

*Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew.*

*Violencias coloniales en Wajmapu*

Enrique Antileo, Luis Cárcamo-Huenchante, Margarita Calfio, Herson Huinca-Piutrin, editores

Temuco: Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015

Si bien el libro *Violencias coloniales en Wajmapu* es editado por la Comunidad de Historia Mapuche, ello no implica que se enmarque en el registro historiográfico, que de hecho excede, en tanto transita hacia un eclecticismo que combina testimonio, ensayo, crítica literaria, estudios urbanos, entre otros. En ese sentido, me resultó complejo calibrar un juicio crítico de un texto que no tiene un marco disciplinar bien delimitado. A esto se suma el hecho de que algunos de los autores se sitúan en una búsqueda por escribir desde fuera de los límites epistemológicos occidentales (37-38, 88, 190) –dentro de los cuales, para bien o para mal, creo estar conflictivamente inmerso–, lo que hace más complejo hacerle justicia al escrito reseñado.

Por supuesto, esta dificultad va acompañada de una inmensa riqueza temática y de perspectivas de abordaje al tema central del libro: la violencia colonial y sus consecuencias en el desarrollo histórico del pueblo mapuche. Y dada la naturaleza del texto –una compilación de artículos de diversos autores y temas–, su lectura amplía el conocimiento de los espectros en que esta violencia deja una huella en las experiencias de vida de individuos y colectivos. Esto marca un primer elemento que quisiera destacar: la existencia de un eje analítico y una matriz explicativa clara que aúna los diversos capítulos. Especialmente desde la segunda mitad del XIX (aunque el exhaustivo artículo “Pu peñi en la cadena. Santiago, 1770” se enmarca en el contexto colonial hispano), para el pueblo mapuche la violencia colonial ha estado siempre presente, encarnándose de modos diferentes según donde se ponga la mirada, pero a partir de elementos comunes derivados de la situación colonial: discriminación, racismo, castigo, engaño, degradación, expoliación, usurpación, silenciamiento. Fenómenos que se encuentran acompañados de lucha y resistencia hacia lo vivido (294-297, 314).

Un segundo elemento común, presente en una buena cantidad de capítulos, es la crítica a la noción civilizatoria, comprendida como un dispositivo de legitimación colonial en torno a la dicotomía civilización y barbarie, que, especialmente hacia finales del siglo XIX, marcaba una diferencia irreductible entre lo que era deseable para el Estado chileno y lo que no. Dentro de la categoría de lo bárbaro se encontraba todo aquello vinculado al ámbito mapuche: lengua, cultura, organización social y ocupación territorial. En ese sentido, guiados por las banderas de la civilización,

los agentes colonizadores actuaron de formas bárbaras y, ciertamente, racistas y clasistas. En ese sentido, se da “la falaz apelación a discursos liberales y derechos universales para promover la incorporación del mapuche como ciudadano mientras que en los hechos a estos incluso se les niega la ‘condición humana’, despojándolos de sus territorios y explotándolos como fuerza de trabajo racializada” (285).

Cabe señalar que lo civilizatorio tampoco actúa de forma homogénea, pudiendo distinguirse al menos dos o tres ámbitos específicos. En primera instancia, se encuentra el accionar de la Iglesia católica, especialmente desarrollado en el artículo “Silenciar el lenguaje: Relato y traducción sobre el caso de Pascual Coña”, en el cual se trabajan las misiones capuchinas dentro de la Araucanía, que habrían tenido un doble afán: tanto civilizar a los grupos autóctonos –buscando extirpar una espiritualidad y cultura paganas– como, según el autor, pavimentar el camino de la ocupación territorial estatal y del proyecto civilizatorio. En específico, se desarrolla un análisis sobre el problema de la traducción en el texto bilingüe *Vida y costumbre de los indígenas araucanos en la segunda mitad del siglo XIX*, mostrando cómo el sacerdote Wilhelm de Moesbach depura los dichos de Pascual Coña acorde a la imagen de los mapuche que se buscaba proyectar a principios del siglo XX: un pueblo que se extingue, sin profundidad histórica y que ve con buenos ojos el proceso civilizatorio que está modificando su existencia y que inevitablemente lo diluirá en lo chileno (226-235).

En el plano más bien espiritual, el artículo bilingüe “Chumgelu ka chumgechi pu mapuche ñi kuxankagepan ka hotukagepan ñi rakizuam ka ñi püjü zugu mew” de José Quidel Lincoleo presenta el abordaje más profundo al identificar la religión católica como problema desde su primer momento (37) y vincularla a un ejercicio de violencia epistémica contra el pueblo mapuche, que también se enmarca en la mirada de la civilización/barbarie. En ese sentido, se plantea la existencia de una inhibición de las formas epistémicas y espirituales propiamente mapuche a partir de la violencia colonial, que enmudece también a este pueblo negándole su propia lengua durante largas décadas. En ese contexto, escribir los dos primeros capítulos primero en mapudungun y luego traducirlos al castellano resulta un gesto político evidente, en pos de la recuperación de lo propio, que, según Quidel, incluso en quienes se *awingkaron* aparece “en sus memorias, en sus sentimientos, en su interior” (45). Asimismo, en la gran mayoría de los artículos se utilizan conceptos en lengua mapuche, lo que a la vez dificulta y enriquece la comprensión de los argumentos presentados.

Esta negación del idioma propio se vincula, al mismo tiempo, a experiencias de discriminación y racismo, especialmente presentes en el espacio escolar y en el castigo por hablar en mapudungun; en varias ocasiones se menciona el arrodillarse en semillas o trigo, varillazos u otros vejámenes físicos similares (194-195). En dichas vivencias también aparece la violencia de orden más bien simbólico o histórico, que enseña una historia pasada por el cedazo del nacionalismo y el racismo, presentando

a los pueblos indígenas, en particular al mapuche, como bárbaros o salvajes, y obligando a niños y niñas pertenecientes a tales pueblos a asimilar enseñanzas de esa índole (193-196), tendientes a “internalizar la vergüenza de ser mapuche” (284). De este modo, resulta comprensible la consideración particular de la escuela como un dispositivo colonial y de dominación. No obstante, la educación formal también puede cumplir el objetivo opuesto, como lo demuestra el volumen en cuestión (escrito en su mayoría por profesionales de humanidades o ciencias sociales).

Ahora bien, en la misma búsqueda por una educación formal para los niños y niñas mapuche, este libro nos muestra la mediación de la violencia colonial, pues el racismo y la discriminación se sumaban a elementos materiales como la lejanía de escuelas, la falta de zapatos, de alimentos o del dinero necesario para costear la enseñanza, condiciones que se vinculaban a la pobreza derivada de la usurpación y ocupación de territorio. En este contexto de precariedad, el artículo “Pu püchi kona. La vida de niñas y niños alquilados en el Gülu Mapu” describe y analiza el arriendo de niños a familias de mejor pasar, muchas veces con el objetivo de entregar educación formal, alimentación y techo a cambio de trabajo, lógica que rememora las encomiendas coloniales e incluso el trabajo esclavo (289).

Lo anterior es comprendido como parte de las consecuencias del empobrecimiento y degradación generadas a partir de la violencia colonial, que tienen algunos de sus grados más extremos en la violencia intraétnica o en el trabajo para colonos o usurpadores que fueron responsables de dicho empobrecimiento. Situación que, según Héctor Nahuelpan, podría ser a tal punto intolerable que catalizará tanto el alcoholismo—con sus deplorables consecuencias sociales, económicas y familiares—como muchas migraciones hacia la ciudad, donde el trabajo racializado y muy precario se encontrará presente en innumerables experiencias (278-279). En todo caso, el espacio para la resistencia, especialmente micropolítica, también será resaltado en algunos casos, relevando las posibilidades de subvertir y sobrellevar las pesadas condiciones impuestas por la nueva realidad.

Ahora bien, vale la pena detenerse en dos aspectos de lo recién mencionado. En primera instancia, este libro hace un muy buen trabajo al superar la consideración del Estado como principal foco de violencia, avanzando hacia un análisis mucho más minucioso que vincula algunos sujetos específicos a intereses económicos situados dentro de la Araucanía y, a su vez, a puestos de poder en la administración estatal o urbana (125-129). En ese sentido, se logra develar una dimensión muy interesante, que le entrega una mayor historicidad al proceso de ocupación de la Araucanía.

Un segundo elemento, más complejo y espinudo, tiene que ver con la valoración de la historia mapuche previa al desgarro colonial, pues en el entendido de que este es el que comienza con los procesos de violencia, en ocasiones se presume un momento anterior menos atravesado por la conflictividad. Esto es especialmente claro en los trabajos de José Quidel y Jimena Pichinao, en los cuales se busca mostrar “la violencia que generó la imposición de un modo mercantil monetario

y privado de propiedad e intercambio por sobre el mapuche que responde a una matriz ontológica centrada en la vida y sus interacciones y, por consiguiente, a una socialidad y sociabilidad de relaciones y vínculos humanos y no humanos” (87). Una situación más intermedia puede encontrarse en el texto de Ana Vásquez, en el que si bien en ocasiones se denota una suerte de melancolía respecto de los modos de resolución de conflictos propiamente mapuche —es decir, previos a la colonialidad y a la justicia del Estado chileno—, luego se desarrolla la noción de entronque patriarcal. Dicha categoría vincula el patriarcado propio de los pueblos indígenas al generado a partir de la violencia colonial, el que torna más fuerte la subyugación femenina dentro del nuevo contexto. Lo anterior se busca demostrar —a mi juicio, sin lograrlo de forma contundente— a partir del análisis de expedientes judiciales de la primera mitad del siglo XX. Algo similar ocurre con Jaime Antimil, quien afirma que “el colonialismo chileno exacerbó jerarquizaciones socioeconómicas mapuche, conjugando elementos cosmovisionarios que regulaban las relaciones internas, con elementos y características devenidos de la situación colonial” (179)

En ese sentido, un clivaje que recorre el texto —y las discusiones contemporáneas sobre las reivindicaciones indígenas en términos generales—, aunque en ocasiones no sea evidente, es el de la tensión entre tradición y modernidad<sup>1</sup>, pues mientras algunos textos miran hacia atrás para recuperar aquello perdido, en otros casos el enfoque está en las posibilidades de superar la situación vivida sin que ello implique una vuelta hacia el origen (131-136) o reconociendo, como lo hace Fernando Pairican, que tal acción se encuentra más en el plano de una “invención de la tradición” (307). De cualquier modo, lo que queda claro es que la violencia colonial se encuentra fuertemente mediada por el afán modernizador-civilizador de la nación chilena, lo que puede ayudar a comprender la reticencia a la aceptación de tales banderas, no obstante las complejidades políticas que tal rechazo conlleva.

Una pequeña nota crítica, vinculada especialmente a lo comentado al principio. En ocasiones daba la sensación de que lo logrado por el libro —articular una heterogeneidad de dimensiones sin perder de vista la mirada general— no tenía un correlato en todos los artículos, que a veces tendían a una generalización de las lógicas coloniales del Estado chileno; en ocasiones no se hacen distinciones que efectivamente existen entre sus distintos momentos —aunque concedo que estas diferencias puedan haber sido irrelevantes para los grupos que sufrieron tales violencias—. Así, por ejemplo, en el artículo de Juan Porma se transcurre por varias generaciones, y a ratos falta una mayor precisión para apuntalar las especificidades vividas por cada una de ellas, pues existieron cambios tanto en el contenido de los textos escolares de historia como en el currículum de dicha materia durante el siglo XX, los que no parecen tomarse en consideración. Un poco más complejo me parece el caso de Alina Rodenkirchen, cuyo artículo analiza de modo muy fino

<sup>1</sup> Una visión muy provocadora sobre esta tensión puede encontrarse en el excelente poema de Jaime Huenún *Fanon City Meu*.

distintos aspectos derivados de la acción dictatorial dentro de Wajmapu –incluyendo perspectivas racistas que podemos relacionar con otras miradas contemporáneas a tales períodos (cf. Leyton, Palacios y Sánchez)–, pero que cuando se refiere a la Unidad Popular prefiere enfatizar en las continuidades coloniales más que en los cambios que incluso ella misma reconoce. De igual forma, durante las conclusiones de su artículo plantea una problemática continuidad entre la Unidad Popular y la dictadura cívico militar posterior.

Con lo anterior no quiero negar la existencia efectiva de una falta de apreciación de la especificidad mapuche –especialmente cuando se comprendía como disuelto en un sujeto más abstracto como el campesino o el obrero– dentro de la izquierda chilena, e incluso puede ser aceptable la consideración de un racismo dentro de la misma Unidad Popular. Sin embargo, preferir enfatizar en las continuidades –que de hecho son mucho menores que las rupturas– me parece una elección que, si bien es provocadora, también puede ser regresiva en términos políticos y de búsqueda de soluciones viables a la situación mapuche contemporánea, especialmente porque la deshistoriza.

ENRIQUE RIOBÓ

Universidad de Chile

enrique.riobo@gmail.com

#### BIBLIOGRAFÍA

HUENÚN, JAIME. *Fanon City Meu*. Santiago: Das Kapital, 2014. Impreso.

LEYTON, CÉSAR, CRISTIÁN PALACIOS Y MARCELO SÁNCHEZ. *El bulevar de los pobres. Racismo científico, higiene y eugenesia, siglos XIX y XX*. Santiago: Ocho Libros, 2015. Impreso.