más o menos hasta el año '97, dos años... en el año '97 cuando las comunidades ya ven que la cosa no resulta de esa forma, o

sea, que no hay respuesta... ven frustrada la posibilidad de recuperar sus tierras, y ahí tenemos los casos de Pantano... Pantano, por ejemplo, tenía una población de algo de 180 familias y vivían en una superficie de 460 hectáreas más o menos, entonces si tu te das cuenta era como un pedazo de sitio (terreno muy pequeño) en el que vivían... y de ahí nosotros dijimos entonces, aquí lo que hay que hacer es iniciar un proceso de hecho... ¿qué significaba de hecho? como de entrar a los predios y empezar a disputarse, a recuperar los predios ahí en el terreno mismo. Nosotros lideramos ese proceso, pero junto con eso... nosotros decíamos claro, vamos a recuperar más espacio territorial, pero... ¿qué va a pasar con nuestro colegio?, con la educación, con la salud... entonces, al fragor de estas luchas, muchas veces calentándonos en un fogón en las noches, cuando entrábamos a recuperar los predios... empezaron a surgir ideas... la recuperación de tierras... ser más exigentes en la idea de que sean escuchadas y tomadas en cuenta nuestras propuestas de desarrollo... entonces, como te digo, nosotros teníamos seguro, sobretodo en el proceso de recuperación de tierras, teníamos seguro... el tema de que íbamos a conseguir el objetivo, es decir, íbamos a conseguir la recuperación de tierras y dentro de eso los propios dirigentes dijeron claro, vamos a tener tierras, tiene que haber... y se empezó a reflexionar en torno al tema de la salud de cada uno de los habitantes de las comunidades. Nosotros, la asociación Ñancuqueo, fuimos uno de los promotores aquí de la provincia para trabajar el tema de la salud, dijimos veremos la forma de cómo mandar gente a estudiar medicina a Cuba. Eso fue como en el año 2001, eso era, por un lado, la idea de formar a nuestra gente en la medicina tradicional, en la medicina winka, por el otro lado, teníamos que pensar de qué manera deberíamos fortalecer nuestro sistema médico mapuce... (...) nosotros allá en Pantano nos planteamos la construcción de un Centro médico. Y ¿cuál era la idea? Que ahí pudieran coexistir y establecer una lógica de relación entre estos dos sistemas médicos...” (Waikilaf, Lumako, marzo 2009)

A su vez, en las entrevistas a Claudio Molina, facilitador intercultural de Lumako, y participe del proyecto, nuevamente surge el tema de la salud y del fortalecimiento de la medicina mapuce vinculado a la recuperación de territorio:

A: ¿Cómo surge el decir bueno: hagamos este proyecto en Pantano?

C: Por el tema de... ¡ya! tenemos el territorio ¿cierto? recuperamos las tierras, pero dentro de eso tenemos que ver (...) cómo abordamos el tema de salud, cómo abordamos el tema educación, y ahí, cuando se habló el tema de salud, los dirigentes, la gente, dijeron: nosotros queremos esto, queremos un Centro de salud y atención primaria porque hoy en día no hay que estar ajeno a que los mapuce requieren de la medicina, ahí también surgió el tema de fortalecer a los agentes de la medicina mapuce, ¿Cómo? ¡Con la ruka!” (Claudio Molina, marzo 2009)

Es decir que las ideas eran claras, tener por un lado un Centro de salud y atención primaria dentro del lof Pantano y por otro lado, darle mayor legitimidad y apoyo a los agentes de la medicina mapuce a través de la construcción de una ruka para cada una de las maci (lawenielu) del lof. Sumado a esto, se propuso desde Ñancuqueo que la atención médica del Centro estuviera a cargo de jóvenes mapuce formados en la Escuela de Medicina Social de Cuba. Incluso se había planteado la necesidad e importancia de que el gerenciamiento y la administración de dicho Centro estuviera a cargo del lof:

“A: (...) me decía Claudio que algunos chicos del lof Pantano fueron mandados a Cuba a estudiar medicina y que lo que se quiere es que ese Centro funcione con los médicos mapuce formados en la medicina social en Cuba, y que además ese Centro tenga cierta autonomía ¿Cómo es eso?

E: Bueno esa es una de las propuestas (...) puede ser una alternativa absolutamente viable que sean profesionales médicos mapuce, no hay muchos acá que puedan trabajar en este Centro de salud, y la idea siempre ha sido que este Centro de salud se proyecte y se constituya a propósito de una organización local... que la administración esté a cargo del lonko de la comunidad, no del Municipio, ni del Servicio de Salud, que probablemente sí vaya a haber que establecer ciertas normas, ciertos vínculos... pero que la organización y toda la responsabilidad de lo que significa administrar un Centro de salud y dar las atenciones de salud este a cargo de la comunidad” (Loreto Eyzaguirre, antropóloga del Promap, S. Salud Araucanía Norte, enero 2006)

Vinculando lo particular con lo global en este triángulo Pueblo mapuce - estado chileno - BID me pregunté por la necesidad de suscribir a un préstamo del BID y endeudar al pueblo chileno para sostener este proyecto que, al ser focalizado, podría haberse abordado desde el estado, sin necesidad de recurrir a un préstamo. Según José, médico, ex funcionario del Servicio de Salud Araucanía Sur y del Hospital *Makewe*, el préstamo se pide fundamentalmente por una razón política:

“Es lo que yo dije en un momento determinado, o sea, el préstamo se pide hacer aparecer al país como tranquilo, y para eso se necesitaba dinero, ¡mucho dinero! para poder tranquilizar todo este movimiento indígena... y desde el estado no era posible porque faltaba esa cantidad de dinero. Que además es un préstamo que pagamos como país” (José, marzo de 2009)

Según Yolanda Nahuelcheo de la Seremi de Salud de la IX Región el préstamo se pide:

“Por la envergadura nomás de la acción que tiene este programa (Orígenes) en todas las regiones, porque prácticamente lo que podría haber hecho el estado cuantitativamente en comunidades es muy difícil de lograr con los recursos propios, entonces al tener este préstamo millonario son muchas más las comunidades que se incorporan...” (Yolanda Nahuelcheo, marzo de 2009)

Según Yolanda uno de los motivos principales por los que se pide el préstamo y se crea Orígenes tiene que ver con variables de tipo cuantitativas, es decir abarcar mayor número de comunidades según Yolanda. El objetivo detrás de tal acción, según José, es tranquilizar al movimiento indígena.

Ahora bien, el reclamo por un mayor acceso a la medicina occidental y la revalidación de los agentes de la medicina mapuce es un reclamo legítimo y podría decirse común a todo el pueblo mapuce. Aún así, a pesar de la gran envergadura del Programa Orígenes, y de la capacidad del

mismo de llegar a un número mayor de comunidades que las que habría llegado el estado chileno, su metodología es *la focalización*. Es decir que el estado chileno, a través de Orígenes, y a pesar de tener el dinero, el alcance y la llegada a un mayor número de comunidades, va a centrarse específicamente en algunas de ellas y no en todas. Me detendré, entonces, en esta metodología de focalización:

*A: ¿Como elige Orígenes el *lof* en el cual implementar el proyecto de desarrollo?*

*Y: Eso es lo que la comunidad de alguna manera hace sentir a los equipos de salud, pero igualmente **quien define en última instancia la prioridad de los proyectos son los equipos de salud...***” (Yolanda Nahuelcheo, marzo de 2009)

Para tratar de entender cuál es la política del Servicio de Salud Araucanía Norte y el criterio de selección de comunidades posibles de *ser focalizadas*, entrevisté a Nelson Gaete Quijón, ingeniero, director del Servicio de Salud Araucanía Norte:

A: ¿de que manera se focaliza cuando la pobreza es generalizada? (...) ¿De qué manera ustedes como Servicio de Salud abordan el tema de la salud intercultural en una comuna con tanto margen de pobreza como es Lumako?

*N: (...) yo siempre... evaluaba el tema... y una de mis primeras preguntas cuando llegué aquí era a cuánta gente llegamos (...) con suerte llegamos a 1000, y ¿Cuánta es la población mapuce que hay en la provincia? ... reconocidas como tal deben haber más de 40.000 personas, por lo tanto ¿Cuál es nuestra capacidad real de influir en algo? Yo creo que es bastante baja porque nuestro enfoque ha sido fundamentalmente llegar a... esa es la impresión que yo tengo, **llegar a los lugares donde efectivamente hay algo armado o hay alguna capacidad dirigencial** (...) ¿Cuál es la apuesta? Primero hacer un buen diagnóstico territorial, de dónde está la gente, cuál es su capacidad dirigencial que tiene, cuáles son las características y generar los espacios (...) diagnosticar y a partir de ahí empezar a avanzar” (Nelson Gaete, marzo de 2009)*

De esta manera, vemos que la pauta para la focalización desde el Servicio de Salud, es la capacidad dirigencial que hay dentro de un *lof*. Aún así, hay muchos *lof* con dirigentes mapuce, entonces me pregunto, ¿Por qué en Pantano? ¿Cuál es la cualidad que tiene Pantano que la convierte en una comunidad plausible de ser focalizada?

A: ¿Por qué se eligió Pantano para hacer todo este proyecto de las ruka?

*L: El proyecto de Pantano es un proyecto que nace un poco identificado a través del Programa (Promap) y nosotros nos vinculamos con la municipalidad para trabajarlo porque (...) no solamente lo va a hacer un programa o el Servicio de Salud ¿si?, también tiene al municipio, hay una estructura organizativa que también empieza a ser responsable de esos mismos proyectos. Desde el Ministerio de Salud vienen fondos y una invitación para fortalecer modelos de Salud Intercultural. En la provincia de Cautín constituidos como proyectos de Salud Intercultural, está el Hospital de Makewe, Boroa Filulawen, el Hospital de Imperial... sin embargo, aquí en Malleco no existía una situación como esa, así que por lo tanto mirando, evaluando un poco la realidad y los caminos que han tenido las distintas comunidades, **Pantano tenía una serie de características distintas de los otros***

lados... es una organización política bastante fuerte tanto en términos funcional como orgánica... de lo que yo te hablaba como comunidades: Secretario, Presidente (Personería Jurídica solicitada por CONADI) (...) Pantano hace tiempo ha venido trabajando el tema medioambiente a ellos les ha venido preocupando mucho porque es evidente la degradación medioambiental que tienen, la falta de recursos, la falta de agua, la contaminación a través de las grandes plantaciones forestales, etc. y también el tema del territorio, el tema del territorio por la reducción territorial en la que viven... que no les permite la reproducción social, (...) Entonces ellos también estuvieron durante bastante tiempo demandando devolución de terreno. CONADI tiene un sistema de compra de tierras y finalmente después de muchas movilizaciones y trabajos de orden político y social, al sector de Pantano se les devolvieron ciertos territorios históricos. Entonces Pantano es un sector mucho más grande que lo que era hace tres años atrás y ahora bueno, es un territorio muy amplio, en el cual también ahora se está trabajando el tema de salud no como comunidades sino como lof...”
(Loreto Eyzaguirre, enero 2006)

Desde el Servicio de Salud Araucanía Norte se plantea como fundamental la necesidad por un lado, de tener un proyecto de salud intercultural en la provincia de Malleco, por el otro se hace bastante hincapié en que debía ser en ese lof por la organización política y los procesos de movilización que ha generado dicho lof.

Para no quedarme solamente con la visión de una funcionaria del gobierno le hice la misma pregunta a varias personas, entre ellas Claudio Molina, facilitador intercultural de Lumako:

*“A: ¿Por qué pensás que se decide financiar la construcción de las ruka en Pantano?
C: (...) esa zona es como la zona céntrica de todas las comunidades mapuce de alrededor, también ahí hay mejor organización, están bien organizados, son bien unidos... también el lof está muy apegado la cultura ahí, son hablantes, realizan nguillatum, o sea la cultura no está de lado, ¡han recuperado territorio! que eso ¡hay que valorarlo hartoo! también, ¡la recuperación de terreno! por eso se focalizó en Pantano”* (Claudio Molina, Lumako, enero 2006)

Sigue estando presente la relación entre focalización y la organización política, es decir, focalización y movilización, focalización y recuperación de territorio. Cuando consulté a Oliver, funcionario mapuce de la municipalidad de Lumako y participe del proyecto de Pantano, acerca de porqué en el lof Pantano se decide llevar a cabo el proyecto de Salud Intercultural, él comentó lo siguiente:

“O: Pantano... tiene una connotación distinta por el lugar donde están las maci, por el lugar... en Pantano, todavía, de alguna forma existe una autonomía de las familias que están ahí, la cultura es más... está más fuerte, por lo mismo hay tres maci en ese sector... la organización de la gente ha estado siendo muy constante. Si bien es cierto ellos han recuperado harta tierra, han podido avanzar en eso... y quieren hacerlo a la manera mapuce, a la manera tradicional, también creo que ahí está el centro de la reacción o de la demanda, de la política (...) ahí es uno de los lugares donde está concentrada la actividad de recuperación territorial” (Oliver Contreras, enero de 2006)

De acuerdo a los entrevistados la movilización y la lucha territorial se encuentran íntimamente relacionadas con la elección del *lof* a focalizar. Estos son algunos de los motivos que los entrevistados citan para explicar el por qué de la implementación en Pantano de un proyecto de desarrollo en salud.

Recapitulando, según el relato de los entrevistados el proyecto de salud intercultural se focalizó en Pantano porque es un *lof* que posee una fuerte organización política y porque ha recuperado en el último tiempo gran cantidad de territorio. Sin embargo, esta lucha no ha sido fácil, los diferentes gobiernos de la Concertación han llevado adelante una política de violencia y represión hacia los integrantes del pueblo *mapuce*, que se evidencia en lo que Alfonso y Galvarino Raiman, así como también diversos dirigentes y *lonko mapuce* tuvieron –y tienen– que padecer al participar e impulsar procesos de recuperación territorial:

A: ¿Cómo fueron las luchas del '97 por la recuperación del territorio acá en Lumako?
W: (...) yo te hablaba antes de que habíamos hecho un proceso de formación de dirigentes, y eso sirvió mucho para que los dirigentes de las comunidades adquirieran como una especie de convicción muy clara, ellos lo hacían por convicción, (...) con mucho convencimiento de que había que organizarse, con mucho argumento y eso fue un elemento que sirvió para sostener todo lo que tuvimos que soportar. Yo te decía, el primer elemento al que apeló el gobierno fue justamente la represión, el encarcelamiento, pero nosotros no sé de dónde sacamos tanta fuerza que nosotros por ejemplo: caían presos dirigentes, nos íbamos a Temuco a organizar marchas, mucha gente nos apoyaron (...) mucha gente, estudiantes, en cualquier momento nosotros... hacíamos una especie de relámpago, organizábamos marchas, tomas, tomábamos la Conadi, y todo eso... entonces, por el otro lado, el gobierno a raíz de eso empieza a establecer, a implementar lo que se llamó... los Diálogos Comunales, en donde por primera vez, todos los servicios públicos se volcaron hacia Lumako pero no con la idea de ir efectivamente a construir, sino la idea de ir a desprestigiar y a confundir a estos dirigentes, y la Conadi se empeño en construir organizaciones paralelas en Lumako, y ahí surgió en Lumako lo que actualmente... ahora ya existe de nombre nomás, la Unión de Comunidades de Lumako, (...) igual para nosotros era complicado porque, por ejemplo, (...) muchas veces yo estaba preso aquí (en Traiguen) (...) a pesar de eso nos seguimos manteniendo como organización y sobretodo una lealtad... de muchas de las comunidades, las cuales estaban en el proceso de recuperación de tierras, y ahí también se empezó a generar varios conceptos que a nosotros nos confundieron, por ejemplo yo tengo los recortes de diario donde el gobierno decía, mira, cuestiones como esta: "resulta que los dirigentes Alfonso y Galvarino Raiman tienen mucha más capacidades que otros dirigentes, porque ambos saben hablar muy bien el mapudungun y a la vez saben hablar muy bien el castellano" y decían: "es que ellos no solamente tienen formación política, tienen formación militar, se formaron en Colombia" decían: "Galvarino Raiman, una vez le dijo al intendente que si no daba solución iban a hablar los fierros", o sea... ¿cachai? Frases como esas ponía en el diario... "Galvarino Raiman es peligroso, pero es más peligroso aún su hermano Alfonso Raiman..." Y bueno, otras cuestiones así como: "estos están incitados por otros movimientos externos..." cuestiones como por ejemplo "que nosotros estábamos recibiendo mucha plata a raíz de los conflictos... para nosotros, para beneficio personal... de instituciones extranjeras", todo eso decían... ¡te das cuenta cómo te ensucian! ¡cómo quieren ensuciar tu imagen! Y ahí uno se da cuenta claro, en los medios de comunicación, claro, cada cosa que emiten es una cuestión ¡poderosísima! de los grupos...

tanto del gobierno como de los grupos económicos, son capaces de quebrar igual el movimiento...” (Waikilaf, marzo 2009)

Desde el año 1997 en adelante el estado chileno ha utilizado diferentes estrategias para relacionarse con el pueblo *mapuce*, especialmente con sus dirigentes. En las situaciones de recuperación territorial el estado chileno generalmente ha reprimido, militarizado, judicializado (*Ley Antiterrorista y Ley de Seguridad Interior*) y encarcelado a los dirigentes *mapuce* como es el caso del *lonko* de *Temulemu*, Pascual Pichun Paillanao⁵⁰. A partir de la llegada de Orígenes el estado empezó a tener un trato ambiguo con los dirigentes y *lonko mapuce* que intentaban recuperar su territorio. A muchos se los encarceló, como es el caso de Pascual y a muchos otros se les ofreció dinero, proyectos y puestos dentro de instituciones estatales, incluso en la Conadi, para intentar promover su cooptación política. Algunos aceptaron, otros no.

En base al relato de los diferentes agentes entrevistados resulta claro que la elección del *lof* a focalizar podría encontrarse en mayor o menor medida relacionada con el grado de organización política tanto del *lof* como de sus dirigentes. Dada la situación de violencia, exclusión e incluso represión vivida por el pueblo *mapuce* me pregunto, cuál es el motivo por el que Pantano solicita al estado el financiamiento de este proyecto:

“C: Por la destrucción que hizo el estado hacia la cultura mapuce, por la persecución a las maci, a los agentes de la medicina, a los lonko... Entonces, para reparar esos daños hoy en día lo que ha aportado el estado es lo mínimo, casi nada... un proyectito como para entretener a la gente 2 o 3 años... es poco lo que ha dado, entonces... si alguien planteara por qué mejor no llevamos a las maci al hospital o a un consultorio y le ofrecemos un sueldecito ¡no es pertinente! Entonces la gente dijo lo más pertinente es que le construyan una ruka, (algo digno) (...) el estado no ha devuelto nada, hasta el momento una pequeña entretención y muchas veces proyectos concursables para que la gente se peleen entre ellos.

A: ¿Cómo sería un proyecto concursable?

C: En un proyecto concursable dicen ya, hay que postular a proyecto, las comunidades postulan... después se pelean por el proyecto quién lo gana, o sea, son entretenciones, eso es lo que se ha hecho hasta hoy día...” (Claudio Molina, marzo 2009)

Según el testimonio de Claudio, el proyecto de las *ruka* nace también como una contrapropuesta a que las *maci* atiendan en el consultorio de *Lumako*, tal como sucede en el caso de Nueva Imperial, descrito anteriormente por José. Loreto Eyzaguirre explica dicha propuesta:

“A: (...) Me decía Claudio que hubo una iniciativa para que las maci atiendan en el consultorio de Lumako ¿esa iniciativa de quien surgió?

E: El municipio... a ver, el municipio ha tenido aciertos y desaciertos como todo... este es el segundo año que está Manuel Painiqueo en funciones, ahora es alcalde mapuce... muchas

⁵⁰ Ver capítulo 4.

expectativas hay respecto de su gestión, él estaba muy vinculado a la Asociación de Comunidades que es una organización mapuce, pero que también ha tenido, esa asociación de comunidades, ciertos conocimientos y ciertos desconocimientos de ellos mismos... puede sonar duro, pero es que no... no necesariamente yo siendo chilena puedo saber y conocer y practicar todas las normas sociales y culturales... yo creo que eso ha pasado mucho... o sea, te vas a encontrar con gente mapuce que participa políticamente pero que a lo mejor tiene ciertos referentes... a través de... ciertos referentes de lo que es en esencia esa cultura y eso no es un error o un acierto, así es también po... la gente ha salido muy joven a veces de las comunidades y ha vuelto y en este proceso de adulto ya a vincularse con los temas... y... de manera... a veces acertada y otras veces no tan acertadas...

A: ¿ustedes no fueron consultados de esta propuesta?

E: No, necesariamente nosotros... a ver... en ese caso los consultorios dependen única y exclusivamente del municipio, no dependen del Servicio de Salud. Dependen en términos de normativas y de ciertas prestaciones de servicios que el Servicio de Salud da, por ejemplo: prestaciones oftalmológicas enfermedades, operatorias agudas, tanto en tratamientos como en medicamentos el servicio es que traspasa la plata al consultorio, pero si el consultorio quiere por ejemplo no se... que todo el personal trabaje disfrazado de payaso puede hacerlo, y el Servicio de Salud no tiene nada que decir al respecto, porque es el municipio el que administrativamente organiza los consultorios. Los consultorios dependen administrativamente de los municipios” (Loreto Eyzaguirre, Promap, enero 2006)

Entonces, previo al proyecto de las *ruka* había habido un intento de que las⁵¹ *maci* de la comuna se convirtieran en empleadas municipales a partir de la prestación de sus servicios en el consultorio de *Lumako*. Es decir, se pretendió reproducir la experiencia del Hospital Intercultural de Nueva Imperial en Lumako. Ante la negativa de algunas *maci* y dirigentes de Ñancuqueo se le da curso al proyecto de Pantano.

Cuando regresé a *Lumako* en marzo de 2009 para ver cómo había sido finalmente puesto en práctica el proyecto de Pantano entrevisté a varias personas, las que me confirmaron que las *ruka* se habían construido pero no así el Centro de atención primaria:

C: Bueno la cuestión de Pantano, ahí hubo un problemita más que nada porque la comunidad no quiso acceder a darle la tierra al estado.

A: ¿Por qué se la iba a tener que dar?

C: Porque el estado construye edificios en terreno fiscales solamente.

A: Lo que se iba a hacer eran las 3 *ruka* y el Centro de salud ¿no es cierto?

C: Sí.

A: Las *ruka* ¿Cuándo se hicieron?

C: En el 2007...

A: ¿Por qué no se hizo el Cecosf?

C: Por el tema del terreno. Ahí querían que se le diera una hectárea del territorio al estado, para que el estado pudiera construir o invertir sus millones en terrenos propios. El estado no invierte dinero en terrenos ajenos, entonces ahí hubo un problema por que la gente... hay... hay todos presos políticos mapuce... hoy día detenidos por la causa de las tierras, por luchar por sus tierras y ahora el estado quiere que la comunidad le de una hectárea más al estado entonces ¡no!... eso po, no estuvieron de acuerdo la gente y por eso están... el

⁵¹ Hasta el año 2009 todas las *maci* de la comuna de *Lumako* eran mujeres, por eso los entrevistados hablan de “las” *maci* pero no desconocen que el rol de *maci* puede ser desempeñado tanto mujeres como por hombres.

proceso de este proyecto está... todavía se está trabajando con abogados y... con gente de Conadi también...” (Claudio Molina, marzo 2009)

En el transfondo de estos relatos vinculados a la salud comienza a asomarse lentamente la idea de territorio, de lucha por el territorio, porque tal como lo planteo en los capítulos 3 y 4, en la base de los conceptos *mapuce kùme Mongen e ixofil mongen* se encuentra la idea *mapu*.

Los relatos de los diferentes entrevistados dan cuenta de cómo se va configurando en la provincia de Malleco el campo de la salud intercultural creado por Orígenes. A partir de las narraciones de estos agentes observamos cómo aparece dentro de este campo *la focalización* como una tecnología de poder (Foucault 1991b, Rose, 2003) utilizada por el estado chileno, a través de Orígenes, para la creación de lugares sociales (Ramos 2005) legítimos para ser transitados por el *indio permitido* (Hale 2004) o el *indio hiperreal* (Ramos 1992:7) entendidos ambas categorías como tipos ideales que dan cuenta de las distintas construcciones de la alteridad llevadas a cabo por los estados multiculturales actuales. Es a partir de esta construcción del *indio permitido* como un indio que “*ha substituido la ‘protesta’ por la ‘propuesta’ y ha aprendido a ser un auténtico y completo experto con el entorno dominante*” que su antinomia, el *indio indisciplinado* o el *indio terrorista*, es decir, aquel que lucha por sus derechos, territoriales o políticos, va a ser “*conceptualizado como indisciplinado, vengativo y proclive al conflicto*” (Hale, 2004: 7)

Las distintas iniciativas puestas en juego durante el proceso de gestación de este proyecto de las *ruka* y el Centro de salud dan cuenta de cómo esa gestación ha sido una arena de disputa donde las trayectorias, las definiciones y los proyectos políticos diferentes entran a ocupar su lugar dentro del escenario donde las negociaciones, apropiaciones y redefiniciones mutas van a llevarse a cabo. Me parece relevante destacar el hecho de que este proyecto no se inicia con una sola intención. Los sentidos son múltiples y los actores son diversos, y, en este juego de apropiaciones, todos los sentidos siguen en disputa, aún cuando sabemos que, en este proceso en marcha, las capacidades para fijarlos son diferentes.

El proceso de construcción de un Centro de atención primaria a la salud y tres *ruka* de salud intercultural en Pantano

Cuando volví a Lumako en marzo de 2009 me contacté con algunas de las personas con las que había estado conversando tres años atrás. Ellos me comentaron que las tres *ruka* se habían construido pero no así el Centro, el cual se encontraba todavía en disputa. Waikilaf, quien participó activamente de las luchas territoriales de Lumako en 1997, estuvo preso en distintas oportunidades por defender su territorio y fue uno de los principales dirigentes *mapuce* que impulsaron la construcción de este Centro, fue uno de los primeros en darme su opinión acerca de porqué ese proyecto sigue pendiente:

W.: ¿por qué está estancado el Cecosf? Mira, la comunidad de Pantano estaban tan convencidos de que querían la salud occidental que dijeron: nosotros vamos a sacar plata de nuestros bolsillos y vamos a comprar la tierra y la tierra va a ser lo que nosotros vamos a aportar como comunidad, entonces eso hicieron, ellos compraron un pedazo de tierra, algo más de media hectárea, yo, por el otro lado, me pillé varias conversaciones con el ministro de salud en Santiago... tenía convencida a toda la gente acá, al director del Servicio de Salud Araucanía Norte, Seremi, todo más o menos encaminado para la construcción del Cecosf...

A: ¿Por qué compraron la tierra donde se iba a hacer el Centro médico?

W.: Porque esa tierra tenía que pasar como un bien comunitario del lof, ahora está todo parcelado, se necesitaba que sea comunitario.

A: ¿Y a quién se la compraron?

W.: A una persona mapuce de ahí (...)

A: Lo compraron como comunidad.

W.: Claro, después ese título fue legalizado como un título de un bien comunitario.

A: A través de Conadi.

W.: Ahí tuvimos que hacer un trámite ¡más burocrático!... y engorroso, súper engorroso... hasta ahí estamos bien, adquirimos la tierra, entonces la comunidad dijo: es la idea de que a nosotros ¡no nos den todo! nosotros queremos también aportar y por eso, el aporte de ellos era justamente el lugar donde se debía construir el Centro médico. En esto ya yo había conseguido el financiamiento para la construcción, infraestructura y el financiamiento para dos años con una planta de 12 funcionarios entre médicos, asistente social, director, todos los funcionarios. Y ahí nos dice del ministerio: están estos financiamientos pero la tierra donde se va a construir esto tiene que ser traspasada al ministerio, al estado, la gente dijo... ¿le vamos a entregar la tierra? ellos van a venir a construir y ¿qué incidencia vamos a tener nosotros en esto?... cuando nosotros nos estamos planteando la administración, nosotros gerenciar todo... la gente dijo. ¡no!, o sea, dignamente mejor tenemos que decir que no, es contradictorio que nosotros les estemos dando tierra al estado si nosotros hemos estado luchando por recuperarla, y ¿por qué tengo que darle tierras al estado? O sea, no... (...) más vale dignamente mejor decir que no (...) la gente todavía está esperanzada en que por fin alguna vez las normas, las leyes se pueden adecuar de acuerdo a los intereses también de la comunidad" (Waikilaf, marzo de 2009)

Más allá de que el Centro de salud no fue construido decidí seguir adelante y visitar a las *maci* de Pantano para abordar desde su perspectiva, cómo había resultado la experiencia de la construcción de las *ruka* de salud intercultural financiadas por Orígenes.

Oliver, quien tres años atrás me había invitado a participar del proyecto, me presentó a Fabiola, una joven asistente social empleada de la municipalidad de *Lumako* que en ese momento se encontraba a cargo de coordinar unas reuniones que se estaban llevando a cabo en Pantano por la inauguración de un proyecto de agua potable rural (APR) para algunos de sus habitantes. Acordé con ella que me sumaría al día siguiente en un viaje al *lof*.

Fabiola fue mi *portera*, al día siguiente de reunirme con ella partimos temprano en un vehículo de la municipalidad hacia Pantano. En el *lof* viven tres *maci*: Margarita, Felicinda y María. Una vez finalizada la reunión por el APR fuimos a la casa de las *maci* y, respetando el protocolo *mapuce*, Fabiola habló con cada una de ellas, me presentó y les comentó el porqué de mi vuelta al *lof* y mi interés en conversar con ellas. Las dos primeras *maci* le dijeron a Fabiola que el *lof* estaba en vísperas de la celebración de un *Palín* y que no iban a tener demasiado tiempo para dialogar conmigo; la tercer *maci*, María, aceptó hablar conmigo y accedió a mi pedido de quedarme unos días en su casa para conversar de distintos temas más en profundidad.

Si bien en un principio pensé que el rechazo de las primeras dos *maci* iba a convertirse en un obstáculo epistemológico, luego comprendí que debía interpretar aquel no como una negativa a conversar conmigo en particular, sino con lo que yo como occidental represento: a la sociedad *wingka*. Y, en este contexto, aquel silencio debía entenderlo como una estrategia política de resistencia. Tal como lo explica Loreto, no es fácil que una/un *maci* acceda a dialogar con alguien extraño, ajeno al *lof* y que no va a estar en el territorio durante un tiempo prolongado como para llegar a ganarse la confianza de las/los *maci*:

“Es complicado porque no teniendo tu mucho tiempo, trabajando con comunidades es... la llegada al campo demora tiempo. Las maci y otros especialistas de salud mapuce tienen cierta reticencia a trabajar o a conversar con la gente entonces tampoco es fácil y otra cosa que a veces también es un obstáculo para trabajar, para llegar a trabajar en temas de investigación, algo como lo que tú quieres hacer es el idioma, porque indudablemente el tema de mapudungun es importante, de hecho igual nosotros siempre trabajamos con algún hablante, alguna persona que sea mapuce hablante” (Loreto Eyzaguirre, enero 2006)

Más allá de este comentario, más allá de que durante mi primer viaje a *Lumako* yo estaba dando mis primeros pasos en el aprendizaje del *mapudungun*, y fundamentalmente, más allá de las cautelas de dos de las tres *maci* de Pantano a conversar conmigo, seguí adelante y por los cursos señalados por mis interlocutores.

Durante mi estadía en *Lumako* en el año 2006, Oliver y Ximena me invitaron a participar de algunas de las reuniones previas a la construcción de las *ruka* y del Centro de salud. Estas reuniones se llevaron a cabo en Pantano y de ellas participaron funcionarios del Promap, funcionarios de la municipalidad, dirigentes *mapuce* de distintas organizaciones y, por supuesto, integrantes del *lof*. El clima de estos encuentros fue cambiante, hubo mucho debate, tensión, interpelación a los agentes estatales y negociación. Por momentos se debatía en castellano, por momentos la gente del *lof* y los dirigentes debatían en *mapudungun* y luego comunicaban sus decisiones en castellano. En estos encuentros se concensuó que, más allá de las distintas necesidades que el *lof* tuviera –la necesidad de caminos ripiados, de contar con un vehículo para el traslado de enfermos a *Lumako*, o de hablar, tal como lo planteó la *maci* Margarita, del daño que las forestales le están ocasionando al *lawen*, al *mapu* y al *küme mongen* de sus habitantes- la reunión debía acotarse a la organización de la construcción de las *ruka* y del Centro de salud. Este proyecto involucró, además de la *ruka*, la construcción de un sistema de agua y fosa séptica, operativamente el proyecto fue llevado adelante a través de un convenio entre el Servicio Salud y la Municipalidad de *Lumako* y fue financiado por Orígenes.

En una de las reuniones que presencié en febrero de 2006 se trataron principalmente las cuestiones prácticas relativas a la construcción de las *ruka*: los aportes de la municipalidad, los aportes del Servicio de Salud, los aportes del *lof* y de las organizaciones políticas, la definición de las posibles fechas para el *rukatum*⁵² y la obtención de los materiales para tal evento. Tanto Loreto, la antropóloga funcionaria del Promap, como los funcionarios de la municipalidad, las organizaciones y las *maci* coincidieron en que las *ruka* debían ser similares a las antiguas que el pueblo *mapuce* solía construir, y que los materiales a utilizarse debían ser los que se utilizaban para construir aquellas *ruka* de antaño. Cuando la gente preguntó a los funcionarios estatales de dónde iban a sacar los elementos necesarios para la construcción de las *ruka* –dejando en claro que, debido al daño que actualmente sufre el territorio por causa de las forestales, los mismo no abundan en el *lof*-, éstos les respondieron que ellos podían ponerse en contacto con la gente de la cordillera y pedir a los *peñi* de aquella zona lo que necesitaran. Luego, los agentes estatales fueron interpelados para que respondiesen cuál era el aporte de ellos al proyecto. La antropóloga respondió que el Promap podía facilitar el vehículo para ir hasta la cordillera y traer los materiales, o aportar la benzina que hiciera falta para tal viaje, pero siempre dejando en claro que la construcción de las *ruka* iba a estar a cargo del *lof* y que los elementos utilizados iban a tener que ser obtenidos por la comunidad en el marco de la celebración del *rukatum*.

⁵² Ver Glosario.

Volviendo al relato anterior, después de hablar con la *maci* María Huenchunao acordamos que me quedaría un tiempo en su casa. María vive con su compañero, Aurelio y tres de sus cuatro hijos. Las conversaciones de los primeros días giraron en torno a relatos de María y Aurelio. Durante el transcurso de los primeros días ellos me pusieron al tanto de la situación de Pantano. Aprovechamos entonces para conocernos y entrar en confianza. Finalmente, pude explicar mejor mi interés en conocer sus opiniones sobre el proyecto de las *ruka*:

A: ¿Cómo fue el tema de la construcción de esta ruka?

Au: Fue con el esfuerzo de uno (...) tuvimos que hacer con el k'na... y con la madera más delgada que no servía para consumo y este barro tenía que hacerse así...

A: Así pusieron barro entre los pilotes verticales.

Au: Barro entre la madera sí, es como hacer un ladrillo, se hace así para que pegue ahí, ese hay que tirarlo bien mojadito y va ajustando entre madera y madera.

A: ¿Cómo fue que hicieron la ruka? ¿La hizo con la gente del lof?

Au: No... nosotros... cada uno de nosotros hicimos... la construimos con un par de personas... porque el dirigente no tuvo gente para ayudar... y ahí tuvimos que hacerlo nosotros y conseguir un par de personas para poderlo hacer...

A: Ah lo hizo usted mismo con algunas personas que lo ayudaron...

*Au: Claro, el *afkadi* (compañero) de la médica, los 3, cada uno le hizo a su médica, nosotros tiramos barro... aquí... la *chiquilla* también ayudó... igual aquí el barro ¡hay que revolverlo!... nosotros esta casita todavía tenemos que renovarla otra vez porque... se cayeron, se desmoronaron... (...)*

A: Se cayó el barro que une la madera

Au: Sí, po.

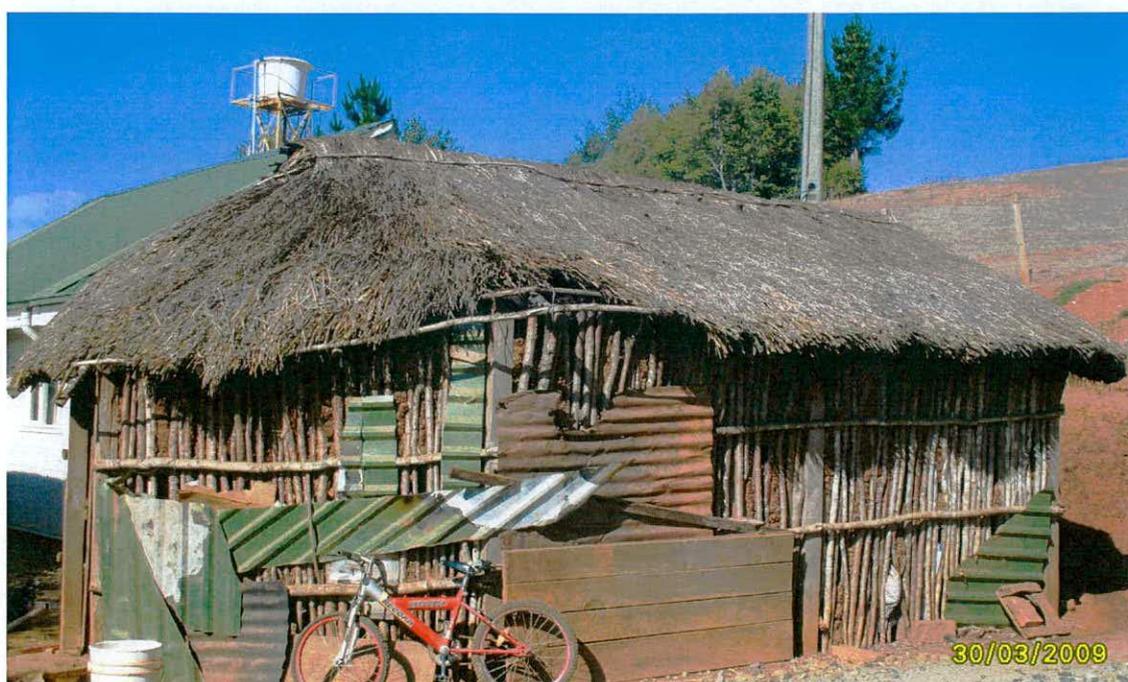
*A: ¿Hubo *rukatan*?*

Au: ¡Hubo po! Se mató una vaquilla, se comió...” (Aurelio Carilao, marzo 2009)

El *rukatan* se celebró en el año 2007, a continuación presento algunas fotografías de la *ruka* que financió Orígenes y construyó Aurelio para María...



**Ruka* financiada por Orígenes para la *maci* María. En el fondo una plantación de pinos de una forestal.



**Ruka* financiada por Orígenes para la *maci* María.

Esta es la *ruka* de *Salud Intercultural* financiada por Orígenes para la *maci* María. A partir de haber visto las tres *ruka* no pude dejar de preguntarme por el proyecto... más allá de que el mismo también involucraba la construcción de un sistema de agua y fosa séptica (únicamente para las *maci* del *lof*) me pregunto cómo se distribuyó el dinero del proyecto si casi dos años después de la construcción de la *ruka* la misma se encuentra tan deteriorada... Intenté entrevistar a Loreto Eyzaguirre del Servicio de Salud Araucanía Norte para preguntarle estas cuestiones.

Hicimos una cita para encontrarnos y nunca apareció... la llamé luego de ese episodio pero nunca me atendió. Decidí entrevistar a otras personas...

A: ¿Cómo se distribuye la plata para los proyectos de Orígenes? (...)

J: (...) los sueldos de la gente que trabaja en Orígenes son altísimos, recuerdo que había una niña que estaba a cargo de la parte de salud, y que yo la conocía de antes, porque estudió en Temuco, y tenía un sueldo de... 7 años atrás... de casi 3 millones de pesos (2600 US\$ de ahora) y ahí empezaba, porque además tenían toda la estructura, estaba esta persona y así para bajo, para bajo, para bajo hasta que llegaban a los mapuce que estaban acá, y también tenían sueldos que eran superiores a los que nosotros podíamos pagarles como Servicio de Salud (...)

A: Concretamente ¿Cuál es la función que desempeñan los empleados de Orígenes?

J: Bueno, lo que tienen que hacer obviamente es facilitar la llegada de las políticas de Orígenes a las comunidades que dicen representar estos dirigentes. O sea, son como facilitadores interculturales" (José, marzo 2009)

El proceso etnográfico de mi investigación comenzó por conocer el proceso de planificación y ejecución de este proyecto de desarrollo en un *lof mapuce* de la comuna de Lumako hace casi cuatro años atrás. A partir de ese momento mi objetivo consistió en estudiar en profundidad las políticas globales en las que se inscribe el Programa Orígenes y su relación con el estado chileno, para finalmente regresar al *lof* y ver las prácticas del estado y de este programa de desarrollo en el terreno. Fue durante esta última etapa de la investigación cuando sentí que realmente no entendía en qué consiste el Programa Orígenes. Más aún, resulta contradictoria y desproporcionada la relación entre la infraestructura de Orígenes —instituciones estatales que involucra, montos de dinero proyectados, técnicos y especialistas puestos en función— y sus resultados concretos en uno de los *lof* que fueron “focalizados”.

¿Quién se apropia de quién/qué?

En un principio, el estado chileno a través de sus agentes buscó apropiarse de la salud *mapuce* al proponer que las *maci* atendieran en los consultorios de salud occidental de Lumako. Luego, el pueblo *mapuce* a través de una contrapropuesta planteó, por un lado, la construcción de una *ruka* para cada una de las *maci* del *lof* —como forma de fortalecer la medicina *mapuce*— y, por el otro, intentó apropiarse de la salud occidental al postular la necesidad de contar con un consultorio de salud dentro del *lof* Pantano, el cual, desde una lógica propia debía estar edificado sobre territorio indígena y ser gerenciado por las propias organizaciones *mapuce* y la comunidad. Los representantes de la salud occidental, por su parte, no se dejaron incluir dentro de este esquema

político propuesto por la dirigencia indígena, y plantearon, como condición para la concreción del proyecto, la donación de una porción del territorio del lof en el cual se edificaría este Centro de salud.

La salud intercultural creada por Orígenes –el estado chileno- y entendida como un *campo*, estructura la configuración de un *espacio social* en constante disputa y tensión. Este campo permite establecer relaciones donde, a través de lo que Orígenes denomina *interculturalidad*, se intenta la apropiación del *otro*, no sólo para continuar reproduciendo las estructuras de desigualdad que siempre existieron entre el estado y el pueblo indígena sino para intentar lograr el gobierno de la conducta de dicho pueblo. Según José:

“ Existe una política de programas de salud y desarrollo para Latinoamérica donde está el BID bastante involucrado, yo participé en la planificación lo que fue el Programa Orígenes para la región de la Araucanía en conjunto con un par de personas que vinieron del BID en aquel momento, un médico puertorriqueño con una conciencia social bastante grande, y diseñamos toda una cosa que después cuando vino el programa, no había nada de eso, sino que era ¡otra cosa!... y no entendíamos porqué se estaba haciendo eso. Se implementó un programa a través del BID que tiene como 3 o 4 componentes: educación intercultural, fortalecimiento organizacional, fortalecimiento agro-productivo y salud intercultural. Y en Salud intercultural... nosotros ya en el Servicio de Salud Araucanía donde yo trabajaba habíamos comenzado con un programa propio, en el año 1992, donde la Salud Intercultural estaba trabajada más desde lo que son los derechos del pueblo mapuce... (...) Orígenes empezó a meterse, a colocar facilitadores que ganan más, facilitadores que ganan menos, comunidades que están más con nosotros, otras que están menos... empezó de a poquito a focalizar por aquí y a focalizar por allá... fue una cuestión bien extraña que obviamente cumplió con su objetivo... para mí, siempre desde que yo leí aquella cuestión de Orígenes dije esta cuestión es para desmovilizar, no hay duda de eso.

A: ¿Qué cosas te daban esa pauta?

J: ¡El discurso! Ya... el discurso y además inserto dentro de una política internacional de neoliberalismo, o sea ¡era lógico que iba a pasar eso!

A: ¿Qué cosas del discurso te daban la pauta que era un mecanismo de desmovilización?

J: En mi experiencia, yo estaba trabajando con ellos justamente en un sentido contrario que era justamente por la movilización, por el control social de ellos sobre los Servicios de Salud, por que los equipos aprendieran de eso y de pronto esto no era así. Entonces cuando yo conversaba con la gente de Orígenes que se contrataron en Chile no, no... no tenían idea que eso tenía que ser así...” (José, funcionario estatal, marzo 2009)

Orígenes, en palabras de José, tiene como objetivo *tranquilizar* al movimiento indígena y lograr su *desmovilización*. En este sentido José estaría planteando que el Programa busca *actuar sobre* la conducta de los indígenas, orientar sus prácticas para que las mismas se estructuren dentro de un *espacio social* configurado y establecer las lógicas de circulación dentro de las cuales se considera legítimo que los indígenas se muevan. Para dar cuenta de la configuración de este espacio social es prioritario analizar, en primer lugar, los cambios que Orígenes produjo a partir

de su implementación y, luego, el grado de participación indígena que hubo tanto en el diseño de los proyectos como en la planificación de las políticas de este Programa. De acuerdo a Waikilaf:

A: ¿Hubo cambios desde que empezó el Programa Orígenes?

W.: Si, ahí se vino a institucionalizar, a enraizar en las comunidades el tema del paternalismo... además muchas de las cosas que se implementaron desde Orígenes eran cosas que ya estaban predefinidas, diseñadas desde el nivel central (...) sin participación en la idea, en el diseño... la gente más bien después fue una especie de usuario de aquello... no fue algo que construyeron las comunidades... el impacto que causó en las comunidades fue mínimo.

A: ¿En qué sentido?

W.: ...eso venía con la intención de mejorar la calidad de vida, del tema del desarrollo de las comunidades, yo te digo eso no fue así ¿dónde quedó toda esa plata? Quedaron en las barracas, estas cuestiones de donde se compran las maderas para la construcción... ¿Dónde quedó la otra plata? ¿Esa plata quién la tiene? quedaron en los terratenientes que tenían animales de raza, ahí quedaron esa plata (...) Ese es el cambio, se vino a institucionalizar, a enraizar más el tema del paternalismo, porque, los técnicos pensaron por ellos, decidieron cómo hacer la inversión de estos recursos, en qué gastarlos, y las prioridades de las comunidades no se tomó en cuenta...

A: O sea que no hubo mucha participación.

W.: ¡No hubo participación!, en el fondo el diseño se hizo en Santiago y eso se aplicó acá nomás... entonces ¿qué participación? (...) participación no" (Waikilaf, marzo 2009)

Esta perspectiva de Waikilaf es compartida por el alcalde *mapuce* de Lumako, Manuel Painiqueo quien manifiesta que:

"El estado tiene un modelo diseñado por agentes o profesionales que piensan desde un punto de vista de la cultura occidental nomás, entonces lo otro no está en su mente, por lo tanto no pueden diseñar lo que no conocen... y cuando se lo plantea desde el punto de vista mapuce no lo aceptan porque no lo comprenden... o... que se ha hecho tan costumbre que el estado tome decisiones centralizadas... que entonces no toma en cuenta los componentes identitarios de cada región o de cada localidad... entonces este es un tema también que tiene que ver con las dificultades que tenemos para hacer efectiva la interculturalidad..."
(Manuel Painiqueo, marzo 2009)

Tanto el clientelismo político como la falta de participación son componentes relevantes en este esquema dentro del cual el estado chileno configura un espacio social creado para gobernar la conducta de la población indígena. Por un lado, el clientelismo delimita las fronteras del mapa dentro del cual se estructura el espacio social creado y legitimado por el estado para ser recorrido por los mapuce, por el otro, la falta de participación indígena en el trazado de este mapa intenta conducir al pueblo indígena por caminos ya trazados, demarcados y estrictamente vigilados para que los mismos no sean traspasados. Este camino, que comienza a ser transitado a partir de la focalización de las comunidades indígenas, es el principal efecto material de las políticas de Orígenes. Pero... ¿Cuál es el fin de esa focalización? En esta pregunta será el eje de los siguientes apartados del capítulo.

Más allá de la focalización... la ruka y sus alrededores (tensiones y contradicción en el lof Pantano)

La focalización como metodología utilizada por Orígenes posibilita que determinado grupo de individuos sea beneficiario de ciertos proyectos de desarrollo. Cuando dentro de un territorio –tal como sucede en Lumako- un grupo social, que se encuentran en una situación de pobreza y exclusión igual o peor que otro grupo social al cual se lo beneficia/ focaliza con un proyecto de desarrollo, se crean entre estos grupos –a partir de la intervención estatal- sentimientos de diferencia y desigualdad. De acuerdo a María y Aurelio:

A: ¿Qué dijo la gente de las ruka?

M: Las otras médicas también reclamaban ¿Por qué le dieron ruka a las 3 maci de Pantano y a nosotras no? (...)

Au: ¡Claro!, si, hay problema en eso (...) ellos dicen: ¿Por qué Pantano tiene tanta ayuda, tanto proyectos?...

A: Hay diferencia entre los distintos lof...

M: ¡Claro! hay harta diferencia, como le estaba conversando en mapudungun antes, también hay harta diferencia en todos los lugares, porque todos los lugares no tienen lo mismo... entonces estos proyectos también tienen esa vocación... no están todo los lof con los mismos proyectos...

A: ¿Qué consecuencias les trae que a ustedes les den proyecto?

Au: Bueno, eso nosotros también estamos pensando que tenía que tocarle igual a ellos... si ellos estarían tomados en cuenta por la ley también tienen que tener el mismo trato... porque sino ¡hay problemas!... entonces hay muchos que... les duelen en la reunión... y dicen, pucha y a nosotros porqué ¿no?..” (María y Aurelio Carilao, marzo 2009)

Cuando en el año 2006 se llevaron a cabo en Pantano las reuniones por la construcción de las ruka tanto los dirigentes indígenas como los integrantes del lof plantearon que la necesidad de contar con caminos en condiciones para ser transitados era una urgencia mayor que la de tener tres ruka de salud intercultural. En esa oportunidad, uno de los dirigentes sostuvo que si los caminos no estaban en condiciones para ser transitados –haciendo referencia a las inundaciones que se producen durante las temporadas de otoño e invierno, es decir de marzo a septiembre- la gente no iba a poder llegar a atenderse con las maci en la ruka de salud intercultural. Loreto Eyzaguirre le dijo a este dirigente que el dinero de Orígenes estaba destinado para financiar proyectos de salud y que la infraestructura de los caminos no era un tema relativo a la salud intercultural por lo que esa necesidad iba a tener que ser vehiculizada por la institución del estado que correspondiese. Es en esta respuesta donde se hacen visibles las diferentes lógicas: la estatal y la indígena. Por un lado, es claro que, mientras la lógica indígena entiende la salud como un todo, la lógica estatal –a pesar de promocionar una nueva relación entre estado e

indígenas- sigue teniendo una mirada hegemónica sobre la salud sin tomar en cuenta la definición *mapuce* del *küme mongen*, ni los inconvenientes que las/los *maci* tienen para ejercer la medicina *mapuce*. Por el otro, independientemente de las interpretaciones sobre los modos de entender la salud, un sitio de salud al que no se tiene acceso la mayor parte del año constituye un proyecto destinado a fracasar.

La ausencia de transporte y la falta de caminos de ripio fue también –en este segundo viaje que realicé- un inconveniente mencionado por María y Aurelio. Pantano es un territorio amplio que se encuentra rodeado de tierra colorada, si bien el verano es bastante seco y poco lluvioso, en otoño e invierno las lluvias son abundantes y frecuentes, lo que provoca tanto inundaciones como cortes de caminos. Si María tiene que ir a ver a un enfermo a la casa porque éste no puede trasladarse –tal como ella lo planteó- la rapidez de su llegada va a depender tanto del clima como del estado de los caminos. Ni María ni Aurelio tienen movilidad propia por lo que cuando tienen que ir a ver a algún enfermo o se trasladan a pie –varios kilómetros- o bien le pagan a algún vecino para que los lleve. Si el camino está embarrado o inundado María no puede ejercer su práctica médica.



* Camino de ripio que llega únicamente hasta el cementerio. En el fondo: eucalipto.



*Camino de tierra colorada en Pantano, rodeado de pino y eucalipto



* Cartel del Ministerio de Obras Públicas (MOP) promocionando obras viales en las comunidades.

A pesar de la falta de transporte e infraestructura que tienen que sufrir María y otras maci de la comuna cuando practican la medicina mapuce, el estado chileno promociona obras de mejoramiento de caminos y fotografía a estas mismas maci para hacer su propaganda al respecto.

Tanto la separación del proyecto *ruka* de la demanda de caminos, como estas publicidades en relación con su realización, muestran el uso público que de las maci hace el estado.

A partir de los recorridos que realizamos con María y Aurelio pude observar que la mayor parte del lof está rodeado de plantaciones de pino y eucalipto. Retomando los conceptos *mapuce* de *küme mongen* e *ixofil mongen* propongo abordar aquí el estudio de la interculturalidad planteada por Orígenes y puesta en práctica por el estado chileno en la conjunción de las políticas de Orígenes y la política estatal que incentiva y subsidia a las empresas forestales de capitales multinacionales para que se instalen en territorio *mapuce*.

El *küme mongen* y el *ixofil mongen* son para el pueblo *mapuce* conceptos entendidos en relación al vínculo que las personas entablan con lo que los rodea: naturaleza, tierra, agua, biodiversidad de flora y fauna. En tal sentido consulté a la *maci* y a Aurelio sobre el tema del agua en su *lof*:

Au: En partes se ha cortado el agua, se fue debajo de la tierra... antes ese estero era buen estero, de agua limpia ahora ya mermaron las aguas aquí en el lof, solía haber agua en esa parte pero también se ha cortado ¡no corre el agua! todo eso está fallando cada año...

María: No hay agua, mi corazón está triste, no hay agua pa' los animalitos, no hay agua para los chanchos, no hay agua para las gallinas... ta todo seco... todos pedimos agua, hasta los pajaritos... todos tomamos agua...

A: La falta de agua ¿le trae algún inconveniente para ejercer la medicina?

Au-M: ¡Claro! Se seca el campo... hay mucha sequía...

M: Se seca los... lawen...

A: Me comentaba Claudio que los espacios sagrados se están secando...

Au: Claro, todos esos son problemas, (...) le dieron a ella de la municipalidad unos lawen, le repartieron a la lawenielu para que plante en su huerta y ¿qué pasó? en muchas partes se secó porque no había agua ¡no se pudo regar! Y no prendió.

A: La municipalidad le dio plantitas para que haga una huerta de lawen.

M: Sí po, pero se secó. Después trajeron otra vez, y de nuevo plantamos...

A: ¿Qué hace cuando no tiene lawen?

M: ¡No puedo hacer nada! Tenemos que tener nosotros el lawen para poder medicinar...

Au: Cuando no hay lawen vamos a la cordillera... de la municipalidad empezaron con ese proyecto porque (...) el pino le secó a la plantita que había, eso medicinal que había nosotros lo teníamos muy cerca aquí, y no nos costaba nada para buscarlo, recolectarlo... pero ahora parece que entraron a conversar con la CONAF, y como ellos tienen su parque (reserva) entonces ahí ellas tienen que ir con permiso, van ahí a buscar el lawen...

A: Y ¿con quienes van?

M: Con las otras médicas de Pantano” (Aurelio y María, marzo de 2009)



*Huerta de María rodeada de plantaciones de eucalipto.



*Huerta de María rodeada de pino.

Tal como lo plantean María y Aurelio, uno de los principales problemas que tienen las *maci* de Pantano para practicar la medicina es la falta de agua cuya consecuencia directa es la muerte de las plantas que se utilizan para curar, el *lawen*. Pero esta consecuencia no sólo perjudica a la práctica médica de María:

A: La falta de agua, ¿qué consecuencias trae al ixofil mongen?

M: Ahí muere la persona, porque si no tenemos la medicina ¿adonde vamos? eso es lo que está pasando, en los lawen, en la cosecha, si no tenemos agua no tenemos nada.

A: ¿Hay menoko por acá?

M: ¡había antes! Ahora hay pino...

Au: Ahora hay menoko pero es ¡puro barro!

A: ¿Qué significa el menoko para ustedes?

Au: El menoko es küme mongen... porque donde hay menoko hay agua ¿cierto? uno está alegre cuando el menoko tiene agua y tiene de todo, tiene pastito verde, tiene lawen, tiene plantita. Antes uno iba adonde había menoko y había de todo, ahora uno va al menoko y está todo seco...

A: ¿Hace cuanto que se empezaron a secar los menoko?

Au: muchos años... cuando se plantó el pino y eucaliptos el menoko ya se fue abajo, el pino le chupo y más después se plantó el eucalipto...

M: Esto estaba lleno de plantas medicinales... era un menoko grande el que teníamos nosotros, el foye (canelo) también es küme mongen... aquí nosotros, aquí al ladito teníamos canelo, y ¿qué pasó? plantaron el pino y se secó.

A: ¿Qué consecuencias le trae eso a usted?

M: Hay que ir a buscar po... hay que ir a buscar lejos... " (María y Aurelio, marzo 2009)

No solamente falta agua para el consumo humano en la comuna de Lumako, sino que además tampoco hay agua para la biodiversidad de flora y fauna. La falta de agua provoca un severo daño no sólo material sino además cultural, debido a que el pueblo mapuce habita los diferentes espacios de la naturaleza en términos culturales. En este sentido, el monocultivo forestal incentivado por el estado a través del Decreto Ley 701, representa una amenaza tanto para la salud mapuce, küme mongen, como para el ejercicio de la medicina indígena; e incluso para el ejercicio de diferentes prácticas culturales mapuce debido a que, como consecuencia de la falta de agua, los diferentes espacios sagrados (Witrunko, Pitrantu, Menoko, Ngueko, Trafko) en los cuales la maci recibe su fuerza y de los cuales toman el lawen para sanar, comienzan a mermar y secarse.



* Foto dentro del menoko, solamente con un delgado curso de agua.

La palabra *ko*, significa agua en *mapudungun*, y si observamos la terminación de cada una de las palabras que definen los espacios sagrados dentro del *mapu* casi todas terminan en *ko*: *Witrunko*, *Pitrantu*, *Menoko*, *Ngueko*, *Trafko*, es decir que todas hacen referencia a espacios que contienen de una manera u otra agua. En la foto anterior y en la que sigue se evidencia cómo el agua, característica fundamental del *menoko*, ha ido mermando a lo largo del tiempo y tal como lo plantea María: “*Ahora hay menoko pero es ¡puro barro!*”



* Foto del menoko seco, sin agua.

En síntesis, de acuerdo a los agentes entrevistados, Orígenes funciona focalizando en aquellas comunidades indígenas donde hay determinada capacidad dirigencial y una organización indígena que lucha por los derechos territoriales del pueblo *mapuce*. La focalización ocasiona inconvenientes entre los integrantes de la comuna debido a que algunas personas son focalizadas y otras no. A su vez, el Programa ha implementado proyectos de desarrollo con estructuras pre-diseñadas desde Santiago, que no ha tomado en cuenta, según algunos agentes, la participación indígena ni la capacidad indígena de tomar decisiones respecto de los proyectos que se implementan en su propio territorio.

Asimismo, tanto la *focalización* como los proyectos *concurables* son los mecanismos a partir de los cuales se maneja el Programa para fabricar diferencias entre comunidades. De este modo, se genera una suerte de competencia entre los *lof* por convertirse en adjudicatarios de los diferentes proyectos ofertados por el estado.

Por último, a través del aparato estatal de territorialización, Orígenes delimita los espacios sociales dentro de los cuales es legítimo que el pueblo indígena transite. Estos espacios son claramente visibles a partir de los cambios estructurales que hubo entre la primera y la segunda fase del Programa. En la primera fase, la responsabilidad de la co-ejecución estaba repartida entre diferentes ministerios, entre ellos la Conadi. A partir de la segunda fase, Conadi pasa a ser co-ejecutor y el resto de los ministerios sub-ejecutores; es decir que, quien se hace responsable de que Orígenes siga repartiendo proyectos y quien decide a qué comunidades otorgar proyectos y a cuales no, es la Conadi. Ésta institución –tal como lo expuse en otros capítulos- fue muy cuestionada desde su nacimiento, sobre todo porque dicho organismo fue utilizado por el estado para cooptar dirigentes y desarticular la lucha indígena de recuperación territorial, sobre todo en el caso *Ralko*. A partir de la segunda fase de Orígenes, la Conadi, también llamada por algunos dirigentes *Con nadie* adquiere un poder mayor en la relación. El otorgamiento de proyectos de desarrollo financiados por Orígenes va a depender de la relación que los dirigentes indígenas entablen con la institución, debiendo, todos aquellos que quieran acceder a *los beneficios*, estar en buenas relaciones con la Conadi y sobre todo alejados de la *recuperación territorial*. Conadi deviene, de este modo, en el contralor de los accesos autorizados.

Teniendo en cuenta la política estatal de fomento y subsidio a las empresas multinacionales forestales, considerando el daño que dicho monocultivo ocasiona tanto al pueblo *mapuce* como

al ejercicio de su medicina, propongo en este último apartado abordar, desde la perspectiva de distintos actores involucrados en el tema, las opiniones relativas a la salud intercultural y a la interculturalidad definida y practicada por Orígenes.

La salud intercultural de Orígenes

La definición de interculturalidad que postula Orígenes⁵³ retoma teorías tanto de la comunicación como de la filosofía intercultural. Desde las teorías de la comunicación, el Programa Orígenes retoma posturas que, a grandes rasgos, definen la interculturalidad como una comunicación intercultural, es decir, como la acción comunicativa que se produce entre dos o más grupos humanos de diferente cultura. Este fenómeno comunicacional según los documentos del Programa “describe una relación entre culturas que, buena o mala, se están comunicando por necesidad de una o de ambas partes” (Orígenes 2003: 10). En esta línea, se citan autores como Francesco Chiodi quien plantea que:

“...la perspectiva intercultural tiene como comienzo el reconocimiento de las diferencias como su punto de partida y su intencionalidad es la de intervenir en la coexistencia de las culturas, a través de una acción que consiga el equilibrio, el diálogo y el encuentro. A esto se suma que esta perspectiva es llamada politically correct, como parte del progresismo y respeto a las diferencias, ámbito político en la cual se están desarrollando las actuales políticas gubernamentales” (Francesco Chiodi, 2002, en Orígenes 2003: 10)

A partir de definiciones como éstas, Orígenes da forma a su argumento subyacente pero central: la interculturalidad como el reconocimiento de la diferencia cultural pero no así la desigualdad. Es decir, de las relaciones de poder que se establecen entre este otro cultural y el estado nación. Desde la filosofía intercultural, el Programa retoma posturas que plantean “el deseo de desarrollar un diálogo no dominado ni colonizado culturalmente por ninguna tradición cultural” (Orígenes 2003: 10-11). En este sentido la interculturalidad se centra en la idea de una perspectiva abierta a un diálogo sostenido por sujetos libres y con iguales derechos. Con el fin de sostener esta definición, se construye discursivamente la posibilidad de una tradición neutra y desmarcada culturalmente como marco del diálogo y como fianza de simetría. No sólo los discursos, sino las prácticas concretas en las que se operacionalizó la política Orígenes en Pantano, han mostrado que la universalidad —o la ausencia de una tradición cultural específica—

⁵³ Sistematización Participativa de Experiencias de Salud Intercultural en las comunidades *mapuce* y establecimientos de salud existentes en las comunidades de la Provincia de Malleco focalizadas por el Programa de desarrollo integral de comunidades Indígenas. Orígenes, diciembre, 2003.

no es más que la universalización de discursos y prácticas occidentales y neoliberales. En este sentido, las definiciones de cultura apropiadas de la Antropología y la Comunicación, son estrategias de autoridad utilizadas para descontextualizar la desigualdad constitutiva de la relación que busca explicar.

En esta misma dirección, cuando el documento de Orígenes hace referencia a la interculturalidad en un contexto de salud la define como *una forma de comunicación y cooperación entre culturas distintas que tengan la capacidad de aprecio y respeto mutuo*. Asimismo, se plantea la idea de que *“la interculturalidad se da cuando un grupo comienza a entender el sentido que tienen las cosas y objetos para los otros”* (Orígenes, 2003: 11). A lo largo de esta tesis, y de acuerdo con estos últimos sentidos hegemónicos, hemos visto cómo la interculturalidad ha sido practicada siempre por el pueblo *mapuce*, puesto que ellos han aprendido el castellano, han asistido a la escolaridad occidental, han participado en la política estatal y conocen tanto sus prácticas culturales como las prácticas de la cultura occidental propias del estado chileno actual. Sin embargo, el estado chileno no ha dado muestras de “entender el sentido que tienen las cosas y los objetos para los otros”, o si éste ha sido entendido, ha sido redireccionado hacia los fines de una política global y neoliberal donde las demandas por territorio y la puesta en contexto de la desigualdad social constituyen un tope en el reconocimiento de culturas diversas.

Abordaré a continuación las opiniones de distintos agentes *mapuce* y no *mapuce*, respecto de la conceptualización y la práctica de interculturalidad originadas desde Orígenes –conformando un todo con el estado- por un lado, y el proyecto de interculturalidad tal como debería ser para los entrevistados, por el otro.

Claudio Molina, facilitador intercultural de *Lumako* y *mapuce* entiende que la salud intercultural:

“C: ...es cuando dos medicinas se respetan mutuamente, se manifiestan ¿cierto? de una manera igual a su mismo nivel, eso es interculturalidad. (...) pero cuando yo digo salud intercultural como que me arrepiento de decirlo...”

A: ¿Por qué?

C: Porque no nos reconocen como pueblo mapuce acá el estado... si no nos reconoce como pueblo, como cultura, difícilmente nos van a reconocer nuestros agentes... nuestra vida como mapuce, entonces no, no, no puedo hablar de salud intercultural. Para el sistema de gobierno es bonito: ¡la salud intercultural! Es súper amplio, ¡es bonito decirlo! El gobierno dice: aquí estamos haciendo salud intercultural y sobre todo en un lugar donde hay una gran población mapuce, para afuera suena bonito, y si vemos qué es lo que es, no es casi nada de salud intercultural lo que se está haciendo... entonces por eso a mi no me gusta mucho hablar de salud intercultural” (Claudio Molina, *Lumako*, marzo 2009)

Claudio entiende que hablar de *interculturalidad* le sirve al estado para que *sueñe bonito* lo que el estado chileno está haciendo con los pueblos indígenas, mientras que él considera que interculturalidad va de la mano del reconocimiento de sus derechos como pueblo y no, como sostiene el estado chileno, del acento ingenuo en el *diálogo*, la *comunicación* y la *cooperación entre culturas*. Con diferencias políticas en relación al discurso oficial, la figura del diálogo es compartida en parte por Pablo Mora, director del consultorio de *Lumako*, para quien la salud intercultural debiera ser construida entre estado chileno y los pueblos indígenas:

“P: Hablar de Salud Intercultural es un tema muy profundo que se tiene que co-construir con los otros. Es decir, no se puede hacer sin los pueblos originarios, (...) si se hace sólo desde la mirada técnica del ministerio no va a servir.

A: ¿Hay participación del otro en la construcción de este modelo de salud intercultural?

P: En este minuto creo que sí, o sea, sinceramente yo tengo confianza, creo que soy más optimista que otros en esa materia, porque yo he visto por ejemplo, yo he visto las mesas de participación, yo he visto las mesas territoriales, los he visto participando y entregando las opiniones, ahora ¿qué es lo que evidentemente falta allí? que esas opiniones, que esa participación se traduzca en participación real, la participación real significa que se introduzca en la toma de decisiones, porque de lo contrario tampoco sirve. Entonces yo creo que lo que falta es eso, avanzar más en el conocimiento del otro digamos, como un auténtico otro y a partir de allí construir o co-construir con decisiones comunes” (Pablo Mora, Lumako, marzo 2009)

De acuerdo a Pablo hay acciones dentro del campo de la salud intercultural que se están llevando a cabo en *Lumako*, como los encuentros organizados por el estado y Orígenes denominados *mesas territoriales* o *mesas de participación*, en los cuales la gente *participa*. No obstante, Pablo da cuenta de lo que Julia Paley (2001) denominó *las paradojas de la participación*, es decir, él describe cómo a través de la estructuración de espacios sociales como lo son estas mesas territoriales o de participación el estado crea en los indígenas la *sensación de que los grupos subalternos participan de la definición de la nueva política pública y que, por lo tanto, hacen parte del sistema* cuando en realidad es una ilusión ya que todo está previamente diagramado. De esta manera *la dominación tiende a ejercerse a través de la participación* (Boccaro 2008: 193).

Nelson Gaete Quijón, ingeniero y Director del Servicio de Salud Araucanía Norte, entiende a la salud intercultural de manera similar a Pablo Mora, es decir, como:

“N: ...un proceso en construcción en donde existen dos modelos de salud que empiezan a interrelacionarse (...) desde perspectivas muy soberbias y asociadas fundamentalmente con la lógica del poder y del poder del conocimiento occidental, que cree conocer a partir del análisis científico el tema de la salud y la enfermedad y por lo tanto desarrolla y aplasta el otro modelo casi catalogándolo como una cosa mágica de hechicería (...)

A: ¿de que manera se llevan adelante proyectos de salud intercultural teniendo en cuenta que hay hegemonía al interior de estas relaciones?

N: Nosotros estamos generando un proceso evaluativo de eso, porque siento que el Programa en algún momento dado entra en una estructura asistencialista. (...) se empiezan a hacer proyecciones respecto a un tema muy relevante que es la participación, y la capacitación! por ejemplo: en muchos hospitales empieza a instalarse la señalética con los letreros en mapudungun, muchos dicen: y bueno, ¿para qué? si el mapuce no lee mapudungun y el mapudungun es una lengua no escrita. Pero la señal no era para los mapuce sino para los winka, para reconocer que hay ahí un espacio donde se comparte, donde se convive con personas de otra cultura que son tan válida como la mía y ese sentido del poder que la cultura occidental tiene, empieza a tratar de generar un equilibrio..." (Nelson Gaete Quijón, Angol, Marzo 2009)

Sin embargo, Nelson hace explícito el hecho de que dentro del campo de la salud intercultural construido por el estado chileno, la medicina indígena se encuentra en desventaja respecto de la medicina occidental, teniendo esta última mayor poder para orientar los modos de relación y profundizar las posiciones asimétricas que las definen como medicina hegemónica y subalterna. A pesar de ello, desde la perspectiva del director del Servicio de Salud, esta hegemonía comienza a revertirse por ejemplo con la señalética en mapudungun presente en todos aquellos establecimientos de las comunas que tienen población indígena. Asimismo la participación emerge como un mecanismo del estado –según Nelson- a través del cual lograr el diálogo, el encuentro y el equilibrio al que aspira la salud intercultural promovida por el estado. En esta dirección, Nelson define la participación del siguiente modo:

"N: ... tiene que ver con la instalación de lo que nosotros llamamos mesas territoriales y mesas locales, lo que nos interesa es que se vaya constituyendo un espacio de encuentro (...) y la gente de las comunidades nos plantee su visión en los temas de salud... (...) Ahora, es un proceso, digamos, (...) creo que hay que gastar lucas en lo que a programas se refiere, en capacitar a los dirigentes, en darles posibilidades de generar estos encuentros y en generar espacios de participación y de discusión de los temas, y a veces eso cuesta porque no es tan fácil, hay que movilizarse, hay que estar en los lugares, hay que comer en ese lugar (¿?) hay que contratar profesionales pero yo creo que esa es plata bien invertida en el sentido, en generar las capacidades de los dirigentes... no se si el concepto adecuado es capacitar, porque pareciera que les vamos a entregar conocimiento, no, yo creo que tal vez el concepto es entender, que ellos entiendan cómo funciona este sistema y que nosotros además los entendamos a ellos" (Nelson Gaete, Angol marzo 2009)

Las mesas territoriales, locales o de diálogo, tal como los Diálogos comunales de 1999, son espacios en los que se busca el consenso, o, según Nelson, que ellos entiendan cómo funciona este sistema, en definitiva, son espacios que terminan reproduciendo las paradojas de la participación.

Manuel Painiqueo, alcalde de Lumako sostiene por su parte, el argumento de que la interculturalidad siempre ha sido teoría, de esta manera su opinión se acerca a las de Claudio

Molina y José quienes plantean que la interculturalidad y la salud intercultural debieran estar vinculadas y ser definidas a partir de la idea de Pueblos Indígenas y de sus derechos:

“A: ¿Cómo entendés la interculturalidad?”

J: (...) o sea, la interculturalidad ;no existe! Sobre todo en sociedades en que la cultura está en posición desigual, tendría que haber un respeto de... de reconocimiento constitucional... un convenio 169 tal como es y no condicionado... (...) además hay una historia, una historia de culturas que comparten una historia, y en esa historia una siempre ocupó el territorio de la otra... (...)” (José, marzo 2009)

También las palabras del dirigente *mapuce* Waikilaf, se acercan a esta idea al sostener lo siguiente respecto de la salud intercultural promocionada por el estado chileno:

“W: creo que lo de intercultural hasta ahora sigue siendo un concepto ambiguo... para hablar de interculturalidad, a mi juicio es cuando ambos están al mismo nivel, tienen las mismas garantías, los mismos derechos, es decir, inclusive los mismos recursos, estamos lejos de eso todavía. Es un concepto que hasta ni siquiera se debería utilizar aquí... (...)

A: ¿Qué debería pasar para que la interculturalidad se pueda dar? ¿O es imposible?

W.: No se... yo, mira... yo igual he tratado de explicarme eso, cuál debería ser... cómo sería... el ideal de funcionamiento... para mi lo clave de esto va en cómo se establecen tal vez ciertos códigos, o lógicas de relación entre estos dos sistemas médicos, primero discutir eso, despejar eso en el que ninguna de las... o ninguna se subordine a la otra, y esa lógica a mi juicio yo creo que... esa voluntad de querer discutir eso, yo creo que todavía no existe...

A: El estado está utilizando de cierta manera el concepto de interculturalidad.

W.: Bueno, claro... lo que significa también... cómo el estado ha deformado eso, estamos concientes de eso, así como inclusive hoy día cuando se habla de desarrollo territorial, el mismo concepto de territorio el estado hasta el año 97^a le tenía miedo... y hoy día ellos mismos se apropiaron de ese concepto pero lo deformaron... entonces yo creo que en el tema de la interculturalidad también ellos, el estado se apropió de eso, pero también en alguna medida lo está deformando... esto mismo hoy día... por ejemplo, esto de lo que pasa en un poco en Imperial... (...) todo lo que pasa ahí en Imperial, tu sabes que ahí han querido llevar maci, o están... están yendo maci a atender y ahí hay que ver cuáles han sido las consecuencias de lo que ha estado pasando hasta ahora y eso ha sido un ¡grave, grave error, gravísimo error! Y eso es porque muchas veces también cuando nosotros planteamos este tema de cómo construir, fortalecer, recuperar nuestro sistema médico, a veces lo hacemos... muchas veces bajo reflexión y parámetros ya no mapuce...” (Waikilaf, Lumako, marzo 2009)

Si retomamos lo dicho acerca de que la interculturalidad y la salud intercultural se co-construyen con la gente y pensamos en los espacios en los cuales esa interculturalidad es co-construida, es decir, los sitios etnográficos concretos como las mesas territoriales, mesas de diálogo y en este caso en particular las reuniones llevadas a cabo en Pantano, entendemos por qué la mayoría de los entrevistados sostiene que la interculturalidad *es teoría, no existe* o *es un concepto ambiguo*. Cuando, por ejemplo, en las reuniones que se mantuvieron en Pantano se planteó la necesidad de contar con caminos ripiados y la antropóloga funcionaria estatal respondió que el presupuesto

con el que contaba el Servicio de Salud era para destinar a salud, vemos la falacia de la co-construcción. Esta última se basa en la capacidad diferencial de ciertos participantes para fijar los pisos del diálogo, los límites autorizados en las definiciones de salud o cultura, y, en definitiva, para reorientar las demandas indígenas como reclamos legítimos hegemónicamente. Por lo tanto, hablar de co-construcción es, tal como lo plantea el documento Orígenes es politically correct, pero no es un hecho de la realidad. Sabemos que no lo fue en Pantano. Este valor superficial y meramente discursivo de la interculturalidad en los procesos de relación queda en evidencia cuando tenemos en cuenta que el estado multicultural chileno, que a través de sus agentes habla de co-construir la salud intercultural, es el mismo que subsidia a las empresas forestales y a sus proyectos de destrucción del territorio indígena. Estos últimos, al producir, por ejemplo, escasez de agua en la región por el monocultivo de pino y eucalipto son, desde el punto de vista de los *mapuce*, contrarios a cualquier proyecto de promoción de la salud indígena. Este es el argumento central en el que coincidieron las distintas personas que entrevisté: las prácticas oficiales buscan el consenso –en espacios como las mesas de diálogo- no a través del reconocimiento de las demandas en salud de los pueblos indígenas sino, tal como ya lo planteó Nelson, a través de hacer que éstos entiendan cómo funciona este sistema. Y ¿Cómo funciona éste sistema? ¿Cómo opera el estado a través de Orígenes? El estado chileno ha financiado y promovido distintas experiencias de salud intercultural: *Makewe, Boroa Filulawen, Nueva Imperial*, pero ¿cómo funcionan estas experiencias?:

“El hospital de Imperial financiado también con plata de Orígenes, tiene una tremenda construcción de 7000 metros cuadrados para medicina occidental y 700 metros cuadrados para medicina mapuce y lo llaman como el principal hospital intercultural de Latinoamérica, casi el único, pero resulta que tu vas ahí y los 700 metros cuadrados que están así frente al otro, no tienen ningún tipo de comunicación con el otro. Entonces cuando yo lo fui a visitar me dijeron: no... lo mapuce están allá, no están acá, están allá, pero ¿no dicen que este es un hospital intercultural? Aquí dice entrada en mapudungun, dice sala de no se qué cosa en mapudungun, “Ah, no, eso... es así nomás pero si usted quiere ver mapuce tiene que ir a verlos allá” como el zoológico, si quiere verlos es allá... (...) después se metió el BID a financiar esta farmacia mapuce de Makewe... que también es un tema medio complicado... porque no todo el mundo estaba de acuerdo... las principales preparaciones que llegaron nunca fueron de plantas mapuce... o eso que decía: “estas recetas son dadas por los médicos y maci de Makewe” es una mentira pero ya aparecía vendido así... los presidentes de Chile llegaban a esta farmacia y hablaban de interculturalidad... tomaban fotos... y Orígenes estaba metido en eso también...”
(José, marzo 2009)

Por lo que me pregunto, ¿En qué otras cosas estaba *metido* Orígenes?

“J: Orígenes buscaba por ejemplo hacer el catastro de las maci, entonces yo decía ¡no! Catastro de maci ¡no! Esta cuestión no es como la pagina que anuncia los médicos en el

diario, o no son... no están en el colegio médico... con un numero, existe otra relación... otra cosmovisión (...) es otra la cuestión... si, no, pero tu estas equivocado, ¡hay que hacer catastro! Entonces una de las cosas que hacían los de Orígenes era catastrar a todo. Yo les decía, pero ¿qué sentido tiene? No tiene ningún sentido, si, pero hay que hacerlo. Y así empezaron después con que había que clasificar todas las hierbas medicinales, y después había... toda una serie de cuestiones que obviamente van con todo este modelo de homogenización de la cultura y no respetando las diversidades territoriales ni nada de eso” (José, marzo 2009)

Estas experiencias de Salud Intercultural financiadas por Orígenes y las prácticas de catastrar tanto *maci* como plantas se inscriben dentro de un contexto más amplio que funciona a nivel regional, en este sentido uno de mis entrevistados sostiene que:

*“L: Están surgiendo distintas experiencias en la región. Ahora creo que uno tiene que ser cauteloso en eso, en la promoción de ese surgimiento porque es como un arma de doble filo, hay demasiada adecuación de las experiencias a obtener recursos para un funcionamiento particular de ese territorio pero no con una relación de... diríamos así como de reivindicación de derechos colectivos, de derechos indígenas sino que una experiencia para tener una fuente de financiamiento, sin más discusión, y es difícil, porque ahí uno entra ya también al tema de la ética, del respeto a sus propios especialistas, (...) porque donde está la fuerza de los especialistas es en su espacio, donde están sus *rewes*, el *lawen*, (...) y la *maci* diagnóstica y también pronostica a través del sueño, entonces yo siento que es difícil si surgen experiencias de esta naturaleza donde la *maci* esté en un establecimiento de salud occidental trabajando y que tenga que ir a buscar a una reserva forestal un tipo de medicina, cuando uno sabe que no siempre eso es resolutivo (...) Ahí está el dilema po, si a mí me preguntan dónde se fortalece más la salud *mapuce*, creo que no es en un espacio físico de cuatro paredes, tiene que estar en su entorno de comunidad, en su *lof*. (...) También hay otra situación, que si uno quiere instalar experiencias en distintos territorios tiene que saber que no va a ser para las familias necesariamente que están ahí, tú sabes que la gente por lo general visita *maci* de otros *lof* diferentes al suyo, y ¿qué pasa con el estado? ¿cuáles son sus normativas?, generalmente se hace como un cierre de kilometraje a la redonda, tantos kilómetros a la redonda le corresponde a este establecimiento, y no tengo la opción yo de ir a otro, son limitantes que se van poniendo ahí.*

A: Si pasa eso ¿cómo se zanja estas diferencias? ¿Cómo se maneja Orígenes?

*L: Ahí vuelve uno al tema de la ética, porque la atención de la *maci* no debería estar subvencionado, no debería estar subvencionado por el estado, debería ser una situación práctica de reciprocidad desde las culturas, porque cuando uno va donde una *maci*, no va pensando en cuánto me va a cobrar, desde el punto de vista de la plata, sino qué es lo que yo le puedo entregar a ella para que me restituya mi salud” (Lucia, *mapuce*, empleada estatal *mapuce*, marzo 2009)*

Así, el funcionamiento del sistema pasaría por lograr la adecuación de la medicina *mapuce* a los parámetros exigidos por el estado chileno (Cuyul 2009). Esta idea queda clara en el relato anterior a partir del cual el entrevistado sostiene que, no solamente no se discute el tema central de los derechos indígenas, sino que además se busca que las *maci* atiendan en un hospital o consultorio o box de atención, cumplan un horario, adecuen sus prácticas a las imposiciones del estado y busquen el *lawen* en un ámbito que no es el propio, sino que lo hagan en las reservas estatales de la cordillera. En este sentido es ejemplificador el siguiente relato:

“L: ...hay un quitral ¿ya? que es una enredadera, y ese quitral puede estar en un roble, puede estar en un maqui, puede estar en un árbol de boldo o en otros arbustos más chicos, y ese mismo quitral que para mí es la misma planta esté donde esté, no es utilizado por las *maci* para el mismo tipo de enfermedad, entonces en la cordillera puede que el quitral esté en el wualle, pero la *maci* necesita el que está en el boldo, y el boldo no está en la cordillera...

A: Tiene distintas propiedades... dependiendo del lugar en el que se encuentre.

L: Claro, porque no es sólo lo físico que se saca del *lawen*, sino que también tiene que ver con el concepto cosmovisional de qué es lo que provee, qué lo cuida, su *gñen*, su poder, entonces ahí uno se cuestiona... Cuando la *maci* a veces dice mire, tráiganme esto que está en tal lugar y se lo sueña que está en el lil por decir algo, tiene que ser agua corriente, y tiene que ser sacado a esta hora y en estas condiciones, y la gente tiene que ir y hacerlo cuando la *maci* dice, y si está en un espacio cerrado... como la reserva ¿Cómo hace?” (Lucia, *mapuce*, empleada estatal, marzo 2009)

En Pantano, debido a la falta de agua, se les ha otorgado a las *maci* un proyecto para que busquen el *lawen* en la cordillera, en unas reservas, previo permiso de la Conaf. Si bien ellas finalmente no atienden en los consultorios de *Lumako*, a pesar de la propuesta previa, sí han tenido que adecuar, de cierta manera, sus necesidades a los parámetros y las prioridades del estado chileno en el sentido de que el *lof* había pedido un Centro de salud occidental y obtuvo sólo un escaso financiamiento para la construcción de tres *ruka* de salud intercultural con sus respectivos sistemas de agua y fosa séptica. Piden el cese de la actividad forestal que los está dejando, entre otras cosas, sin *lawen*, sin agua para consumo humano y se les ofrece un proyecto para que busquen el *lawen* en la cordillera. Estos ejemplos dan cuenta de las formas en que las necesidades *mapuce* se adecúan a los intereses estatales. Sumándose a estas lógicas contradictorias, no sólo las *ruka* no han demandado gran inversión sino que tampoco pareciera haber sido imprescindible la intervención de Orígenes en este proyecto comunitario. Asimismo, si bien el sistema de agua y fosa séptica es importante para María y Aurelio, el problema de la escasez de agua persiste, producto del monocultivo de pino y eucalipto. Tal como me dijo una integrante de Pantano en los días posteriores a mi llegada:

“J: La semana que viene van a inaugurar un sistema de agua de un proyecto de agua potable rural pero no se, van a inaugurar los caños porque ¡agua no hay! Y la poca agua que hay mirá: (se acerca a la canilla y llena con agua un vaso transparente) mira esto... es agua roja, ¡agua con tierra! Esto es porque no hay agua, ¡no hay agua!” (Juana, miembro del *lof*, marzo 2009)

Cuando me fui de *Lumako* en abril de 2009 estaban comenzando a retomarse las reuniones entre el estado y los dirigentes *mapuce* por la construcción del Centro de salud en Pantano...

Orígenes desde Lumako

Durante mi estadía en Lumako conocí a muchas personas que me fueron permitiendo entender el complejo entramado de opiniones, marcos de interpretación y sentidos de devenir que se ha ido conformando los últimos años en torno a la llamada *salud intercultural*. Una de ellas en particular, en el contexto de una charla referida al Programa Orígenes, me dijo algo que me dejó pensando: “aquí la gente está acostumbrada a que le den el pescado en la boca, lo que hace falta es que se les enseñe a construir cañas para pescar...” Tal como lo planteé en las primeras hojas de este capítulo, el Programa Orígenes manifestó desde sus inicios la intención de implementar una nueva relación entre el pueblo mapuce y el estado chileno. Creo que la metáfora de la caña es ilustrativa de esa nueva relación que Orígenes trata de implementar en territorio mapuce, ya que, tal como lo plantea Waikilaf, uno de los cambios fundamentales que produjo el programa fue la instalación de relaciones paternalistas entre el estado y el pueblo mapuce en un campo cotidiano, privado y hasta entonces constitutivo de las prácticas políticas y culturales mapuce: la salud. A través de la implementación de proyectos que promocionan la participación indígena el estado enseña a construir, a adecuar y a redefinir demandas locales – cultural y políticamente significativas para el pueblo mapuce- en los formatos de reclamo legítimo, definidos y diseñados desde Santiago. La participación es el dispositivo hegemónico por el cual se controla –e incluso se impide- la toma de decisiones por parte de los agentes mapuce involucrados.

Según el estado chileno el objetivo por el cual se implementa Orígenes tiene que ver con la instalación de una nueva relación entre estado y pueblos indígenas, esa nueva relación de acuerdo a algunos de los agentes mapuce y no mapuce entrevistados tiene que ver con producir ciertos cambios en la conducta indígena:

J: ... siempre desde que yo leí aquella cuestión de Orígenes dije esta cuestión es para desmovilizar, no hay duda de eso.

A: ¿Qué cosas te daban esa pauta?

J: ¡El discurso! Ya... el discurso y además inserto dentro de una política internacional de neoliberalismo, o sea ¡era lógico que iba a pasar eso!

A: ¿Qué cosas del discurso te daban la pauta que era un mecanismo de desmovilización?

J: En mi experiencia, yo estaba trabajando con ellos justamente en un sentido contrario que era justamente por la movilización, por el control social de ellos sobre los Servicios de Salud, por que los equipos aprendieran de eso y de pronto esto no era así. Entonces cuando yo conversaba con la gente de Orígenes que se contrataron en Chile no, no... no tenían idea que eso tenía que ser así...” (José, marzo 2009)

Pablo Mora, desde una postura cercana a Waikilaf, hace hincapié en el tema de la falta de participación indígena de los proyectos financiados por el Programa:

"A: ¿Cuál es tu opinión respecto al Programa Orígenes?"

P: Me reservo mi opinión (risas) Eh... a ver, desconozco mucho de lo que hace el Programa Orígenes, parto diciendo eso porque puede ser muy sesgada mi opinión. De lo que yo conozco es que... hay varias cosas que se han hecho muy desde lo técnico, muy pensado desde las cabecitas pensantes del Programa y no con la comunidad, con los beneficiarios finales. Yo creo que esa es una metodología errada, está errada hace mucho tiempo. Y siempre que tú piensas cosas estandarizadas como respuesta desde las instituciones te equivocas. Siempre hay que partir desde la conversación de lo que el otro quiere, de lo que el otro necesita, de las demandas realmente sentidas por el otro para (...) saber por donde yo tengo que apoyar el desarrollo de las personas. Es el otro quien sabe donde le duele y no yo desde lo técnico, desde mi escritorio o desde lo que yo creo que le puede hacer bien, entonces... con todas las buenas intenciones que puedan existir, yo no... no... no digo que no haya eso, pero creo que faltan más conversaciones a ese nivel" (Pablo Mora, Lumako, 2009)

*Reservar e
Pablo Mora
Lumako*

Pero es Oliver quien ha negado explícitamente el proyecto intercultural propuesto por la agencia compuesta Orígenes-estado:

"O: Creo que Orígenes no practica la interculturalidad, no los veo muy interculturales, son un programa que entrega, creo que se ha desvirtuado, yo no se si lo tendrán en su planificación estratégica... pero creo que el Orígenes ha centrado la discusión o ha centrado la ejecución en los recursos y creo que ahí está el error... el decir que el programa va a beneficiar por familia, le va a entregar 500 mil pesos por familia, desvirtúa el espíritu del programa, porque si bien es cierto tiene componentes de salud, de educación, de organización o fortalecimiento de la organización y cultura... creo que todo se centra en lo productivo al final porque son recursos que llegan a la familia y todo está centrado en eso... al menos la experiencia que yo vi en la primera etapa no hay muchas diferencias en esta segunda etapa que está hoy ejecutándose. Por lo tanto, no veo conceptos de interculturalidad, no veo conceptos de territorialidad en la ejecución del programa... soy un poco duro con la evaluación pero yo lo veo así porque al final llegan consultoras de otros lados y vienen a ejecutar un programa que ellos levantan con la comunidad, sin hacer mayor discusión y análisis de la realidad... porque ellos, cuando llega la consultora, lo que ellos quieren es hacer un galpón, es hacer un cerco y construir una sede y se les acabó la plata, y comprar una vaquilla y hasta ahí llegó el programa, centrado en esos recursos... pero no hay mayor discusión de temas de fondo como el tema de la tierra, el Programa Orígenes no ve el tema de la recuperación de tierras.

A: ¿Y cuál sería la finalidad para vos de Orígenes?"

O: Yo creo que la finalidad de Orígenes es de alguna forma bajar el nivel de conflicto en el territorio, para calmar a los dirigentes... para marearlos un poco con proyectos... y desvirtuar la atención de cosas más de fondo..." (Oliver Contreras, Lumako, marzo 2009)

A partir de todos estos relatos vuelvo a una idea que estuvo dando vueltas desde el principio de esta tesis: desarrollo ¿para qué? desarrollo ¿para quién? Uno de mis entrevistados, quien en

ocasiones promovía la práctica de la señalética como forma de participación, dijo con el grabador apagado:

“N: Muchas veces escucho que este país se desarrolla y crece a un 10% y no es así, puede crecer a un 2% el país, el otro 8% del crecimiento y del desarrollo está concentrado en un puñado de personas, a costa de muchas otras, por supuesto. Yo creo que la solución está en la participación, en la medida en que las comunidades sean capaces de organizarse y sean capaces de juntarse para pelear por sus derechos” (Juan, empleado estatal *winka*, marzo 2009)

El pueblo *mapuce*, aún teniendo contradicciones y disputas internas, siempre ha sostenido la existencia de un pensamiento colectivo, uno el que se inscriben los distintos proyectos político-culturales: la lucha por los derechos territoriales. El estado chileno a partir de sus estrategias de cooptación de dirigentes y de la puesta en marcha de Orígenes –y éste último a partir del despliegue de ciertas tecnologías como *la focalización* de comunidades, la implementación de *proyectos concursables*, el establecimiento de *permisos* para entrar en las reservas a buscar el *lawen*, *la participación* y de la adecuación de las prácticas médicas indígenas a los parámetros de la medicina occidental, entre otros- estaría intentando generar un quiebre en ese pensamiento y en esa práctica colectiva. Quiebre que no tendría más objetivo que, a partir de la puesta en marcha de determinados *procesos de territorialización* (Ramos 2005: 12) étnica, lograr la configuración de los “*sitios legítimos de detención –estabilidades- y espacios de circulación –movilidades- en que prescriban lo que se puede hacer y las formas de hacerlo*” (Grossberg 1992, 1993, 1996 En: Ramos 2005: 12). En las territorializaciones hegemónicas del otro *mapuce* –en estos lugares disponibles para ser ocupados- se pone de manifiesto lo que es legítimo y esperable de la conducta indígena y la forma en que ese indígena debe comportarse para lograrlo. En este sentido, en el contexto de la gubernamentalización de la *población indígena* por parte del estado chileno, asistimos al despliegue de dispositivos de seguridad –Orígenes- sin precedentes en la historia de la relación entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno, no tanto por su escasez de beneficios o resultados materiales y concretos que favorezcan al desarrollo de la población *mapuce*, sino principalmente por sus intentos de llevar a cabo cambios más profundos en la conducta y en el comportamiento del pueblo *mapuce*.

Capítulo 6

Reflexiones Finales

En este último apartado propongo retomar ciertas ideas centrales que fueron desarrolladas a lo largo de esta tesis para ir orientando las reflexiones finales.

El objetivo central de esta tesis ha sido el de dar cuenta de los cambios que a partir del componente salud intercultural desarrollado por el Programa Orígenes se han ido produciendo en Chile, especialmente en el ámbito de las relaciones interétnicas entre el estado chileno y el pueblo mapuce. Al conceptualizar a Orígenes como un dispositivo de poder me propuse abordar históricamente esta relación entre estado y pueblos indígenas a partir del desarrollo de los diferentes dispositivos de poder que se fueron aplicando en cada etapa de esta relación en general, y dentro del ámbito de la salud en particular. Sostengo que existen diferencias cualitativas entre los dispositivos utilizados tanto en la colonia, como en el periodo republicano como en el momento actual, que responden a las diferentes modalidades de gobierno de cada una de las etapas.

Durante la colonia, se desarrollaron determinados dispositivos como fueron la encomienda, la maloca, la expedición guerrera, el requerimiento y la esclavitud, entre otros, que estructuraron la lógica a partir de la cual se ejerció -durante este periodo- el poder de una manera determinada y específica. Con la llegada de la república, se evidencian ciertos cambios cualitativos que se ponen de manifiesto en los dispositivos que el estado chileno implementa en ese momento en particular en territorio mapuce, entre ellos se encontraban la misión, la escuela y los parlamentos.

Dentro del ámbito de la salud comienzan a desplegarse -en ese momento- políticas que tienen como objeto a la población indígena, y que conceptualizan a esta última en un sentido foucaultiano (1991b).

A fin de 1990 comienzan a hacerse cada vez más visibles en Chile, las numerosas movilizaciones que se llevaron a cabo como consecuencia de las luchas indígenas que reclamaban la devolución de sus territorios y el otorgamiento de los derechos indígenas. A partir de 1999 el estado chileno comienza a aplicar políticas enmarcadas en lo que los gobiernos de Latinoamérica denominaron multiculturalismo de estado, haciendo alusión a un discurso que promueve la diferencia cultural y el respeto por la alteridad indígena. Es este estado que

promueve la diversidad étnica el mismo que va a imponer la aplicación de la Ley Antiterrorista y el mismo que va a continuar utilizando la Ley de Seguridad Interior para judicializar la protesta indígena. Y es este mismo estado, el que va a promover la creación del Programa Orígenes, el cual a partir del campo de la salud intercultural por el creado, va a desplegar distintas tecnologías para lograr el auto gobierno de la conducta indígena. Por lo tanto, lo que he intentado dar cuenta en este trabajo es de las diferencias en las modalidades de gobierno y de los procesos en los cuales esas modalidades se enmarcan.

Entiendo que en un primer momento, durante la Colonia, los dispositivos tenían por objetivo el control soberano del territorio, luego, con la república, se toma como objeto de gobierno a la población indígena con el objetivo de disciplinar la mano de obra indígena, y en la actualidad el arte de gobierno del estado multicultural, enmarcado en las luchas territoriales de fines de la década del 1990, va a tomar como objeto de gobierno la conducta de los pueblos indígenas. Este nuevo arte de gobierno, por lo menos en el ámbito que me propuse estudiarlo, funciona a partir del dispositivo Orígenes, el cual a través del campo de la salud intercultural pone en juego diferentes tecnologías como son la señalética, el *permiso* para buscar *lawen*, el catastro de *maci*, los proyectos concursables, las mesas de dialogo, las mesas territoriales, la *participación*, la focalización entre otros y es gracias a ellas que intenta constantemente modelar la conducta indígena para así lograr fabricar lo que Hale (2004) llama el “*indio permitido*”.

En base a lo analizado a lo largo de este trabajo, creo que es a partir de estas tecnologías que podemos comenzar a vislumbrar el rumbo que toma en la actualidad esta nueva modalidad de gobierno que ha sido instalada en el estado chileno y que hasta el momento la mayoría de los gobiernos Latinoamericanos adoptan y promueven, la gubernamentalidad del estado.

En estos últimos párrafos planteo, a modo de cierre, ciertas consideraciones personales.

Al comienzo de esta tesis me había planteado como objetivo realizar una etnografía sobre la comuna de Lumako o sobre el lof Pantano, pero creo que a lo largo del proceso de escritura este objetivo se transformó. La etnografía final terminó siendo no sobre Lumako o Pantano en sí sino sobre un proceso particular de focalización neoliberal que, a partir del campo de la salud intercultural –creado por el estado chileno- fue llevando desde la historia de las relaciones interétnicas entre el pueblo *mapuce* y el estado chileno al contexto actual, de la aplicación de

dispositivos de poder con fines disciplinarios me condujo a la fabricación de dispositivos de seguridad y la aplicación de tecnologías de poder sobre una población determinada y del estudio de las políticas globales dirigió mi mirada a las más locales... Por lo tanto debo decir que esta etnografía es el resultado de la articulación de estos múltiples contextos y de los cambios que el multiculturalismo neoliberal en Chile está imponiendo sobre las poblaciones indígenas.

Respecto al Programa Orígenes creo que a pesar de que en el caso de Pantano los resultados materiales visibles del Programa son escasos, la aparición de Orígenes no deja de ser importante, en tanto establece procesos de participación orientados por la lógica de políticas de gubernamentalización y de esta manera se establecen y se definen conductas, criterios, y modos de comportamiento que, sin este dispositivo, serían muy difíciles de instalar. Por otro lado, creo que es posible que las intensas experiencias previas de lucha al sur del país hayan logrado pisos de interlocución que resultan difíciles de modificar desde las prácticas de disciplinamiento hegemónico... Aun así creo que es el proceso mismo lo que ha implicado la redefinición de las relaciones y los nuevos sentidos puestos en juego en la relación interétnica en los últimos años. Tal como lo plantea Ferguson (1990) no importa tanto si un programa de desarrollo fracasa o es exitoso, lo importante es evaluar los efectos que éste tiene sobre la población sobre la que es aplicado.

Asimismo creo que a pesar de que Orígenes es exitoso en algunas áreas y logra una imposición hegemónica de su aparato de poder, en el contexto *mapuce*, al menos, se están percibiendo las contradicciones y objetivos políticos que el programa no suele hacer explícitos. En consecuencia, ciertas acciones del Programa son cuestionadas, contestadas y hasta impugnadas, fortaleciéndose de esta manera –y lentamente-, los mecanismos a partir de los cuales el pueblo *mapuce* logra reorganizarse y reencauzar su ancestral lucha por el territorio.

Para finalizar creo que la imagen de la *ruka* que promovió Orígenes para cada una de las *maci* del *lof* Pantano da cuenta de la paradoja que representan este tipo de programas para el pueblo *mapuce*... la paradoja de que la cada vez más sofisticada retórica del desarrollo, los pronunciamientos sobre la implementación de una *nueva relación* y la promoción de nuevos *vínculos de respeto* por parte del estado chileno hacia el pueblo *mapuce* culminen conjuntamente en la construcción de una *ruka* (con un *rukaturun* donde participa la comunidad y realizada con materiales de la zona). Qué más puedo decir de esta paradoja más allá de lo que muestran las imágenes por sí mismas...

ANEXO

Glosario

Ce: persona.

Foye: canelo.

Gnen: seres que habitan un determinado lugar.

Ixofil mongen: podría entenderse como diversidad ecológica.

küme mongen: salud, bienestar.

kulrun: membranófono utilizado por las/los maci en sus rituales o ceremonias.

Kutran: enfermedad.

Lumako: agua de Luma.

Lof: unidad socio-territorial *mapuce*.

Lonko: autoridad política del *lof*.

Lawen: hierbas /plantas que se utilizan con fines medicinales.

Lafkence: identidad territorial de la gente que vive en la zona de la costa.

Maci o lawenielu: shaman, autoridad del pueblo *mapuce*, tiene diferentes roles, entre ellos el de ser la/el encargada/o de llevar adelante los rituales de sanación *mapuce*.

Macitun: ritual de sanación *mapuce*.

Mapu: espacio/territorio.

Menoko: pantano.

Mawida: montaña, cerro.

Newen: fuerzas que habitan el territorio.

Nguillatun o nguillen magun: ceremonia religiosa *mapuce*, rogativa.

Nagce: identidad territorial de la gente que vive en la zona de los llanos.

Ngneko: ojo de agua.

Pewma: sueño.

Perimontun: visión.

Püñenelcheffe: agente de la medicina *mapuce* que se conoce como ‘el que se ocupa de los bebé’.

Pewence: identidad territorial de la gente que vive en la zona de la cordillera donde se encuentra el *pewen*.

Pikunce: identidad territorial de la gente que vive en la zona del norte.

Pitrantu: humedales.

Palin: juego *mapuce* conocido como chueca. El mismo se celebra durante varios días, en el transcurso de los cuales la gente de un *lof* es recibida por los integrantes de otro *lof*. El próximo palin será celebrado en el *lof* de los que anteriormente fueran invitados. Son celebraciones enmarcadas en relaciones de reciprocidad. (Para más información del palin:

<http://enlaces.ucv.cl/pharris/palin.htm>

Ruka: vivienda tradicional *mapuce* hecha de elementos de la naturaleza. Posee disposiciones específicas en relación con la categoría espacial.

Toki: guerrero *mapuce*.

Trawüenko: unión de aguas.

Werken: autoridad tradicional *mapuce*, conocido como ‘el que lleva mensajes’

Willicè: identidad territorial de la gente que vive en la zona sur.

Witrunko: estero.

Instituciones del estado

Seremi: Secretaría Regional Ministerial

Mideplan: Ministerio de Planificación

Minsal: Ministerio de Salud

Mineduc: Ministerio de educación

Minagri: Ministerio de Agricultura
Conadi: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena
Conaf: Corporación Nacional Forestal
Mop: Ministerio de Obras Públicas
Dga: Dirección General de Agua
Gore: Gobierno Regional
Apr: Agua Potable Rural
BID: Banco Interamericano de desarrollo
OMS: Organización Mundial de la Salud
OPS: Organización Panamericana de la Salud
CEPI: Comisión Especial de Pueblos Indígenas.

BIBLIOGRAFIA

AGAMBEN, Giorgio (2005) *¿Qué es un dispositivo?*, Conferencia dictada en la UNLP, Octubre de 2005. En: <http://interfacesypantallas.files.wordpress.com/2008/02/agamben-dispositivo3.pdf>

AGRAWAL, Arun y SIVARAMAKRISHNAN, Kalyanakrishnan (2003) *Regional Modernities: The Cultural Politics of Development in India*. En *Regional Modernities: Cultural Politics of Development*. Eds. K. Sivaramakrishnan and Arun Agrawal. Stanford University Press. <http://www-personal.umich.edu/~arunagra/papers/Regional%20Modernities.pdf>

AGRAWAL, Arun (2005) *Environmentality: Technologies of Government and the Making of Subjects*. Duke University Press, Durham & London.

AGUIRRE FONSECA, Verónica (2006) *La figura del facilitador intercultural mapuche ¿Hacia una verdadera interculturalidad en salud?* http://www.cybertesis.cl/tesis/uchile/2006/aguirre_v/sources/aguirre_v.pdf

ALONSO, Ana (1994) *The Politics of Space, Time and Substance: State Formation, Nationalism, and Ethnicity*. Annual Review of Anthropology (USA) N° 23.

ALVAREZ Sonia, DAGNINO, Evelina and ESCOBAR, Arturo (1998) *Introduction: The Cultural and the Political in Latin American Social Movements* En: Sonia Alvarez, Evelyn Dagnino y Arturo Escobar eds. *Cultures of Politics, Politics of Cultures: Re-Visioning Latin American Social Movements*.

ANDERSON, Benedict (1983) *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica. México.

AYLWIN, José (1994) *Pueblos indígenas de Chile. Antecedentes históricos y situación actual*. Serie Documentos no 1. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas. publicado en REHUE: <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/ayl1a.html>

AYLWIN, José (1995) *Antecedentes histórico-legislativos para el estudio de comunidades reduccionales mapuche*. PENTUKUN, Nro. 4 Pag. 23-36.

AYLWIN, José (2007) *El Gobierno de Lagos, los Pueblos Indígenas y el 'nuevo trato'. Las paradojas de la democracia chilena*. (Introducción) LOM Ediciones - Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas - IWGIA 2007. Yáñez N. Aylwin J. (eds.) <http://www.iwgia.org/sw20919.asp>

BACIGALUPO, Ana Mariella (2001) *La Voz del Kultrun en la modernidad. Tradición y cambio en la terapéutica de siete machi mapuche* Santiago, Ediciones Universidad Católica de Chile.

BARTOLOMÉ, Miguel Alberto (2006) *Procesos Interculturales. Antropología política del pluralismo en América Latina*. Siglo XXI Editores, México

BECHIS, Marta. (1992) Instrumentos metodológicos para el estudio de las relaciones interétnicas en el período formativo y de consolidación de estados nacionales. En: Hidalgo, C. y Tamagno, L. (comp.) *Etnicidad e identidad*, Buenos Aires, CEAL, pp. 82-108.

- BENGOA, José (1985) *Historia del Pueblo mapuche*. Siglo XIX y XX Ediciones Sur. Colección Estudios Históricos. Santiago, Chile.
- BENGOA, José (1999) *Historia de un conflicto. El Estado y los mapuche en el siglo XX*. Editorial Planeta Santiago, Planeta/Ariel.
- BOCCARA, Guillaume (1996) *Dispositivos de poder en la sociedad colonial-fronteriza chilena del siglo XVI al siglo XVIII*. En: Del discurso colonial al proindigenismo. Jorge Pinto Rodríguez (Editor) Ediciones Universidad de la frontera.
- BOCCARA, Guillaume (2004) *Del Buen Gobierno en Territorio Mapuche. Notas acerca de una experiencia en salud complementaria*. Cuadernos de Antropología Social N° 20, pp. 113-129 FFyL-UBA
- BOCCARA, Guillaume (2007) *Etnogubernamentalidad. La formación del campo de la salud intercultural en Chile* Revista Chungara. Revista de Antropología Chilena, Vol 39, N° 2, pp. 185-207.
- BOCCARA, Guillaume y BOLADOS Paola (2008) *¿Dominar a través de la participación? El neoindigenismo en el Chile de la posdictadura* Memoria Americana 16 (2) Año 2008 pp167-196.
- BONFILL BATALLA, Guillermo (1994) *Identidad y pluralismo cultural en América Latina* Fondo Editorial del Cehas. Editorial de la Universidad de Puerto Rico.
- BOURDIEU, Pierre (1990) *Sociología y Cultura* Buenos Aires: Grijalbo, 281-309
- BOURDIEU, Pierre 2007 *El Sentido Práctico*. Siglo XXI. Buenos Aires, Argentina
- BRIONES, Claudia (1994) *Con la tradición de todas las generaciones pasadas gravitando sobre la mente de los vivos. Usos del pasado e invención de la tradición*. En: Runa, Vol. XXI. Instituto de Ciencias Antropológicas y Museo Etnográfico J. B. Ambrosetti.
- BRIONES, Claudia (1998) *La alteridad del 'Cuarto Mundo'. Una deconstrucción antropológica de la diferencia*. Ediciones del Sol, Buenos Aires.
- BRIONES, Claudia (1998b) *Construcciones de aboriginalidad en Argentina*. Encuentro *Indigenismo na América Latina, o estado da arte*. Alcida Ramos (org.) Universidad de Brasilia. 23-24 de noviembre de 1998.
- BRIONES, Claudia (2005) *Formaciones de alteridad: contextos globales, procesos nacionales y provinciales*. En Briones (comp.) *Cartografías argentinas: políticas indígenas y formaciones provinciales de alteridad*. Ed. Antropofagia, Buenos Aires: 9-40
- BRIONES, Claudia y CARRASCO, Morita (2000) *Pacta Sunt Servanda. Capitulaciones, convenios y tratados con indígenas en Pampa y Patagonia (Argentina, 1742-1880)* (Buenos Aires: Vinci Guerra) N° 29. Grupo Internacional de Trabajo en Asuntos Indígenas, Serie Documentos en Español.
- BROW, James (1990) *Notes on Community, Hegemony, and the Uses of the Past*. Anthropological Quarterly 63(1): 1-6.

CARRASCO, Morita (2000) *Los derechos de los pueblos indígenas en Argentina*. Buenos Aires, IGWIA Vincinguerra Argentina.

CARRASCO, Morita (2002) *El movimiento Indígena anterior a la reforma constitucional y su organización en el Programa de Participación de Pueblos Indígenas*. University of Texas at Austin, Teresa Lozano Long Institute of Latin American Studies. En: <http://utexas.edu/cola/llialas>

CARRASCO, Morita (2005) *Política indigenista del estado democrático salteño entre 1986 y 2004*. En: Cartografías argentinas. Políticas indigenistas y formaciones provinciales de alteridad, Claudia Briones (ed.). Buenos Aires. Antropofagia

CARRASCO, Morita (2006) *Diversidad cultural en pueblos indígenas* En: Diversidad cultural e interculturalidad. Ameigeiras, A. y Jure, E. (Eds) Prometeo Libros, Buenos Aires, Argentina.

CARRASCO, Morita, STERPIN, Laura y WEINBERG, Marina (2006b) *Entre la cooperación y la asistencia: un análisis de la incidencia del apoyo económico internacional en el movimiento indígena en Argentina*. Ponencia presentada en el VIII Congreso Argentina de Antropología Social. Salta, Argentina.

CASTRO Mora (2008) *¿Reconocimiento o Asistencialismo? Antropología de la Negociación de un Proyecto de Turismo Cultural Indígena con Financiamiento del Banco Interamericano de Desarrollo*. Tesis de Licenciatura. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

CITARELLA, Luca. et al. (1995) *Medicinas y culturas en la Araucanía*. Trafkin, Cooperación Italiana Santiago: Editorial Sudamericana. Chile.

CORNELL, Stephen (1990) *Land, Labour and group formation. Blacks and Indians in the United States*. Ethnic and Racial Studies, n° 13(3):368-88.

CRESPO, Carolina (2005) 'Qué pertenece a quién': Procesos de patrimonialización y Pueblos Originarios en Patagonia. Cuadernos de Antropología Social N° 21, pp. 133-149. FFyL – UBA

CUENCA, Lucio (2005) Chile: La sed infinita de los forestales. <http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=231>

CUYUL SOTO Andrés (inédito) *'La burocratización de la salud intercultural en Chile' Del Neo-asistencialismo al Autogobierno Mapuche en Salud*.

DAGNINO, Evelina (2004) *Sociedade civil, participação e cidadania: ¿de que estamos falando?* En: Políticas de Ciudadanía y Sociedad Civil en tiempos de globalización, Daniel Mato (Eds). Caracas: FaCES, Universidad Central de Venezuela.

DE LA CADENA, Marisol (2008) Política indígena: un análisis más allá de 'la política'. Red de Antropologías del Mundo, Wan e-Journal N° 4 Abril 2008 <http://www.ram-wan.net/html/journal-4.htm>

DELEUZE, Gilles (1990) *¿Qué es un dispositivo?* En: Michel Foucault Filósofo, Gedisa.

- DELRIO, Walter y RAMOS Ana (2006) *Reunidos en Fñta Trawün. Agencias políticas y alianzas identitarias desde los parlamentos mapuches*. VIII Congreso Argentino de Antropología Social, Universidad Nacional de Salta, septiembre.
- DESCOLA, Philippe (1986) *Le nature domestique. Symbolisme et praxis dans l'écologie des Achuar*. Paris: MSM. Introducción General Traducción: La Selva Culta. Quito: Ed. Abya-Yala. Colección 500 Años, #17
- ESCOBAR, Arturo (1991) *Anthropology and the Development Encounter: The Making and Marketing of Development Anthropology*. *American Ethnologist* 18(4): 658-682.
- ESCOBAR, Arturo (1995) *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- ESCOBAR, Arturo (1997) *Antropología y Desarrollo*. *Revista Internacional de Ciencias Sociales* 154.
- ESCOBAR, Arturo (1998) *La invención del Tercer Mundo*. Construcción y deconstrucción del desarrollo. Norma, Bogotá.
- ESCOBAR, Arturo (2005) *Una ecología de la diferencia: igualdad y conflicto en un mundo glocalizado*. En: Más allá del Tercer Mundo. Globalización y diferencia, Bogotá/Popayán, ICANH/Universidad del Cauca, pp. 123- 144
- FERGUSON, James (1990) *The Anti-Politics Machine: Development, Depoliticization and Bureaucratic Power in Lesotho*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERGUSON, James. y GUPTA, Akhil (2002) *Spatializing States: Toward an Ethnography of Neoliberal Governmentality*. *American Ethnologist* 29(4):981 -1002.
- FOERSTER, Rolf. y VERGARA Jorge Iván (2000) *Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena* En: Castro, Milka (Editora), XII Congreso Internacional. Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio, Marzo 13-17, 2000, Arica, Chile. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/arica.html>
- FOUCAULT, Michel (1990) *La vida de los hombres infames*. Ensayos sobre desviación y dominación, Buenos Aires, Argentina, Altamira.
- FOUCAULT, Michel (1991) *La gubernamentalidad*. AAVV, Espacios de Poder. La Piqueta, Madrid, España.
- FOUCAULT, Michel (1991b) *Las redes del poder*. Bs. As., Editorial Almagesto, Colección Mínima.
- FOUCAULT, Michel (2006) *Seguridad, territorio y población*. Curso en el College de France (1977-1978) Fondo de cultura, Buenos Aires, Argentina.
- FRÍAS, Gisela (2003) *Invasión Forestal*. Khla Nagnegei taiñ weichangepan http://www.idrc.ca/uploads/user-S/10696970091invasion_forestal-small_file.pdf

- GREBE, María Ester (1970) *Mitos, creencias y concepto de enfermedad*. XXXIX Congreso Internacional de Americanistas, Lima Perú.
- GREBE, María Ester (1975) *Taxonomía de enfermedades mapuche*. Nueva Época. N°2 pp. 27-39
- GREBE, María Ester (1997) '*Machis de un mismo rehue*': *confraternidades y transmisión del legado chamánico*. En Actas, Segundo congreso chileno de antropología (Valdivia 1995), Tomo 1. Santiago, Colegio de antropólogos de Chile: 447-451.
- GRIMSON Alejandro (2001) *Interculturalidad y Comunicación*. Enciclopedia Latinoamericana de sociocultural y comunicación. Grupo Editorial Norma.
- GROSSBERG, Lawrence (1992) *We gotta get out of this place*. Popular Conservatism and Postmodern culture. Routledge, Nueva York y Londres.
- HALE, Charles (2002) *Does multiculturalism menace? Governance, cultural rights and the politics of identity in Guatemala*. Journal of Latin American Studies 34:485-524. *
- HALE, Charles (2004) *Rethinking Indigenous Politics in the Era of the 'Indio Permitido'*. NACLA Report on the Americas 38-2 (<http://www.nacla.org/>). *
- HALL, Stuart (1986) *Gramsci's relevance for the study of race and ethnicity*. En: Journal of Communication Inquiry, n° 10 (2):5-27.
- HEINE, Jorge (2001) *Políticas públicas y la cuestión indígena: introducción*. En: Políticas públicas y Pueblo Mapuche. Comp. José Aylwin. Ediciones Escaparate, Concepción, Chile.
- IBACACHE BURGOS, Jaime (1997) *La salud, el desarrollo y la equidad en un contexto Intercultural*. En: <http://www.mapuche.info/mapuint/ibaca00.htm>
- IBACACHE BURGOS, Jaime; CHUREO, Francisco; MCFALL, Sara; QUIDEL LINCOLEO, José (2001) *Promoción para la medicina y terapias indígenas en la atención primaria de Salud: el caso de los Mapuche de Makewe-Pelale de Chile*. Washington, DC: Organización Panamericana de la Salud (OPS)
- JELVES, Ivonne (1998) *Programa de trabajo en salud con población mapuche y herbolaria medicinal*.
<http://www2.estudiosindigenas.cl/trabajados/PROGRAMA%20DE%20TRABAJO%20EN%20SALUD%20CON%20POBHERBOLARIA%20MEDICINAL.pdf>
- LATOUR, B. 2007. *Nunca fuimos modernos. Ensayo de antropología simétrica*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- LAVANCHY, Javier (1999a) *Perspectivas para la comprensión del conflicto mapuche*. Santiago, septiembre de 1999. En: Fundación Rehue. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/lava2.html>
- LENTON, Diana (2005) *De centauros a protegidos: la política indígena argentina en perspectiva*. Tesis Doctoral. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras.

LENTON, Diana y LORENZETTI, Mariana (2005) *Neoindigenismo de necesidad y urgencia: la inclusión de los Pueblos indígenas en la agenda del Estado neoasistencialista*. En Claudia Briones (ed) *Cartografías Argentinas*, Antropofagia, Buenos Aires.

LORENZETTI, Mariana (2007) *Del 'capital social' a la 'culturalización de la pobreza': la construcción de alteridad en los programas de salud para la población indígena*. 4tas Jornadas de Jóvenes Investigadores, Instituto de Investigaciones Gino Germani, Facultad de Cs. Sociales, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 19 al 20 de Septiembre.
http://www.iigg.fsoc.uba.ar/jovenes_investigadores/4jornadasjovenes/identidades%20alteridades.htm

MARCUS, George (2001) *Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal*. *Alteridades* 11(22): 111-127.

MARILEO, Armando (1995) *Mundo mapuche*. En *Medicinas y Culturas de la Araucanía*. Cittarella (Comp.) Santiago. Editorial Sudamericana.

MARIMAN José (1997) *Centrales Hidroeléctricas en el Río Bío-Bío: Etnocidio mapuche-pewenche*. Denver, U.S.A. <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar3.html>

MENÉNDEZ, Eduardo (1990) *Morir de alcohol*. En: *Saber y hegemonía médica*, México, Conaculta-Alianza, 1990.

MENÉNDEZ, Eduardo (1994) *La enfermedad y la curación. ¿Qué es la medicina tradicional?* En: *Alteridades*. (UAM), Año 4, Núm.7, México.

MENÉNDEZ, Eduardo (2006) *Interculturalidad, diferencias y Antropología 'at home'*. *Algunas cuestiones metodológicas* En: Fernández Gerardo (comp.) *Salud e interculturalidad en América latina. Antropología de la salud y crítica intercultural*. Quito: ABYA YALA, UCLM, AECI. Pp 51-65

MITCHELL, Timothy (2006) *Society, Economy, and State Effect*. In Aradhana Sharma & Akhil Gupta (eds), *The Anthropology of the State. A Reader*. Blackwell Publishing: 169-186.

NEIRA ROZAS, Jorge (1983) *Relato de la machi Marcelina Neculpán de Chol Chol*. Publicado en: *Serie de Cultura Mapuche, Cuaderno N° I*, 1983. En: Alarcón, Ana M, Vidal, Aldo y Neira, Jaime. *Salud intercultural: elementos para la construcción de sus bases conceptuales*. *Rev. méd. Chile*, sep. 2003, vol.131, no.9, p.1061-1065

NEVERDEEN PIETERSE, Jan (1995) *The Cultural Turn in Development: Questions of Power*. *European Journal of Development Research*, 7, 1: 176-92 *Development Matters* (excerpt) in A. de Ruijter and L. van Vucht Tijssen, eds. *Cultural dynamics in development processes*. Paris and The Hague, UNESCO, 1995, 31-49

NEVERDEEN PIETERSE, Jan 2001 *Development Theory. Deconstructions/Reconstructions*. Sage Publications, London.

ÑANCULEF, Juan (1993) *Elementos de Filosofía Mapuche*. Ediciones Tren-Tren, (mimeo).

ONG, Aihwa. (2002) *Globalization and new strategies of ruling in developing countries*. *Etudes Rurales* www.cairn.info/revue-etudes-rurales-2002-3-page-233.htm

OYARCE, Ana (1988) *Sistemas médicos que coexisten en la IX Región de Chile: una descripción general*. Santiago. Enfoques en Atención Primaria. Año 3, número 3.

PALEY, Julia (2001) *Marketing Democracy: Power and Social Movements in Post-Dictatorship Chile*. Berkeley: University of California Press.

PAREKH, Bhikhu (2000) *El etnocentrismo del discurso nacionalista*. En *La invención de la nación. Lecturas de la Identidad, de Herder a Homi Bhabha*. A. Fernández Bravo (comp.) Bs.As.: Manantial. pp. 91-122.

PINTO RODRIGUEZ, Jorge (1996) *Del antiindigenismo al proindigenismo en Chile en el siglo XIX*. En: *Del discurso colonial al proindigenismo*. Jorge Pinto Rodríguez (Editor) Ediciones Universidad de la frontera.

QUIDEL LINCOLEO, José et. al, (1998) *Conocimientos y vivencias de dos familias wenteche sobre medicina mapuche*; Temuco, Centro Estudios Socioculturales de la Universidad Católica de Temuco

RADOVICH, Juan Carlos (2003) *Impacto Social de grandes aprovechamientos hidroenergéticos sobre comunidades rurales de norpatagonia*. Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

RAMOS, Alcida (1992) *The Hyperreal Indian*. En *Série Antropologica* N° 135. Universidade de Brasilia.

RAMOS, Ana (1997). *Identidad y procesos de construcción de hegemonía. El caso mapuche de Colonia Cushamen*. Noticias de Antropología y Arqueología. Año 2, nro. 14.
<http://www.naya.org.ar/articulos/ident14.htm>

RAMOS, Ana (2005) *Trayectorias de Aborignalidad en las comunidades mapuche del Noroeste de Chubut (1990-2003)* Tesis de Doctorado. Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras

RAMOS, Ana (2008) *El nawel y el pillañ. La relacionalidad, el conocimiento histórico y la política mapuche*. World Anthropologies Network E-Journal n° 4(abril): 57-79.

RANCIÈRE, Jacques (1996) *El Desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires. Nueva Visión

RAPPAPORT, Joanne (1990) *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* Cambridge University Press.

RESTREPO, Eduardo (2008) *Multiculturalismo, gubernamentalidad, resistencia*. En: Oscar Almario y Miguel Ruíz (eds.). *El giro hermenéutico de las ciencias sociales y humanas*. pp. 35-48. Medellín: Universidad Nacional.

ROJAS, Donald (1995) *Situación de los pueblos indígenas latinoamericanos: demandas generales de los pueblos indígenas*. (Pag. 77-83) En: PENTUKUN, Nro 4.

ROJAS, Donald (2001) *Políticas públicas y comunidades mapuche: del indigenismo a la autogestión*. En: Políticas públicas y Pueblo Mapuche. Comp. José Aylwin. Ediciones Escaparate, Concepción, Chile.

ROSE, Nikolas (2003) *Identidad, genealogía, historia*. En Cuestiones de identidad cultural. S. Hall y P. Du Gay (comps.) Buenos Aires: Amorrortu. Pp.: 214-250.

ROSE, Nikolas (2006) *Governing 'Advanced' Liberal Democracies*. In Aradhana Sharma & Akhil Gupta (eds), *The Anthropology of the State. A Reader*. Blackwell Publishing: 144-162.

SCHILD, Verónica (2000) *Neoliberalism's new gendered market citizens: The 'Civilizing' dimension of social programmes in Chile*. *Citizenship Studies* 4(3):275-305. Servicio de Salud Araucanía Sur

SIEDER, Rachel (2004) *Del indigenismo institucional integracionista a la gestión pluralista de las políticas públicas*. En prensa en Memorias del Cuarto Congreso de la Red Latinoamericana de Antropología Jurídica (RELAJU). Globalización y pluralismo jurídico: Luchas sociales y legales en la construcción de estados interculturales. Quito, Ecuador, Agosto.

VERGARA, Jorge ARAVENA, Andrea CORREA, Martín Molina, Raúl (1999) *Las tierras de la ira. Los sucesos de Traiguén y los conflictos entre comunidades mapuches, empresas forestales y estado*. Publicado en: Praxis. Revista de Psicología y ciencias humanas N° 1, 1999, Universidad Diego Portales, Santiago <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/taller1.html>

WRIGHT, Susan (1998) *The politicization of culture*. En *Anthropology Today* (Londres) Vol. 1, N° 14.

WOLF, Eric (2000) *Europa y la gente sin historia*. Fondo de cultura económica, Buenos Aires, Argentina.

Documentos

Azkintuwe, Suplemento N° 7 28 de Octubre de 2007 A diez años de Lumako.
http://www.mapuche.info/azkin/az_domingo7.pdf

Azkintuwe Año 3 N19 Abril-mayo 2006 Crisis ambiental en la zona nagche.
http://www.mapuche.info/azkin/azkintuwe_19.pdf

Azkintuwe Año 1 N 2 Diciembre de 2003. Painemal, Wladimir "Los códigos del neoindigenismo de Estado. La Ciber-política" En: Azkintuwe. Año 1 N2 Noviembre-Diciembre de 2003

Catastro de sitios de relevancia ambiental y cultural *mapuche* relacionados con el tema agua en la comuna de Lumaco. Trabajo llevado a cabo por Organizaciones *mapuce* de Lumako y la Red interinstitucional de Servicios Públicos: UGAT, Unidad de Gestión Ambiental y Territorial, Ministerio de Obras Públicas (MOP), Dirección General de Aguas (DGA) Gobierno Regional (GORE)

Cronología de la lucha de la comunidad de Quinquén por su territorio. 17 December, 2007

Comunicaciones ODPI y WWF <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&id=991>

Discurso del Presidente Eduardo Frei en Ceremonia Efectuada el 5 de Agosto de 1999 en el Palacio de la Moneda ante los Representantes Mapuches, en: Fundación Rehue, www.xs4all.nl/~rehue/act/act198.html

Documento del Servicio de salud Araucanía sur (2002) Kom Taiñ kudau 1992-2002 Historia del programa de salud con población mapuche.

Documento Memoria de Orígenes (2006) www.origenes.cl/images/descargas/Memoria/1.pdf

Documento Orígenes Componente Salud Intercultural. Antecedentes Generales. <http://www.origenes.cl/images/descargas/hacienda2006.pdf>

Orígenes (2003) Sistematización participativa de experiencias de Salud intercultural en las comunidades mapuche y establecimientos de la salud existentes en las comunas de la provincia de Malleco focalizadas por el programa de desarrollo integral de comunidades indígenas.

Orígenes (2004) Informe final. Línea base en comunidades indígenas, Programa Orígenes – Primera Fase. <http://www.origenes.cl/manuales.htm>

Paginas de Internet

http://www.ufro.cl/prensa/doc/2004/Agosto/09-15/servicio_gong_9_8_04.pdf.

<http://www.conaf.cl/>

<http://www.paho.org/spanish/ad/ths/os/indig-Resol-V.htm>

<http://www.bvsde.paho.org/bvsacd/cd68/041874/modulo4-3.pdf>.

<http://idbdocs.iadb.org/wsdocs/getdocument.aspx?docnum=776079>.

<http://www.arauco.cl/informacion.asp?idq=272>

<http://sir.mideplan.cl/glosario/glosario.html>

<http://bip.mideplan.cl/bip-consultas/SEBI/2006/proyectos/salud/orientaciones.htm>

http://www.conaf.cl/?page=home/contents&seccion_id=5d5cdaf047e99d09081ddd86969fe4ba&unidad=0&pagina

<http://www.arauco.cl/informacion.asp?idq=272>

<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/lugardenaturaleza.pdf>