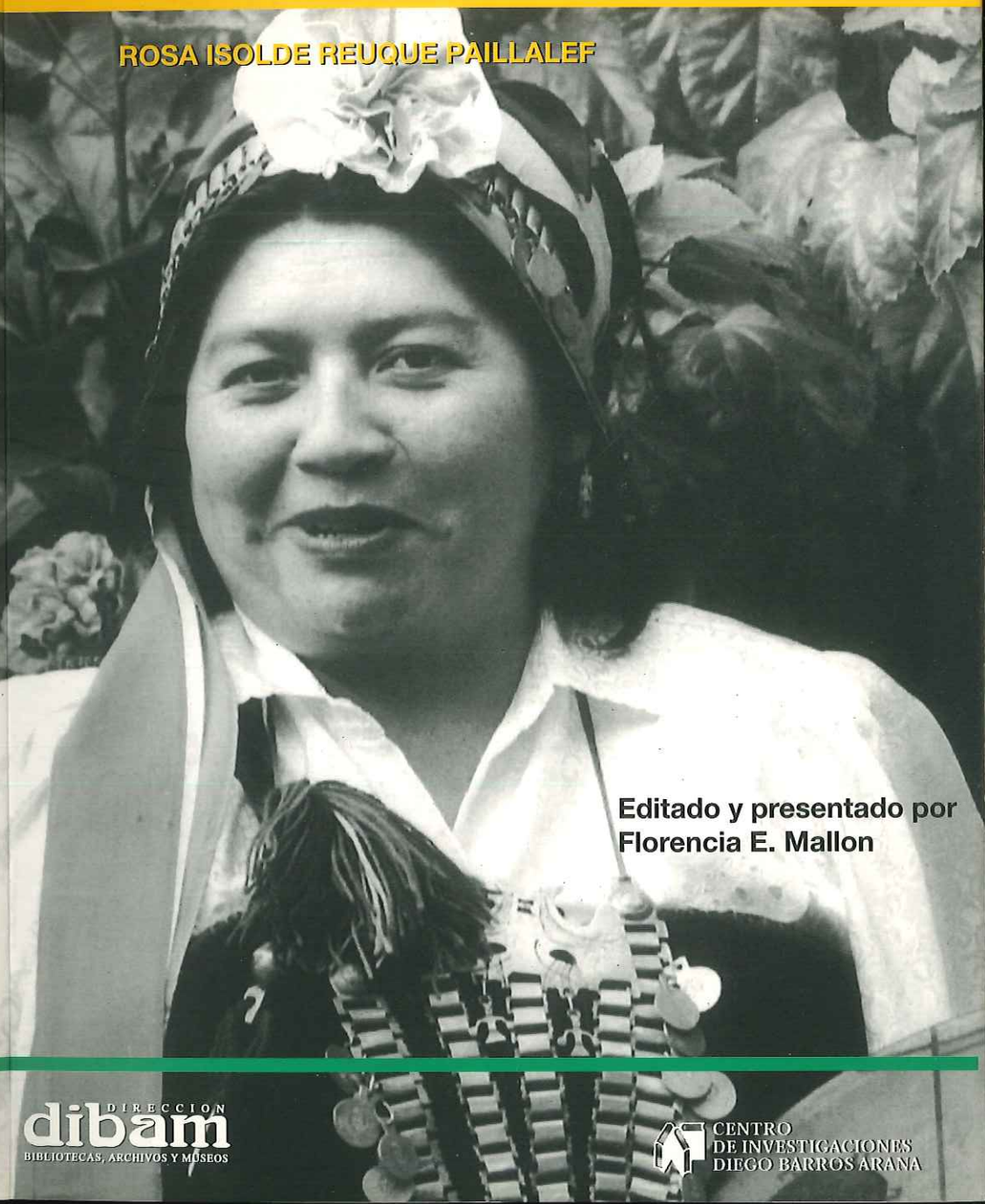


FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA  
Volumen XX

# UNA FLOR QUE RENACE: AUTOBIOGRAFÍA DE UNA DIRIGENTE MAPUCHE

ROSA ISOLDE REUQUE PAILLALEF



Editado y presentado por  
Florencia E. Mallon

Rosa Isolde Reuque Paillalef, nacida en la comunidad mapuche de Chanco, comuna de Pitrufuquén, desde 1974 participa en el movimiento de defensa de los derechos humanos y en comunidades cristianas. Ha sido secretaria general de los Centros Culturales Mapuche, hoy conocidos como Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos ADMAPU. Miembro fundador de la organización mapuche Nehuen Mapu, ha tenido activa participación en el estudio y discusión de la Ley Indígena y en la actualidad es consejera nacional de la CONADI.

Durante su trayectoria ha ejercido labores docentes al interior de organizaciones cristianas, también es la fundadora y presidenta de Kellukleayñ Pu Zomo, la primera organización de mujeres mapuche del sur de Chile.

Florencia E. Mallon, profesora de Historia Moderna Latinoamericana en la Universidad de Wisconsin-Madison. Entre sus libros más recientes se cuenta *Peasant and Nation: The Making of Postcolonial Mexico and Peru*.

UNA FLOR QUE RENACE:  
AUTOBIOGRAFÍA DE UNA  
DIRIGENTE MAPUCHE  
Rosa Isolde Reuque Paillalef

Editado y presentado por  
Florencia E. Mallon

© DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS, 2002  
LOM EDICIONES

Inscripción N° 131.597

ISBN (Título): 956-244-151-1  
ISBN (Colección): 956-244-001-X

Directora de Bibliotecas, Archivos y Museos y  
Representante Legal  
*Sra. María Cruz-Coke Madrid*

Director del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana y  
Director Responsable  
*Sr. Rafael Sagredo Baeza*

Diagramación y Producción  
*LOM Ediciones*

Portada:  
*Foto, gentileza de Isolde Reuque - Diseño: José Moreno Fabbri*

Ediciones de la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos  
Av. Libertador Bernardo O' Higgins N° 6651  
Teléfono: 360 52 83. Fax: 360 53 33

IMPRESO EN CHILE/PRINTED IN CHILE

## FUENTES PARA LA HISTORIA DE LA REPÚBLICA Volumen XX

### UNA FLOR QUE RENACE: AUTOBIOGRAFÍA DE UNA DIRIGENTE MAPUCHE

Rosa Isolde Reuque Paillalef

Editado y presentado por  
Florencia E. Mallon

**dibam**  
DIRECCION  
BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

 CENTRO  
DE INVESTIGACIONES  
DIEGO BARROS ARANA

*A mi pueblo Mapuche,  
esperando que reconozca en estas  
líneas su propia diversidad, como parte  
de nuestra autodeterminación  
para el nuevo siglo.*

*Donde más he podido disfrutar de ese encuentro con ese ser superior, ha sido en los lugares más apartados, en los lugares más contaminados, en los lugares donde alguien dice, ya no se puede hacer nada más. Ahí uno encuentra algo que te habla, que te dice. Una flor que renace entre tanta mugre, te dice que hay un momento de esperanza; y que el amor a la tierra, a la naturaleza, a la gente está cada día abierto al mundo, a las personas, a todos nosotros.*

Isolde Reuque, abril de 1997

## AGRADECIMIENTOS

*Isolde:* Agradezco a Günechen por haberme dado la vida en un pueblo originario rico en costumbres y saberes, donde se respiran aires frescos y de nueva vida cada día. Agradezco a mis padres haberme dado la vida y entender que una mujer puede traspasar las fronteras del hogar, de la comunidad y de la comuna. A todos los Mapuches que han sido parte del movimiento social indígena del 12 de septiembre de 1978 hasta hoy, por enseñarme el pasado y el presente y abrirme vistas hacia las generaciones futuras.

*Florencia:* Agradezco a María Elena Valenzuela, quien me facilitó por primera vez el contacto con Isolde. Gracias también a Magaly Ortiz, quien transcribió las cintas de nuestras entrevistas. Sol Serrano me apoyó mucho en la búsqueda de una editorial en Chile.

*Isolde y Florencia:* Agradecemos habernos encontrado las dos, y la vida que tomó nuestra amistad y nuestra colaboración. ¡Ya el libro no quedó en sueños! Agradecemos la afinidad que descubrimos entre las dos, que se salió de los marcos solamente científicos a abarcar también un compromiso y un sentimiento hacia la justicia y la realidad sociales. Agradecemos a nuestras dos familias, que supieron reconocer lo especial de nuestro trabajo y nos apoyaron en todo, dándonos la bienvenida con los brazos abiertos en ambos hogares. Prueba de esto es la amistad entablada entre nuestros hijos, Lily Reuque y Ramón y Rafael Stern. Las dos aceptamos con cariño nuestro desafío a futuro: la amistad seguirá mucho más allá del cumplimiento de la tarea final de nuestro proyecto.

### NOTA SOBRE ORTOGRAFÍA MAPUCHE:

Nos atenemos en este libro al grafemario *Azümcheñi: Grafemario único del idioma Mapuche* (Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena y Organizaciones Mapuche Folilche Aflaia-Ad Mapu-Kellukleayñ pu Zomo, 1996).

## PRESENTACIÓN

Florencia E. Mallon

«Te voy a contar así a grandes rasgos mi vida, eh, como un poco para conocernos», así comienza Isolde Reuque su testimonio. También fueron las primeras palabras que me dirigió en la parte formal de nuestra entrevista inicial el 29 de noviembre de 1996. Habíamos hablado por teléfono un par de veces, preparando nuestro encuentro, y había escuchado de mi colega santiaguina María Elena Valenzuela una descripción de cómo ella había llegado a conocer a Isolde en la delegación chilena al Congreso Internacional de la Mujer en Beijing el año anterior. Con Isolde nos encontramos en el Café Raíces, ese experimento demasiado corto que, durante unos ocho meses en el centro de Temuco, logró integrar una serie de culturas, músicas, joyas y comidas indígenas de diferentes partes de América Latina. No lo sabíamos en ese momento, pero al Café Raíces ya le quedaba poco tiempo antes de que tuviera que cerrar sus puertas.

Lo que yo tenía perfectamente claro en ese momento era el motivo de mi interés en una conexión con Isolde. Hacía menos de un año, yo había dictado un curso en mi universidad sobre el testimonio y la historia oral, donde habíamos leído los experimentos más recientes con el género de testimonio además de repasar algunos de los textos clásicos. También habíamos discutido las opiniones de algunos críticos literarios postmodernistas y feministas sobre el testimonio como género. En tal contexto, una de mis metas era explorar la posibilidad de colaborar con una mujer Mapuche en la producción de un testimonio feminista. Estaba buscando una relación horizontal o igualitaria, en lo posible. No me interesaba una historia «típica» o «representativa» de un grupo, y de todas maneras dudaba de la «representatividad» de cualquier individuo. Quería colaborar en un testimonio cuya narradora/sujeto pudiera dialogar y reflexionar conmigo sobre las complejidades políticas y culturales de su pueblo.

Por lo que ya sabía antes de nuestra primera conversación, Isolde Reuque bien podría ser exactamente la persona que yo buscaba. Ya me había entre-

vistado con otra dirigente e intelectual Mapuche, persona que trabajaba en la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), y nos habíamos llevado muy bien. Por una serie de razones –la más importante era que siempre andaba demasiado ocupada en su puesto–, no habíamos logrado concertar otra cita después de varios intentos. La otra dirigente era, además, una mujer eminentemente urbana. A pesar de la gran importancia de la tradición urbana dentro de la cultura Mapuche, con lo poco que yo sabía en noviembre de 1996 ya había encontrado en las fuentes primarias y secundarias que, desde los comienzos del siglo XX, se había empezado a vislumbrar una separación entre lo urbano y lo rural en las organizaciones políticas e intelectuales del pueblo Mapuche. Aunque no estaba buscando «lo exótico» al intentar enfocarme en lo rural, y a pesar de llevar sólo cuatro meses en un proyecto de investigación sumamente complejo y todavía no tener clara mi conceptualización general, había leído suficiente en las fuentes primarias y secundarias para comprender que la relación entre lo urbano y lo rural, entre comunidad y ciudad, era compleja y conflictiva en la cultura Mapuche. Desde comienzos del siglo XX, organizaciones de intelectuales Mapuche urbanos habían intentado minimizar sus diferencias culturales e integrarse a la sociedad mayoritaria chilena. Para la década de los '30s, solo unos pocos intelectuales Mapuche seguían reivindicando las tradiciones familiares y religiosas que muchos Mapuche urbanos y transculturados también asociaban con la «barbarie»<sup>1</sup>. Y aunque mi primera entrevistada, al igual que Isolde, era parte de una generación distinta, en la cual se había empezado a valorizar enfáticamente las tradiciones rurales, de todas maneras empecé a sospechar que su falta de experiencia rural tarde o temprano pondría trabas a nuestra conversación. Por tanto le había preguntado a mi colega María Elena en Santiago, si Isolde tenía conexión con una comunidad rural, a lo cual había respondido afirmativamente.

Al reflexionar sobre este proceso ahora, cinco años más tarde, puedo ver más claramente como yo estaba participando en una romantización de la ruralidad Mapuche como origen y «esencia» de la cultura. En 1992, cuando el censo nacional permitió por primera vez la autoidentificación por grupo étnico, a muchos chilenos le sorprendió que casi un millón de habitantes mayores de catorce años, o sea el 9,6% de la población nacional, lo hiciera como Mapuche. Igualmente sorprendente fue saber que el 79% de la población Mapuche vivía en zonas urbanas, el 44% en la Región Metropolitana. Solo el 15% de la población Mapuche del país vivía en la IX Región, o La Araucanía, históricamente su territorio original, aunque aquí el 70% de la población Mapuche local seguía viviendo en las zonas rurales. En tal contexto, mi búsqueda de una conexión rural puede parecer algo nostálgica y

<sup>1</sup> Sobre el desarrollo de las organizaciones Mapuche durante el siglo XX, ver Rolf Foerster y Sonia Montecino, *Organizaciones, líderes y contiendas mapuches (1900-1970)* (Santiago: Centro de Estudios de la Mujer, 1988).

fuera de contacto con la realidad contemporánea. Al mismo tiempo, sin embargo, había por lo menos dos buenas razones que justificaban mi preferencia por lo rural. Primero, la mayoría de los trabajos antropológicos sobre los Mapuche se habían enfocado en las zonas rurales, porque las comunidades posreduccionales creadas después de las derrotas militares de la década de 1880, fueron precisamente el espacio donde el pueblo Mapuche logró reconstituir su cultura y su identidad. Y segundo, como también queda claro en el testimonio de Isolde Reuque, el movimiento Mapuche que comenzó a fines de la década de 1970, a pesar de tener como dirigentes a un grupo de intelectuales predominantemente urbanos, dio a las comunidades rurales un lugar privilegiado como la fuente originaria de las corrientes lingüísticas, rituales y políticas de renovación<sup>2</sup>.

La organización Mapuche fundada en 1978 era parte de una tendencia más amplia en América Latina y otras partes del mundo. A nivel internacional, los dirigentes de diversos pueblos indígenas, incluyendo al *American Indian Movement*, o Movimiento de Indígenas Norteamericanos (AIM), habían comenzado hacía algunos años a definir una nueva agenda indígena basada en los derechos humanos internacionales. A través de organizaciones como el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (del cual Melillán Painemal, uno de los fundadores de la organización Mapuche, era vicepresidente), dirigentes indígenas habían participado en formular las políticas y resoluciones de las Naciones Unidas en el tema de los pueblos oprimidos al interior de los estados-naciones existentes. Tales políticas empezaron a multiplicarse en los años '70 cuando la ONU empezó a considerar la situación de las mujeres, minorías étnicas y nacionales, y de los pueblos aborígenes. Como parte de un discurso cada vez más internacional sobre los derechos humanos, los derechos indígenas empezaron a ocupar un lugar central en las agendas de las iglesias progresistas, las agencias internacionales de derechos humanos, y hasta de algunos gobiernos nacionales. Bajo tales condiciones,

<sup>2</sup> Los números del Censo de 1992 son analizados en *XVI Censo Nacional de Población 1992: Población Mapuche: Tabulaciones Especiales*, una publicación conjunta del Instituto de Estudios Indígenas/Universidad de la Frontera, Instituto Nacional de Estadísticas, Corporación Nacional de Desarrollo Indígena, Comisión Económica para América Latina y el Caribe, y el Centro Latinoamericano de Demografía (Temuco: Instituto de Estudios Indígenas/UFRO, 1998). Algunas de las etnografías de los Mapuche son: Ximena Bunster, "Adaptation in Mapuche Life: Natural and Directed", Tesis Doctoral, Antropología, Columbia University, 1968; Tom D. Dillehay, *Araucanía, presente y pasado* (Santiago: Editorial Andrés Bello, 1990); Louis C. Faron, *Hawks of the sun: Mapuche morality and its ritual attributes* (Pittsburgh, PA: University of Pittsburgh Press, 1964), *The Mapuche Indians of Chile* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1968); Rolf Foerster, *Introducción a la religiosidad mapuche* (Santiago: Editorial Universitaria, 1993), *Vida religiosa de los huilliches de San Juan de la Costa* (Santiago: Ediciones Rehue, 1985); Julian H. Steward and Louis C. Faron, *Native peoples of South America* (New York, McGraw-Hill, 1959); Milan Stuchlík, *La vida en mediería: Mecanismos de reclutamiento social de los mapuches*, 1ª edición en inglés, 1976 (Santiago: SOLES Ediciones, 1999).

empezaron a multiplicarse a lo largo del mundo los movimientos que reivindicaban la identidad, el reconocimiento político y derecho a la autonomía de los pueblos indígenas al interior de los estados-naciones existentes. Para 1992, con la celebración del V Centenario de la Conquista de las Américas, las movilizaciones se habían extendido dramáticamente y algunos gobiernos del hemisferio americano estaban debatiendo o aún ratificando la Convención para la Eliminación de la Discriminación Racial de la ONU, y la Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales de la OIT<sup>3</sup>.

Con Isolde nos llevamos muy bien en nuestra primera reunión. Era honesta, intelectualmente muy aguda; tenía confianza en sí misma y sentido de humor. Un mes más tarde, cuando leí la grabación de nuestra primera entrevista al preparar mi siguiente viaje a Temuco, me percaté de varios momentos en que yo había intentado demostrarle lo mucho que ya sabía, como reacción a mis propias inseguridades de *wigka* (no Mapuche) y semi-gringa. Pero ella tuvo muchísima paciencia conmigo, y no se dejó irritar por mi ignorancia y mis poses, aun cuando interrumpí una importante discusión para mostrarle lo mucho que yo sabía. En realidad, nos llevamos tan bien que en algún momento durante esa primera conversación puse mis cartas intelectuales sobre la mesa. Me acuerdo haberle dicho (aunque esto no quedó grabado en la cinta) que me gustaría explorar la posibilidad de que colaboráramos en escribir su testimonio o historia de vida. Le propuse las siguientes condiciones. Primero, que ella sería la autora principal, y su nom-

<sup>3</sup> Algunas fuentes sobre la relación entre los derechos humanos internacionales y los movimientos indígenas son: Guillermo Bonfil Batalla (comp.), *Utopía y revolución: El pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina* (México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1981); Héctor Díaz Polanco, *Indigenous Peoples in Latin America: The Quest for Self-Determination*, trad. Lucía Rayas, (Boulder, CO: Westview Press, 1997); Documentos de la Segunda Reunión de Barbados, *Indianidad y descolonización en América Latina* (México, D.F.: Editorial Nueva Imagen, 1979); Alexander Ewen (comp.), *Voice of Indigenous Peoples: Native People Address the United Nations* (Santa Fe, NM: Clear Light Publishers, 1994); Rigoberta Menchú, con Dante Liano y Gianni Mina, *Rigoberta: la nieta de los mayas* (México, D.F.: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, S.A. de C.V., 1998); Rodolfo Stavenhagen, *Ethnic Conflicts and the Nation-State*, United Nations Research Institute for Social Development (New York: St. Martin's Press, 1996), "Indian Ethnic Movements and State Policies in Latin America", *IFDA Dossier*, N° 36 (July/August 1983), 3-16; *Derecho Indígena y derechos humanos en América Latina* (México, D.F.: El Colegio de México, 1988); Stavenhagen y Diego Iturralde (eds.), *Entre la ley y la costumbre: El derecho consuetudinario indígena en América Latina* (México, D.F.: Instituto Indigenista Interamericano e Instituto Interamericano de Derechos Humanos de San José, Costa Rica, 1990); y Donna Lee Van Cott (comp.), *Indigenous Peoples and Democracy in Latin America* (New York: St. Martin's Press and The Inter-American Dialogue, 1994). Un uso particularmente creativo del discurso internacional de los derechos humanos para enfrentar la situación del pueblo Maya en Guatemala puede encontrarse en los trabajos de Demetrio Cojtí Cuxil, como por ejemplo en Demetrio Cojtí Cuxil, "The Politics of Maya Revindication", in Edward F. Fischer and R. McKenna Brown (eds), *Maya Cultural Activism in Guatemala* (Austin: University of Texas Press, 1996), 19-50. Para un resumen del discurso del movimiento Maya, véase Kay B. Warren, *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998).

bre aparecería primero en la portada del libro y que mi nombre aparecería más abajo, «con Florencia Mallon». Segundo, que ella recibiría desgrabaciones de todas las conversaciones y tendría la última palabra en cuanto a la versión que se publicaría. Tercero, que yo me encargaría de las desgrabaciones y de organizar el texto con algún orden narrativo inicial, aunque ella después tendría el derecho de repasar y aprobar la última versión. Cuarto, que ella y yo tendríamos la oportunidad de escribir, cada una, nuestras propias introducciones y conclusiones. Y finalmente, que todo esto significaría bastante trabajo de nuestra parte durante los próximos seis meses. Ella expresó su interés de inmediato y acordamos reunirnos nuevamente la próxima semana, antes de que yo viajara a Santiago.

Cuando yo le propuse a Isolde las condiciones de nuestra colaboración, me había inspirado en un reciente libro de testimonio: la colaboración entre Lynn Stephen, antropóloga norteamericana, y María Teresa Tula, activista salvadoreña de derechos humanos y miembro del Comité de Madres y Familiares de Presos Políticos, Desaparecidos y Asesinados de El Salvador (COMADRES). Entre todos los libros de testimonio que yo había leído, esta historia de la vida de Tula era el que más me había inspirado a pensar el testimonio como colaboración horizontal<sup>4</sup>. Tardaría más en comprender, desde el punto de vista de Isolde, cuáles eran los puntos más atractivos de mi oferta. Me acuerdo que en un primer momento mencionó que era algo que ya lo había estado pensando, pero que nunca lograba encontrar el tiempo, dentro de las rutinas de su vida, para sentarse frente a su computador a escribir. Y me invitó a su casa en el sector Pedro de Valdivia de Temuco, una estructura de dos pisos que ella había estado construyendo con su marido, pedazo por pedazo, desde su matrimonio algunos años atrás.

Llegué a su casa el 3 de diciembre de 1996, como a la hora del té. Caminé las tres cuadras de camino sin pavimentar desde la parada de autos, casi tambaleando bajo el peso de una mochila llena de notas y fotocopias tomadas durante mi día de investigación y cargando de alguna manera mi computador portátil. En preparación para nuestra conversación había pasado por el mercado a comprar una bolsa de yerba mate, aguantándole a la dueña del puesto su mirada de sorprendida curiosidad al ver a esta gringa wigka comprando yerba. Ya sabía, gracias a conversaciones y experiencias previas, que traer yerba señalaba mi disposición a sentarme un rato, «pelar» un matecito y dejar que la conversación tomara su propio curso. Había escuchado varias veces la cinta de nuestra primera conversación y preparado una serie de preguntas acerca del movimiento Mapuche entre 1978 y 1995, queriendo profundizar sobre el papel político de Isolde en esos años y también sobre su análisis de los cambios que se habían dado. Hablamos por más

<sup>4</sup> Lynn Stephen (comp.), *Hear My Testimony: María Teresa Tula, Human Rights Activist of El Salvador* (Boston: South End Press, 1994).



de tres horas. A veces se nos unieron su marido y una de sus hermanas. Isolde se abrió sobre sus frustraciones frente al movimiento Mapuche, y empecé a tener más claras las complejidades de su papel y el de los otros dirigentes.

Como ella misma señala en las conclusiones de su testimonio, Isolde se encontraba, a fines de 1996, terminando una etapa intensa e impactante de su vida política y personal. Desde que se metió al movimiento de derechos humanos a comienzos de la dictadura militar en 1973, había formado parte de los movimientos sociales y políticos en Chile durante un cuarto de siglo. Durante el período pinochetista, su participación había comenzado en el movimiento de comunidades cristianas para concentrarse luego en el movimiento Mapuche. Durante la transición y consolidación democrática, además de seguir como dirigente en las organizaciones Mapuche, había ayudado a unificar el movimiento de mujeres indígenas, representándolo como parte de la delegación oficial chilena en Beijing y había participado, cada vez más orgánicamente, en la política partidaria de la Concertación. Se hizo claro en nuestras primeras conversaciones, por tanto, de que Isolde sentía un vivo deseo de reflexionar sobre este cuarto de siglo de participación y liderazgo, de mirar hacia atrás para definir más nítidamente el camino a seguir durante la próxima etapa.

Isolde compartía –con otros activistas del movimiento anti-autoritario chileno– el deseo de reflexión y la sensación de que una época importante había terminado. Cuando en 1990, después de una lucha dramática de casi diez años en contra de la dictadura pinochetista, el pueblo chileno reestableció un régimen democrático con la elección de Patricio Aylwin, hubo un período de júbilo. ¡Se había conquistado la victoria! Los activistas extranjeros de derechos humanos que habían acompañado el proceso, los observadores políticos y hasta algunas platas internacionales de las ONG's, emprendieron su retirada. Los observadores internacionales, las fundaciones y entidades de financiamiento, pronunciaron a Chile transformado y en buena salud democrática, quedando los activistas locales –de toda una variedad de movimientos sociales– solos tratando de dar sentido a sus experiencias de movilización antidictatorial dentro de un nuevo clima de consolidación política, modernización, crecimiento económico y –cada vez más nítidamente– de impunidad militar. Después de tanto sacrificio, tanta lucha, tanto sufrimiento, ¿cómo se volvía a la normalidad? Poco a poco cayó sobre muchos de ellos un velo de depresión postransicional: la tan anhelada, tan alabada y celebrada democracia no resultó llenar todas las expectativas. La comunidad internacional, tan presente en épocas de lucha y transición, se hizo sorda frente a las profundas reflexiones y a los intentos de innovación política con que algunos trataron de paliar sus anhelos por una democracia que nunca podría regresar igual. Irónicamente, en algunos casos se llegó hasta a tener nostalgia por las formas de unidad

y solidaridad que habían sido posibles en dictadura.

Esta era la situación cuando llegué a Chile en 1996 y cuando empezamos a conversar Isolde y yo. Las cosas han cambiado bastante desde entonces. Entre octubre y diciembre de 1997 comenzó una nueva etapa del movimiento Mapuche, con la movilización de varias comunidades en Lumaco en contra de las grandes compañías madereras. Las tomas de tierras y otras formas de acción directa se han multiplicado en las VIII y IX regiones, incluyendo protestas en contra de varios megaproyectos de desarrollo. Desde el arresto de Augusto Pinochet en Londres en 1998, la justicia chilena se ha mostrado más dispuesta a enfrentar el problema de la impunidad y de los abusos a los derechos humanos. Como resultado, se han abierto casos en contra de varios oficiales militares, incluyendo un proceso en contra del mismo Pinochet, quien además, después de regresar a Chile en 1999, sufrió el desafuero. Pero entre 1996 y 1997, cuando Isolde y yo grabamos la mayoría de nuestras conversaciones, estos cambios ni se divisaban todavía.

Después de nuestra entrevista en su casa a comienzos de diciembre, mi próxima visita a Temuco fue en el mes de enero de 1997, que lo pasé entero en la región haciendo investigación en los archivos y saliendo a terreno. Yo estaba muy ocupada, en parte porque me acompañó mi hijo de quince años, en vacaciones escolares; pero Isolde lo estaba más. Durante el mes entero logramos una sola conversación de media hora. Cuando visité su casa para entregarle sus copias de las grabaciones de nuestras entrevistas, se las tuve que dejar al vecino. Empecé a comprender por qué me había dicho, en nuestra primera entrevista, que nunca podía encontrar el tiempo para sentarse a escribir. De hecho, me empezaron a surgir dudas sobre la viabilidad de nuestro plan de colaboración. Del lado positivo, sin embargo, un mes completo pasado en los archivos de Temuco, combinado con un trabajo intenso en terreno con una comunidad Mapuche del sector costero, me ayudó a llegar a la cima de mi primera montaña conceptual. Por primera vez sentí que tenía una visión clara de mi proyecto en su conjunto, y que vislumbraba sin dificultad el camino a seguir.

El trabajo que estábamos haciendo con Isolde era, de hecho, una especie de desviación del proyecto de investigación más general con que yo había llegado a Chile en agosto de 1996. Al comienzo, mi meta había sido escribir una historia general del pueblo Mapuche y su relación con el Estado chileno a lo largo del siglo XX. Al poco tiempo me di cuenta de la excesiva ambición de mi proyecto, basada en una comprensión demasiado superficial de la historia Mapuche. Al empezar a comprender, aunque parcialmente, la diversidad increíble de adaptaciones históricas y culturales entre los Mapuche, no solo en distintas subregiones, sino que también en cada comunidad, se me hizo claro que tendría que recortar el tamaño del proyecto para hacerlo viable. No quería recortar el período de tiempo, así que empecé a considerar la posibilidad de limitarme regionalmente, escogiendo algunos estudios de caso cuya diversidad interna pudiera representar por lo menos

una parte de la complejidad y variación que estaba empezando a encontrar. Para finales de enero de 1997, había identificado cuatro comunidades o subregiones que me parecían aceptables: la región Pewenche de Lonquimay, cercana a la frontera con la Argentina; la comunidad de Juan Catrilaf, inmediatamente al sur de Temuco; la comunidad de Nicolás Ailío, al oeste de Temuco en la zona de la costa, donde muchos se consideraban Lafkenche; y Chanco, la comunidad de Isolde, más al sur de Temuco, en una región que antes había pertenecido a la provincia de Valdivia<sup>5</sup>.

El mes de febrero fue un mes de vacaciones y obligaciones familiares, así es que cuando regresé a Temuco a mediados de marzo fue con una nueva y fresca determinación de avanzar rápidamente en las conversaciones con Isolde. Desde nuestro primer encuentro, cuando me había contado algo sobre su comunidad, me había surgido el deseo de visitar Chanco con ella y conocer a su familia y sus vecinos, posiblemente investigar un poco la historia de la comunidad. Cuando se lo había propuesto anteriormente, siempre había demostrado interés pero nunca logramos concretar fechas. El 14 de marzo, recién llegada de Santiago, la llamé por teléfono e inmediatamente propuse una visita a Chanco. Esta vez concretamos para ese mismo fin de semana. El domingo, con la ayuda de Isolde, llené varias bolsas en el supermercado para llevar de regalo, las que presentamos inmediatamente a su madre al bajarnos de la micro y subir el cerro. Pasamos la tarde entre conversación, comida y mate, con sus padres, su hermana y su hija. Logré entrever brevemente a su padre, don Ernesto Reuque, *logko* de la comunidad. Elvira, hermana menor de Isolde, me presentó a varios de los jóvenes que conformaban el grupo juvenil de la comunidad y me mostró la biblioteca que estaban armando para ayudar a los escolares con sus tareas.

Al estar en terreno en el sector de Pitrufrquén, pude combinar algunos conocimientos tomados de los documentos con las experiencias y memorias en vivo. Como ya me había explicado Isolde varias veces, su comunidad de Chanco había recibido título de merced bajo el nombre de Rosario Coñoen, viuda de Lefihual, durante el proceso de radicación iniciado en la década de 1880, con la derrota militar Mapuche. Entre los ochenta y 1930, el gobierno chileno había otorgado aproximadamente 3.000 títulos de merced a distintos grupos familiares Mapuche, títulos que variaron mucho en tamaño y

<sup>5</sup> Aunque ambos grupos forman parte del pueblo Mapuche, los Pewenche y Lafkenche tienen tradiciones y adaptaciones específicas a las subregiones ecológicas en las cuales viven. Pewenche significa "gente del Pewen" y denota, hasta cierto punto, la adaptación de migración temporaria que los Pewenche han desarrollado en relación a las temperaturas extremas del invierno en los Andes. Durante el verano viven en la zona alta de las montañas, entre los bosques de Pewen, en zonas que llaman veranadas, pastando sus animales y recolectando el Piñón, o fruto del Pewen, que luego les sirve de fuente de proteína durante todo el año. En el invierno viven más abajo, en los valles, en zonas llamadas invernadas, donde se dedican también a la agricultura. Por su parte, los Lafkenche, gente del agua, han vivido históricamente en comunidades cercanas al mar, o a los ríos y lagos. Suplementan sus actividades de agricultura y ganadería con la pesca y recolección de productos acuáticos.

calidad de tierra. El título de Chanco no había sido formalizado por la Comisión Radicadora hasta 1910, y en los archivos ministeriales en Santiago me había percatado que el proceso de formalización se había demorado mucho en Pitrufrquén en general, quizá porque el distrito pertenecía a la provincia de Valdivia. Como resultado, se habían suscitado abundantes problemas de tierras y deslindes con los colonos nacionales y extranjeros colindantes. Al mismo tiempo, ya en el momento de la otorgación del título la comunidad era muy pequeña, compuesta de catorce personas en total, organizada en tres núcleos familiares. Ni la familia Reuque ni la familia Paillalef formaban parte del tronco original; fue solo después de la división que don Ernesto Reuque, cuyo tronco original se encontraba del otro lado de la línea férrea, hacia el poniente, en la comunidad de Antonio Millao, adquirió tierra en la comunidad que habitan hoy en día, comprándosela a Marcelina Millaleo, una de las jefes de familia del título original, en 1947<sup>6</sup>.

Cuando la familia de Isolde compró tierras en Chanco, el proceso de división, compra-venta y reconstitución de la propiedad ya había llevado a la fragmentación de las comunidades Mapuche del sector, y a la erosión de sus prácticas culturales<sup>7</sup>. Es difícil saber, como bien lo señala Isolde, si la

<sup>6</sup> Una descripción más detallada de este proceso se puede encontrar en José Bengoa, *Historia del pueblo Mapuche, siglos XVII a XX* (Santiago: Ediciones Sur, 1985), 345-64. Para el título de merced original de la comunidad de Isolde, ver Archivo de Asuntos Indígenas, T.M. 1921: Comunidad de Rosario Coñoen v. de Lefihual, Chanco, Pitrufrquén, provincia de Valdivia, otorgado 16 de junio de 1910. Evidencias de los problemas de tierras y de demoras de radicación en el sector de Pitrufrquén se encuentran en Archivo Siglo XX, Ministerio de Relaciones Exteriores, Vol. 1116, 1904: «Oficio de los indígenas de la Subdelegación N°14 de Pitrufrquén, provincia de Valdivia, al Ministerio de RR.EE., pidiendo que los ingenieros de colonización los radiquen en el terreno que ocupan», Pitrufrquén, abril de 1904. La evidencia de la compra de tierras por don Ernesto Reuque, además de las conversaciones con Isolde y su familia, viene de la Carpeta Administrativa del T.M. 1921- «Autorización para enajenar: Comunidad Rosario Coñoen; Vendedor: Marcelina Millaleo; Comprador: Ernesto Reuque»; Causa N° 5455, Leg. 6-2, Juzgado de Pitrufrquén, 1947.

<sup>7</sup> Cómo definir la cultura e identidad Mapuche –esencialmente, cómo decidir quién queda “adentro” y quién “afuera”– es cuestión sumamente compleja. La Ley Indígena de 1993 ofrece una alternativa basada en la autodefinición, la pertenencia a una comunidad indígena legalmente constituida, y la herencia familiar. Antes de la llamada Ley Pinochet de 1979, que dividió y privatizó las tierras indígenas, las personas podían “probar” que eran Mapuche al demostrar su descendencia de uno de los troncos familiares contenidos en un título de merced. Como cada comunidad recibía el apellido del que fungía como *logko* o cacique en el momento de la radicación, los apellidos Mapuche también fueron tomando bastante importancia en este proceso de definición. Al mismo tiempo, sin embargo, el incremento de la migración a las ciudades durante el siglo XX, en combinación con un compromiso bastante variable en las comunidades frente a la preservación del idioma, los rituales religiosos, las costumbres y la vestimenta considerados netamente Mapuche, hicieron cada vez más difícil una definición de la identidad Mapuche. Comenzando en los '70s, un compromiso con la revitalización indígena –que incluye la reivindicación del idioma Mapuche; de los rituales como el *gillatun*; de la vestimenta tradicional, especialmente entre las mujeres; de la literatura, otras formas de narrativa, y de la música; y de las tradiciones deportivas, como es el *palín* o *chueca*– que se ha esparcido por comunidades antes consideradas asimiladas, y también a los centros urbanos, donde hoy vive la mayoría de la población Mapuche.

división llevó a la fragmentación y la transculturación, o si ya existía en la zona una cierta fragmentación cultural que ayudó a que se aceptara un proceso de división y compra-venta. Isolde sospecha que habría sido un proceso que se dió en ambas direcciones a la vez. Al mismo tiempo, es un proceso que tiende hacia la diferenciación económica al interior del mismo grupo indígena, algo bien representado por una de las historias que se cuentan en Chanco acerca de los dirigentes pasados de varias de las comunidades cercanas.

Resulta que en el siglo pasado las familias de varios de los caciques locales habían hecho un pacto con el diablo. En esa época todavía existía, cerca de lo que es ahora el camino a Corte Alto, un monte de bosque nativo. Cada año los jefes de estas familias celebraban un gran banquete en el bosque que duraba toda una noche, con servicio de oro y plata. Las familias que participaban en este pacto gozaban de riquezas y prosperidad, pero tal prosperidad les costó cara. Una de las señoras se hizo machi que servía al mal; sus hijas y nietas tuvieron que migrar a la ciudad para escapar al espíritu. Se recuerda además que este pacto llevó a que una epidemia se transmitiera por la zona. En la crisis y el desacuerdo desatado por estos eventos, hubo cambios de dirigencia en la comunidad y un *kona* —o sea, persona fuera del linaje del liderazgo de la comunidad— tomó la posición de *logko* en el sector de Chanco, algo que solamente se da en un momento de crisis grave. Así pasó el liderazgo a la familia Reuque. Se dice, sin embargo, que el hijo de uno de los que aceptaron el pacto, nacido en la comunidad de Navarro en 1913, se plegó a dicho pacto dando su soltería, y que por eso es una persona adinerada. Hasta el día de hoy, dicen, se sabe del pacto porque cada vez que alguien muere en la comunidad, ese anciano revive.

Esta narrativa la compartieron conmigo doña Martina Paillalef junto a Elvira y Lily Reuque, respectivamente la madre, hermana e hija de Isolde, el 20 de mayo de 1997. La conversación comenzó en broma, cuando las tres querían que yo me quedara en Chanco en vez de regresar a Temuco esa noche. Como sabían que me interesaban los cuentos de la localidad, me lo ofrecieron como «premio» para posponer lo inevitable, casi como las «Mil y una noches» para evitar que yo tomara la micro. La veracidad histórica del cuento y sus detalles es menos importante que los juicios culturales y morales que contiene acerca del problema de la fragmentación, del egoísmo material y de las consecuencias de la ambición. También nos sirve de dramático ejemplo de las diferencias entre Chanco y los otros casos que he estudiado, ninguno de los cuales se enfrentaron a la división de sus tierras en los años treinta. Cuando la comunidad de Nicolás Ailfo pasó por su proceso de transculturación, en que la gente empezó a abandonar las costumbres Mapuche y a integrarse a una cultura campesina popular, la experiencia fue distinta y se recordaba más como pobreza generalizada y una necesidad de migrar en busca de trabajo. Y la comunidad de Juan Catrilaf se agarró tenazmente del idioma y las costumbres Mapuche, en parte a través de una vigilancia bastante intensa de las costumbres de matrimonio,

vestimenta y habla dentro de los límites de la comunidad<sup>8</sup>.

La primera visita a la familia y la comunidad nos resultó bastante bien, y creo que nos ayudó a establecer el tono para nuestra próxima entrevista en Temuco el siguiente miércoles. Acompañada de su hermana Elvira, Isolde se tornó más reflexiva e íntima. Las dos compartieron experiencias sobre lo que significaba ser mujer en la cultura Mapuche, las dificultades que habían tenido estableciendo una relación romántica con un compañero, y hasta las razones por las cuales Isolde se sentía tan cómoda en su relación con sus suegros. Había algo en la dinámica de esa conversación, que incluyó además un recuento de los altibajos que Isolde había experimentado, años atrás, como madre joven y soltera, que me convenció que habíamos llegado a un nuevo nivel. Las tres también trabajamos un posible esquema para el libro y empezamos a discutir posibles títulos.

Fue durante esta conversación que empecé a apreciar cómo Isolde ordenaba su narrativa alrededor de momentos o transiciones importantes en su vida, que después se volvían nudos de significado que le organizaban la experiencia<sup>9</sup>. Me di cuenta que uno de los nudos más importantes había sido su embarazo y el nacimiento de su hija Liliana. Ser madre soltera la había marcado profundamente, y creo que a la larga ayudó a forjar su conciencia de ser diferente, de estar nadando contra la corriente. Al elegir volverse madre y no aceptar la oferta de adopción que se le presentó, confirmó para ella misma su propia independencia y su valor para enfrentarse al mundo. Que sus padres hayan aceptado a Lily como hija, a pesar de la ira original de su padre, también profundizó un cariño y una lealtad especialmente profundos entre ellos e Isolde que perdura hasta el día de hoy. Haber pasado por esta experiencia también inscribió en Isolde una forma muy particular de sensibilidad y empatía feministas mediante las cuales ha construido su propia visión de la feminidad Mapuche, y de cuál debe ser la

<sup>8</sup> La adaptación de la comunidad de Juan Catrilaf se me explicó en una conversación con don Aurelio Catrilaf Parra y doña Norma Catrilaf, Ñinquilco, 18 de junio de 1997. El caso de la comunidad de Nicolás Ailfo se trata en mi libro, "La sangre del copihue: la comunidad Mapuche de Nicolás Ailfo y el estado chileno, 1906-2001", en manuscrito. Para comparar la narrativa de Chanco con otras partes de América Latina, véase Michael T. Taussig, *The Devil and Commodity Fetishism in South America* (Chapel Hill: University of North Carolina Press, 1980). Agradezco a Juan Sánchez Curihuentro, esposo de Isolde, su explicación acerca de las crisis políticas, y las transferencias de liderazgo de un linaje a otro, en las comunidades Mapuche. También es importante anotar que no todos los Mapuche están de acuerdo que la figura del diablo existe en su cultura. Según el machi don Víctor Caniullan, por ejemplo, el concepto del mal en la cultura Mapuche es muy diferente y ha sido malinterpretado por algunos estudiosos como si fuera una referencia al diablo.

<sup>9</sup> Ordenar la experiencia alrededor de ciertos patrones de significado es, claro está, una estrategia bastante general que usa la gente al narrar sus vidas. Daniel James lo llama «una pauta clave (key pattern)» (*Doña María's Story: Life History, Memory, and Political Identity*, Durham, NC: Duke University Press, 2000, p. 161). Alessandro Portelli se refiere a una idea similar en *The Death of Luigi Trastulli and Other Stories: Form and Meaning in Oral History*, que llama «un núcleo central de significado (central core of meaning)» (New York: SUNY Press, 1991, p. 65).

relación entre hombre y mujer en la cultura Mapuche. Le ha dado una especial intensidad a sus críticas a lo que llama «caciquismo» –el derecho que reclaman algunos hombres Mapuche a tener múltiples mujeres como signo de su tradición de «masculinidad guerrera»–, afirmación que ella atribuye a una parte significativa de los líderes Mapuche contemporáneos. A final de cuentas, creo que su experiencia de madre soltera resultó siendo central a su compromiso con el feminismo.

Al mismo tiempo, su feminismo, como parte consciente y organizada de su actividad e identidad políticas, se desarrolló relativamente tarde. Isolde comenzó siendo una activista católica y de los derechos humanos, y esta experiencia la llevó al movimiento Mapuche de revitalización étnica. Una vez que se comprometió con el movimiento Mapuche, ella misma recalca que este movimiento, y su identidad Mapuche, se volvieron absolutamente centrales en su vida. Fue solo después de la transición al régimen democrático, y después del trabajo de base que ayudó a la discusión y promulgación de la Ley Indígena, que Isolde pudo dedicarse a la fundación de la primera organización feminista Mapuche. Como me ha dicho muchas veces, es Mapuche primero, Mapuche segundo; y solo en tercer lugar es católica, activista de partido, o feminista. Es por respeto a estas prioridades, y también tomando en cuenta el momento en que se dedicó a la organización feminista, que la problemática del feminismo no surge hasta el último capítulo del libro.

Y sin embargo, una y otra vez en los años recientes, su feminismo le ha dado un lente poderoso de reflexión sobre su activismo Mapuche. Su sensibilidad feminista le ha ayudado a comprender las complejidades y contradicciones de su papel como líder Mapuche. También le ha facilitado la profundización de amistades con otras mujeres Mapuche, no importa de cuál partido político, justamente porque comparten la doble experiencia de ser discriminadas como mujeres en el movimiento Mapuche, y como Mapuche en el movimiento feminista. Después de veinte años de activismo, su sensibilidad feminista le ayuda a explicar la combinación de poder y marginalidad que le confiere su posición como respetada figura política que también es mujer. Como queda claro de su narrativa, los hombres Mapuche con perfil político parecido no sufren la misma marginalidad. La experiencia de Isolde, por tanto, demuestra por qué es imposible separar su feminismo de su activismo Mapuche, y vice-versa.

Llamé otra vez en abril, al regresar a Temuco, y supe que se había desarrollado una pequeña crisis. Uno de los ancianos de la comunidad, con quien habíamos hablado la vez anterior para concertar una entrevista en mi próxima visita, había decidido que no podía hablar gratis. Había conversado la situación con sus hijas, quienes le habían sugerido que Isolde seguramente estaría ganando dinero al hacer un libro con una gringa, y que él también debería exigir pago. Isolde le había contestado que estaba bien, que había otras personas en la comunidad y que no era necesario entrevistarle a él. La madre de Isolde se había enterado primero y se había molestado; la voz de

Isolde en el teléfono también parecía molesta. Solamente más tarde me di cuenta que el incidente había demostrado un sentimiento protector hacia mi de parte de Isolde y su familia, al decidir apoyarme en un conflicto con otros miembros de la comunidad sobre lo que yo estaba haciendo allí.

Al articular este incidente a las conversaciones que habíamos tenido Isolde, Juan y yo sobre el movimiento Mapuche, especialmente sobre los numerosos rumores y debates que en los 1980s habían circulado acerca de los dirigentes Mapuche y su relación con las ONGs y sus platas, también he llegado a comprender que la presencia de una extranjera con cámara fotográfica y grabadora en la mano resucitó viejas envidias y problemáticas dolorosas. Como Isolde deja claro en su análisis del movimiento Mapuche, desde el principio se combinaron allí un fuerte y militante idealismo, con un deseo igualmente fuerte de avance socioeconómico, progreso, y prosperidad. Cuando un dirigente Mapuche viajaba al extranjero auspiciado por alguna organización internacional, muchos creían que volvería de Europa con las maletas llenas de dinero. Como reacción a esta situación, otro de los importantes nudos de significado alrededor del cual Isolde construye su identidad y nos cuenta su vida, tiene que ver con su terca independencia y prolija honestidad. Como consecuencia de sus críticas hacia las ONGs y sus gastos administrativos excesivos, nos señala, ella recibió menos salario que los demás dirigentes. En tal contexto, no sorprende que le causara pena a Isolde saber que algunos vecinos suponían que ella estaba trabajando conmigo por dinero. Adicionalmente, creo que este incidente enfatizó más otro elemento central a su identidad: el de sentirse extraña, un poco marginal, aun en su propia cultura y comunidad. Aunque este sentimiento muy bien se pudo originar en su experiencia de madre soltera, por una serie de razones, como ella lo explica, sus experiencias de activismo político lo habrían de cierta manera agudizado.

De hecho, los sentimientos de marginalidad, casi de ser extranjera; su necesidad de hallarse, de encontrarse, en su propia sociedad y cultura; forman otro nudo de significado que le da orden y coherencia a su narrativa. Como miembro de la directiva fundadora de los Centros Culturales Mapuches de Chile en septiembre de 1978, era la más joven y la única mujer; también era la única que no sabía hablar el mapunzugun. Al crecer sin hablar el idioma Mapuche ni practicar los rituales claves de la cultura, en una comunidad ya dividida y en proceso de asimilación, se sentía extranjera en su propia tierra. Su compromiso con el activismo Mapuche, producto de su trabajo en el movimiento católico de los derechos humanos, se volvió su pasaporte de entrada a su propia cultura; mientras que su trabajo en el movimiento también reprodujo su sentido de ser diferente, de alguna forma no completamente «auténtica».

Parte de esta diferencia pasaba por lo cultural, como lo demuestran sus descripciones, en distintos momentos de su testimonio, de los eventos auspiciados por los Centros Culturales en Lumaco y Cholchol. Lo recuerda casi como un viaje a otro país, de sentir los sonidos, las imágenes, los olores, como si fuera extranjera. Al mismo tiempo, era una extraña que miraba hacia adentro, y que

por tanto se sintió motivada a aprender, a ser educada en su propia cultura por la gente de las comunidades que ayudaba a organizar. Después regresó a su propia comunidad de Chanco con este nuevo conocimiento, y allí auspició un esfuerzo por resucitar la política y cultura Mapuche, logrando reorganizar el gillatun local<sup>10</sup>. También le ayudó a una machi de la localidad quien, al tener un hijo desaparecido durante la dictadura, había dejado de lado su compromiso con su espíritu; le convenció de participar de nuevo y la comunidad reconstituída de Chanco –junto con una machi revitalizada–, lucharon por rehacer la identidad Mapuche local.

A cierto nivel, esta reconstrucción y revitalización de la identidad y los rituales Mapuche –y especialmente las narrativas elaboradas por los participantes en el proceso– tenían mucho en común con procesos en otras partes de América Latina. Entre pueblos y culturas tan distintos como los Maya de Guatemala, los Miskito de Nicaragua, los Quechua y Aymara de Bolivia, y los numerosos pueblos indígenas de Colombia, Brasil y Ecuador, la revitalización de las costumbres e identidades indígenas eran parte consciente de un nuevo proyecto político de unidad étnica. En muchos lugares, los procesos previos de cambio cultural y la erosión de las prácticas tradicionales hicieron necesaria una reorganización, y a veces un nuevo aprendizaje, del idioma y los rituales. Esto se volvió parte central de muchos movimientos de revitalización indígena.<sup>11</sup>

<sup>10</sup>. El gillatun es una de las ceremonias religiosas y comunales Mapuche más importantes, en que las comunidades posreduccionales colindantes restablecen sus lazos recíprocos como parte de un territorio ancestral, mediante una ceremonia de rezo y reflexión que dura varios días. Aunque se puede organizar en momentos específicos para rogarle a Dios resolver algún problema o situación puntual, en general se celebra una vez cada cuatro años en un campo que ese año se mantiene solamente para este propósito. Entre los años 1968 y 1978, muchas comunidades empezaron a abandonar el gillatun cuando empezó a fallecer la generación más antigua, y especialmente la primera generación reduccional de logkos y machis, que eran después de todo las autoridades culturales que reproducían el ritual.

<sup>11</sup>. Una perspectiva comparativa bastante interesante sobre la revitalización étnica se encuentra en Joane Nagel, *American Indian Ethnic Renewal: Red Power and the Resurgence of Identity and Culture* (New York: Oxford University Press, 1996). Para comprender este proceso en otras partes de América Latina, véase, entre otros trabajos, Joanne Rappaport, *The Politics of Memory: Native Historical Interpretation in the Colombian Andes* (Cambridge: Cambridge University Press, 1990); y Cumbe Reborn: *An Andean Ethnography of History* (Chicago, IL: University of Chicago Press, 1994); Diane M. Nelson, *A Finger in the Wound: Body Politics in Quincentennial Guatemala* (Berkeley: University of California Press, 1999); Kay B. Warren, *Indigenous Movements and their Critics: Pan-Maya Activism in Guatemala* (Princeton, NJ: Princeton University Press, 1998); Melina Selverson-Scher, *Ethnopolitics in Ecuador: Indigenous Rights and the Strengthening of Democracy* (Coral Gables, FL: North-South Center Press, 2001); Alcida Rita Ramos, *Indigenism: Ethnic Politics in Brazil* (Madison: University of Wisconsin Press, 1998); Seth Garfield, *Indigenous Struggle at the Heart of Brazil: State Policy, Frontier Expansion, and the Xavante Indians, 1937-1988* (Durham, NC: Duke University Press, 2001); Jonathan Warren, *Racial Revolutions. Antiracism and Indian Resurgence in Brazil* (Durham, NC: Duke University Press, 2001); Lynn Stephen and George A. Collier (eds.) *Reconfiguring Ethnicity, Identity and Citizenship in the Wake of the Zapatista Rebellion*, Número especial de *Journal of Latin American Anthropology*, 3:1 (1997); y Charles R. Hale, *Resistance and Contradiction: Miskitu Indians and the Nicaraguan State, 1894-1987* (Stanford, CA: Stanford University Press, 1994).

Isolde también vivió políticamente su sentido de diferencia y marginalidad dentro del movimiento Mapuche. La persona más joven y la única mujer de la primera directiva de los Centros Culturales, era también la menos marcada políticamente y la más cercana a la Iglesia Católica. Describe esta identidad suya en términos físicos, como si hubiera una marca en su frente que la designara Demócrata Cristiana, algo que en los años tempranos de la dictadura era causa inmediata de sospecha entre la gente de izquierda. En parte como reacción a esta marca, no se hizo miembro formal del partido Demócrata Cristiano hasta 1994. Especialmente después que el ala izquierda del movimiento Mapuche tomó el liderazgo de los Centros Culturales en 1983, la sospecha en contra de ella se convirtió en rumor de que era colaboradora de los servicios de inteligencia.

Viajamos a Chanco el sábado 19 de abril, pensando regresar al día siguiente. Nos alojaríamos con su familia y tendríamos bastante tiempo para conversar con otra gente de la comunidad y también seguir nuestro propio diálogo. Cuando llegamos a su casa, sin embargo, después de los saludos, conversaciones iniciales y el inevitable matecito, Isolde nos informó que tendría que regresar esa noche a Temuco a una reunión política. Yo me podía quedar la noche, insistió, y seguiríamos nuestras conversaciones al día siguiente cuando ella regresara. Cuando le respondí, un poco decepcionada, que este no era el plan que habíamos acordado, y le pregunté por qué no me había informado del cambio antes de que saliéramos de Temuco, Isolde se rió y me dijo algo como, ¿por qué no tomarlo como una oportunidad? ¡Puedes hablarle a mi familia, hasta pelarme, sin que yo esté presente!

No la pelamos, pero sí hablamos muchísimo con su madre doña Martina Paillalef, su hermana Elvira, su hija Liliana y Lionel, su hermano mayor. Por casi dos horas, llenando casi dos cassettes y tomando mate y vino, discutimos temas tan diversos como el mito de origen del linaje Paillalef (Lionel lo había leído en un libro), la infancia de doña Martina, la experiencia de ir al colegio como niños Mapuche, los altibajos de la Ley Indígena y de la transición a la democracia, las complejidades de cualquier intento de preservación cultural entre poblaciones minoritarias. Terminamos riendo y tomándonos el pelo mutuamente, y Lionel me amenazó con robarme un cortaplumas mío con el cual se había encariñado (antes de irme de Chile se lo dejé de regalo). Cuando Isolde regresó a la mañana siguiente, el reporte sobre nuestra conversación fue positivo y las dos encontramos un lugar relativamente apartado donde pudimos seguir con nuestras entrevistas. Ese día llenamos cuatro cassettes con una serie de reflexiones acerca de los eventos y puntos cruciales del movimiento Mapuche, inspiradas por mis investigaciones previas en los periódicos de la época. Isolde también me hizo sugerencias acerca de cuáles diarios y fechas adicionales yo debería buscar al regresar a la Hemeroteca en Santiago. En algún momento también decidimos que íbamos a incluir en el libro la conversación que yo había tenido con su familia.

Las entrevistas de abril marcaron un hito en nuestro proyecto. Aunque siempre nos fue difícil saber cuánto camino habíamos recorrido (hasta que, en una noche de mayo, sentadas en la cocina de su casa en Temuco, de repente supimos que habíamos terminado), en abril las dos estábamos seguras que habíamos avanzado más allá de la mitad. En mi computador computamos un borrador del esquema final del libro que sería nuestro mapa durante todas nuestras entrevistas de mayo. Pero el hito se trataba de más que el simple volumen de las entrevistas ya grabadas; también tenía que ver con la confianza. En la micro, volviendo a Temuco esa misma noche, Isolde me confesó que, aunque había colaborado en varios proyectos de investigación anteriores, nunca se habían tratado de su propia comunidad. Hasta entonces, había trazado una línea firme entre traer a sus amigos a Chanco a conocer a su familia, y acompañar a investigadores a otras comunidades, especialmente a la comunidad de su marido. El abrirme paso en su comunidad y su familia había sido, al mismo tiempo, una prueba y una señal de confianza inicial; felizmente yo había logrado conseguir su aprobación. En junio, cuando tuvimos un seminario sobre mi investigación, al cual vinieron representantes de varias de las comunidades Mapuche donde yo había trabajado, se les preguntó a los presentes qué era lo que habían conseguido al colaborar conmigo. Isolde respondió con afecto y humor que había aprendido cosas acerca de su comunidad que nunca antes había sabido, no solamente al acompañarme en mis entrevistas con algunos de los ancianos, sino que también (y aquí no pudo resistir una pequeña risa) en las conversaciones que tuvieron después de que yo me había ido.

Conocer a y encariñarme con la familia Reuque Paillalef fue para mí una experiencia personal de gran importancia que también me ayudó a comprender mejor la trayectoria de Isolde. Pero aún más, las conversaciones con la familia han cambiado la forma que tomó este testimonio. Al incluir en él las opiniones de otros familiares, Isolde y yo tomamos una decisión que ha llevado, creo yo, a que el texto sea diferente. Aunque no es el primer testimonio ni la primera historia de vida que incluya voces de otros familiares – el libro de Sidney Mintz, *Taso: trabajador de la caña*, puede servir de ejemplo, donde además de escucharse la voz del protagonista Taso Zayas también escuchamos a su mujer, Elí Villaronga<sup>12</sup> este libro es diferente porque se mezclan repetidamente las perspectivas de un grupo relativamente amplio de familiares. Más allá de la participación de familiares específicos dentro de la narrativa de Isolde, especialmente de su hermana Elvira y su esposo Juan, la intervención del «coro familiar» en los capítulos 1 y 3 inicialmente nos puede parecer una interrupción o ruptura un poco confusa. Pero estas

<sup>12</sup> Sidney W. Mintz, *Taso: trabajador de la caña*, con estudio preliminar, bibliografía y cronología de Francisco A. Scarano (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1988); versión original en inglés de 1960.

interrupciones tienen su propia lógica, en el sentido que suplementan o dan un contrapunto a la imagen que va creando Isolde sobre la niñez en Chanco; el carácter de la cultura, la comunidad, el ritual; o las implicaciones de la política gubernamental o la Ley Indígena de 1993.

El resultado final es un texto habitado por diferentes opiniones y visiones de la historia, la cultura y el mundo Mapuche. A pesar de que Isolde y su hermano Lionel militan en un mismo partido político, por ejemplo, sus visiones sobre la historia y la cultura son bien distintas. Los desacuerdos entre familiares; las conversaciones, chistes y risas que se fueron dando; la falta de resolución de algunos puntos o problemas que recibieron distintas interpretaciones; todo esto contribuye, creo yo, a la riqueza de un testimonio viviente acerca de una cultura en proceso de cambio, fragmentación y reconstitución.

Intentar reproducir o transcribir un texto oral viviente, sin embargo, ha profundizado mi admiración por los que hace años practican la historia oral, y que llevan mucho tiempo debatiendo los problemas de la transcripción, que no es otra cosa que poner sobre el papel una representación oral<sup>13</sup>. Al formar parte del proceso de producción, en vez de ser solamente consumidora de textos ya existentes, de repente se me hicieron menos relevantes los debates sobre la «autenticidad», o la intervención de la editora en la «pureza» de un texto subalterno. Simplemente reproducir por escrito, palabras que se conversaron oralmente, ya no me parecía una reproducción fidedigna de la narrativa original. Las expresiones en la cara, los tonos de la voz, pueden dar un significado totalmente distinto a la misma frase escrita. Como resultado, he comenzado a pensar un testimonio más como obra dramática, un texto que se escribe para ser representado o grabado sobre un escenario, en vez de ser una narrativa textual. De hecho, le pido al lector que piense este texto como una representación dramática, donde las interacciones entre los personajes son tanto una parte de la trama como las palabras que dicen<sup>14</sup>.

Las conversaciones con la familia también me llevaron a repensar mi papel en la construcción de esta narrativa. Aunque nunca dudé que el testimonio era y debería ser, primero y último, de Isolde, al ver que otros familiares habitaban pedacitos importantes del análisis me sentí más cómoda con

<sup>13</sup> Algunas discusiones interesantes sobre el problema de la transcripción, se pueden encontrar en: Victoriano Camas Baena e Ignacio García Borrego, "La transcripción en historial oral: Para un modelo 'vivo' del paso de lo oral a lo escrito", *Historia, Antropología y fuentes orales*, 2: 18 (Barcelona: 1997); Kate Moore, "Perversión de la palabra: La función de las transcripciones en la historial oral", *Historia, Antropología y fuentes orales*, 2: 18 (Barcelona: 1997) pp. 13-24; comentarios de Rosemary Block, pp. 25-28, y Michael Frisch, pp. 29-33; y respuesta de Moore, pp. 35-39; y Alessandro Portelli, "What Makes Oral History Different", en *The Death of Luigi Trastulli*, pp. 45-58.

<sup>14</sup> En su libro *Doña María's Story* Daniel James se enfrenta a una problemática parecida, aunque en su caso hay solamente un personaje en el escenario. James se refiere a esta cuestión al elaborar el concepto de "narrativas actuadas" (p. 183).

el papel que he jugado yo. En general, al reorganizar las transcripciones de cintas para crear una narrativa cronológica y por temas, edité mínimamente para darle un flujo escrito a lo que es un texto oral. Mudé de una parte del texto a otra los materiales que, por razones de tema y línea narrativa, deberían pasar de un lugar a otro. Estoy consciente que aun esta intervención relativamente pequeña, al darle coherencia cronológica y temática a una serie de conversaciones decentralizadas, puede minimizar o incrementar el significado de los asuntos que se trataron<sup>15</sup>. Adicionalmente, al quitar las repeticiones o concentrar en un solo lugar las referencias a una cuestión o un evento, puedo incrementar la coherencia narrativa pero al mismo tiempo borrar evidencias de la importancia de ciertos hechos, o de su interrelación. También borré del texto escrito algunas preguntas mías, pero solamente cuando eran redundantes y la narración de Isolde seguía igual sin ellas. En todos los casos en que yo expresé una opinión, o me metí o elaboré quizá más allá de lo necesario, dejé la pregunta para que el lector comprenda mejor la interacción nuestra que llevó a que Isolde se expandiera sobre un tema en particular<sup>16</sup>. Muy ocasionalmente, para mejorar el flujo del texto al mudar material de un lugar a otro, inserté una pregunta para articular mejor los temas, pero las preguntas insertas nunca fueron mas que pedidos de información. Más allá de informar al lector de estos cambios, la única cosa que queda por decir es que, después de cinco años de trabajar esta narrativa en conversaciones con Isolde; cotejando una y otra vez las grabaciones originales y las transcripciones; leyendo repetidamente las grabaciones para identificar los temas principales y las formas internas de organización de la narrativa; regresando a Chile a compartir el texto con Isolde y recibir sus correcciones, creo que hemos elaborado el mejor texto posible.

Una última problemática que ha surgido es, hasta qué punto debemos brindar un contexto histórico para los lectores que no tienen familiaridad con el tema Mapuche. No importa cuánto trasfondo decidimos incluir, de

<sup>15</sup> He comenzado a sospechar, por ejemplo, que al organizar el testimonio de Rigoberta Menchú en categorías antropológicas ya establecidas, Elisabeth Burgos Debray (y, aparentemente, también Arturo Escobar) quizá incrementó la importancia de "lo indígena" más allá de su papel en las conversaciones originales. Para una consideración más amplia del caso de Menchú, véase más adelante, en este mismo ensayo.

<sup>16</sup> En este sentido he optado por un método un poco más intervencionista que el que recomiendan algunos historiadores orales (Paul Richard Thompson, *The Voice of the Past: Oral History*, New York: Oxford University Press, 1978; Eugenia Meyer, "América Latina, ¿Una realidad virtual? A propósito del artículo de Dora Schwartzstein", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1: 16, Barcelona 1996, pp. 141-49, y "Deconstrucción de la memoria, construcción de la historia", *Historia, Antropología y Fuentes Orales*, 1: 19, 1998). Del otro lado del debate se encuentran historiadores como Alessandro Portelli, quien enfatiza la cooperación entre entrevistador y entrevistado en la construcción de una narrativa. Véase *The Death of Luigi Trastulli* y *The Battle of Valle Giulia: Oral History and the Art of Dialogue* (Madison: University of Wisconsin Press, 1997). Una intervención temprana y compleja en estos debates se puede encontrar en Sherna Berger Gluck and Daphne Patai (comps.) *Women's Words: The Feminist Practice of Oral History* (New York: Routledge, 1991).

todas maneras sería una interrupción para la narrativa y la conversación. Por tanto, mucha de esta información contextual se encuentra en las notas, y le ruego al lector que necesita más información remitirse a ellas. Aun el lector más familiarizado con el tema Mapuche encontrará en las notas comentarios y diálogos que podrían ser de interés.

El resultado no es un texto pulido en un sentido literario, y en una primera vuelta de intentos de publicación esto nos costó caro, puesto que no es fácil que un editor se decida a aventurarse con un texto experimental. Sin embargo, en varias conversaciones Isolde y yo decidimos mantener esta estructura, puesto que así lo conversamos. Esperamos que los lectores encuentren en él los intentos dinámicos y comprometidos de Isolde por comprender el proceso histórico, político y cultural de los últimos veinticinco años, proceso de mucha importancia en la historia Mapuche y la historia chilena. Además, creo que las dos estamos de acuerdo en que así se piensa y vive la vida: no con una estructura narrativa lineal, sino que a múltiples niveles, con interrupciones y participación contradictoria de diferentes personas. En lo posible lo hemos dejado así; y cuando al grabar el texto del epílogo en agosto de 1998, mi hijo Ramón estuvo presente y participó, nos pareció también importante que se dejaran sus preguntas y comentarios en el texto. Y finalmente, en su forma actual este testimonio representa fielmente el estilo poético de hablar y pensar que tiene Isolde Reuque. En verdad, no solamente es ella «una mujer muy buena para escribir poemas»; también es, en forma eminentemente Mapuche, muy buena para hablarlos.

En el primer año después que me fui de Chile, logré terminar la organización de un borrador inicial del libro testimonio, producto de nuestras conversaciones. En agosto de 1998 viajé otra vez a Temuco y con Isolde y su marido Juan repasamos el texto, corrigiendo algunas faltas en mapunzugun, quitando algunas referencias personales u otros comentarios que, al pasar de una conversación personal a un texto escrito, no nos parecieron apropiados. También le llevé a Isolde un primer borrador de esta presentación, al cual me hizo comentarios, y grabamos conclusiones y epílogo basados en una primera lectura de lo ya escrito. Por tanto, este testimonio es parte de conversaciones no terminadas, de amistades todavía en proceso de profundizarse; al publicarse no puede dejar de suspender en el tiempo una experiencia, una vida, todo un tejido de amistades y relaciones sociales que siguen su curso.

Desde que volví de Chile a Estados Unidos en agosto de 1997, he reflexionado muchas veces acerca de la amistad que seguimos desarrollando con Isolde. Por un lado, he meditado bastante sobre las diferencias —entre ella yo de experiencia de vida, de cultura, de posición, título y conexiones profesionales; de privilegio económico y de país de residencia con todo lo que eso conlleva. He pensado también que el balance de fuerzas entre las dos está en proceso de cambio con el tiempo. Si empezamos de una situación inicial en la que yo dependía muchísimo más de ella, confiando en que

me enseñaría acerca del pueblo y la experiencia Mapuche, que me llevaría a su comunidad y me ayudaría a comprender, hemos llegado a una situación en la cual yo he elaborado un texto escrito basado en su testimonio y, aunque ella sea la autora y por tanto tenga los derechos de autor y derecho de revisión final, yo tengo los contactos de publicación, no solamente en Estados Unidos sino que también en Chile. En este sentido su deseo, su necesidad de divulgar su punto de vista sobre toda la gama de experiencias del movimiento Mapuche de los últimos veinticinco años, necesariamente parecen pasar por mis conexiones intelectuales y académicas. Todo esto hace de nuestra amistad una relación compleja que opera a múltiples niveles; no puedo ni debo presumir una horizontalidad simple y falsa entre nosotras dos. De hecho, todos los debates, todas las críticas hechas al interior de la antropología en los últimos veinte años me advierten que no puedo ni debo pretender una igualdad de condiciones entre nosotras<sup>17</sup>.

Al mismo tiempo, tampoco quiero malinterpretar ni exagerar las diferencias que nos separan. Por un lado, estas son importantes y están basadas en factores estructurales y sobredeterminados como las clases sociales, el imperialismo, hasta la conquista española y el racismo de más de quinientos años. Pero por otro lado, hemos construido una amistad entre dos personas específicas que, por una serie de razones, han logrado comunicarse y apreciarse por encima de las barreras y diferencias. Por tanto, quisiera también reflexionar un poco sobre cuáles factores he llegado a considerar los más importantes en la construcción de nuestra amistad.

Para comenzar, me he llegado a convencer que Isolde Reuque y yo nos hicimos amigas porque ambas nos sentíamos un poco extrañas o diferentes en nuestros ambientes originales. En una de nuestras conversaciones, cuando me explicaba por qué se había quedado con su marido a pesar de los muchos problemas que habían sufrido, me dijo que era porque los dos eran «como la oveja negra». Esta frase, especialmente su significado de conexión a través de la marginalidad, también tiene relevancia para mí. Isolde, además, y como ya he sugerido, narra su vida alrededor de una serie de temas que representan la separación, la marginalidad y la diferencia. Más de una vez, cuando describe su participación en algún aspecto de la cultura Mapuche, se ha construido como la extraña, casi la antropóloga: «la curiosa», como varias veces se ha descrito a sí misma, entre risas. Una noche en 1999, cuando estábamos Isolde, su hermana Elvira y yo, tomando mate en la cocina de su casa en Temuco, Elvira se dio vuelta y me dijo: «tía, eres una bisagra

<sup>17</sup>. Como ejemplo quizás extremo, tenemos las críticas enfocadas al libro de Ruth Behar, *Translated Woman: Crossing the Border With Esperanza's Story* (Boston: Beacon Press, 1993), historia de vida de una campesina mexicana, en que Behar compara sus peripecias y conflictos como hija de un padre cubano estricto y autoritario quien le rompió en la cara sus cartas –y después, como académica norteamericana que no recibe el reconocimiento que ella cree merecer–, con la vida de Esperanza, una campesina que ha sufrido la pobreza extrema y la violencia física, peligrosa y repetidamente, de su padre, su marido y su suegra.

cultural». A Isolde le encantó el concepto, no tanto para describirme a mí –aunque admitió que yo también era una bisagra entre mundos y culturas– sino más bien para describirse a sí misma, puesto que ya se consideraba una bisagra que hacía conexión entre la cultura Mapuche y la sociedad chilena. En vez de ser la mediadora que descubre y saca a relucir una voz «auténtica», por tanto, he sido la secretaria que transcribe la mediación de Isolde entre los dos mundos que habita.

Mi parte de esta experiencia cultural significó aprender, cuando regresé a Chile en 1996 después de más de veinte años, que en realidad yo no pertenecía a ninguna parte. A pesar de mi larga ausencia mi familia chilena, con sus orígenes en la élite terrateniente tradicional, me aceptó con amor y le dio una cálida bienvenida también a mi esposo e hijos. Sin embargo me sentí fuera de lugar en el Santiago postpinochetista de los barrios altos y estaba buscando, desesperadamente, otra forma de sentirme conectada en el país donde nací, preferentemente en los márgenes de la sociedad dominante. Al mismo tiempo no rechacé completamente el privilegio de mis conexiones familiares, usándolas en forma puntual para conseguir una entrevista con una familia terrateniente del sur, ganando la confianza de ellos cuando les conté que un tío abuelo mío había sido Presidente de la República. Cuando compartí con Isolde mis ambivalencias al respecto se rió de mí, pero creo haber detectado detrás de su risa una cierta comprensión basada en su propia experiencia de habitar, dolorosa y contradictoriamente, la frontera entre distintos mundos sociales y culturales.

A final de cuentas, me he convencido que las dos necesitábamos la colaboración y amistad que dio como resultado este testimonio. Isolde se había sentido cada vez más aislada dentro de un movimiento étnico y social al cual había dado un cuarto de siglo de su vida; había visto que este movimiento perdía poco a poco su fuerza y unidad y que no sabía recobrarlas en el momento en que más las necesitaba para la defensa de la cultura y el territorio. Por tanto, ella necesitaba intensamente el tipo de plataforma pública para sus reflexiones y opiniones que le podía brindar un libro sobre su vida<sup>18</sup>. Al mismo tiempo, me dijo varias veces que ella sabía escribir mejor cuando hablaba, e insistió que era una característica fuertemente Mapuche, puesto que su cultura había sido histórica y preferentemente oral; los Mapuche, me dijo, siempre sabemos elaborar más bonito en los discursos que con palabras escritas. Ella necesitaba, claro está, que alguien como yo –con mi grabadora y las asistentes que contraté en Santiago para transcribir los cassettes–

<sup>18</sup>. Ya cuando grabamos la conclusión y el epílogo de este libro en agosto de 1998, un movimiento Mapuche revitalizado había empezado a enfrentarse al estado chileno y a las grandes compañías madereras sobre la explotación de los bosques y la propiedad del territorio en Lumaco y otras partes de la IX Región. Desde entonces, nuevos conflictos han surgido un poco más al norte, en Arauco. El movimiento Mapuche no se encuentra en retirada, no obstante la urgencia de aprender las lecciones del ciclo anterior de movilización no ha disminuido, sino que todo lo contrario, hasta puede haberse incrementado.



transformara su narrativa hablada en texto escrito. Yo, de mi parte, necesitaba el reconocimiento y la aceptación que me dieron Isolde, su hija, su hermana y el resto de su familia. Necesitaba un interlocutor desde la sociedad Mapuche que me pudiera ayudar a comprender y evaluar las muchas complejidades culturales, políticas y sociales con que me encontré al empezar a estudiar una cultura y un pueblo antes completamente desconocidos para mí. Isolde, su marido Juan y su hermana Elvira supieron ayudarme en este sentido y además reconocer que yo era una investigadora seria a quien le importaba profundizar y respetar. Esto fue especialmente importante para mí, como extranjera no solamente frente al pueblo Mapuche, sino que también frente a la comunidad de estudiosos mapuchistas, comunidad de expertos de larga duración, Mapuche y no Mapuche, que por razones muy comprensibles tendía a cerrarse frente a gente de fuera.

Si nuestra conexión a través de la marginalidad afianzó nuestra amistad, también ha hecho más difícil la publicación de la versión en español de este testimonio. Isolde no es una dirigente Mapuche «típica», puesto que es Demócrata Cristiana, fuertemente católica y feminista, y además tiene historia de criticar y de oponerse a la izquierda Mapuche y a las ONGs. Por tanto lo que ella dice es a veces difícil de aceptar. Yo, por mi parte, no soy ni antropóloga ni estudiosa Mapuchista de larga trayectoria; por tanto mi aceptación dentro de la academia chilena sigue en proceso. De todo esto, es que ha surgido este libro. Lo presentamos, con todas sus limitaciones y excentricidades, como producto de una amistad y conversación intelectual que sigue creciendo y que se ha basado en la honestidad y la confianza mutuas.

Mientras escribo me acuerdo del comentario de Isolde, hecho entre risas en junio de 1997, cuando me recordó públicamente que mucho de lo que aprendió en relación a mis visitas a su comunidad, fue en las conversaciones que se dieron una vez que yo ya me había ido. En forma parecida al concepto de «secretos» de Rigoberta Menchú, puesto que toda narrativa tiene como punto de referencia no solo lo que se dice, sino también a lo que se calla<sup>19</sup>. Una capa de silencio está compuesta de lo que Isolde sabe, pero no me ha contado. Otra contiene lo que Isolde sabe, me ha contado, y me ha pedido no repetir. Y una capa final tiene que ver con lo que yo he aprendido, a veces sin que ella lo sepa, y he decidido no contar. Su relación con su familia, algunos aspectos de su experiencia en el movimiento Mapuche, y especialmente su relación con su marido, hasta cierto punto pasan por las tres capas de silencio. En varios momentos durante nuestras conversaciones, revisitamos cada uno de estos temas cruciales de su vida y agregamos todos los detalles que pudi-

<sup>19</sup>. Doris Sommer escribió, ya hace algunos años, un artículo sobre el concepto de «secretos» en el primer testimonio de Rigoberta Menchú que llamó «Rigoberta's Secrets», *Latin American Perspectives*, Vol. 18, N° 3 (verano 1991), pp. 32-50.

mos, dentro de lo cómodo y lo posible. Hemos negociado un equilibrio entre contar y no contar que representa el respeto mutuo entre dos amigas.

Es inevitable, sin embargo, que la existencia de «secretos» contradiga la supuesta búsqueda de «objetividad académica», como ha demostrado la reciente controversia que involucra a Rigoberta Menchú y el antropólogo norteamericano David Stoll. En febrero de 1998, cuando le mandé a Isolde los primeros dos capítulos completos de su testimonio, incluí en el paquete una copia del primer testimonio de la activista indígena guatemalteca y Premio Nobel de la Paz (1992), Rigoberta Menchú. Sabía que Isolde y Menchú habían sido parte de la misma caminata indígena por Europa en 1992, pero también le expliqué por teléfono el otro motivo que tenía para mandársela. «Cuando se traduzca tu libro al inglés –le dije– en Estados Unidos te van a llamar la Rigoberta Menchú chilena. Es importante que empieces a reflexionar sobre lo que podría significar esta comparación».

Aunque tuvimos nuestra conversación antes de que se hiciera pública la controversia sobre el testimonio de Rigoberta Menchú, yo ya había tenido referencias de que un antropólogo norteamericano había estado cuestionando la veracidad de dicho libro. Además, sabía que estaba por salir un segundo testimonio sobre el cual Menchú había mantenido la autoría principal. Por tanto, una reflexión sobre las similitudes y diferencias entre el testimonio de Menchú y el trabajo de Isolde, especialmente los contextos comparativos dentro de los cuales se escribieron los dos y las diferentes motivaciones políticas que se tendrían al escribirlos, me parecía crucial. Pensé, adicionalmente, que dicha reflexión nos llevaría a pensar histórica y comparativamente lo que es una historia de vida, algo que todavía no se ha hecho sistemáticamente a pesar de la gran fama internacional del primer testimonio de Menchú<sup>20</sup>.

Como ya es bien sabido, Rigoberta Menchú dictó su primer testimonio a Elisabeth Burgos Debray, antropóloga venezolana residente en París, dos años después de haber salido al exilio. En la cúspide de la política de tierra arrasada del ejército guatemalteco, y todavía con las muertes traumáticas y violentas de sus familiares doliendo frescas, Menchú deseaba fervientemente dar testimonio sobre la situación guatemalteca a un público internacional. Dice en su segundo testimonio que se calló una serie de eventos o cosas que, bajo otras circunstancias, podría haber contado<sup>21</sup>. Según el reciente libro del antropólogo norteamericano David Stoll, no solamente calló, sino que min-

<sup>20</sup>. La edición original del primer testimonio se publicó en España: Elisabeth Burgos Debray, *Me llamo Rigoberta Menchú y así me nació la conciencia* (Barcelona: Editorial Argos Vergara, 1983). Para 1997, el texto en español había pasado por 14 ediciones y se había traducido a múltiples idiomas.

<sup>21</sup>. Rigoberta Menchú, con la colaboración de Dante Liano y Dianni Minā, *Rigoberta: la nieta de los mayas* (México, D.F.: Aguilar, Altea, Taurus, Alfaguara, 1998). Ver especialmente las pp. 252-256 para una descripción del proceso del primer testimonio.

tió: sobre su falta de educación formal (habría sido becada hasta el octavo grado en un colegio de monjas); sobre su experiencia trabajando en las fincas de café (no podría haber ido en los años en que estuvo becada); sobre las luchas de su padre (los conflictos de tierras, según Stoll, habrían sido entre familiares indígenas y no con terratenientes ladinos, y Vicente Menchú no habría sido fundador del Comité de Unidad Campesina o CUC); sobre las operaciones del ejército y de la guerrilla en su región (según Stoll, el ejército solamente habría entrado una vez que la guerrilla asesinó a dos terratenientes locales). Ahora bien, en ningún momento niega Stoll que las cosas relatadas por Menchú no hayan pasado en Guatemala; más bien sugiere que lo que cuenta es una amalgamación de las experiencias de muchas personas y comunidades en vez de ser su vida individual o la experiencia de su comunidad. Stoll sugiere, además, que Menchú contó lo que contó «bajo la influencia del pensamiento revolucionario» y para servir a los intereses políticos de la guerrilla, especialmente del Ejército Guerrillero del Pueblo (EGP). Y concluye que un público internacional—especialmente los activistas de derechos humanos y los académicos norteamericanos—consumió su historia en forma entusiasta y acrítica porque Menchú les ofreció una atractiva complicidad en la construcción de una imagen «auténtica» y «transparente» del sufrimiento y de la conciencia de los indígenas guatemaltecos<sup>22</sup>.

Esta complicidad—que quizás otros llamarían solidaridad o colaboración—entre un mediador intelectual y la voz subalterna, es la relación fundamental detrás del género testimonial que, en los últimos treinta años, ha experimentado un marcado *boom* dentro de la literatura latinoamericana. En este género, que se ha vuelto tanto literario como antropológico, se busca rescatar las experiencias de personas «ordinarias», subalternas en términos sociales o de poder político, personas cuyas condiciones de vida no les permiten—como sí le permiten, y hasta requieren, a miembros de capas sociales más adineradas o con posiciones políticas o intelectuales de prestigio—los espacios de descanso y reflexión necesarios para escribir una autobiografía. Y este *boom*, creo yo, ha tenido dos orígenes que, aunque interrelacionados, vale la pena separar por razones analíticas. Primero, la evolución de una categoría literaria llamada testimonio fue aprobada formalmente cuando la Casa de las Américas en La Habana, Cuba, inició su Premio Testimonio en 1970. Esto vino a culminar la popularidad creciente de este tipo de trabajo, representado quizá más dramáticamente por el libro del antropólogo cubano Miguel Barnet, *Biografía de un cimarrón* (1968). En parte, esta tendencia

<sup>22</sup> David Stoll, *Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans* (Boulder, CO: Westview Press, 1999). La frase sobre «el pensamiento revolucionario» aparece en la página 194. Una consideración detallada del trabajo de Stoll, y de sus cargos en contra de Menchú, se puede encontrar en Arturo Arias (comp.), *The Rigoberta Menchú Controversy* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2001), y en *If Truth Be Told: A Forum on David Stoll's Rigoberta Menchú and the Story of All Poor Guatemalans*, *Latin American Perspectives*, noviembre de 1999; N° 109, coordinado por Jan Rus.

representaba el creciente entusiasmo por las vidas y los heroísmos populares que había suscitado la revolución cubana de 1959 y la creciente radicalización a nivel mundial de la década de los 60. Según el crítico literario John Beverley, el testimonio inició su popularidad con el momento revolucionario de los años '60s y culminó como una forma de denuncia durante la represión y el autoritarismo de los años '70s y '80s. «Era lo Real, la voz del cuerpo que sufría, de los desaparecidos, de los perdedores en la carrera hacia el mercado»<sup>23</sup>. Pero pensando el proceso todavía más históricamente, se le tendría que agregar al análisis de Beverley una segunda capa. La popularidad del testimonio se vino a mezclar con una crisis intelectual y metodológica suscitada al interior de la antropología a comienzos de los años '80s.

La crisis en la antropología tuvo como base un doble cuestionamiento. Por un lado, se empezó a cuestionar el discurso científico con el cual se justificaba el trabajo de campo, dentro del cual la relación entre antropólogo e «informante» sería nada más que un medio a través del cual se conseguían datos culturales comparables a nivel general. En abril de 1984, un grupo de antropólogos ingleses y norteamericanos se reunieron en Nuevo México en un seminario sobre la etnografía cuyos resultados, publicados dos años más tarde, sirvieron para cristalizar una serie de críticas acerca del barniz científico que revestía su profesión, reivindicando la experiencia personal, la técnica literaria y hasta el contenido poético de «escribir la cultura». Por otro lado, también se empezó a debatir más abiertamente lo que Sidney Mintz llama una tendencia «a trivializar las grandes diferencias en riqueza, oportunidad y poder que separaban al académico del informante, y a convertir en objetos a aquellos de quienes los antropólogos tenían que depender para recoger información»<sup>24</sup>. Esta crisis llevó a la antropología a un encuentro con la literatura, especialmente con las técnicas y los debates literarios que estaban tratando de romper los cánones más clásicos y por tanto restringidos de la academia. En ambas disciplinas, hubo una atracción hacia las transgresiones al método científico y objetivista representadas por el postmodernismo o postestructuralismo. Sin embargo, esta misma atracción

<sup>23</sup> John Beverley, «The Real Thing», en Georg M. Gugelberger (comp.), *The Real Thing: Testimonial Discourse and Latin America* (Durham, NC: Duke University Press, 1996), pp. 266-286; cita en la página 281. La traducción es mía.

<sup>24</sup> Sidney W. Mintz, *Taso: trabajador de la caña*, con estudio preliminar, bibliografía y cronología de Francisco A. Scarano (Río Piedras, Puerto Rico: Ediciones Huracán, 1988), p. 65. Los resultados del seminario mencionado se publicaron en James Clifford y George E. Marcus (comps.), *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography* (Berkeley: University of California Press, 1986).

<sup>25</sup> Al referirme al campo de los «estudios culturales» me estoy refiriendo a una comunidad interdisciplinaria de académicos, basada principal pero no exclusivamente en Estados Unidos, a la cual los une su común interés por los métodos postmodernos o postestructurales en el análisis de la cultura. Este campo, fuertemente diverso a su interior, incluye principalmente a críticos literarios, antropólogos e historiadores. Sus críticas al objetivismo han penetrado mucho menos en campos como la sociología, la ciencia política y la economía.

ha llevado hacia una nueva crisis en el campo de estudios culturales por el excesivo uso de supuestos y técnicas postmodernistas para pensar el género de testimonio, cortándole las conexiones que tiene y debe tener con el trabajo etnográfico<sup>25</sup>.

Frente a esta situación, algunos académicos influenciados por el postmodernismo evitaron los problemas metodológicos y de poder suscitados por el trabajo etnográfico, al dedicarse casi exclusivamente al análisis de textos ya producidos. Fue en este contexto que el libro de Menchú se convirtió casi en una biblia para el intelectual postmodernista políticamente comprometido, el ejemplo siempre citado del testimonio latinoamericano que, como género, permitía la reivindicación de la presencia del otro al estar imbricado dentro del tejido popular de movimientos guerrilleros o de resistencia al autoritarismo. En tal situación, la necesaria mediación de un intelectual extranjero, quien grababa y organizaba la narrativa, se volvía un acto de solidaridad revolucionaria en vez de un acto de canibalismo cultural. Conceptualizado por Beverley, el testimonio como género literario daba voz a «un sujeto colectivo, popular-democrático, al pueblo», por tanto resolviendo, a través de la solidaridad, las «contradicciones profundas e inescapables» entre el sujeto/narrador y el editor. Esta solidaridad Beverley la definía como «un sentido de mútua hermandad en una lucha contra un mismo sistema de opresión»<sup>26</sup>. Pero, ¿qué pasa hoy, en nuestro mundo postrevolucionario y neoliberal, cuando las luchas de liberación han sido derrotadas o, en el mejor de los casos, marginalizadas? Beverley concluye que el género de testimonio «se ha separado» de su contexto original y por tanto ha perdido «su poder especial tanto estético como ideológico». Se agrega a esto, según Javier Sanjinés, que las fuerzas del mercado y de la globalización han destruido las condiciones materiales y políticas que antes facilitaban la formación de los movimientos sociales y de los sueños utópicos que ayudaron a nutrir el testimonio. ¿Qué nos queda, por tanto? «¿Qué nos queda hoy» –pregunta Beverley– del deseo llamado testimonio? Y su respuesta es: «Chiapas»<sup>27</sup>.

Lo que se pierde en todo esto, a mi entender –y lo que Stoll pone nuevamente sobre el tapete– es el carácter específico y poco «típico» (si tal categoría puede existir) del texto de Rigoberta Menchú dentro de lo que es el género de testimonio. Como género, el testimonio o historia de vida ha existido en el campo latinoamericano desde antes que la Casa de las Américas le diera legitimidad en 1970. La lista de textos es demasiado larga y nutrida para poder

<sup>26</sup> John Beverley, "The Margin at the Center: On Testimonio (Testimonial Narrative)", originalmente publicado en 1989, reproducido en Gugelberger (comp.), *The Real Thing*, pp. 23-41, citas en pp. 31 y 33. La traducción es mía.

<sup>27</sup> Todos los autores de *The Real Thing* están de acuerdo que el testimonio ha sido cada vez más integrado al discurso académico, perdiendo su capacidad de transgredir. Para el análisis más a fondo, para el caso boliviano, de los cambios traídos por la globalización, ver Javier Sanjinés, *Beyond Testimonial Discourse: New Popular Trends in Bolivia*, pp. 254-65. La crítica de Beverley aparece en "*The Real Thing*", pp. 266-86, citas en pp. 281-82. Las traducciones son mías.

reproducirla entera, pero quizá interese saber que, antes de los textos de solidaridad revolucionaria tan celebrados en los '80s y '90s –que incluyen, además del libro de Menchú, los textos de Margaret Randall sobre Nicaragua, el testimonio de María Teresa Tula ya citado, y la historia de Domitila Barrios de Chungara, dirigente minera boliviana – había toda otra tradición de testimonio que surgió de la antropología. En este otro grupo de textos se encontrarían, entre otros, los trabajos de Oscar Lewis, la «novela testimonial» y las historias orales de Elena Poniatowska (quien trabajó como asistente de Lewis en la ciudad de México) y de Miguel Barnet, y el libro clásico de Sidney Mintz sobre Taso Zayas, trabajador puertorriqueño del azúcar<sup>28</sup>.

En toda esta gran variedad de textos, lo que sorprende es que el libro de Menchú es el único que no se basa en algún tipo de encuentro con la comunidad y / o cultura de los narradores-sujetos. Con todas sus diferencias, y aun en los casos de otros textos con clara intención de difusión política – como serían los testimonios de Tula o Barrios de Chungara, o los textos

<sup>28</sup> Margaret Randall, *Christians in the Nicaraguan revolution* (Vancouver: New Star Books, 1983); *Todas estamos despiertas: testimonios de la mujer nicaragüense de hoy* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1980); *Sandino's Daughters Revisited: Feminism in Nicaragua* (New Brunswick, NJ: Rutgers University Press, 1994); Domitila Barrios de Chungara, con Moema Viezzer, "Si me permiten hablar—": *Testimonio de Domitila, una mujer de las minas de Bolivia* (México, D.F.: Siglo XXI Editores, 1977); Oscar Lewis, *The Children of Sánchez: Autobiography of a Mexican Family* (New York: Random House, 1961); *A Death in the Sánchez Family* (New York: Random House, 1969); *Five Families: Mexican Case Studies in the Culture of Poverty* (New York: Basic Books, 1959); *Living the Revolution: An Oral History of Contemporary Cuba* (Urbana: University of Illinois Press, 1977); *Four Women: Living the Revolution* (Urbana: University of Illinois Press, 1977); *Pedro Martínez: A Mexican Peasant and his Family* (New York: Random House, 1964); *La Vida: A Puerto Rican Family in the Culture of Poverty* (New York: Random House, 1966); Elena Poniatowska, *Fuerte es el silencio* (México, D.F.: Ediciones Era, 1982); *Hasta no verte, Jesús mío* (México, D.F.: Ediciones Era, 1969); *Nada, nadie: las voces del temblor* (México, D.F.: Ediciones Era, 1988); *La noche de Tlatelolco: testimonios de historia oral* (México, D.F.: Ediciones Era, 1971); Miguel Barnet, *Canción de Rachel* (Buenos Aires: Editorial Galerna, 1969); *Biografía de un cimarrón* (Buenos Aires: Editorial Galerna, 1968). Que Elena Poniatowska fue asistente de investigación de Oscar Lewis sale en Susan M. Rigdon, *The Culture Facade: Art, Science, and Politics in the Work of Oscar Lewis* (Urbana: University of Illinois Press, 1988). Testimonios e historias de vida conocidos en la literatura chilena, especialmente sobre el tema Mapuche, incluyen Pascual Coña, *Testimonio de un cacique mapuche*, dictado al padre Ernesto Wilhelm de Moesbach, 3ª Edición (Santiago: Pehuén, 1984); Sonia Montecino Aguirre, *Grupo de mujeres de la ciudad: una experiencia múltiple* (Santiago: Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena, Círculo de Estudios de la Mujer, Academia de Humanismo Cristiano, 1983); Montecino, *Mujeres de la tierra* (Santiago: CEM-PEMCI, 1984); Montecino, *Los sueños de Lucinda Nahuelhual* (Santiago: Programa de Estudios y Capacitación de la Mujer Campesina e Indígena, PEMCI, Círculo de Estudios de la Mujer, Academia de Humanismo Cristiano, 1984); y Martín Painemal Huenchual, con Rolf Foerster, *Vida de un dirigente mapuche* (Santiago: Grupo de Investigaciones Agrarias, Academia de Humanismo Cristiano, 1984).

recopilados por Margaret Randall— los libros surgen de un encuentro entre la editora y el mundo de la narradora-sujeto. En el caso de Menchú, el testimonio viene de una serie de entrevistas en la casa de Burgos Debray en París, cuyo propósito inicial no fue grabar una historia de vida, sino que un artículo para una revista. Según una entrevista posterior de Burgos Debray con Stoll, fue solamente después de que Menchú se fue que la editora encontró que tenía material para un libro<sup>29</sup>.

Ahora bien, en ningún momento quiero sugerir que un encuentro con la cultura o comunidad de la narradora-sujeto asegure algún tipo de «objetividad» que de otra manera quedaría ausente. Es justamente esta falsa objetividad del etnógrafo que ha sido criticada dentro de la antropología desde los comienzos de la década de los '80s, y no me interesa resucitarla. Irónicamente, es posible que el mismo libro de Stoll nos facilite la lección más dramática sobre los problemas con la «objetividad». Como ha anotado Arturo Taracena, los fuertes llamados de Stoll sobre la objetividad parecen callarse en el instante en que debería interrogar o criticar a sus propios «informantes» o entrevistados, resultando irónicamente en que solo examina con cuidado las narrativas de las personas con quienes está en desacuerdo. Si Stoll hubiera extendido su diálogo crítico a todas las personas que, desde las comunidades, habían contribuido con pedazos importantes de la historia, habría producido un texto muy distinto. Al mismo tiempo, sin embargo, y como lo sugiere Kay Warren, es muy posible que el propósito de Stoll nunca fue la producción de una etnografía compleja con múltiples niveles de información y conversación culturales, puesto que lo que intentaba realmente era sacar a luz los abusos, las mentiras y las equivocaciones de la izquierda<sup>30</sup>.

A pesar de todas las recomendaciones sobre la necesidad de acercarse cautelosamente al problema de la objetividad, de todas maneras me parece que un encuentro y un diálogo con la comunidad o cultura de la narradora-sujeto hace más rico y más complejo el diálogo que inevitablemente forma parte de la construcción de un texto. Por las razones ya anotadas, esa comple-

<sup>29</sup> Stoll, *Rigoberta Menchú*, p. 185. Al mismo tiempo, no debemos olvidarnos que, en el momento en que Stoll entrevistó a Burgos Debray, según Arturo Taracena, historiador guatemalteco y por mucho tiempo protector y mentor de Menchú, los dos tenían intereses en común, puesto que Burgos se estaba apartando de la izquierda latinoamericana. Taracena da su versión de cómo se produjo el primer testimonio de Menchú en la reseña que hizo Peter Canby de la controversia entre ella y Stoll en *New York Review of Books*, Vol. 46, N° 6 (8 de abril de 1999), pp. 28-33. Además de narrar detalladamente su papel en la producción del primer testimonio, papel que Burgos parece haber callado por mucho tiempo, Taracena confirma (p. 32) que la intención original de Burgos habría sido escribir un artículo. Comentarios adicionales de Taracena se pueden encontrar en "Entrevista a Arturo Taracena sobre Rigoberta Menchú: Arturo Taracena rompe el silencio", <http://ourworld.compuserve.com/...res/ mtpaz/ Mensajes/o990110.html>, donde sugiere que el modelo original para el testimonio de Menchú fue Domitila Barrios de Chungará.

<sup>30</sup> Aceituno, "Entrevista a Arturo Taracena"; Kay B. Warren, "Telling Truths: Taking David Stoll and the Rigoberta Menchú Exposé Seriously", en Arias (comp.), *The Rigoberta Menchú Controversy*, pp. 198-218.

jjidad de diálogo no formó parte del primer testimonio de Rigoberta Menchú; ¿qué nos dice acerca del mundo intelectual norteamericano que sea justamente este texto, entre todos los posibles textos, el que se vuelva el ejemplo más leído, más citado y más celebrado de todo el género testimonio?

En parte, el atractivo del libro de Rigoberta Menchú reside en la claridad y simplicidad del mensaje. Una joven indígena que ha sufrido lo inimaginable da testimonio de su sufrimiento y hace un llamado a la solidaridad. Un mensaje más complejo, hasta contradictorio; una reflexión a múltiples niveles que nos habla de las imperfecciones humanas y de la falta de heroismos claros, no habría tenido el mismo impacto sobre la comunidad internacional. Otro aspecto atractivo del libro de Menchú es que la narradora-sujeto toma control de la narrativa, no deja que la inevitable mediadora defina los temas, las preguntas, y lo que ella va a contar. Por esto es que resulta tan impactante, a mi entender, el comentario de Menchú que nadie va a conocer todos los secretos de su cultura y su pueblo. Ella mantiene control sobre lo que va a contar y lo que no; con esto Menchú se confiere un protagonismo importante en la relación entre editora y narradora.

Pero también hay que poner el libro de Menchú en contexto histórico, y recordar en qué momento se publicó. A lo largo de América Latina las dictaduras militares estaban abusando de sus poblaciones y tratando de encubrir sus actos. Campañas amplias y bien armadas de desinformación eran contrarrestadas solamente por el testimonio individual de las víctimas, cuya verdad luchaba por ser escuchada por la comunidad internacional. El poder del testimonio individual, de la verdad de las víctimas, fue un arma poderosa de los movimientos de resistencia a la represión en los diferentes países latinoamericanos, para los organismos internacionales de derechos humanos, y también para los procesos nacionales de democratización y restitución que se empezaron a dar con la caída de los regímenes militares. En un contexto de emergencia nacional e internacional a lo largo de América Latina, por tanto, Menchú presentó un testimonio poderosísimo. Quizá no esté demás recalcar, en este contexto, la inmensidad de la violencia genocida que se dio en Guatemala durante más de tres décadas de guerra civil que, según la comisión de verdad que acabó hace poco sus labores, trajo la muerte a unos 200.000 guatemaltecos, de los cuales más del 90% murieron en manos del ejército<sup>31</sup>.

En tal contexto, es fácil perder de vista la diferencia que existe entre la

<sup>31</sup> Otra de las tendencias poco felices del libro de Stoll es que se olvida de la disparidad dramática entre la crueldad y el poder bélico del ejército y de la guerrilla, una disparidad que se refleja claramente en las estadísticas confirmadas por la Comisión de Verdad. Véase el reportaje de la Comisión en el *New York Times*, 27 de febrero 1999, p. A4; 1 de marzo 1999, p. A10. También hay un resumen en inglés en la Web, en <http://hrdata.aaas.org/ceh/report/english/toc.html>.

<sup>32</sup> Este tema surgió otra vez en un panel en la Asociación de Latinoamericanistas (LASA) en Washington en 2001, cuando la comentarista Doris Sommer felicitó a los panelistas que estaban debatiendo a Stoll por tomar en serio los hechos empíricos.

verdad como arma de denuncia, y la verdad como tema de discusión académica<sup>32</sup>. En el primer testimonio de Menchú, la verdad existe como denuncia frente a la represión, el dolor, el abuso militar. A ese nivel, hasta Stoll está de acuerdo que la verdad de Rigoberta Menchú es la verdad de todos los pobres de Guatemala. Pero al transformar el testimonio de Menchú en texto emblemático entre académicos, se transforma la denuncia en etnografía. Tal transformación empobrece el debate sobre la cultura y la experiencia, puesto que cualquier diferencia de opinión es vista como un ataque frente a la legitimidad de la denuncia. Empobrece también a la denuncia como arma de los derechos humanos, al confundir el testimonio de abuso y dolor que entregan las víctimas de la opresión con un texto cultural o social. Nos demuestra, además, que a cierto nivel todavía estamos buscando la voz simple y transparente del «otro»: es difícil aceptar multiplicidad y contradicción. Duncan Earle y Víctor Montejó, en distintos ensayos sobre la controversia Menchú, remarcan este mismo punto cuando sugieren que, al transformar la versión de Menchú en emblemática, otras voces y perspectivas sobre la cultura Maya o sobre la represión que sufrieron las comunidades Maya, se marginan o pierden de vista<sup>33</sup>.

Quizá solamente ahora, que hemos pasado a otra etapa política, se nos hace posible reflexionar sobre las complejidades y contradicciones de las voces y acciones subalternas. ¿Podemos encontrar formas de narrar y analizar los problemas quizá un poco menos dramáticos que quedan después que termina la guerra o la dictadura, como son la pobreza, subordinación, exclu-

<sup>32</sup>. En este contexto valdría la pena comparar a Menchú con otros textos de denuncia o de memorias de la represión, que por no tratarse de testimonios indígenas, no han sido transformados en etnografía. Para el caso guatemalteco tenemos el testimonio del guerrillero Mario Payeras, *Días de la selva* (La Habana: Casa de las Américas, 1980). Interesante que en un ensayo comparando los dos testimonios, Marc Zimmerman se refiere a Payeras como "Payeras" y a Menchú como "Rigoberta", ¡aún en el título del ensayo! ("Testimonio in Guatemala: Payeras, Rigoberta, and Beyond", en Gugelberger [comp.], *The Real Thing*, pp. 101-129). De todos los autores a los que se refiere, Menchú es la única mujer, la única indígena, y la única a quien señala por su nombre en vez de su apellido. ¿Por qué es que la intimidad etnográfica solo se aplica a un texto de denuncia escrito por una mujer indígena?

Los ensayos de Duncan Earle, "Menchú Tales and Maya Social Landscapes: The Silencing of Words and Worlds", y Víctor D. Montejó, "Truth, Human Rights, and Representation: The Case of Rigoberta Menchú", aparecen en la antología de Arias, pp. 288-308 y 372-391, respectivamente. Ambos autores sugieren que la izquierda y el movimiento de solidaridad también ayudaron a transformar a Menchú en emblemática y por tanto marginalizaron a otras voces Maya y otros textos de denuncia, como el testimonio de Montejó que apareció en inglés después de su exilio de Guatemala: *Testimony: Death of a Guatemalan Village* (Willimantic, Conn.: Curbstone Press, 1987).

Entre muchos textos de denuncia ver, para el caso de Chile: Luz Arce, *El Infierno* (Santiago: Planeta, 1993); Sergio Bitar, *Isla 10* (Santiago: Pehuén, 1987); CODEPU, *Chile: Recuerdos de la guerra: Valdivia- Neltume- Chihuio- Liquiñe* (Santiago: CODEPU- Emisión, s/f); Hernán Valdés, *Tejas Verdes (Diario de un campo de concentración en Chile)* (Barcelona: Editoria Laia, 1978). Es interesante notar que, en el caso chileno, la experiencia Mapuche de la represión no ha recibido mucha atención por separado, con excepción de Roberto Bacic et al., *Memorias recientes de mi pueblo, 1973-1990, Araucanía: Muerte y Desaparición Forzada en la Araucanía: una Aproximación Étnica* (Temuco: Centro de Estudios Socio-Culturales, Universidad Católica de Temuco, 1997).

sión política, desnutrición, discriminación cultural? El testimonio de Isolde, pensado, hablado y escrito en un período postcrisis de reflexión profunda, nos llama a retomar, en un contexto diferente, algunas de las formas anteriores del testimonio como parte de un trabajo antropológico a largo plazo, basado en las relaciones profundas pero también conscientes facilitadas por la etnografía. Una articulación creativa, aunque siempre conflictiva, entre etnografía y testimonio, historia de vida y trabajo en terreno, nos sugiere otro camino que nos pueda llevar más allá de la crisis del testimonio como denuncia. Sin reconstruir las viejas ilusiones de objetividad científica, aceptando el reto y la responsabilidad de una etnografía postmoderna en cuanto diálogo y conversación, podemos abrir nuevas posibilidades a través de las cuales seguiremos narrando, a fondo y en formas nuevas, la complejidad de «los modos en los que los seres humanos triunfan sobre las limitaciones en contra de las que deben luchar»<sup>34</sup>.

Isolde Reuque dictó su testimonio en su país y región de origen, frente a un movimiento indígena en retirada. Fui testigo y secretaria mientras que ella ordenaba sus experiencias durante veinticinco años de activismo político, primero en el movimiento de derechos humanos y en las comunidades cristianas, luego como miembro fundador del movimiento Mapuche de los años '70 s y '80s. Fue capaz, en un momento histórico distinto, de ser honesta y crítica frente a las divisiones y los problemas internos, y frente a las dificultades de organizar un movimiento feminista al interior del movimiento y del pueblo Mapuche. En este sentido, su testimonio es crítico y reflexivo, mientras que el de Menchú era denuncia políticamente urgente. Al mismo tiempo, cuando compartieron una tribuna en la caminata indígena por Europa de 1992 se notó que compartían un mismo deseo y compromiso frente a los pueblos originarios de las Américas, cuyas culturas han sobrevivido a pesar de las intensas presiones y violentas agresiones de siglos. Esta combinación de compromiso cultural y étnico, con una capacidad de crítica y de reflexión honestas, hace del testimonio de Isolde un texto innovador que va más allá de la denuncia y más allá de la «verdad» testimonial. Al revelar y analizar las profundas y dolorosas contradicciones que existen al interior de los movimientos populares, Isolde se presenta y nos presenta un desafío profundo: ¿es posible renovar y reconstruir un compromiso con la justicia social, sin a la vez reconstruir una visión demasiado simple y heroica de la política popular? Sin la ilusión de una respuesta fácil, Isolde comparte sus reflexiones y experiencias.

Al recalcar su participación en el movimiento de revitalización Mapuche, a la vez que en los movimientos sociales y partidos políticos a nivel más general, Isolde también construye una nueva subjetividad como dirigente Mapuche feminista. Hasta ahora ha existido una división entre las memorias o historias de vida de los hombres Mapuche, quienes han sido dirigen-

<sup>34</sup>. Mintz, *Taso*, p. 315.

tes políticos, y los testimonios de mujeres Mapuche, quienes tienden a representar una voz más espiritual o cultural, y por tanto más «auténtica» o «ancestral». Con la excepción del testimonio del logko Pascual Coña, que fue dictado a comienzos del siglo XX, y en el cual Coña reivindicó su autoridad mediante una combinación de su conocimiento ancestral y su educación en Santiago y entre los misioneros, los testimonios más recientes de Martín Painemal Huenchual y José Santos Millao se han enfocado en sus actividades de lucha y mediación políticas y en su papel como dirigentes masculinos que definen una agenda pública y política para su pueblo<sup>35</sup>. En contraste, con la excepción de un pequeño esbozo sobre la vida de una mujer Mapuche que fue dirigente antes y durante el gobierno de la Unidad Popular, y que solo se publicó en inglés, los relatos de las mujeres Mapuche se enfocan, o en la vida cotidiana, o en los aspectos más «tradicionales» de la espiritualidad y la religión. Aun la reciente y muy aclamada biografía novelada de una machi, escrita por Sonia Montecino, se organiza alrededor de un proceso de mediación en que una afuerina no Mapuche es escogida para traducir y transmitir la cultura y el conocimiento ancestrales<sup>36</sup>.

Isolde, en cambio, rehúsa este tipo de mediación, puesto que reivindica su derecho de narrar e interpretar su propio quehacer político. El resultado es definitivamente un texto híbrido, homenaje y a la vez crítica apasionada del movimiento y la cultura Mapuche. Como mujer y como Mapuche transculturada que tuvo que encontrar el camino de regreso a su propia cultura, Isolde comparte una perspectiva compleja sobre la belleza y la jerarquía de las prácticas políticas y culturales Mapuche. Comparte una visión innovadora sobre el tema de autonomía en el movimiento feminista, especialmente en cuanto a la experiencia de mujeres que pertenecen a comunidades étnica o racialmente oprimidas, como son las Mapuche. Hace una contribución importante a las discusiones comparativas sobre los movimientos indígenas y las políticas estatales en diferentes partes de América Latina,

<sup>35</sup> Coña, *Testimonio de un cacique mapuche*; Painemal Huenchual, *Vida de un dirigente mapuche*; y Sonia Sotomayor Cantero, "Comprensión del proceso de formación y gestión de un líder mapuche evolue. Análisis de la historia de vida de José Santos Millao Palacios", Tesis de Maestría, Universidad de la Frontera, Temuco, 1995.

<sup>36</sup> El esbozo sobre la vida de la dirigente Mapuche es de Ximena Bunster, "The Emergence of a Mapuche Leader: Chile", in June Nash and Helen Icken Safa (comps.), *Sex and Class in Latin America* (New York: Praeger, 1976), pp. 302-319. Es una lástima que la autobiografía de esta dirigente, identificada como Llanquitrays, que yo sepa nunca apareció. Otras fuentes sobre mujeres Mapuche en Montecino, *Grupo de mujeres de la ciudad*; *Mujeres de la tierra*; y *Los sueños de Lucinda Nahuelhual*. La aclamada biografía novelada de Sonia Montecino Aguirre es *Sueño con menguante: Biografía de una machi* (Santiago: Editorial Sudamericana, 1999).

recalcando las dificultades a que se enfrentan los activistas indígenas cuando intentan combinar la legislación con el activismo social y de base. Nos habla directa y apasionadamente de cómo la relación entre los movimientos sociales y los partidos políticos en Chile (y muy posiblemente en otras partes del mundo) es un nudo gordiano que fácilmente sofoca el activismo de base, criticando desde adentro y afuera las prácticas de los partidos.<sup>37</sup>

El terco compromiso de Isolde con sus propias perspectivas y posiciones— sean feministas, políticamente moderadas, o fuertemente católicas— aun al ser una minoría dentro del movimiento Mapuche y de la sociedad chilena en general, le ha costado caro, en términos de críticas y de aislamiento. Durante nuestras conversaciones me habló de una depresión profunda que sufrió a mediados de los '80s, después que el Ad-Mapu (antes los Centros Culturales Mapuche) pasara a ser dirigido por militantes Mapuche del Partido Comunista. La resultante división sacó del Ad-Mapu a un número significativo de las comunidades Mapuche menos radicales e Isolde, con varios otros dirigentes, se tuvo que ir de la organización. Fue solo después de un viaje a Nuevo México, donde conoció a una abuela Hopi quien había sido activista toda su vida, que Isolde empezó a sobreponerse. Fue un momento «muy emocionante, cargado de emoción, con mucha fuerza», recordó. Este encuentro con otra dirigente indígena se le grabó en la memoria mediante el obsequio que la anciana le hizo de un anillo de turquesa que ella lleva en su dedo hasta el día de hoy. Simboliza para Isolde la continuidad de la lucha, la necesidad de mirar más allá de las derrotas cotidianas, hacia el futuro y hacia el pasado, y formar parte de una cadena de lucha que no comienza ni termina con el activismo individual.

Así, los contratiempos experimentados en el movimiento Mapuche catalizaron, para Isolde, no solo su esfuerzo de ver más allá del proceso político cotidiano, sino también su construcción de su propia identidad política como tercamente optimista. Después de variadas y a veces dolorosas luchas, Isolde sigue insistiendo hasta el día de hoy que su primera experiencia, entre las comunidades Mapuche del sur, en el primer movimiento unificado entre 1978 y 1982, fue su mejor escuela. Su nostalgia, su añoranza y deseo por ese primer momento de revitalización, es palpable todavía. Es una historia de heroísmo. Encuentra en las comunidades y tradiciones de su pueblo una gran sabiduría, no por alguna pureza ancestral o romántica, sino que precisamente porque, a pesar de tenerlo todo en contra, han logrado sobrevivir. Es allí donde empezó a aprender que las derrotas y las divisio-

<sup>37</sup> A todo esto se ha agregado la participación más reciente de Isolde en CONADI, primero en una campaña no exitosa por ser elegida al Consejo Nacional, y después como la consejera designada por el Presidente Ricardo Lagos. Esta nueva posición le ha ganado, nuevamente, la etiqueta de "oficialista", que está del lado del gobierno y por tanto en contra del movimiento Mapuche más militante. Hay ciertas similitudes, claro está, entre esta situación y su experiencia a comienzos de los años '80s, cuando su identidad como activista cristiana y sin marca política también le ganó la crítica de muchos activistas Mapuche más radicales.

nes son parte de un proceso político que articula a generaciones pasadas, presentes y futuras en una sola cadena de lucha por la sobrevivencia, la autonomía cultural y la justicia. Esa cadena es, para Isolde, eminentemente espiritual, conectándola además con un ser superior. «Donde más he podido disfrutar de este encuentro con ese ser superior», me comentó un día cerca del final de nuestro trabajo, “ha sido en los lugares más apartados, en los lugares más contaminados, en los lugares donde alguien dice, ya no se puede hacer nada más. Ahí uno encuentra algo que te habla, que te dice. Una flor que renace entre tanta mugre, te dice que hay un momento de esperanza; y que el amor a la tierra, a la naturaleza, a la gente está cada día abierto al mundo, a las personas, a todos nosotros”.

Un optimismo terco, con los ojos abiertos, que romantiza sin idealizar, esto más que nada caracteriza a Isolde Reuque. Su romanticismo, su optimismo, se mezcla en forma muy compleja con un sentido eminentemente práctico. Repite varias veces, a través de su testimonio, alguna versión de la frase: «hay que hacer las cosas que se pueden, no las que se quieren». Negociando creativamente la contradicción entre lo posible y lo deseable, entre lo ideal y lo práctico, Isolde Reuque narra una vida en que ha reconstruido su optimismo una y otra vez, encontrando allí la fuerza suficiente para seguir adelante. Por eso acordamos darle como título a este trabajo *Una flor que renace*, título que la representa muy bien a ella, pero que también esperamos siga representando al movimiento Mapuche y a la justicia social en el Chile futuro, tan marcado en este nuevo siglo por un excesivo amor al mercado y la modernidad.

## CHANCO: LA FAMILIA, LA TIERRA Y LA CULTURA

Te voy a contar así a grandes rasgos mi vida, eh, como un poco para conocernos. Yo era una mujer muy buena para escribir poemas, versos que siempre eran alusivos a la tierra, al mundo, a los pájaros, a los árboles. El sacerdote que me enseñaba religión y filosofía en el liceo me decía, tú tienes un don y ese don tienes que cultivarlo. Me decía que tenía que cultivar y entregar esa vocación a los demás. Pero en el campo no tienes tiempo para jugar; yo tenía que sacar la leche, encerrar los animales, limpiar los galpones, traer la leche, vender la leche. Después era como una rutina de trabajo y estudio, a pesar de que éramos cabros chicos teníamos las tareas compartidas desde niños en el campo. Eso es algo que se hace en general en todas las comunidades, que uno tiene las tareas para cuidar chanchos, los pollos, los animales, la huerta, el regado y en fin. Son tareas que se comparten en el campo, lo de la artesanía, la lana, quién hila, quién escarmena, quién lava, siempre hay roles muy bien trabajados.

Así que yo no tenía idea de poesía, yo era más mujer de campo. Soy la mayor, tengo un hermano que es mayor pero él tenía una enfermedad que se llamaba la poliomelitis, parálisis infantil. Tenía muy marcada la pierna con un defecto físico. Entonces yo asumí el rol de hombre-mujer, con pantalones para hacer los trabajos, con mi hermano que me seguía en edad hacíamos la yunta. Yo no hacía mucho trabajo de casa, era más trabajo de campo, de hacer cerco, arar, rastrear. Apenas me podía la manija del arado, ya estaba arando, rastreando, se me arrancaban los bueyes. Bueno, esa es un poco la historia de juventud.

Soy muy sensible, pero tengo una coraza, esa coraza también la aprendí entre ser niña, mujer, en el trabajo, arar, rastrear, cuidar animales, sacar leche desde muy niña, asumir que yo era la mayor, porque a mi hermano mayor le dio poliomelitis a la edad de dos años. Y en esa época en Chile no habían especialistas y medicinas en provincia para tratar esa enfermedad. Entonces yo y el Dago éramos los mayores, después Pedro. Teníamos que asumir las responsabilidades de hermanos mayores. Mi padre trabajaba en la ciudad en la construcción de una población. También trabajó en los fundos

cercanos. Eramos mi mamá y nosotros los que teníamos que asumir las tareas de la casa.

Esos hualles que hay alrededor de la quinta, esos los fuimos a buscar a la línea del ferrocarril nosotros cuando éramos niños. Tienen menos años que yo. Han cortado varios de esos árboles, son más viejos que la Elvira mi hermana. Fuimos a la línea con un primo que nos ayudó a enyugar los bueyes y de primera mi papá se había enojado, pero después se dio cuenta que no era pa' enojarse, él mismo nos ayudó a hacer los hoyos después para plantar los hualles que habíamos ido a buscar a la línea. Como la gente iba en el tren y tiraba la manzana, salían los arbolitos, fuimos a buscar los arbolitos de manzana a la línea también. Adonde mi abuela habían hartas manzanas más o menos como tenemos ahora en la casa, pero no nos dejaban sacar a nosotros manzanas, nos retaban y gritaban. Podíamos sacar un par y llevarlas pa' la casa y nada más. Entonces nosotros teníamos que hacer una quinta pa' nosotros y así fuimos haciéndolo.

Lionel, mi hermano mayor, era muy inteligente para hacer, arreglar coyunda, cabestro, cordeles, todo lo que es trabajo en cuero, hacer yugo, arreglar los yugos, entonces nos completábamos. Si bien es cierto él no trabajaba en el campo, pero nos complementábamos. ¡Pero que era mandón! Sentado, todo sentado, hazme ésto, tráeme ésto, tráeme aquí, tráeme allá. Terrible. Y además yo siempre tenía que correr detrás de los chanchos: amarrados, sueltos, dejaban la escoba en las papas, en las siembras, en las de nosotros y en la de los vecinos.

No sé por qué la gente los cría y los cría, sin chiqueros, sin nada. Dejan la mansa escoba en todos lados, por eso decidimos no tenerlos nunca más, porque por un lado significaba mucho trabajo, y por otro viene una fiebre y se mueren así de la noche a la mañana. En época de celo son muy fregados también, te pueden morder, te sacan pedazos.

Bueno, en mi comunidad cerca de Pitrufrquén, que se llama Chanco, hay muchos contadores, profesores básicos, técnicos agrícolas. Hay un par de ingenieros, y a ver: un médico; ingenieros de electricidad hay doce. Se pueden contar con los dedos de una mano los que tienen profesiones más altas, pero en cargos chicos hay muchos. Es como una comunidad atípica con respecto al resto, en parte porque en el año 40 ya éramos divididos, cuando se hizo la primera división de las comunidades. Con eso los títulos de propiedad quedaron en forma individual, ya las herencias son las que se reciben, las herencias de las herencias. Ya no es como otras comunidades que entraban en la Ley de Pinochet o la Ley Indígena que había antes, la

17.729. Nosotros no entrábamos, no entramos en la de Pinochet, tampoco entramos en la 19.253 ahora del gobierno democrático<sup>1</sup>.

Sin embargo hemos tratado de conseguir que el gobierno nos reconozca las tierras indígenas, y también que nos reconozca como comunidad legalmente constituida. Porque la comunidad donde yo nací, me desarrollé y soy parte de ella, no es una comunidad como en otros lados que viene un tronco familiar y todos tienen ligazón de parentesco unos con otros. Somos una mezcla de las familias Navarro, Curihual y Reuque, donde la gente ha ido comprando tierra y hemos hecho comunidad. Hicimos comunidades cristianas primero, después hemos hecho comunidades indígenas. Y nos ha costado. Y cercano a la comunidad nuestra hay otra comunidad y en esa comunidad hay una machi, que tiene un hijo detenido desaparecido. Su marido se enfermó y murió de pena y ella está muy solita. Nosotros conversamos con ella, logramos levantarle el ánimo, la autoestima, una serie de valores, y la adoptamos en nuestra comunidad y ella es la machi de la comunidad.

#### FAMILIA REUQUE PAILLALEF

*Florencia:* Vamos a comenzar con la persona que tiene más conocimiento, ¿verdad? Vamos a comenzar con Ud. doña Martina, ¿le parece?

*D<sup>a</sup> Martina:* ¿Por qué vamos a comenzar, por cuál?

*F:* Primero, dónde nació.

*D<sup>a</sup> Martina:* En Loica.

*F:* ¿Y cómo fue su juventud, qué le pasó antes que viniera para acá?

*D<sup>a</sup> Martina:* Ni acordarme.

*F:* No se acuerda nada.

*Elvira:* Tenís que decirle no más, puh, mamá.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, es que mi mamá me dejó de seis años parece. Apenas me acuerdo de ella, cuando murió. Y de ahí nos quedamos solos con el papá, y después llegó un hijastro de él a vivir con nosotros, un medio hermano.

*F:* ¿Era menor que usted?

*D<sup>a</sup> Martina:* Mayor. Porque eran dos viudos que se casaron. Y viví con ellos, estuve hasta que el papá murió, yo tenía trece años. Y ahí me quedé con ellos, y de ahí me vine pa' cá después.

<sup>1</sup> A lo largo del siglo veinte, las comunidades reduccionales Mapuche han sido afectadas por una serie de leyes que han regido la mantención o división de las tierras indígenas. Desde 1928, cuando se pasó la primera Ley de División, la diferencia principal ha sido bajo qué condiciones, y con la aprobación de qué porcentaje de la población, se llevaría a cabo la división. Con la ley 17.129, promulgada durante la Unidad Popular, la gran diferencia fue que la mayoría de la población de una comunidad tenía que aprobar cualquier petición de división y privatización. La llamada Ley Pinochet, Decreto 2.568, supuestamente una modificación de la Ley 17.129, cambió totalmente el principio sobre el cual se hacía la división, instaurando un proceso de división al ocupante y no a los miembros legalmente reconocidos de la comunidad, algunos de los cuales se encontraban en las ciudades en el momento de la división. Ver el capítulo 2 para una discusión más extensa de la problemática relacionada contra la Ley Pinochet.



F: Pero allá en Loica, ¿tenían tierras ustedes?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, el papá, yo tengo allá campo. Si el viejo no se quiso ir p' allá, no quiso hacer casa porque, pa' no ser mandado por la mujer. Porque yo me quería ir pa' llá, le había dicho que fuéramos hacer casa y él no quiso. O sea, porque mi suegra le dijo: «claro, allá vai a hacer casa, le dijo, pa' que te mande tu señora», entonces no. Y aquí estuvimos allegados, llegué acá donde mi suegra, ahí estuve un año.

F: Y cómo se llamaban sus padres.

*D<sup>a</sup> Martina:* Felipe Paillalef Cuminao.

F: ¿Y su mamá?

*D<sup>a</sup> Martina:* Marcelina Antilef.

F: ¿Y qué hacía usted, qué obligaciones tenía, qué tipo de trabajo hacía usted?

*D<sup>a</sup> Martina:* Cuidar los sobrinos, puh. Yo los crié y ahora no me vienen ni a ver.

F: Si su mami falleció cuando usted era tan chica, usted tuvo que hacer más trabajo, me imagino.

*D<sup>a</sup> Martina:* Claro, poh, si yo hacía, le lavaba al papá, lavaba mi ropa y le lavaba al papá, porque ella no nos lavó.

F: La nueva esposa.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, la señora de mi hermano.

F: Ah, ya.

*D<sup>a</sup> Martina:* Yo lavaba y después ella era enfermiza, y yo hacía la comida, hacía pan, tostaba, hacía harina en piedra, y el pan. Para la edad que tenía, hacía todo lo que hacía una señora, más atender a los cabritos, dos niñitos chicos que eran, los más chicos. Y los otros ya, en fin, se la arreglaban solos.

F: Entonces a los diez años usted ya llevaba una casa, como si ya fuera señora.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, yo ya de ocho años parece que empecé a lavar, si apenas, mi papá me enseñó a lavar. O sea, lavábamos entre los dos primero. Después yo lavé sola.

F: ¿Y a qué edad llegó acá?

*D<sup>a</sup> Martina:* De diecisiete años, el año 1946.

F: Y antes vivió allegada.

*D<sup>a</sup> Martina:* Donde mi suegra.

F: ¿Cuándo salió de Loica, entonces, cuántos años tenía?

*D<sup>a</sup> Martina:* Diecisiete años.

F: Y se quedó en Loica hasta que tenía diecisiete entonces. ¿Y cómo conoció a don Ernesto?

*D<sup>a</sup> Martina:* Porque estaba la hermana allá.

F: Y ahí venía a ver a su hermana.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

F: Y ahí también la vio a usted.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

F: ¿Y era muy romántico él, o no?

*D<sup>a</sup> Martina:* Más o menos.

F: ¿Más o menos, no más?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*Elvira:* Lo que pasa, señora Florencia, es que mi mamá cuando tenía como trece años se murió mi abuelito, entonces ella vivió con un hijastro de mi abuelito que estaba casado con la hermana de mi papá, por eso mi papá la quiso. Los sobrinos que ella había tenido son sobrinos de mi papá también, que eran hijos de su hermana.

*D<sup>a</sup> Martina:* El papá de esos sobrinos era curadito, lo dejaron como tutor a él.

*Elvira:* Lo dejaron como tutor, porque como ella era menor de edad entonces él quedó a cargo de todas las tierras, de todos los bienes que había dejado mi abuelito. Mi mamá era super regalona en ese entonces, salía siempre a caballo con mi abuelito, le compraba chocolate.

*D<sup>a</sup> Martina:* Veníamos al pueblo a comer galletas con bebidas en los calores. Y en el invierno así, veníamos a comer galletas y él se tomaba una copita de aguardiente. En el verano bebidas, uva, veníamos a golosear, más a golosear, que a comprar vicios también.

*Elvira:* Mi mamá tenía su propio caballo donde salían a visitar a los parientes. Cuando mi abuelo se murió, entonces ella perdió de todas las inversiones que habían hecho.

F: Ya. ¿Y le gustaba mucho andar a caballo?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*Elvira:* Es que la infancia de mi mamá fue muy linda porque ella siempre cuenta puras cosas lindas. Lo mejor de su vida mientras vivía con su papá.

F: Parece que con su papá tenían una relación muy cercana, usted era la regalona de él.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí. Era regalona, lo que decía yo, tenía que hacerlo.

*Liliana:* Disfrutó.

*Elvira:* La verdad es que la madre biológica de mi mamá está viva, sí. La madre biológica de mi mami está viva.

*D<sup>a</sup> Martina:* A mí me recogió la abuelita.

F: Y entonces, cuando llegó acá de diecisiete años, 1946 dice usted, ¿cómo

fue, vivió allegada primero a la casa de su suegra?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*F:* ¿Cuánto tiempo duró eso?

*Lionel:* Estuvo mal que...

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, peleó la mamá con el hijo y lo echaron.

*F:* Y entonces ¿qué pasó, dónde fueron?

*D<sup>a</sup> Martina:* Nos vinimos aquí, poh.

*F:* ¿Estaban construyendo la casa?

*D<sup>a</sup> Martina:* No, llegamos a vivir a un granero.

*F:* ¿Y cómo fue eso?

*D<sup>a</sup> Martina:* Todavía está el boldo ahí.

*F:* ¿El boldo?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*Elvira:* Se vinieron. A mí me contó un vecino y me dio tanta risa porque me contó en forma tan así, como chiste. Dijo que se habían venido y tenían un granero, un granero de madera, como una caja grande de madera donde guardaban trigos. Entonces mi papá trajo el granero y en la noche llegaba y lo daba vuelta, y dormían debajo del cajón. Ahí debajo del boldo donde está la quinta. Y eso a mi nunca me lo había contado mi mamá. Y Sebastián Navarro me contaba.

*F:* ¿Y cómo fueron esos tiempos? ¿Difíciles?

*D<sup>a</sup> Martina:* Difíciles, difíciles para mí, yo quería irme.

*Elvira:* Después de ser regalona, cuando era su niñez, su infancia, después pasó a ser madre de mucha responsabilidad para la edad que tenía. Y después mas encima ser rechazada, porque por lo que ella cuenta fue muy rechazada por la suegra y sus cuñados.

*F:* No estuvieron de acuerdo los suegros entonces.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, sí estaban de acuerdo pero eran mañosos. Ya no faltaba problemas, que estaba mi cuñada, y tenían una sobrina que era prima mía también. Entonces de repente ellos le levantaban cualquier cosa, inventaban. En vez de desayunar se levantaban a discutir. Tomar un desayuno tranquilos o almorzar era pelea. Así que por eso cuando pelean estos a mi me da rabia.

*F:* Le trae malos recuerdos.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*F:* ¿Y cuánto tiempo fue que vivieron bajo el boldo?

*Elvira:* (¿Qué necesitai papá?)

*D<sup>a</sup> Martina:* Yo ni me acordaba lo de atrás (llora). Sufrí tanto, prefiero no acordarme nada. Me dejó animales mi papá, después no vi un animal, no vi una pata de animal. Me vendieron hasta la última potranquita, que todavía

lloro por esa potranca. Y ahora que estoy vieja, igual no tengo ni un animal propio.

*Elvira:* A mí mamá a lo mejor se le olvidó contar de que mi abuelo iba a hacer negocio a los territorios. O sea, todos eran territorios mapuches p'allá donde está Chubut, la Argentina. Entonces de allá viene un Paillalef también, son de la misma raíz de mi mamá, esos Paillalef.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, si allá él quedó, se fue.

*Elvira:* Es que esa parte a lo mejor no la contó mi mamá.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, puh. El de allá se vino, cuando quedó viudo. Se quedó viudo en Argentina, allá dejó dos hijos.

*F:* Ya, ¿en Neuquén?

*Elvira:* Chubut.

*D<sup>a</sup> Martina:* Territorio Chubut.

*Elvira:* Allá están los hermanos de mi mamá, iban a hacer negocio.

*D<sup>a</sup> Martina:* Fueron a trabajar éstos.

*Elvira:* A trabajar, pero antes iban a hacer negocio.

*D<sup>a</sup> Martina:* No sé.

*F:* Sería con el ganado, me imagino.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, tiene que haber sido<sup>2</sup>.

*F:* Porque antes, por lo que yo he leído, las cantidades de ganado que había eran grandes y hacían todo un circuito de migración hasta la Argentina, hasta acá, y eso era muy tradicional dentro de la economía.

*Elvira:* Hasta Pitruquén en la época de la Pacificación tenían los mapuches una economía rica. Dentro de toda la región eran unos verdaderos mercaderes que transaban, hacían, no les faltaba nada, no tenían exceso pero tenían intercambio de los cereales con los del norte, los animales que traían de Argentina, las lanas, los tejidos...

*Lionel:* Pero eso fue antes que conocieran el alcohol y el tabaco, después cambiaban todo lo que tenían por el alcohol y el tabaco.

*Elvira:* Y el aguardiente.

*Liliana:* Esos fueron los primeros, porque después todo lo que cambiaban lo cambiaban por vino.

*Elvira:* Por aguardiente.

*D<sup>a</sup> Martina:* Por cuánto habrá sido.

*Lionel:* Había una botella que se llamaba ¿cuánto se llamaba?

*Elvira:* Hay un libro que escribió Durand, que la Lily lo...

*Liliana:* *La Frontera*, se llamaba, de Luis Durand. Bueno.

<sup>2</sup>A lo largo de nuestra conversación, doña Martina está negociando con sus hijas sobre cuánto dirá en realidad, y cuando entra su esposo empieza a llorar y el tono de sus recuerdos se vuelve trágico. Su hija Elvira, que se acaba de recibir en periodismo de la Universidad de Temuco, intenta ponerle contexto histórico a la importancia de la familia Paillalef, conocida como uno de los linajes Mapuche más prósperos de la Región, en parte por su historia de comercio ganadero entre Chile y Argentina.



Isolde en 1991, visitando a una amiga en Santiago. Archivo de Isolde Reuque.

*Lionel:* ...cambiar una extensión de suelo por una botella de licor.

*F:* Lo conozco, de la desaparecida Editorial Quimantú.

*Liliana:* Exactamente.

*Elvira:* Ese libro es bueno. Se acerca bastante a la realidad, como cuenta mi mamá en la última parte. Porque a mi mamá su tutor le vendió bastante tierra, que le habían dejado harta.

*Liliana:* Ahí sale todo de los mensajeros, los chasquis, de todos los trueques.

*Elvira:* A unos colonos alemanes que llegaron a Gorbea ahí, en Potricó, cuando uno deja la prenda por plata. Empeñó en Potricó la montura de mi mamá, todos los utensilios mejores, las joyas de mi abuela, los mates, todo, las riendas de plata, todo eso. Mi mamá se acuerda, si ella no era tan chica, se la empeñó toda, y después se la tomó. Vendía los animales de mi mamá en lo que fuera.

*D<sup>a</sup> Martina:* Los sacó robados. Sin otra cosa.

*Elvira:* Vendió buenas porciones de tierra, y nosotros somos siete.

*D<sup>a</sup> Martina:* Las riendas que tenían no eran tan buenas, pero eran buenas en ese tiempo, tenían de esos barrilitos de plata aquí en el tirante.

*Elvira:* Entonces todo eso.

*D<sup>a</sup> Martina:* Un batanao grueso que tenía de Argentina, grueso. Si a lo mejor Lionel lo hubiera usado si lo hubiese tenido, claro lo habría achicado porque era un tremendo batanao, porque era de esas monturas argentinas, unas que era...

*Lionel:* Medias cuadradas.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, anchas que tenían unas cuestiones por el lado como relleno.

*F:* Sí, yo he visto de esas, cuando yo viví en Argentina unos años, yo he visto de esas.

*Elvira:* Entonces todas esas cosas mi mamá, a lo mejor las hubiésemos tenido, como éramos tan chicos nosotros que... el Lionel una vez, hasta la libreta de matrimonio le arregló...

(Risas).

...los números de la edad los remarcó.

*Liliana:* Se quitó la edad.

(Risas).

*D<sup>a</sup> Martina:* No, si...

*Liliana:* Y yo todavía no sabía escribir y me incluí en la familia.

(Risas).

*Elvira:* Entonces algo tendría que haber quedado. Mi mamá nos cuenta que mi abuelito era más o menos del porte de Lionel, o sea el Lionel es bien Paillalef, porque se parece al tío Nepo.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, era del porte del Nepo, más o menos, mi papá, pero era más blanco.

*Elvira:* Era blanco, coloradito, y los ojos medios revueltos, así con barba.

*Lionel:* El abuelo Segundo es de los ojos medios revueltos y blanco, más cascarrabias el viejo.

*D<sup>a</sup> Martina:* Mi papá en su época también era así, de repente daba sus gritos, tenía deber de gritar de repente.

*Liliana:* Por eso nosotros salimos tan bonitos.

*Elvira:* Era un viejo con plata, porque pa' esa época...

*D<sup>a</sup> Martina:* No era tanto con plata, porque él criaba a sus animales y los vendía.

*Liliana:* Y a quien más le iba a dar si la tenía, a ella no más.

*Elvira:* Es que la plata de los mapuches era antes lo que tenían, los animales y todo eso.

*D<sup>a</sup> Martina:* Y ahí entonces él compraba las cosas. Y como vivió en la Argentina y se acostumbró a la carne, los criaba pa' comer y pa' vender, pa' eso. También él decía no puedo dejar tanto animal, pa' qué, si igual te lo va a vender.

*Elvira:* Ya sabía ya.

*D<sup>a</sup> Martina:* Al final no te va quedar nada, ojalá te deje alguno, no me dejó ninguno.

*Liliana:* Ni que lo hubieran vendido todo. Por eso ahora tenís que mentirle.

*Elvira:* Cuando venían a comprar, la tenían bien regalona porque la traían al pueblo a comprar, galletas y chocolates y a tomar limonada, toda la onda.

*Liliana:* Y a tomar agua potable.

*Elvira:* Y toda esa linda infancia que vivió con su papá...

*D<sup>a</sup> Martina:* Íbamos al bajo a ver los parientes no más.

*Elvira:* ...a ver al tío Nepo y la gente no la conocía, todavía no la conocen. Si nosotros al tío Nepo lo conocimos recién ahora.

*Lionel:* Murió el único que era conocido.

*Elvira:* Ahí supimos que teníamos parientes porque antes éramos así, que mi papá es de esos que no le gustan...

*Lionel:* Al tío Juanito lo conocí y nos hicimos amigos cuando...

*D<sup>a</sup> Martina:* No, si el viejo cuando...

*Lionel:* En la UP, después del golpe se fue arranca'o a la Argentina...

*D<sup>a</sup> Martina:* El viejo no quería que conociera a los parientes, no quería darse a conocer, porque si no me quitaron antes la herencia del tío me la iban a quitar ahora. Yo no pensaba en eso antes. Al contrario había un vecino que se las había dado de pariente ahí y quería quitarme el campo.

*Lionel:* Chuta. (Risa).

*Elvira:* Y así puh, era la familia. Es bien bonito que el tío Nepo nos quiera como sobrinos, nosotros igual. Nosotros le decimos nos hubiese gustado conocerlo antes, a los cabros igual. No sé, por último haber conversado

cuando yo era chica con los cabros, que ahora están todos profesionales, abogados, sicólogos, médicos, ingeniero agrónomo. O sea, ya son todos profesionales, ya no hay tiempo, ni siquiera pa' jugar a la chuña. (Risa).

Es que nosotros no tuvimos así esa infancia. Ahora, por ejemplo, estos newenitos<sup>3</sup> no trabajan como trabajábamos nosotros, ha cambiado totalmente. Nosotros trabajábamos, vendíamos leche, trabajábamos aquí y allá...

*Liliana:* Cuidábamos los chanchos.

*Elvira:* Yo me echaba leche en una mochila que me hice una vez, me echaba cinco litros por aquí, otros tantos por acá, tenía como doce años. Ahora estas newenitas de trece años, doce años, no hacen nada, ni siquiera lavan los platos en su casa, nada. Nosotros picábamos leña, todo eso. La Lily, la generación de la Lily fue la última que trabajó.

*Liliana:* No me alcancé a salvar.

*F:* Por eso saliste tan bien.

*Liliana:* Eso tiene que ser.

*Elvira:* Ahora sin trabajo, todo lo tienen así sin el mayor esfuerzo. Nosotros conocimos, por ejemplo, cuando se pasaba hambre, cuando no se tiene zapatos pa' ir al pueblo, cuando no hay zapatos pa' ir a la escuela, cuando faltan los cuadernos, un solo cuaderno pa' ir a la escuela y ahí hay que echarle todas las materias.

*Liliana:* Cuando no había lápiz la mami nos sacaba del carbón de la pila pa' hacer los lápices.

*Elvira:* De no ir a bibliotecas pa' hacer las tareas, o sea aprender solamente lo que pasa el profesor y lo que una agarra por ahí. No llevar casi nunca la tarea, no por flojera sino porque no teníamos de dónde sacar las cuestiones, porque los profesores nunca...

*Liliana:* Y de ahí que aprendimos a copiar rapidito en la escuela.

*F:* Dado que no quieres, no vamos a grabar estas admisiones de culpabilidad.

*Liliana:* ...censura.

(Risas).

*Elvira:* Por ejemplo, la señora Mafalda muy bonita será, muy señora será, muy elegante. Pero yo nunca recuerdo que me haya dicho algo, no es que me haya dado una falta, pero que me haya mirado así: ¿por qué no hiciste la tarea? o ¿por qué tenís un solo cuaderno? o ¿pero, cómo no vai a tener otro cuaderno? Entonces no hizo reparo ni siquiera en esa parte. Somos siete hermanos, mis hermanos están todos estudiando, no alcanza. No recuerdo, no recuerdo eso; además que yo era de la idea de que la profe quería a todas las que eran más bonitas...

*Liliana:* Y siempre te creíaí tú más fea.

<sup>3</sup> De la palabra Mapuche *newen*, que significa fuerza o espíritu; aquí se refiere a los niños de la comunidad, cuya organización se llama *Newen Lelfn*, que significa "espíritu" o "fuerza" de la juventud.

*Elvira:* Entonces yo siempre me quedé con ese problema, soy fea. Porque estaba la Gloria Espinoza y otras cabritas que eran pesadas, pero según el concepto de belleza occidental, eran bonitas. Y yo me acuerdo que la profe siempre las sentaba adelante y siempre les hablaba y conversaba. Pero ahora de grande ya no le pregunto a la profe como está, ni voy a conversar con la profe porque no tengo lindos recuerdos de ella.

*Liliana:* Yo tenía una profesora que era bien gorda, nos ponía puros dos. Y yo lloraba, no teníamos mucho, pero yo había hecho tareas, había estudiado una vez, pero puros dos.

*Elvira:* Y eso pasó, nunca los profesores nos preguntaron que por qué la escasez. Solo se fijaban en la falta de tareas. Ahora, aunque sea con los textos regalados, la biblioteca que hicimos, los cabritos pueden venir hasta el día domingo a preguntar.

*Liliana:* Más encima todos los niños de esta generación son harto bonitos, no creo que hay nadie tan feo como pa' que no lo pesquen en la escuela. Tú fuiste la última. (Risa).

*Elvira:* Creo que mi generación fue la última. No sé si seré tonta pero siempre creía que si era bonita la cabra, porque es bonita, aunque no sepa nada la favorecen igual. Entonces no importa llegar atrasada. Y qué, yo a veces llevaba leche más encima, a la profesora le llevaba en mi bolsa unos palitos de leña o piñas para hacer fuego. Llegaba temprano, que me quisiera, pero nunca me dijo: oye, llegaste temprano, hiciste fuego, ni nada.

*Liliana:* Yo nunca llevaba leña, llegaba a puro calentarme no más.

*Elvira:* Yo llevé leña y nunca la profesora me dijo: felicitaciones, ni una anotación, nunca, nunca. Una vez tuve una anotación.

*Liliana:* Yo anotaciones tuve hartas.

*Elvira:* O sería porque era demasiado tranquila, porque yo no hacía nada, no se notaba que yo estaba presente. A lo mejor era así, no se notaba que yo estaba presente. Entonces como era tan tranquila a lo mejor ni se notaba que llegaba en las mañanas y hacía fuego. De los pocos fósforos que tenía mi mamá yo sacaba. Entonces no se notaba. Cuando llegué al liceo empecé un poco más despierta, ahí se notaba un poco más mi presencia, pero en la básica... Y yo digo que a lo mejor a muchos les pasó así, que eran demasiado tranquilos que no se notó que estaban allí. Si una vez un profesor me dijo: ésta ni siquiera se nota, si falta no se nota, es tan tranquila que no se nota. Esa es mi experiencia de escuela. Me crecieron alas después, así que adonde voy se nota que estoy.

*F:* Está muy bien. ¿Pero por qué cambió la cosa? ¿Qué es lo llevó a que cambiara, que en una generación trabajaron todos los hijos de edad muy joven y ya en la siguiente no?

*Liliana:* Esa fue la transculturización, la tecnología y todo eso.

*Lionel:* Plata.

*Liliana:* Plata y más plata, y la ambición de poder.

*Lionel:* Mayor comodidad.

*Elvira:* Porque los papás se van a trabajar a otro lado, no trabajan en el campo y emigran. Aquí todos trabajan en el pueblo, no trabajan en el campo. Si hasta las verduras las pueden comprar en el pueblo. Mientras que aquí nosotros producíamos la leche, las verduras, el huevo.

*F:* Entonces era otro tipo de economía familiar. Toda la gente tenía que trabajar aquí mismo y producir y cooperar para que todos produjeran.

*Dª Martina:* Claro, íbamos a vender papas nuevas, repollo, cilantro, lo que había.

*Elvira:* La leche nos ayudaba bastante, los huevos.

*Dª Martina:* La leche todos los días, cuando se atrasaban mucho yo llevaba la leche.

*Elvira:* Y era más caro el precio del producto que producíamos nosotros, toda la gente del campo. Vendíamos pollos, que tampoco no estaba el pollo pelado. Era como pan caliente ya el pollo, medio gordito ir a venderlo en esa época. Y después ya cambió todo, los pollos bajaron de precio, el huevo... Fue cuando la Lily empezó a vender.

*Liliana:* Salían huevos de mentira, esos blancos, pollos artificiales...

*Lionel:* Doble pechuga.

*Liliana:* ...que les ponen luz y cada dos minutos ponen.

*Elvira:* Entonces yo creo que también eso, el avance de eso cambió que esta generación sea floja, se la pasan jugando esos. A veces da envidia que las cabritas anden paseando.

*Liliana:* Y todos pitucos, cambian ropa y todo.

*Elvira:* No se ven los cabritos con zapatos rotos ni con vestidos harapientos. No se ven los cabritos todos los días con la misma ropa. Porque pa' nosotros era poca la ropa, se lavaba una prenda de ropa y después cuando se secaba se volvía a poner, mucho tiempo con la misma cosa. Ahora todos los días cambian ropa, vestidos. Estos cabritos no tienen nada que diferenciarse con los cabritos del pueblo. Porque a lo mejor hasta son más pungas que los cabritos del pueblo. Tienen todas las comodidades, iglesia cerca, ahora biblioteca cerca, tienen todo, todo. La micro, hay más micros a más corta distancia, ni siquiera van a pie. Nosotros fuimos hasta el liceo, yo fuí en el año 84, todos los días a pie y me venía a pie, porque solo pasaba una micro en la mañana. Y con la leche y todo, y hasta las cabritas más pituquitas del molino también se iban y se venían de a pie. Pero esta generación no puede andar a pie, van allí y se cansan. A la vuelta, queda a un paso el pueblo y se cansan. Entonces todo eso, todo el estilo de vida, y como el pueblo se viene acercando más acá. Entonces todo está cambiando y va a cambiar, y no tan solo los mapuches vamos a ir desapareciendo sino la cultura campesina va ir desapareciendo.

*F:* Cuando estábamos caminando del otro lado por la vía del tren, Isolde me contó que cuando iba al colegio iba saltando de una de las vigas de madera a la otra a pie pelado. Y tenía que saltar de una viga a otra porque si no,

los pies se le lastimaban con toda la piedra que había en la parte de entremedio. Iba saltando de una viga a la otra con los zapatos en la mano.

*Lionel:* Era una costumbre esa porque los mismos chiquillos mayores nos enseñaron a llevar los zapatos en la mano para no gastarlos y pa' no ensuciarlos, porque había que llegar al colegio con los zapatos limpios. Entonces al llegar a Pitrufluén nos lavábamos los pies y nos colocábamos los zapatos. A mi también me hicieron sacar los zapatos y amarrarlos con los cordones y echar los zapatos al hombro.

*Elvira:* A ti te llevaban en hacha.

*Lionel:* Cuando iba atrasado me llevaban en hacha. Yo también me fuí a pie.

*F:* Y también porque ella decía que los zapatos había que comprarlos grandes porque así les duraban más tiempo, entonces tampoco eran muy cómodos para caminar al colegio.

*Elvira:* Yo alcancé a usar zapato plástico.

*Lionel:* Pero en ese tiempo con un saco de trigo se compraba uno un par de zapatos. Ahora hay que vender varios sacos de trigo pa' comprarse un par de zapatos.

*Elvira:* Si con un huevo...

*Lionel:* ... se compraba un kilo de sal.

*D<sup>a</sup> Martina:* ...y sobraba un poquito.

*Elvira:* ...y sobraba, ahora con un huevo no me alcanza para un kilo de sal. Entonces la diferencia de comprar lo mismo...

*Lionel:* ...¡hay que comprar un kilo de sal y levadura!(Risas)

*Elvira:* ...comprábamos un kilo de sal, cuando el Lionel estaba en la universidad en Temuco. Con un huevo. Y con tres huevos...

*Liliana:* Después teníamos sal y no teníamos huevos pa' comer. (Risas)

*Elvira:* No, puh, si el huevo era tan escaso que comíamos entre todos un huevo y era un privilegio pa' los grandes no más.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, porque lo huevos se vendían.

*Lionel:* Era caro un huevo.

*Elvira:* Y ahora por ejemplo los cabritos chicos estos, mis sobrinos, comen un huevo cada uno. Y antes nosotros, qué, la edad de ellos los huevos los pagaban caritos en el pueblo. Y con una docena los cabros tenían hartos días de pasaje pa' la universidad, y eso era en el setenta y tanto todavía, y ahora bajaron los huevos, el precio del trigo bajó, los animales, si se vendía un animal uno podía comprar...

*Liliana:* Y el pasaje sube, todas las otras cosas suben. Si lo que puede producir uno, que antes le daba plata, todo ha bajado.

*Elvira:* El campo pasa a ser una parte donde vive la gente cómodamente y no como para vivir y hacer de la vida del campo una profesión. Lo que le pasa al Lucho que va a trabajar a otro lado, es capaz de comprar todo hasta el cilantro pero no trabaja mucho la agricultura.

*Liliana:* Es que la capacidad de la tierra no le da para sustentarse él.

\* \* \*

Hay trabajadores mapuches que son de campo, les gusta el campo y casarse altiro. En mi familia ocurren en la parte amorosa situaciones bien típicas de la mayoría de los muchachos, diría yo. Mi hermano mayor, él siempre aspira a tener una mujer, una señora que le diga sí a las primeras conversaciones, sin pedirle pololeo, sin pedirle nada. Él se ilusiona de mujeres que son económicamente superiores a él, de características físicas muy particulares: rubias, ojos verdes, ojos azules; o morenas o trigueñas, pero que sean más jóvenes que él o de la edad de él. Pero que económicamente sean independientes, ah, y sin ofrecerle, sin decirle mira, te quiero, te pido pololeo, nada. O sea como si se pasara una película en blanco y negro, y él cree que esa película está en colores. Mi segundo hermano, que es el animador de la comunidad cristiana que llegó ese día, Dagoberto, que llegó el día domingo, él busca una mujer que sea más o menos de la estatura de él. Pero que él pueda conversar dos o tres veces y a la cuarta decirle mira eres simpática, te quiero; a la sexta decirle yo me quiero casar contigo. Y que la niña diga ya, y nos casamos la próxima semana. Y que le guste el campo y que pueda con él estar metida siempre en todo lo que es de campo.

*F:* ¿Y, entre paréntesis, que tenga todas las guaguas que vengan?

Es un tema que no lo hemos conversado mucho, aunque sí lo hemos conversado debido a mi situación particular, que yo no tuve hijos en el matrimonio, mi hija la tuve mucho antes. Yo he concluido que él tampoco quiere muchos pero no quiere menos de tres. O sea tres sería mejor, cuatro sería suficiente, pero nunca tener el número que tuvieron mis padres. Si nosotros somos ocho, a él le gustaría tener cuatro. No es todos los hijos que vengan al mundo, pero yo no sé si está de acuerdo con los anticonceptivos, con todo eso, porque es un tema que no se ha podido tratar. Es un tema que no se trata en la familia.

*F:* ¿Pero si no quiere conversar a fondo con su esposa, me imagino que se verá lo que se verá no más, no?

No, en realidad no lo sé, fíjate. Y mi tercer hermano Pedro estuvo inicialmente buscando una compañera, alguien que comparta sus ideales, sus principios, una mujer que pueda ser su otra parte, ese era su sueño. Es con el hermano que más nosotros conversamos, con el que más jugamos, con el que más soñamos antes de que él se casara. Se puso a pololear y se enamoró de una chica que los padres no le permitieron que siguiera con esa amistad. Terminó con esa chica y comenzó con otra que también era Mapuche, porque su gran objetivo era casarse con una niña Mapuche que fuera fiel, que fuera obediente, que pueda tener objetivos como él. Y si él iba a ser ingeniero la señora tenía que estar más o menos a la altura de él, y poder compartir los ideales de su madre. Porque para mi hermano –y todavía es así, no– la



Los padres de Isolde, doña Martina Paillalef y don Ernesto Reuque, en su jardín en su comunidad de Chanco, aproximadamente en 1979. Archivo de Isolde Reuque.

mamá es como lo superior, lo mejor que él ha encontrado; la mujer trabajadora, la mujer humilde, la mujer que es capaz de resistir todos los embates.

Entonces él miraba a su madre, y también miraba de que él no podía pegarle a la mujer. Porque mi papá se daba a la violencia intrafamiliar con mayúscula. O sea mi mamá, yo recuerdo que quedaba con los ojos negros, ¿ah? Y mi hermano fue el que intervino finalmente. Por un lado el nacimiento de mi hija marcó un hito bastante importante en la familia, y también mi matrimonio con Juan. Fuimos a alojar nosotros a la casa después de casados, era la primera noche casados en la casa de mis padres. Ya habíamos vivido como un mes juntos aquí en Temuco y fuimos de visita normal, o sea no era nada del otro mundo. Pero en la noche mi papá le pegó a mi mamá, le pegó porque nosotros estábamos casados y estábamos acostados en la casa. Y el problema que gatilló los golpes fue que nosotros estábamos ahí acostados. Entonces mi hermano no encontró nada mejor que decirle a mi hija, mira anda a buscar a la mamita y dile que se venga para acá. De ahí para adelante mi mamá se separó de cama con mi papá, hasta el día de hoy.

Cuando yo me casé con Juan, una separación de cama; mi papá no agrade a mi mamá, por lo menos cuando nosotros estamos. Ahora cuando nosotros no estamos y están ellos solos, yo creo que hay todavía palabras, palabrazos, es esa cosa, ese círculo que dice que si no te reto, si no te critico, es como que no te tomo en cuenta, como que uno necesita que el otro lo rete.

*F:* Es casi como que el amor tiene que pasar por la pelea.

Sí, es así, es como una enfermedad que se quedó allí en ellos. Entonces nosotros con mi hermano Pedro decíamos que no podía ser así con nuestras parejas. Yo conversé bastante con mi hermano antes de casarme, con el menor que fue uno de los que estuvo de acuerdo. Primero, era el único que sabía, ¿no?, qué pasaba conmigo, y estuvimos de acuerdo en hartas cosas, lo conversábamos. Yo lamento que después que él se casó perdimos la comunicación, porque él se fue para Calama, para Chuquicamata a trabajar. Entonces fue una cosa bien fregada.

Pedro está aquí ahora. Él pololeó prácticamente por teléfono, por carta y vino a casarse con una chica. Por eso digo, si el pololeo fue así no más, se llamaron por teléfono, conversaron primero en el campo, después le dio el teléfono y le dijo que lo podía llamar, que se podían llamar. Entonces se llamaron por teléfono, después de eso se vino a casar. El había vivido con una chica antes, o sea tenía una experiencia, fuera de las malas experiencias que tenía acá, él tenía experiencia con una chica en Calama. Tuvo la mala de encontrarse en que las chicas le ponían el gorro, y que en dos oportunidades las vio y se fue. Por eso se casó con una niña que era de campo, que tenía diecisiete años, que supuestamente no tenía ninguna historia para atrás y se iba a acomodar a su patrón de comportamiento. Eso fue en un abrir y cerrar de ojos.

Se casó después de los veinticinco, no era ningún niño, y tenía casi diez años de diferencia con su esposa. Esta chica no había terminado ni siquiera la enseñanza básica, y él era ingeniero. Me parece que eso influyó en que no lograron llevarse del todo bien. Entonces nuevamente pone en tela de juicio a las mujeres, se pregunta si todas son iguales. Bueno, y quién defiende los derechos de las mujeres, ¿viste? Una vez cuando yo estaba furiosamente defendiendo los derechos de las mujeres, él me dijo para qué trabajas tanto si yo creo que todas las mujeres son iguales. La gran gracia de mi mujer es que me dio dos hijos, tenía dos, ni él ni yo sabíamos que la señora estaba esperando el tercero.

Y ahí está la situación. O sea, yo digo y vuelvo al punto inicial: ¿saben los mapuches pololear? Esa es mi interrogante. Por qué mi segundo, mi hermano mayor y mi tercer hermano no están casados, es precisamente porque no han sabido pololear, no se dan el tiempo, no quieren gastar tiempo, y toman a las mujeres como que es una obligación de que alguien se tiene que casar con ellos.

Ahora entre nosotros tenemos tres mujeres casadas, las tres hemos seguido a nuestros maridos. En lo particular yo no podría hablar de mis cuñados, ni el de Calama –tengo una hermana en Calama– ni el que vive aquí en Temuco. El caso mío en particular es Mapuche, los otros dos no son mapuches. Hemos conversado con mi marido que el Mapuche no es el tipo que te trae regalo, no es el tipo que te hace arrumacos, no es el tipo que te invita a algún lado. Si las casualidades se dan, se dan; y si no, no; no vamos juntos no más. Difícilmente se puede uno tomar de la mano con ellos o ir abrazados a un determinado lugar. Aunque tú lo quieras, aunque tú lo sientas, no no más. Y va uno a un lugar en la onda de pasarlo bien y todo como se debiera pasar, pero allá te das cuenta que te quedaste sola, poh. Tenés que hacer tu ambiente con el resto de las mujeres y él anda por otro lado. O sea, si a mí que soy dirigente, que tengo pachorra, me pasa eso, indudablemente que al resto de las mujeres le pasa eso y mucho más. Se van solas a la cocina. Por lo menos yo no me voy a la cocina, ah. Entonces yo te digo, esa forma de entenderse, de relacionarse, de hacer pareja; yo creo que entre nosotros los mapuches hay algo que está faltando, porque también he conversado con otras mujeres. Es un tema, que los mapuches de antes no eran así, que te decían palabras bonitas, que te lo decían en mapunzugun, y se repiten las palabras en distintos lugares.

*Elvira:* Antes tampoco se pololeaba, en la cultura Mapuche no existía el pololeo. Porque mi mamá cuenta que una amiga de ella, la señora Angela que es de la comunidad...

...la grande esa, que entramos al gillatun...

*Elvira:* ...y un día estaba sacando agua y pasó el que es su marido. Se habían visto todas las veces y le dijo, te vas conmigo para la casa. Y la niña llevaba agua y leña entonces dejó el agua y la leña y se fue con él para la casa. Y desde ese día están juntos hasta el día de hoy. Una prima de mi papá igual.

O sea, mi papá también con mi mamá. Más o menos a la edad de mi mamá todos los matrimonios fueron como lo quiere mi hermano Dago: te conozco, te digo vamos y altiro. Viviendo en la comunidad se conocen por la familia, por los antecedentes familiares, pero eso es así, no es el pololeo que esperamos nosotros. Te vas conmigo para la casa y se van, después vienen los arreglos y todo eso.

Particular es el caso de mi madre en ese sentido, porque mi papá trabajaba con ella. Cuidaban primero animales y después ovejas. Y un día él vino a su casa, donde sus papás, que queda a doce kms. más o menos de distancia. Y ni siquiera conversó con sus padres mi papá, sino que le dijo a mi mamá no más, vuelvo tal día a buscarte, eh. Pero nos van a pillar, nos van a ver, nos van a hacer esto, qué nos van a hacer, seguramente ellos conversaron así. Entonces le dijo mira, cuando sientas el silbido del pidén más o menos a tal hora, cuando la luna se entre, ese voy a ser yo. Y mi papá empezó a silbar como pidén y mi mamá salió con la bolsita y se fue, poh, a medianoche y se fueron. Se pasaron toda la noche, cruzaron todo el monte, anduvieron los doce kilómetros y llegaron de amanecida adonde mi abuela, adonde los papás de mi papá. Nunca antes le dijo mira nos vamos a casar, vamos a vivir juntos, nos vamos a hacer una casa. No sé, no hubo proyecto, solamente que entre tanto cuidar ovejas ella aceptó; eso le dijo no más, me voy hoy día pero vuelvo tal día a buscarte.

Bueno. Ese era un paréntesis de la forma de relacionarse amorosamente, para decir que tengo dos hermanos que no se han casado, porque creo que las chicas hoy en día no están dispuestas a que alguien les diga, deja el cántaro de agua y ándate conmigo, o sube en anca de mi caballo y te vas conmigo, no. Ahora la gente necesita conversar, planificar, compartir. Y en eso las mujeres han despertado muchísimo, ahora también por la mala experiencia. Porque algunas se han ido y se han ido pocos metros no más, y quedan esperando una guagua y de ahí el otro les dice bueno, vuelvo en tal fecha a buscarte o a conversar con tu padre, y no vuelven nunca más. Se ha producido también eso, o sea, se ha aprendido a utilizar al otro, lo que antes no se hacía porque a veces llevaban dos, tres mujeres pero se las llevaban, y se hacían responsables desde los actos cometidos. Que algunas veces no se aceptaba y había que devolverse, esa era una cosa que se iba dando con la historia. Donde se casaban de una comunidad con otra y se hacían las comunidades, se iban juntando, iban uniéndose, ah.

Un día con mi suegro estábamos conversando, porque nosotros no hicimos fiesta, por cuestiones bien prácticas no hicimos fiesta. Yo soy siete años mayor que Juan, que mi marido, no teníamos plata suficiente como para hacer una fiesta. Juan no tenía plata ni yo tampoco. Lo que más teníamos era para comprar este sitio, que lo compramos apenas nos casamos. Al mes ya nos compramos este sitio, de ahí nos vinimos con una rancho, agrandamos la rancho porque compramos otra, unas casas de construcción un poco más grande y así hemos ido desde el 83 a la fecha construyendo esta casa.



Pero mi suegro me decía que si nosotros nos hubiéramos casado como era la regla Mapuche yo tendría que haberme ido a la comunidad y él tendría que haberme ido a buscar con otra gente, a ir a hablar con mis padres. Hacer la fiesta en mi comunidad, en mi casa, donde mis papás y después volver y terminar la fiesta en la casa de ellos.

*F:* ¿No habría también que haberse intercambiado una dote?

Claro, también ese ir para allá y hacer la fiesta en la casa de mis padres, eso significaba que ellos tenían que llevar los regalos correspondientes según el acuerdo que hicieron con mi papá. Puede consistir en animales, en artesanía, en semilla. Generalmente se incluía trigo, papas, porotos, chalotas, cebollitas que son muy ricas, frazadas, joyas, cosas de greda, canasto, era todo lo que incluía la dote de aquel entonces.

*F:* ¿Estoy equivocada o también un caballo?

No uno, unos cuantos, varios. Dependía lo potentado que fuera el Mapuche con el que yo me caso, entonces tenía que dar la cantidad de cosas, ah, porque si fuera pobre, el empleado del logko, el último de por allá no creo que lo haya tenido. A pesar de que antes toda la comunidad le ayudaba, regalándole la frazada y todo lo que había que dar, pero no había a una cantidad exacta, sino que era lo que podía la gente de la comunidad. Y por eso habían comunidades que eran más ricas que otras, y que también los matrimonios se daban con esas características, unas comunidades con otras.

*F:* La usanza más tradicional que tú acabas de describir, creo que todavía se practica en sectores bastantes significativos, ¿no?

Sí, sobre todo en la zona de Cholchol, Imperial, todavía se practica.

*F:* Y lo que tú hablaste más bien de la generación de tu mamá, sencillamente llegaba el tipo y decía, bueno ya vámonos y se iban no más y listo; me pregunto hasta qué punto eso habrá sido también evolución de todo un proceso de empobrecimiento y también de un proceso de cambio cultural, de migración, de una serie de factores, ¿no?

Yo creo que se fueron dando juntos el proceso de empobrecimiento con el proceso de cambio cultural. Y se fue dando junto por qué, porque la gente empezó por un lado a emigrar y por otro lado a mezclarse. La educación fue parte importante de esta llamada integración, puesto que los padres buscaban educar a sus hijos, y los que lograban leer y escribir, se casaban también con gente no Mapuche, cosa de "civilizarse" entre comillas. Y de ahí se fue dando ese proceso, se fue dando el cambio. Y yo diría que el 80% de los casamientos en general, Mapuche o mixto Mapuche wigka, se hacen ahora con fiestas como lo hacen en todos lados. O sea una fiesta de toda la noche, los más avezados hacen una fiesta de una tarde no más y sanseacabó. Lo que antes duraba dos, tres días, hasta una semana porque entre ir de una comunidad a la otra, hacer todo el proceso, el ceremonial. Era toda una ceremonia de que mataban los animales que se iban a comer, quién tenía que po-

nerlos porque no los ponía el papá ni los ponía el novio, los ponía el primo del novio, el tío del novio o de la novia; quién lo mataba, quién llevaba la guata, quién llevaba el cuero, quién tomaba la cabeza, quién le agarraba de los cachos al novillo, que tenía que ser el primo político o el hermano de la novia. Mira, era todo un ceremonial lindo, donde toda la comunidad compartía, toda la comunidad se asociaba. Y se recibía a esa persona como una más de la comunidad y se entregaba al hijo a la comunidad como uno más de la otra comunidad. Y en los discursos mapuches se decía, no he perdido un hijo, he ganado una hija, no he perdido una hija he ganado un hijo. Y se lo entregaban a los papás o al logko de la comunidad, le entregaban a ese joven que se iba a vivir a esa comunidad, no tan solo a los papás del novio o la novia sino al logko de la comunidad.

Entonces en todo ese ir y venir eso se ha perdido. Yo creo que esa riqueza cultural tradicional se ha perdido. Y aunque se hiciera una fiesta de una tarde o de un par de horas, mi sueño sería estar por lo menos una tarde en mi casa con mis suegros, con mucha gente y que se hiciera esa entrega. Porque es la entrega del uno para el otro, pero también es la entrega a la comunidad, a la gente, al servicio. Hoy día no se hace, es muy egoísta, es tú y yo y nadie más, yo me casé contigo, no me casé con tu familia ni menos con tu comunidad. Es lo que se dice ahora. Dicen lo mío es tuyo, o lo tuyo es mío; pero lo que más dicen los hombres en la comunidad es, lo mío es mío.

*F:* Hasta cierto punto, el pololeo de antes era el pololeo con la comunidad entera a través del ceremonial.

Claro, claro. Duraba una semana el pololeo, pero ya. Que quieran casarse también con la comunidad; o sea, no había libreta de matrimonio, no había nada, pero habían muchos ojos de testigo. También se dice que uno se casa por las tres leyes, te casas en la comunidad, después por el civil y por la iglesia, la que sea.

*F:* Tengo ganas que me cuentes un poco acerca de tus suegros, porque me has dicho varias veces que te sientes muy a gusto con ellos.

Son jóvenes, me llevo con ellos diez y quince años de diferencia. Mi suegra recién cumplió los cincuenta; mi suegro, bueno, cruzó los sesenta, pero cincuenta y cinco, sesenta. Tienen esa vocación de servicio, como muy buena, un alto grado de conciencia social en la idea de que la comunidad organizada puede superarse más que cada uno por su cuenta. Por otro lado son católicos pero a su manera, voy a decir. Como muchos mapuches son bautizados, son católicos por una cuestión social, o porque hay que hacerlo, hay que respetar al otro y para estar bien con el otro. Son personas muy creyentes en Günechen, en Dios. Son personas que más bien hablan en forma directa con ese ser superior, un ser superior que para ellos no tiene cara, no es de pelo largo, ni es rubio, ni es flaco, ni es esbelto, ni es huesudo, no. Es un ser superior que lo puede todo y lo mueve todo.

Son muy respetuosos de la naturaleza. Logré con ellos entender algunas cosas como la piedra santa, el agua santa, el árbol santo. Me llevaron a un lugar que está a la entrada de la casa de ellos, de la calle principal a la casa, donde hay un laurel. Me dijeron que ese laurel fue cortado por un señor y el laurel se volvió a plantar. Volvió al mismo lugar, a pesar de que el señor que lo cortó había echado una parte al río. Ahora no volvió el árbol completo obviamente, sino que la parte que quedó botada se paró. Y queda al medio del árbol como una pileta, sale un agua, brota un agua. Cuando tú más calor tienes el agua cae con mayor fuerza, es como si hubiera una llave abierta. Está en una montaña, con árboles nativos, cerca del camino, y todo el mundo lo puede ver. O sea, no es algo que esté escondido. En su tiempo eso era una montaña grande y estaba escondido, pero yo creo que hacen más de cincuenta años que está ahí a la vista de todos. Con mucho respeto por el árbol, también me explicaban que se daba que a veces en los árboles habían serpientes. Y yo les decía que para mí podían ser parábolas para que los niños respeten la naturaleza. O sea que yo no toque ese árbol porque me va a dejar la mano llena de una alergia, tienes *pítxu* dicen, tienes granos. Es para no echar a perder los árboles que son de la naturaleza. Sin embargo ellos me decían que eso era real, que tienen tanta fuerza determinados árboles porque Dios los hace para que ayuden a administrar el resto de la naturaleza. Por eso me dicen que hay árboles de todo tipo. Si uno pasa para Argentina uno encuentra ahí un laurel, encuentras un hualle, un roble, un boldo, otro tipo de árbol, un pewen; un pewen que es relativamente enano pero que todo el mundo le deja regalos: pañuelos, camisetas, monedas, lo que sea. Me decían que eso hace que la gente se autocontrole, porque si no robaría todo, pelaría todo y dejaría todo al descubierto.

Pero qué pasa con las piedras, me decían exactamente lo mismo. Las piedras también son seres vivos. Crecen, se desarrollan, están en el medio ambiente. Hay piedras que son piedras santas, porque cae agua, porque allí alguien se pegó y se alivió al tocar la piedra. Otra piedra tiene magnetismo, es un talismán que te saca los dolores que tú tienes. A lo mejor la piedra en sí no es tan santa, porque todo el mundo le ha corrido mano. Pero al ser tan grande o tan alta, o estar a la orilla del agua o en el alto, el medio ambiente hace que su magnetismo tire los dolores que uno tiene. Eso te dice que uno no tiene que mover esa piedra de ahí, ni ninguna otra piedra de otro lado, y que el camino no tiene que pasar por ahí, tiene que pasar por allá. Le guste o no le guste, don Pedro, pero el camino tiene que pasar por allá porque no pueden echar abajo, ese árbol o esa piedra.

Políticamente, en la vida ya más contingente, mis suegros son de la Democracia Cristiana, por lo cual yo puedo influir mucho en ellos, al igual que llevé a mis padres, a mis hermanos a la vida partidaria. Logré que ellos ingresaran con nombre y apellidos, apareciendo en las listas y todo. Pero más bien yo me llevo políticamente con ellos en la línea interna del partido, en la forma de hacer política, en la forma de participar. Yo estoy segura que



Isolde en 1979 en el Centro Pastoral del Obispado de Temuco, participando en un encuentro de dirigentes Mapuche de las comunidades cristianas de base. Los dirigentes están leyendo *Solidaridad*, la publicación de derechos humanos que divulgaba la Vicaría de la Solidaridad y que Isolde estaba distribuyendo. En la cubierta se puede ver el titular sobre Lonquén, puesto que se acababa de descubrir la sepultura clandestina de campesinos en esa localidad. Sentado a su lado está José Luis Huilcamán, dirigente de Ad-Mapu en los años 80 y padre de Aucan Huilcamán, hoy werken del Consejo de Todas las Tierras. Archivo de Isolde Reuque.

ven todos los días las noticias para saber qué pasa con el presidente, quién va de candidato a diputado, si es bueno o malo. Pueden criticar a uno u otro internamente, pueden alabar a algún aliado. Son capaces de reflexionar a tal punto que te hacen pensar. Siendo gente de campo que vienen al pueblo tarde, mal y nunca, ellos pueden hacerte pensar en una perspectiva distinta. De repente alguien viene y te quiere imponer su línea y no te habla. Mis suegros no son así, son capaces de hablar de todo, de todos los lados, de todas las líneas, y decir oye mira si el partido es uno sólo, pero es igual que cuando uno está en la iglesia. En la iglesia somos todos y somos uno solo a la vez. Pero en el fondo no somos nada, porque cada uno en particular tiene su propia visión.

Entonces, en ese sentido, yo me llevo bastante bien con ellos. Cada vez que he tenido problemas serios, de marca mayor digo yo con Juan, ellos han estado a mi lado. Independientemente que ellos son los padres de Juan, ellos conversan conmigo, desde ver los defectos de su hijo hasta pedirme que tenga paciencia, que espere, que el tiempo dirá otra cosa. En ese sentido yo creo que han sido así como los hermanos que yo quería tener y no los tuve, o los amigos que de repente uno quiere tener y no los tiene. Porque mis amigos se restan a conversar del tema, porque no se quieren meter, ¿ah? Mis padres se han restado a conversar del tema porque no se quieren meter en algo que es tan particular.

Mi papá me dice, mira, mejor que no tengan hijos si van a vivir peleando. Para qué quieres tener hijos si tu vives saliendo, ah. Tienes problemas con él. Claro, si tú vives saliendo y lo dejas solo, no lo atiendes. Esa es la reflexión de mi padre, por ejemplo. Las reflexiones de mis suegros son distintas. Mi suegro dice pucha, de verdad un hijo le haría bien. Es mi hijo y seguramente se siente frustrado, a lo mejor se siente arrepentido de haberse casado con una mujer mayor y no es capaz de decirlo. Pero yo sé que te quiere, porque cuando yo le hablo, yo le converso, él me dice que te quiere, que no te va a dejar nunca. Y que él es así y que no puede cambiar. Entonces no me dice, mira ten paciencia, va a cambiar mañana. No, busca la forma de llegar a eso y nunca decir que yo soy la culpable. Siempre dice puchas, los dos son los culpables y los dos tendrían que ceder. A lo mejor, hija, tu tienes que dejar algunas cosas, cambiar en algunas cosas. A lo mejor esperarlo más, esperarlo con comida.

Lo mismo del gillatun. Ver qué es lo que está pasando, cómo es, que ahí en la comunidad de ellos participan 500 familias, en la mía participan 30. Por qué, es que en Huilío participa toda la gente joven, adultos, hablen o no hablen en mapunzugun, pero están metidos, se esfuerzan y hacen todo lo que tienen que hacer. Aquí en mi comunidad la gente tiene ciertos temores a participar, dicen que pierden mucha plata. Que es un gasto irre recuperable, como dicen algunos, matar a un animal e irse al gillatun. Tampoco entienden que pueden ir con animales chicos, tiene que ser con una vaquilla, con un novillo o con un caballo. No entienden que podía ser con un par de

gallinas, un cordero, un chanco, algo que es menos. No, porque hay que darle a tanta gente. Entonces mis suegros dicen, si no es una cuestión de ir a alimentar gente, es una cuestión de ceremonia. Pero tú tienes la presión social de atrás que te dice mira, tanta gente llega y si tú no les das comida a esa gente, van a decir que el gillatun fue malo, porque no le diste comida, a los mirones, a los paracaidistas, a los amigos, a los que invitas y a los que no invitas. Que porque dicen, ah, mira, se hizo el gillatun en Huilío, se hizo en Chanco, y allá está fulano y zutano. Yo voy y llego donde ellos. Uno no los puede echar pa' fuera, y tienes que atenderlos. Entonces tienes una dimensión del gillatun, por un lado, de ese gillatun que es sagrado, la ceremonia, el respeto, todo. Pero tienes por otro la cuestión social, y hasta la cuestión folklórica del gillatun. Con mis suegros yo he sido capaz de analizarlo todo.

Con mis padres no hubo caso de poder analizar. Mi papá se desespera, que atiendan, que pásenme un plato, que me falta éste, que tengo que llevarle a este, que tengo que llevarle a este otro. En cambio mi suegro dice, mira, si yo fuí a tal gillatun, tengo la obligación de atender a quienes me atendieron allá. Es una obligación moral, psicológica, personal. Pero mi papá no va a ningún gillatun y tiene que atender a toda esta gente. Mi suegro me decía que a lo mejor mi papá pierde mucho, gasta mucho, si no es obligación. Pero cómo hacemos que la gente que va entienda eso. Generalmente llegan en esa fecha muchos primos de Santiago, sobrinos de mi padre, no podríamos no atenderlos. Cinco, seis, siete, ocho, y ellos vienen con los hijos, con los pololos, con las pololas, con los sobrinos. Es un plato para cada persona. Hasta al niño más chico tienes que atenderlo. Entonces ya tienes una dimensión distinta de cuál es la gente normal, que va a ir a la ceremonia y todo. Tú tienes que tener treinta platos que no están contados, pero que tienen que estar contados porque sabes que van a llegar.

Yo soy capaz de conversar eso con mi suegro. Soy capaz de conversar desde la vestimenta, desde lo moral, desde lo sexual, de lo político, lo religioso, lo cultural, lo costumbrista del lugar, las costumbres de cada lugar. Cuestión que es muy difícil conversarla de repente con otra gente, hasta con mis hermanos es problema, por puntos de vista que tenemos, distintos. No sé, pero son temas que son difíciles de conversar y que con él no ha sido difícil. Si hay alguien con quien yo conversé mis primeras relaciones sexuales, para ver si eran normales o eran anormales, fue con ellos. Los sustos que pasé. Todo fue con ellos que lo conversé, no fue con nadie más, viste, ni con mi madre. Yo debiera haberle dicho mira, necesito saber si ésto es lo normal cuando uno tiene relaciones sexuales o no. No me atreví con mis padres, lo hice con mis suegros. Con los dos yo dije, puchas tengo hartas dudas, también tengo temores.

Pero fue mi padre el que me dijo, no tengas muchas relaciones sexuales, porque tu marido está muy flaco y se lo puede llevar la zorra del monte. Yo entendí que él me estaba diciendo que tenía que frenar y que tenía que llevar a mi marido al hospital. No fueron mis suegros, fue mi padre. No

conversábamos el tema solamente; yo le dije, oye, Juan se afiebró, tuvo 40 grados de fiebre. Le duele la espalda, tuvo una puntada aquí, tuvo una herida cuando niño, lo operaron y tiene problemas ahora. Fue mi papá el que me dijo, he sabido que a mucha gente en ese período se lo lleva la zorra del monte. Me dijo tantas cosas en esa frase, que yo me vine en fracción de segundos desde Pitrufrquén a Temuco.

Ahora creo que lo más grande en la relación con mis suegros, para mí es lo político, es lo cultural. Es ese apoyo a las organizaciones, es el apoyo individual. Tú eres mujer, tú eres capaz, tú lo puedes hacer, no cualquiera lo hace. La gente tiene que salir adelante en unión y eso se llama organización. Si es un comité, un taller, una cooperativa, una reunión de personas; como sea, es una organización. Mi suegro se da por todas las organizaciones campesinas que estén en el tapete, porque según él ninguna persona va a salir sola. Pone muchas veces de ejemplo las cadenas de supermercados y todo eso. ¿Cuántos son los dueños? ¿Es uno? Mentira, son cien, son veinte, son treinta, ¿ah? Hay uno que es gerente, uno que lo encabeza, pero no es uno solo. Muchas veces en sus discursos hacia la comunidad, toma el ejemplo de los supermercados, o de la Sociedad Nacional de Agricultura. ¿Por qué los grandes campesinos, los fundistas, salen adelante? Por los créditos, por la unión. ¿Cómo se defienden? Los camioneros también, unos son los choferes y otros son los dueños de camiones. ¿Cómo se unen, cómo? ¿Por qué hacen los paros así de la noche a la mañana, por qué no somos nosotros capaces de hacer algo? Y eso me fue llenando espacios que yo tenía, reforzando algunos conceptos sobre los cuales yo tenía muchas dudas, ayudándome a plantearlos con más claridad. Y ellos se sienten muy interpretados cuando yo hablo también.

Con mi suegro llego hasta mi compromiso con el tema de género, con mi suegra que es muy llevada a la cosa organizacional. Porque yo con mi suegro no tengo problemas por el hecho de salir en reuniones o ser dirigente. El no tiene rollos conmigo en el sentido de decir, oye mira, el que se casa, casa quiere y tiene que quedarse en la casa, ¿no? O no importa que el marido le ponga el gorro, la cuestión es que ella no le ponga el gorro a él. Me lo han dicho en broma, no te digo que no. Pero me han dicho también que tengo que seguir mi camino. Que ellos saben quién soy yo y que ellos confían y saben que no voy a hacer lo que a ellos les parece que es malo.

Ahora no te digo me ha ido de maravillas en el matrimonio. No pude tener hijos, por ejemplo, eso es un problema. Un segundo problema: mi marido ha tenido muchas oportunidades de irse con otras mujeres. De hecho lo hizo en una oportunidad por un par de meses. Le costó mucho, yo sé que él sufrió bastante con esa salida de la casa. Yo tengo un carácter bastante fuerte, pero mira increíblemente fuerte hacia afuera, pero hacia adentro yo soy muy sensible. Lloré mucho, pensé mucho, me desahugué terrible y tremendamente en muchas cosas. De repente me puse a escribir, y al leerlo después me preguntaba, ¿y esto escribí yo? ¿A qué hora y en qué condicio-

nes estaba? Qué sé yo. Bueno, lo tomé y al basurero de repente. Pero últimamente he querido guardar algunas cosas.

Pero fue mi suegro que me dijo por qué quedarse en la casa, si no hay razón para quedarse en la casa. No hay razón para que te echas a morir por un hombre. Es uno solo. Hay muchos que están esperando que tú les hables de organización, que tú los motives a seguir adelante. Para qué te echas a morir por uno, es verdad que es mi hijo pero es uno, dice, ¿ah? Entonces yo te digo, esas cosas se valoran. Es mi hijo, me dice, pero si se separan ustedes, se separan no más y punto. Usted sigue siendo mi primera nuera, mi amiga, mi hija. Y tiene que estar más viva cada día, seguir en la organización, seguir participando.

Esas cosas como que te alivian, como que te dan fuerza. Y uno en momentos difíciles valora eso más que te den diez lucas, cien mil pesos, qué sé yo —que necesitas tú en el momento—, pero más que eso tú necesitas el otro ánimo, el llenar la otra parte. Y yo creo que en esos momentos difíciles ellos estuvieron conmigo. No venían todas las semanas, obvio. Yo siempre dije, es su hijo, ¿no? Es el hijo mayor, es una posición muy incómoda. Pero que haya venido mi suegro en dos o tres oportunidades y me haya invitado a su casa; y que mi suegra haya venido una vez a alojarse. Con ella conversamos el tema cuando vino una vez a alojarse. Y otra vez me veía en la oficina, me llamaba y buscaba la forma, y si no, me dejaba papelitos por ahí. No vino más a dormir, pero por lo menos estuvieron siempre, ¿ah?

Ahora también para algunos dirigentes políticos en ese tiempo yo creo que eso marcó también una línea partidaria. Era en período de vacaciones y había gente en Pucón, incluyendo a un gran dirigente nacional de la DC. Estaban por acá en la zona y se escaparon un día de vacaciones para venir a conversar conmigo, en una actitud obviamente distinta, más política, más partidaria. Tú vales por lo que tú eres, me dijeron, tú eres un todo, tú te has ganado el espacio. Entonces qué te importa el otro. Y yo me acuerdo que le dije a ese dirigente, es fácil decirlo, pero muy difícil vivirlo, sobre todo para mí. Recuerda que yo soy Mapuche, que soy católica y que después soy demócrata cristiana. Entonces me dijo te recuerdo que yo soy hombre, que también soy católico y que soy demócrata cristiano. Y además de eso, me dijo, puedo poner mi profesión antes de la Democracia Cristiana. Pero resulta que hay que priorizar. Y yo te pido que priorices por tí. Un poco diciendo mira, el otro es el otro, ¿ah?

Entonces también las apreciaciones son distintas, como que te marcan en un momento determinado. Había mucha gente que me decía, mira, no sirve para nada, aquí y allá. Es molesto que te digan que el otro no sirve para nada, porque por algo lo elegiste un día, ¿no? No era porque no servía para nada y era un bueno para nada, ¿ah? Entonces más bien en ese sentido yo creo que las expectativas fueron distintas. Con el Gute conversamos mucho de política y de partido, de participación, de los espacios que se habían ido ganando y que valía la pena no perderlos. Lo que significaría para el partido

perder ese espacio, lo que significaba para mí perder el espacio, pero el Gute ponía primero lo que significaba para el partido. Entonces yo decía, oye, pero para. O sea, no me voy a morir. No, poh, no tienes que echarte a morir, que es lo que yo estoy tratando de decirte. Pero frío, o sea, quería darme ánimo, inyectarme como más vida, pero de una perspectiva totalmente fría.

En cambio con mis suegros, como te digo, era distinto. Siempre estuvieron conmigo, en la conversación, la cosa política, la organización también. Yo les mando carta en la micro y les digo, miren, necesito que junten tantas personas porque va fulano de tal a conversar a tal día, a tal hora más o menos. Y yo llego allá y mi suegro está cuadrado. Puedo llevar un dirigente político, un candidato o un dirigente, o un funcionario de una institución y es lo mismo. O sea, nunca me han defraudado en ese sentido. Yo les pedí que hiciéramos la organización en el sector y ellos me llevaron a todos lados, me contactaron, me llevaron, estuvieron. Eso es un poco la expectativa y la cosa futura. Ahora hay algo que no se hizo, que es la fiesta, digamos, intercomunidades, que es lo que a mí me gustaría. Es como una parte de mis sueños frustrados, pero...

F: Dices para tu matrimonio.

Para mi matrimonio. Yo creo que esos eran como los sueños que yo tenía al casarme con un Mapuche. Al tener la posibilidad de casarme con un no Mapuche, elegí a un Mapuche que era dirigente, hijo de dirigente, que conversaba bonito, que me enseñó muchas cosas. Yo pensé que iba a haber una cosa distinta. Ahora, las circunstancias políticas eran difíciles. Casarnos el 83, veníamos saliéndonos del Ad-Mapu. La presión; yo había trabajado cinco años de secretaria general del movimiento Mapuche, a tiempo completo, dejando todo de lado. Casarme en esa época era como –no sé, poh– como dejar todo, casarse sin tener nada también. Fue un momento difícil. Yo creo que fue un momento difícil para nosotros, además de ser bonito, pero difícil políticamente, bien difícil. Juan estaba terminando cuarto medio, tenía que hacer el quinto porque estudiaba contabilidad. (Risa). Entonces, (risa) ¿escuchaste? Pecadora, me dijo.

F: No escuché. Nada más te ví los ojos. (Risa) ¡Fue suficiente!

¡Suficiente! Entonces en ese sentido yo creo que, económicamente, era muy malo para nosotros dos. Por otro lado, yo no creo que mi padre hubiera estado en condiciones de tomar una decisión y decir mira, ya te vas, y te vas con tanto, y te vamos a hacer una fiesta para que te vayas a esta otra comunidad. Las condiciones no estaban dadas por ninguno de los dos lados, por el lado de mis suegros tampoco. Venían ellos saliendo de una crisis de pareja, mi suegro había tenido otra mujer en ese lapso. Como todo Mapuche, dijo, había tenido su desliz; y ese desliz duró bastante. Entonces venían ellos terminando esa crisis de pareja. Nuestro casamiento hizo que ellos se arreglaran, que mantuvieran una buena relación los hijos con los padres. Estaban a

punto de separarse. Yo creo que nuestro matrimonio sirvió para que ellos se unieran, pero por otro lado, también mi matrimonio sirvió para que mis padres se separaran de cama.

*Elvira:* Porque cuando se casó la Isolde, mi papá nos trató de asegurar el futuro.

*Isolde:* Como yo tenía una hija, entonces todos los bienes materiales que yo podía tener desde un juego de cuchillos, ponte, de cucharas y todo eso, que todos fueran para Liliana. Tenía una vaca flaca, porque tengo mala suerte para los animales; todo para Liliana. Todo lo que eran bienes materiales –camas, servicios, animales– todo para la Liliana.

*Elvira:* Ella tiene como dos hectáreas o tres hectáreas.

*Isolde:* Dos hectáreas y media. Liliana es dueña de tierras. Lo que yo no soy, ella lo es. Mi papá compró tierras, compró cinco hectáreas y de las cuales dos y media son de Liliana y dos y media son del Dago, porque la plata era del Dago. Y siempre han ido como asegurándole el futuro a la Liliana. Esa es un poco la meta ¿no?

Yo dije, yo me llevo a la Liliana a vivir conmigo. Mi padre dijo que no, mi madre dijo que no, mis hermanas casi me hicieron pebre. No estaban en condiciones de que Liliana partiera. Yo conversé con Liliana, le dije que me casaba. Adelgazó. Y era una cabrita chica, poh.

F: Cuéntame un poco más acerca de Liliana. ¿Fuiste a tenerla a Santiago?

Claro. Toda una historia, ¿no? Pero bueno, eso es parte de la vida. Trasladarme de Pitrufrúen a Santiago, ni siquiera conocía Temuco; desde un pueblo chico y tranquilo, a Santiago, al Gran Santiago realmente. Llegar a Santiago, irme donde una tía que estaba entre que se venía para Imperial a la comunidad del marido o se quedaba; se venía él y ella se quedaba trabajando; vendieron la casa, la remataron, la vendieron, no se cómo fue la historia. Después irme donde una tía que era soltera, que participaba activamente en política. Que pintaban, que trabajaban, qué sé yo, no se qué harían. La verdad es que vivir en una mediagua con dos tíos solteros, uno que tomaba, la otra que llegaba muy tarde, que llegaba con los pololos. Cosas que yo jamás hubiera visto en la comunidad, las viví, las ví en Santiago. Desde el mes de mayo al mes de septiembre en Santiago.

Mi padre no encontró nada mejor que decirme, bueno ya tú lo tienes, pero te vas de la casa. Porque yo no me quiero convertir en desgraciado. La gente va a hablar, la gente va a decir una y otra cosa, y yo me voy a enojar y te voy a dar un solo garrotazo y después voy a terminar en la cárcel. Entonces mejor partir. Me fuí. Sin la venia de ellos me volví. Porque la verdad es que estaba viendo burros de todos colores en Santiago. Podía haberme quedado trabajando. Porque ya estaba trabajando, ya me había hecho un ambiente, un ambiente relativamente bueno. Y también me pidieron a la hija en adopción, pero no era mi decisión, no era mi caso. Me volví. La Liliana nació el día 2 de septiembre, me fuí del hospital como el 10 de septiembre, del Joaquín Aguirre a la casa. Me vine el 18 de septiembre y llegué el 19 a la casa.



Los dirigentes fundadores del primer movimiento étnico-social del pueblo Mapuche creado durante la dictadura, conocido primero como los Centros Culturales Mapuches de Chile (1978-1980) y después como Ad-Mapu (1980-1987). Sentado al frente está Mario Curihuentro, Presidente; a su izquierda, Melillán Painemal, Tesorero y Vicepresidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas; a la derecha de Painemal, Isolde Reuque, Secretaria. Archivo de Isolde Reuque.

Bueno, lo primero se asustaron, lo que era normal. Lo segundo, se escondió a la guagua en la última pieza, que no saliera para afuera. Eso duró un mes. Completado el mes, mi hermano el Dagoberto sacó la guagua y se la pasó a mi papá. Mi papá estaba tomando mate con la guagua ahí, y yo al lado de la cocina tiritando, todos mis hermanos, mi mamá también sirviendo mate, momentos de tensión terrible. Hasta que él la tuvo un buen rato. La guagua agu, agu, él le hacía cariño. Era tan chiquitita, con un mes, y le hizo cariño a mi papá, que mi papá logró tenerla un buen rato. Y de ahí se la pasó a mi mamá, y de ahí volvió de nuevo adonde mi hermano, al que la fue a buscar. La tuvo él en brazos y de ahí ya se dio la relación, la otra hermana, y mi otra hermana.

*Elvira:* No tenía mamadera, en un patito así de esos del agüita, tenía que ir pa' llenar y llenar...se tomaba como cuatro.

*Isolde:* Cuatro patitos. Entonces yo te digo de ahí para adelante, bueno se flexibilizó, ya se vió, ya se hizo público. Ella ya era parte de la familia, después de ese mes. Pero yo tuve que trabajar también. Entonces me fuí a trabajar a la Parroquia, de la Parroquia a la casa de una profesora, que era una profesora de música, que el marido tenía una botillería, los suegros de ella tenían una botillería. Aprendí bastante con ellos. Trabajar, estudiar, no era tan fácil. Y después seguir en la Parroquia. Después trabajé un verano en un molino, en un molino de harina cruda. Trabajaba en la casa, la verdad es que trabajaba en la casa. Como había una señora que hacía las cosas; o sea, no era la empleada total, pero era la que le ayudaba a la empleada. Aprendí a hacer cosas de comida, a ordenar y organizar la casa como la tenía la viejita. Conocí mucha gente, que son amigos hasta el día de hoy. Muchos son de otros partidos, o sea, no son demócrata cristianos. Son PPD, son Nacionales. Pero los conocí en ese tiempo y sigo siendo la niña buena, o ahora soy la amiga. Antes era la nana de los niños, hoy día soy la amiga; antes era mi profesora de inglés, mi inspectora del colegio, hoy día soy la amiga de ellas.

Entre a trabajar en el molino, trabajar en la casa, y especialmente en la parroquia, que tenía una expectativa, una misión distinta, conocí otro mundo. Yo creo que todo eso ayudó a mi crecimiento, mi desplante, mi dureza. Porque soy dura. Si veo a alguien accidentado y puedo ayudarlo, lo ayudo, no lloro. Si veo a alguien muerto y hay que ayudarlo, también lo ayudo. A alguien enfermo también. O sea, no tengo problemas.

Si bien es cierto hasta dos, tres años atrás no me había tocado algo que me tocó ya viviendo acá, que era buscar un ataud. Un hombre que me ayudó como dirigente, me colaboró bastante, le dio una trombosis. Estaba arando, le dio una trombosis y se murió. Se murió de aquí p' abajo, pero la cabeza le quedó viva. Para mí fue terrible, porque era un hombre joven. Verlo en el hospital, afeitarlo, irlo a ver, conversar con él; desprendía un olor que ya de partida entrar en la pieza del hospital era terrible. Escucharlo hablar era tres veces más terrible: te encargo mi señora, mi hijo, me comprai el ataud, elígelo tú, que sea de tu gusto, que vaya toda la gente, avísenle a todos para

mi entierro. Pasar por esas cosas, tú no puedes llorar en ese momento cuando la persona te está hablando. ¿Cuándo lloras? Cuando llegas a la casa, cuando estás sola, horas después que te ha sucedido eso. Entonces, muchos momentos de tensión, muchas cosas así duras.

F: Pasando un poco a tu experiencia en los Centros Culturales Mapuches, ¿qué relación tuvo esta con tu trabajo en tu comunidad?

Bueno, la verdad es que la estrategia de los Centros Culturales Mapuches de Chile fue a través de distintas ceremonias mapuches que se iban perdiendo con el tiempo, y que estaban vivas en las comunidades, como es el palín; el gillatun y sus distintas manifestaciones –porque el gillatun como ceremonia tiene diferencias según lugar y época–; el machitun es para sanación. Después hay juegos, que son juegos de salón, el kamikan, awarkuzen, entre otros. Está la música, todo lo que es la música. Entonces era bueno hacer encuentros de música, competitivos y demostrativos para intercambiar experiencias, con instrumentos, con artesanías. Esa era la estrategia para poder juntar una buena cantidad de gente. Además, junto con eso profundizamos en los trabajos comunitarios, que significaban limpiezas de caminos, limpiezas de cunetas, limpiezas de cercos, chancheras comunitarias, estas mangas para poder descornar, vacunar; lavaderos para ovejas. Bueno, enfatizamos todo tipo de trabajo que podía ser comunitario, porque con un lavadero, por ejemplo, tú puedes bañar una cantidad de ovejas bastante considerable.

Esa estrategia se priorizó desde un comienzo, porque queríamos algo propio, algo que nos identificara. Algo donde se pudiese desarrollar lo propiamente Mapuche, como los discursos, las conversaciones, los planteamientos políticos; sacar todo lo que era la destreza lírica, formal; y se daba todo lo máximo, lo máximo en mapunzugun. La gran cantidad de los dirigentes lo hacían en mapunzugun. Obviamente, y entre paréntesis, yo las primeras veces no entendía nada. Sin embargo a mí me tocaba hacer la parte en castellano, mis discursos eran todos tendientes a levantarse, a participar, a sentirse más hermanos, a sentirse pueblo, a poder manifestar todo lo que era el kelluwün, la ayuda mutua; esa fuerte solidaridad; a revitalizar lo que es la fe, porque es profundamente creyente el pueblo Mapuche. Y esa forma de creer es distinta a la forma de ver y entender del mundo wigka.

Entonces todo eso, se decide como estrategia para enfrentar la realidad que estábamos viviendo y que era enfrentar la dictadura, llegar a la gente que pudiésemos captar en la comunidad y que se integre y que participe. Como católicos no lo podíamos hacer porque hay una gran cantidad de gente evangélica en el campo, además de otras sectas. Entonces, esa unidad cultural fue nuestra estrategia. Decidimos hacer una cadena de ceremonias, una cadena de gillatun, o palín gillatun, o encuentro cultural. El nombre se le daba de acuerdo a la realidad de cada uno de los sectores. Porque en todos los sectores no se podía hacer gillatun, depende de como lo vea la gente.

Es que tiene que hacerse cada cuatro años el gillatun, en las distintas partes. El número cuatro, es un número que tiene muchos significados: los

cuatro puntos cardinales; las cuatro escalinatas de un rewe, se dice mucho; entonces el cuatro coincide como con siete diferentes cosas, y por tanto el gillatun se da cada cuatro años. Hay lugares que no se puede hacer si no es cuando corresponde. En ese sentido dijimos bueno, que sea libre para las comunidades, para los sectores, que ellos lo decidan, pero terminaríamos en el Cerro Conun Hueno, que fue donde se dio el último levantamiento indígena hasta la llamada Pacificación de la Araucanía, y queríamos que la gente lo hiciera. Nos dimos un año de plazo.

Ahí nace la conversación en mi casa, en mi familia: ¿cuándo fue la última vez que se hizo un gillatun en la comunidad? ¿Quién es el cacique de la comunidad? ¿Por qué no hablamos el Mapuche en la comunidad? En esa perspectiva, Chanco es una de las comunidades que, por supuesto por el hecho que yo sea de allá, tenía una ligazón con la organización. Y empezamos a preguntarnos cuándo había sido el último gillatun, quiénes hablan en Mapuche; por qué no se habla en Mapuche; por qué no sabemos palín; hay machi o no hay machi en la comunidad; quién es el logko de la comunidad. Hacernos preguntas y en eso de hacernos preguntas, las respuestas fueron saliendo con el tiempo. Costó un poco, yo creo que nadie es profeta en su tierra. Mi comunidad fue de las que a mí más me costó organizar, más fácil fue organizar el grupito que estaba ligado a la comunidad cristiana, pero muy difícil organizarla con la temática Mapuche, porque hay católicos, hay evangélicos, hay mucha gente que ha tenido la oportunidad de salir a estudiar; generalmente estudios medios, poca gente con estudios superiores, pero la hay, y desgraciadamente con la mente muy colonizada. Porque la gente que es profesora básica, es contador, es secretaria, plantean que ellos ya son civilizados y que ya esas cosas no son pa' ellos. Y en esa alternativa, era difícil entrar porque los hijos de los padres se oponían.

Costó bastante inicialmente visitar y volver a visitar a la gente. Yo creo que fue un trabajo durísimo, tenía también a mis padres en contra, porque yo había dejado todo botado por la organización Mapuche. Mis padres estaban fuertemente indignados, porque iba a ser una doña nadie dijo, y ellos querían que yo tuviera un título, que me asegurara el futuro. Bueno, en ese sentido, van teniendo la razón ellos. Pero fuimos persistentes, y gracias al apoyo de mi tío Vicente Reuque, hicimos la primera reunión grande. Es primo de mi padre y él citó. Yo hice las visitas pero en nombre de él y del mío. Me fuí casa por casa, igual como lo hicimos antes para las comunidades cristianas—que nos fuimos en el mes de María con la Virgen casa por casa—igual lo hicimos para el gillatun. Yo con mi hermana Elvira, la menor que ha terminado periodismo, para que me acompañara alguien, casa por casa. Y llegó toda la gente que habíamos invitado. A la voz de gillatun es una cosa que, si dice voy, es que voy; y si dice no voy, es que no voy.

A mi papá lo eligieron logko porque dicen que antes era un tío abuelo de mi papá, y después pasó al hijo de ese señor, que era Vicente Reuque, el mismo que me ayudó. Pero Vicente Reuque no quiso aceptar el cargo de

logko y se lo dieron a mi papá, y también Vicente murió, entonces quedó mi padre, Ernesto Reuque, que es el cacique de la comunidad. Y partimos en ese año, en 1979. Sabes que para mí fue difícil porque mi padre decía no, eso ya aquí no se hace, nadie va a querer, nadie va estar contigo. Pero hicimos un gillatun después de veintiún años en mi comunidad, en marzo del 80. Ese gillatun se hizo y de ahí no se ha parado de hacer y de ahí yo ingresé a la espiritualidad o a la religiosidad de mi propio pueblo.

Al ingresar a eso, yo te digo sin hablar el idioma bien, porque lo hablaba super chancado, me costaba mucho. Pero muchas cosas las hacía por intuición, por lo que veía en otro lado, porque como uno se iba en la cadena, entonces yo veía como se hacía en otro lado. Dejé mis estudios, yo estaba estudiando para profesora básica en la Católica. Los dejé botados, seguí en la organización. Mi padre no lo supo hasta después de 6 meses, muy enojado, muy, muy enojado. Hasta el día de hoy está enojado por eso conmigo, pero no quiero decir que hemos quebrado, quebramos relación prácticamente tres meses por no haber terminado. Porque él decía que lo mejor que puede tener un hijo es una profesión, la tierra y una educación son la mejor herencia para un niño Mapuche. El siempre pensaba que algún día me iba a casar y que iba a depender. Y él no quiere que sus hijos dependan. Quiere que se desarrollen por sí mismos y ayudar al marido, y no sufrir tanto como había sufrido él y toda la historia. Y es lo que habíamos pasado nosotros, bueno nosotros además éramos ocho hermanos. Entonces no era tan fácil, con esa característica yo te digo me dediqué más que muchos dirigentes a trabajar, y en una onda bien panorámica.

F: En el gillatun de Chanco, ¿hubo machi?

La machi, que no era de mi comunidad, pero sí del sector, fue la que ayudó a la primera reunión. La machi es una señora que ha sido muy sufrida y que tiene un hijo dentro de los detenidos desaparecidos. Por lo tanto tenía mucho temor a participar en cualquier actividad que pudiese implicarla en algo en contra del gobierno.

Ella originariamente no es de allá en donde vive, es casada con uno de allá, de la comunidad de Dalpin. Ella es del sector Quepe, Quepe-Metrenco. Pasaron juntos muchos años y tuvieron varios hijos, una de sus hijas vivía en Santiago. Esta hija sufre un percance y se muere en Santiago, trabajando en una casa particular. Entonces, ella no renueva sus votos digo yo, en términos wigkas, porque no renueva compromiso con su espíritu, ni con la comunidad. Pasa ahí un tiempo, pasa otro tiempo que es tiempo de pena, tiempo de sufrimiento personal. Se encuentra en ese lapso con el 73 y pierde a su hijo que vivía con ella y que era trabajador en distintos fundos, por lo tanto era dirigente sindical, campesino.

Su hijo salió en el informe de la Comisión Rettig, y se llama Pedro Curihual Paillán. Este joven hace que tanto el papá como la mamá entren en un estado depresivo bastante fregado y el papá sufre una parálisis, inicial-

mente facial. Pero después le involucra más de su cuerpo y entra en una trombosis, no severa porque después puede caminar, pero con el tiempo queda averiado en sus piernas, en sus brazos, se mantiene caminando pero mal, malito. Y ella es la que enfrenta su realidad con su hijo menor, con Luis que vive al lado de ella. Y el resto de los hijos están todos dispersos tanto en Argentina como en Santiago de Chile. Tiene un hijo que llegó a ser mayor de carabineros; tiene hijas casadas con Mapuche, la mayoría, casadas con Mapuche. Los hijos y las hijas que están en Argentina, son casados con gente de Argentina, no Mapuche. Pero incluso el carabinero, él es casado con una niña Mapuche.

Inicialmente ella no hace el tipo de trabajo que hacen otras madres, de buscar a su hijo después que desaparece, de ir preguntando o tratando de localizarlo. No lo hace, porque se enferma ella, se enferma el marido. Ella vive un sufrimiento permanente, vive una especie de duelo, una desesperanza. Y por eso se enfermaron los dos. En el 75, 76, cuando comenzamos un grupo de la Iglesia, empezamos a visitarlos y a decirles que tenían que ponerlo en los informes y buscarlo. Y es la polola de Pedro, la que hace las denuncias y está y aparece y es apoyada por nosotros, por un comité de solidaridad que tenía la Iglesia Católica. Y desde allí, desde que hace todo eso la polola, se suma a eso ella y su hijo menor. Lo buscan, efectivamente ellos lo buscan como padres, hermanos buscan al hermano, pero al no encontrarlo, no lo buscan más. No lo buscan más, porque cada vez que salen es un nuevo sufrimiento.

Queda solamente Luis, el hijo menor, a cargo de la búsqueda. Es una búsqueda sin comunicación con sus padres. Es una búsqueda silenciosa, muy dolorosa. Es acompañado solamente por mí en la comunidad, porque la polola de Pedro se va ya del lugar. Se va hacia Argentina. Luego se casa con una persona de Quitratúe, más al sur de Pitrufrquén. Entonces ya pierde la conexión con la comunidad.

Muere don Armando, el marido, y ella se queda nuevamente sola. Y así transcurren aproximadamente veinte, veintidos años que ella no cambia el rewe. Es la ceremonia de cambio del palo completo, pero no es el cambio del palo solamente, del rewe, sino es un cambio del compromiso, de asumir un nuevo compromiso superior al que tenía antes. Y en ese lapso ella también deja parte de su vestimenta. Ya no usa chamal, ya no usa el ropaje tradicional; no usa los instrumentos musicales, no hace remedios, en todo ese lapso tampoco. O sea, su ejercicio como mujer machi, médica, orientadora del lugar es totalmente perdido. En el 79 con nuestro encuentro renueva su compromiso, su espíritu, su visita. Se aviva de nuevo y participa, pero participa sola y específicamente para la ceremonia que es el gillatun. Ella no sigue permanentemente haciendo uso de su vestimenta, de sus conocimientos, ni de nada. Habla en castellano, es invitada a una iglesia evangélica y participa en ella. Entonces un poco quería irse despojando de lo que ella sabía y dejándolo de lado.



Ocurre que ahora, después de este tiempo y de 1979-1980, que fue el primer gillatun, después hemos venido haciendo periódicamente los gillatunes. Ella se encuentra en un lugar que había soñado mucho tiempo, donde se habla en Mapuche, se discute la temática Mapuche. Logra ir por primera vez a una reunión que es una reunión sobre el mapunzugun, donde ella sueña toda la noche. Y sus sueños tienen que ver mucho con los remedios, con las cosas que ella hacía antes. Y de vuelta a su casa, pasado un par de meses, no mucho, le da una parálisis facial. A este lado. Curiosamente sale para ir al médico, no a otra machi, sino al médico, al hospital, con una cara totalmente deformada por un lado. Y llega al hospital, entra, la ven y todo, y en fracción de segundos se le arregla este lado de la cara, pero se le queda este otro más malo. Y se hace una especie de clic, y se va cambiando de rato en rato, pa' un lado, pa'l otro lado, los músculos muy recogidos; los ojos fijos, totalmente fijos y dados vuelta con los párpados hacia arriba. Inconocible, que no se podía ver en ningún lado.

Después del hospital, ella consulta con otras machis. Ellas empiezan a buscar la razón y el cuestionamiento, le echan la culpa de que salió, que le tomaron fotos; que estuvo en un encuentro que no debiera haber ido, a esa reunión donde se discutió el mapunzugun, el habla y todo. Que ella soñó toda la noche. Que aceptó una entrevista, que salió en la radio, que el nieto le grabó un video. Culpan a una serie de cosas, sin encontrar lo que realmente podría ser, que era haber dejado su vestimenta, haber dejado el kultxun, haber dejado todos los conocimientos de las hierbas naturales; haber dejado la práctica de ser machi. Y se ven en la obligación de hacer este ñeikurewen, el baile de la machi como se conoce allá en el lugar, rápidamente. Se hizo en fracción de veinte días, todo muy rápido. Porque una fuerza superior le decía que tenía que hacer su cambio de rewe y ella consultó a una machi y le dijeron que no se mejoraría si ella no se pone en contacto con su newen, con su fuerza. Y ahí se hace el ñeikurewen. Se hace con la gente que más cree en la comunidad, y con familiares de ella que van desde Quepe-Metrenco hasta el sector.

Sin quererlo, a mí me toca jugar un papel importante, decisivo en ese encuentro. Yo creo que fue un encuentro de mucha emotividad, muy duro, estresante para mí, también para la familia. Porque tantas veces, en lo que iba pasando, se decía que ella no quería seguir viviendo, que ella estaba dejando de lado su newen, su fuerza, sus conocimientos; y que ella no quería seguir siendo machi. En toda esta ceremonia hay pasos que hay que ir dando, y los hijos no tienen idea de cuáles son los pasos a seguir. Los hijos la apoyan mucho económicamente para que se realice esa ceremonia, pero ellos no saben cómo empieza ni cómo termina. Solamente sabían y tenían claro que había que traer muday, que había que tener comida para la gente que iba y que había que atender a toda la gente. Pero en ningún momento ellos hicieron una reunión antes. Y si es que iban a hablar con nosotros, querían hablar conmigo y con Juan.

Pero yo no pude ir, por todos estos múltiples compromisos que de repente me tomo yo sola, o los compromisos me alcanzan a mí. Entonces, yo no pude ir antes. Fuí solamente el día antes. Llegué allá, y cuando llego donde mis padres me dicen, tienes que irte inmediatamente para allá, porque te han venido a buscar muchas veces ya. Apenas dicho eso, digo voy a tomar mate primero, antes de irme, y asoma en el portón la camioneta y me dicen ya, estamos esperándote. Partir, qué había que hacer en la mañana, qué había que tener listo, cómo había que hacerlo, cómo había que estar. Te tenemos todo allá, pero nosotros no sabemos cómo va a seguir.

Desgraciadamente, Juan mi pareja, tampoco me pudo acompañar, y eso hacía que muchas cosas las tuviera que enfrentar sola, en el sentido de que tampoco mi padre, mis hermanas, no habían estado nunca en una ceremonia de este tipo. Yo había ido una vez, había estado un rato en un ñeikurewen, pero no había estado ni todo el día, ni toda la noche ni todo el siguiente día, porque son dos días de ceremonia. Entonces tampoco yo sabía. Lo único que hacía era lo que teóricamente, y en las conversaciones, uno había captado. Me decía a mí misma, mira Isolde, tú lo sabes todo y lo que no lo sabes lo inventas. Ir preparando el camino y preguntarle a la machi que iba a ser la maestra, con mi mal Mapuche, preguntarle qué venía después. Enfrentar todo eso los dos días: cuándo había que tocar el kultrun; cuándo había que hacer el baile; cuándo había que buscar los remedios; que había que vestirla; que había que colocar el rewe, el rewe se hizo antes; sacar el que estaba, poner el nuevo. Todo ese proceso dura dos días: cómo se viste, cómo se desviste; el ropaje nuevo, volverle a poner chamal, cintas, blusas, delantales, impregnarla de fuerza. Fue muy bonito, yo aprendí mucho, pero también para mí fue bastante cansador. Más cansador que molesto, puede decirse; y también preocupante, estresante.

Yo cargaba con un sentimiento de culpa, porque yo la había motivado para que ella volviera hacer el gillatun; para que ella saliera a reuniones, pudiese aportar a lo que era el mapunzugun y que no se perdiera. Que ella entregara un testimonio de una machi que se siente sola, porque nadie más habla el Mapuche, porque nadie la visita; porque la gente de la comunidad la mira como un bicho extraño, algunas que la quieren mucho y otras la miran así con cierto temor. Entonces eso es duro para ella, pero también era duro para mí. Y cómo hacer entender al resto de la comunidad que la machi necesita del apoyo de la comunidad; o de la gente que vive cerca, aunque no sea de la misma comunidad, sea de las comunidades cercanas. Cómo hacer entender a los jóvenes mapuches, que lo que tenemos allí es un valor cultural<sup>4</sup>.

<sup>4</sup> Hasta cierto punto el temor frente a la machi, y su propia ambivalencia frente a su vocación, son muy comunes en la cultura Mapuche. Cargar con una responsabilidad tan enorme casi siempre lleva una cierta ambivalencia y el resto de la comunidad puede tenerle miedo, y hasta envidia, a la machi. Ver, por ejemplo, Sonia Montecino, *Sueño con menguante: Biografía de una machi* (Santiago: Editorial Sudamericana, 1999). Otra perspectiva frente a las ambivalencias asociadas con hacerse machi la presentó en una conferencia el machi, don Víctor Caniullan en la Universidad Católica de Temuco, agosto de 1998.



Isolde en Sydney, Australia, durante el Tercer Congreso del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (1980), con un compañero Otavaleño de la delegación ecuatoriana. Archivo de Isolde Reuque.

Y felizmente con ella viviendo en la comunidad, yo creo que se puede hacer un proceso de revitalizar todo lo que significa esto, de vivir en comunidad. En el sentido que, el grupo de jóvenes que dirige mi hermana, los Newen Lelfn, todos ellos, de alguna manera participaron en ese encuentro. Y a uno de ellos, le tocó bailar. Entonces eso hace que el resto también se motive y que tenga como una fuerza. Inicialmente nadie quería que este niño participara, porque eso era en serio. Y lo que ellos estaban haciendo acá, ¿no era en serio? Entonces yo les decía que todo era en serio, que no era chiste. Pero decían que el ñeikurewen no era igual, porque había que hacerlo con fe, había que hacerlo con respeto. Bueno, les dije, cuando ustedes lo hagan en su grupo, también tienen que hacerlo con fe y con respeto.

Todo ese tipo de cosas, unían el trabajo que hace un largo tiempo uno viene haciendo. Porque en la comunidad la gente que tiene hoy día entre, yo diría, los quince y los cuarenta y cinco años, no tienen idea de los términos, de los conceptos, de las palabras en mapunzugun. No saben hilvanar una conversación en mapunzugun. Los mayores de cuarenta y cinco hilvanan una conversación, pero no son contundentes. No son fuertes en su conversación, en seguir el hilo conductor de lo que están hablando. Y allí, en el lenguaje, en la conversación, en el discurso, hace mucha falta la creatividad, la fuerza del logko. Porque cuando se retoma la jefatura del logko, la figura tradicional, en el 79, se elige una persona que, sí tiene muchos valores, tiene mucho esfuerzo físico, empeño. Pero no es una persona que tenga como la fuerza y el papel de liderazgo frente a los demás. No es empeñoso en poder mover una comunidad. Me refiero a mi padre. Ahora él tiene una gran gracia, él deja que los hijos lo hagamos. El deja y permite que yo me dé ciertas licencias y haga lo que yo creo que es mejor. Y mi hermano, el mayor, lo acompaña. Tiene una serie de virtudes mi hermano mayor, que es el que encabeza el eslabón de los caballos. El lleva la bandera de la comunidad. Y es una persona que ocupa un lugar de privilegio dentro de ellos, sin saber hablar mapunzugun, entendiéndolo solamente. Y así una serie de hechos que van pasando alrededor de la comunidad dan vida a reivindicar la máxima ceremonia religiosa que es el gillatun, que se realiza cada cuatro años. Pero que en mi comunidad lo hemos ido haciendo cada dos, cada tres, y cada cuatro, por el hecho de retomar algunos espacios perdidos. Y como el gillatun se puede hacer, obviamente, cada cuatro años, pero se puede hacer también en distintas situaciones, de enfermedad catastrófica, problemas climáticos, mucha agua, mucho sol, peste. Entonces, así se le ha ido poniendo distintos años. No se ha seguido rígidamente los cuatro años.

*Juan:* El gillatun se hace específicamente para pedir algo. En la época de los sesenta cuando sucedió el terremoto, hubieron muchos gillatunes. Y son espacios de un día, ¿ah? Pero está la ceremonia principal que es el kamarikun, que es otra cosa. Eso está fijado por cuatro años y se hace por cuatro años, se respetan los cuatro años. Cualquier otra ceremonia que pase intermedia a ese período, siempre son gillatunes, o gillaimawün. Va a depender de los elementos que contenga la ceremonia.

*F:* Lionel me comentó que después del terremoto del sesenta se había hecho el último gillatun en tu sector, y que fue motivado exactamente por el terremoto, hablando de las ocasiones fuera de lo normal, eventos catastróficos, que lo pueden promover.

*Isolde:* Efectivamente, yo no recuerdo mucho, pero sí me acuerdo que era yo una cabra chica cuando se hizo el último gillatun. Conversando ayer con la tía Elsa, pensábamos que era alrededor de veinte años, hasta el 79, del anterior. Pero yo creo que sí fue para el terremoto del 60. Porque por ahí se hicieron muchos también en ese tiempo.

Y otra cosa que tuvimos que recobrar fue la práctica de hacer el muday. Algunas personas todavía lo sabían hacer y ellas tuvieron que enseñar a los jóvenes. Y ahí se destacaron dos mujeres en enseñar hacer el muday, una que fue mi madre y otra que fue la Avelina Catrilaf. La Avelina Catrilaf hizo más o menos tres, cuatro casas; y en las otras lo hicieron porque la tía Elsa, la tía Carmen, bueno ellas se acordaban todavía y podían hacerlo sin mayor problema. En cambio la gente más joven, como en el caso de Lucho, hay que hacérselo, porque la señora no es Mapuche y su hija es muy joven todavía.

*F:* La última pregunta que me queda acerca de tu comunidad es la siguiente. Cuando estuve revisando la documentación en el Archivo de Asuntos Indígenas, una cosa que me llamó mucho la atención es que las tres comunidades más cercanas en tu sector se dividen con la primera ley de división, ya en la década del 30. ¿Crees que la división fue más una causa, o un efecto, del proceso de transculturación?

*Isolde:* Buena pregunta. Yo creo que fueron las dos cosas. Fue tanto causa como efecto, en el sentido que, el dividirse en ese momento era como señal de superación o de "civilización", entre comillas. Y como resultado de la división de esos años, se pierde toda la vida comunitaria. La gente crea una especie de individualismo, de egoísmo y de mezquindad que se aparta de todos los conocimientos culturales tradicionales. Aunque siguen viviendo con las costumbres de la comunidad tradicional, con fogones, con tortillas, con comidas y vestimentas mapuches, las van dejando paulatinamente, diría yo, como más rápido que otras comunidades. Ahí ya no hay vestimenta; ya no hay lenguaje; ya no hay ceremonia; ya la gente no tiene idea qué significa un palin; el awarkuzen y el kamikan, son cosas extranjeras para la gente de la comunidad; se pierde todo eso. Lo único que se mantiene es lo que mantienen las mujeres: la artesanía en lana; la forma de las comidas tradicionales, comidas y bebidas tradicionales; y bueno, obviamente se conservan los apellidos. Felizmente se mantiene la tierra, parte de la tierra, porque gran cantidad de tierra, con el hecho de dividirse pasa al mercado de tierras y empiezan las ventas. Es como Miguel Lacámara compra las tierras de al lado. Y no las compra a precio de huevo, las compra al precio del mercado de ese entonces. Pero se venden. Ingresan a la comunidad los señores Donam, Lacámara, Matte, por un lado; y, por otro lado, entra una cantidad de gente

pequeño propietario no indígena. Entonces vamos quedando intercalados y muy poco comunicados con el resto de las comunidades, aunque estamos muy cerca. Tenemos mucha gente al interior de las comunidades que no son, necesariamente, originarios del lugar.

FAMILIA REUQUE PAILLALEF

*Liliana:* Y en ese tiempo que te separaste de tus suegros y recién llegaste a vivir aquí, mamá, ¿hacían gillatun aquí, o no?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí.

*Liliana:* ¿Y cuántos gillatunes tú viste antes que se cortara y pasara un buen tiempo que no hubiera?

*D<sup>a</sup> Martina:* No sé.

*Liliana:* ¿Y participaban ustedes, iban?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, poh, si tu abuelito era el cacique, Marcelino.

*F:* Marcelino Reuque.

*Elvira:* El papá de mi papá.

*F:* ¿Y su segundo apellido?

*Liliana:* ¿Cuál era el segundo apellido del abuelo?

*Lionel:* Liguillán.

*Liliana:* Marcelino Reuque Liguillan.

*F:* Él era el cacique entonces. De acá de esta comunidad.

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, él hizo. Dos veces fuimos con él al gillatun, parece. Cuando estaban vivas ellas y después falleció mi suegro y quedó el primo, Juan Reuque. Porque el viejo no quiso tomar el cargo; porque era joven, dijo que no lo iban a respetar.

*Liliana:* ¿Y cuántos años tenía el papá en ese tiempo?

*D<sup>a</sup> Martina:* No sé, porque no quiso, no quiso no más. Entonces lo tomó Juan Reuque.

*Liliana:* ¿Y después llegó el papá? ¿Por qué llegó el papá? ¿Después de él?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, cuando murió Juan Reuque, entonces parece que le tocaba al año siguiente, no me acuerdo. Total que como murió él, lo hizo Vicente Reuque, el papá de Gollín. Porque era el más viejo. Y después que murió Vicente Reuque, recién tomó el viejo eso.

*F:* Pero hubo unos años en que no se hizo, ¿verdad?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, sí, pasó algunos años que no se hizo.

*Liliana:* ¿Cuántos años más o menos? La tía Elsa dice que entre quince y veinte años que no hubo gillatun. ¿Más o menos cuántos serían?

*D<sup>a</sup> Martina:* No sé, puh, ahí no sé nada yo. No tanto, yo creo.

*Elvira:* Yo creo que del único gillatun que me acuerdo es cuando estaba en segundo medio, cuando retomaron.

*Liliana:* El 79 dicen que volvieron a hacer de nuevo.

*Elvira:* El 79 exactamente.

*D<sup>a</sup> Martina:* No sé, porque cuando yo estaba en Loica ya venían la gente, puh, hacían y venían.

*F:* Y usted también venía.

*D<sup>a</sup> Martina:* No, porque mi tío no entraba. Yo no venía, pero los vecinos venían, los Epulef, la mamá de Domingo venía, Juan venía, esos entraban, venía don Juan Amulef, no sé quien más. Todos esos venían.

*F:* Había mucha gente entonces...

*D<sup>a</sup> Martina:* Había harta gente, de primera, había mucha gente, pero que después entraron de evangélicos y ya se disminuyó pues.

*F:* Ya. Porque los evangélicos ya no quieren participar, ¿verdad?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, no quieren. Aquí también disminuyó harto. Aquí, aquí mismo. Si ahora ya vamos poquitos.

*F:* Y se acuerda cómo fue cuando empezó otra vez en el 79. ¿Cómo fue ese gillatun?

*Liliana:* ¿Fueron harta gente, fue grande, fue bonito?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, fueron hartos.

*Elvira:* ¿No te acuerdas mamita?

*D<sup>a</sup> Martina:* Fue la finada Julia, el Vitoco, el Paine, todos esos estaban vivos. Fueron hartos. Ahora ya esa gente no entra.

*Lionel:* ¿Y en qué año dicen que fue?

*Liliana:* El 79.

*Lionel:* ¿No sería el 69?

*Elvira:* El 79, porque yo estaba en segundo medio.

*Lionel:* Porque fue después del terremoto del 60.

*Elvira:* Fue después del 73.

*Lionel:* Noooo, noo.

*Liliana:* Dicen que fue el 79.

*Elvira:* Fue el 79, Lionel.

*Lionel:* Antes hubo otro.

*Elvira:* Yo no me acuerdo antes del último gillatun.

*Liliana:* El último quizás qué año sería el de antes. A lo mejor el 69 fue el último de antes.

*Elvira:* Pero yo en ese tiempo tenía como siete años, tendría que haberme acordado de algo, no me acordaba de nada. Yo nunca antes había ido a un gillatun.

*F:* Ahora, el terremoto fue en el 60.

*Lionel:* Claro.

*Elvira:* Yo no había nacido todavía.

*Lionel:* Y después del terremoto, porque después del terremoto del 60 se produjo un cierto temor hacia lo divino, entonces la gente empezó a acudir a la iglesia y los mapuches se reconciliaron entre ellos mismos y se reconciliaron con Dios y comenzaron de nuevo los gillatunes.

*F:* Yo he visto algunos documentos que hablan que después del terremoto hubo gillatunes en diferentes lugares.

*Lionel:* Claro, y ahí se reorganizaron de nuevo.

*F:* Ahora en otro sector parece que el terremoto trajo más evangélicos como otro tipo de reacción también. ¿Así que hubo un gillatun aquí después del terremoto?

*Lionel:* Después del terremoto sí, y lo encabezó aquí Juan Reuque con Vicente Reuque. Ellos fueron los que encabezaron el gillatun.

*F:* Entonces ese habría sido el último antes de que hubo el corte hasta el 79. Si fue después del terremoto, habrá sido por ahí por el 62 más o menos.

*Lionel:* Más o menos por ahí, 63, 62, 63. Y después se distanció otra vez. Y los mismos caciques llamaron a otro gillatun cuando estaba todavía el, ¿cómo se llamaba el cacique Salazar?, el viejo.

*Elvira:* Hilario.

*Lionel:* Porque el viejito estaba enfermo, por eso se perdió la periodicidad. Y aquí lo encabezaba Juan Reuque con Vicente Reuque. Y el banderero era Juanito Reuque.

*Elvira:* Todos muertos ahora.

*Lionel:* Y ahora soy yo el banderero. A lo mejor me muero luego.

*F:* No creo. Pero entonces hubo este espacio que no se dio más el gillatun hasta el 79. Para ése participaron ustedes, entraron.

*Lionel:* El 79 ya lo encabezaba mi papá aquí, el 79 yo era banderero ya. Y antes hubieron dos gillatunes que Juanito Reuque fue banderero y nosotros fuimos. Yo no era banderero. Yo asumí ir de banderero después que murió Juan Reuque, murió Vicente Reuque, entonces Juanito ya no participó. Y tomé yo la bandera. Y ahí la tengo. La voy a tener hasta que muera.

*F:* Está bien.

*Lionel:* Así es la cosa. Pero la verdad es que, en relación al gillatun después del 60, que es el que me recuerdo yo, con los que se hacen ahora, es muy poca la gente que participa.

*F:* Entre el 60 y ahora ha disminuido.

*D<sup>a</sup> Martina:* ¡Uh! Bastante.

*Lionel:* Y últimamente se han estado motivando e incentivando matrimonios jóvenes que han estado participando por ellos no más. Y hay varios, pero esos no surten los que habían antes. Ahora tiene que haber quince familias por lado, unas treinta familias entran. Y antes eran aproximadamente cien familias que entraban, cincuenta por lado.

*F:* Por lado...

*Lionel:* Claro.

*D<sup>a</sup> Martina:* Digamos de aquí de Chanco y los otros de allá que les corresponde: Loica y Tilttil.

*Lionel:* Son cinco comunidades, son cinco o seis, a ver: Tilttil, Loica, Inoco,

Dalpin, Manzanal y Chanco, seis comunidades, claro. Y a un lado está Tiltil con Chanco, y al otro lado están las otras cuatro comunidades.

*F:* Y eran las mismas comunidades que participaban antes también.

*Lionel:* Correcto, pero participaba mucha más gente.

*F:* Más gente, entonces ahora de todas las comunidades son más o menos treinta familias.

*Lionel:* Claro.

*F:* Y antes eran cien.

*Lionel:* Cien.

*Liliana:* Cuántas contábamos denantes, siete que entraban de este lado. Siete familias, ahora en el último.

*F:* Claro. Ahora ¿cuáles son las razones para que disminuya? Una obviamente es por el avance de la religión evangélica, ¿verdad? Esa es una razón. ¿Hay otras razones para que disminuya?

*Lionel:* La transculturización. Claro, resulta que la cultura Mapuche ha ido perdiendo su autenticidad debido a que ha predominado la cultura española. Se da a través de los mismos colegios. Y no se han valorado consigo mismo, ha habido incluso menosprecio de la cultura Mapuche de los propios mapuches. Y eso hace que no participen. Un ejemplo concreto, aquí nosotros tenemos un tío que siendo hijo de cacique, él no participa en los gillatunes porque eso es para que lo haga gente de baja cultura. Porque él tiene hijos que son profesores y él no puede estar metido en algo que no está a nivel de su gente. Eso es un absurdo que habla mal de él mismo y de otras cosas más. Y eso de alguna manera también se va reflejando en otra gente que cree que por participar de un gillatun, como que son menos personas o son personas de una categoría más baja.

*F:* Yo he leído que había ciertos intelectuales y personas educadas Mapuche que vivían en Temuco ya por 1910, 1915. Que ya decían lo mismo, que había que parar con lo que era la religión y la cultura Mapuche porque si no el pueblo Mapuche nunca se iba a civilizar.

*Lionel:* Claro, ahí están los contravalores. Pero también han habido intelectuales mapuches que han abogado por profundizar la cultura Mapuche y a la vez incorporándose dentro del sistema. Y entre ellos está la familia del cacique Paillalef, que es el fundador de la comuna, y en cuya familia nos honramos con tener grandes profesionales, connotados académicos, incluso hacen clase en la Universidad de Valparaíso. Y otros están ejerciendo su profesión en puestos públicos de gran relevancia en que ellos cuidan la cultura sin salirse del sistema. O sea, hay que integrarse, y yo creo que esa es la forma más adaptada de poder vivir la identidad sin menospreciarse uno mismo y sin salirse de la línea del progreso y desarrollo, tanto a nivel internacional como nacional. Porque cuando la gente Mapuche, el grupo de mapuches (yo no comparto con ellos) que han querido incluso tener su propia bandera, su propia identidad, su propio territorio, yo creo que están mal.

*F:* Como el Consejo de Todas las Tierras.

*Lionel:* Claro. Están mal, porque tenemos que estar, tenemos que integrarnos y de alguna manera estar dentro del sistema. Porque si salimos del sistema, qué es lo que pasa, nosotros mismos nos autodiscriminamos y la autodiscriminación es fatal pa' la cultura Mapuche, porque eso nos va a llevar a morir. Y tenemos nosotros familiares del clan de cacicazgo de los Paillalef, que es fundador de la comunidad de Pitrufrquén, en que hay profesionales jóvenes, profesionales ya de edad que están en esa postura.

Como dato anecdótico, el cacique Paillalef, como cacique, fue tipo comando, digo yo, en ese tiempo. Es muy bonita la historia esa, yo cuando me pongo a contarla no me creen, creen que yo la invento no más. El cacique Paillalef es hijo de madre soltera y el padre es un alto oficial español, de los grandes conquistadores que llegaron en ese entonces. Dieciséis años tenía la niña cuando quedó embarazada. Y cuando en la comunidad Mapuche se dieron cuenta que la niña estaba embarazada, y más encima que estaba embarazada de un oficial español, fue como la peor humillación. O sea no se podía resistir en una comunidad Mapuche de que fuera un wigka a reírse de una mujer Mapuche, habiendo toda una comunidad ahí, no poderla proteger; o sea, era como la burla más grande.

Entonces el cacique de la comunidad de Arauco dijo: «aquí en tanto nazca la guagua hay que matarla. Porque nosotros no podemos criar el hijo de un conquistador». Y la niña no quiso que le mataran el hijo. Avanzados sus meses de embarazo se arrancó de la comunidad y se encaminó hacia el sur y llegó a las proximidades de Temuco y ahí tuvo su guagua. No dijo de quién era la guagua, pero entre los caciques había una buena comunicación a pesar de que en ese tiempo, las comunicaciones eran a caballo. Y se comunicaron entre los caciques, y la única niña extraña que había tenido una guagua era ahí. No lo mataron, pero a la edad de diez años lo mandaron a una emboscada.

El objetivo de la emboscada con los españoles era que lo mataran al cabro nuevo. Le dijeron, hay un paso ahí de los españoles que quieren cruzar el río Toltén. Y pasan por el Cautín, y lo mandaron al mando de diez hombres, un cabro nuevo al mando de diez hombres. Ahí pensaron que lo iban a matar al tiro, un cabro de diez años. Resulta que a este cabro no lo mataron, ni le mataron ninguno de los hombres. Por el contrario ellos mataron a los españoles y llegaron adonde el cacique con la cabeza de varios de los españoles. Entonces dijeron, «qué hacemos, lo mandamos a otra, porque va a tener que morir, no puede estar vivo, cómo va a estar vivo si es un hijo de un español».

Así llegó aquí a cuidar la ribera de Pitrufrquén, salvando ya varias emboscadas más o menos de las mismas características. Aquí para cruzar del Toltén al sur habían dos partes donde se podía cruzar. Uno que era el fuerte Pitrufrquén aquí, que es justo donde está el puente; y el otro en Villarrica. El de Villarrica era más complicado. Aquí en Pitrufrquén el río tiene una angos-



Isolde y Melillán Painemal, en compañía de unos amigos que conocieron en Fiji durante el viaje de regreso del Tercer Congreso del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Archivo de Isolde Reuque.

tura que no superaba los veinte metros, relativamente angostos, de aguas profundas, y la gente lo cruzaba a nado. En Villarrica era más ancho, un poco más complicado, pero el agua era más tranquila. Lo mandaron a éste y lo dejaron aquí, y los otros quedaron allá en Villarrica. Paillalef ordenó colocar troncos por toda la orilla. Se suponía que si vencían en Villarrica, los españoles iban a pasar por tierra e iban a llegar aquí, y los tenían que parar. Prendieron fuego en toda la barrera de troncos para que no pasara nadie.

Y llegaron de Villarrica. En Villarrica quedó una masacre, mataron ahí cualquier cantidad de mapuches los españoles. Y llegaron aquí y él tenía su gente, y como tenía fuego por todas partes, entonces la parte del ataque era un punto preciso. Y aquí empezó la matanza. Mató cualquier cantidad de gente, y otros se rindieron. Y los dejaron sin ropa, y se fue éste con las cabezas a la junta de caciques que estaba cerca de Temuco. Les dijo: «aquí están las cabezas de los oficiales», y ahí lo nombraron Gran Cacique del sur, entregándole el territorio desde el río Toltén al Calle-Calle por el sur.

Ya después vino la pacificación de la Araucanía y él se incorporó a los tiempos de paz en un convenio con el propio gobierno nacional. Y después tuvo amistades en forma extraordinaria con el gobierno. Aprendió a leer y escribir, fue el primer Mapuche que aprendió a leer y escribir. Partió desde el río Toltén al Calle-Calle por el sur a enseñarle a leer y escribir a todos los mapuches. Para que no venga el wigka y le meta el dedo en la boca y lo haga tonto, así les decía. Y así terminó su vida dedicado por entero a enseñarle a leer y escribir a los cabros chicos, a su gente. Hoy día, no sé si es una mala costumbre, pero algunos de nosotros seguimos con la misma idea, muy incomprendidos quizá, pero la idea está. Que hay dos grandes herencias para mi pueblo: la tierra y la educación<sup>5</sup>.

*F:* La idea sería entonces de que no es necesario pensar que hay contradicción entre mantener la cultura Mapuche y formar parte del mundo...

*Lionel:* Correcto.

*F:* ...educado, profesional, etc., que las dos cosas pueden ir juntas. A pesar de que hay gente que dice que no, sí se puede hacer y se puede juntar e integrar aunque la educación sea más la educación de la sociedad dominante, que en muchos casos sí lo es, ¿no?

*Lionel:* Claro, claro, pero la idea es integrar, porque el autoaislamiento, yo vuelvo a reiterar, es la propia autoeliminación de los mapuches como tal. Yo, en uno de mis comentarios por radio Universal, lo dije muy claramente cuando vino un dirigente Mapuche acá y quiso revolucionar a la gente nuestra<sup>6</sup>.

<sup>5</sup> Esta narrativa de Lionel, inspirada por mi comentario sobre los intelectuales Mapuche de comienzos de siglo, destaca especialmente por su periodización, puesto que comienza con un joven guerrero derrotando a los conquistadores españoles y termina con el mismo personaje negociando un acuerdo con el gobierno chileno a finales del siglo XIX. Sugiere que a menudo, en la narrativa Mapuche, la distinción entre el enemigo español y el enemigo chileno puede volverse algo borrosa.

<sup>6</sup> Aquí Lionel se refiere a Aucan Huilcaman, werken del Consejo de Todas las Tierras, que en un momento intentó organizar a las comunidades Mapuche cercanas a Pitruquén.

Hay aquí algunas comunidades que son densamente pobladas, y por ser densamente pobladas tienen un bajo nivel, digamos, socioeconómico y también cultural, por lo tanto de alta vulnerabilidad. Yo hice un llamado a través de la radio y fuí entendido y felicitado por diferentes sectores políticos y particulares de la comunidad. Esa es la postura. Yo creo que los mapuches cuando se autoaislan y hablan mucho de su identidad, de su propia identidad, eh, están mal.

*F:* Pero podríamos hablar un poco más, en este contexto, de la renovación del gillatun acá en la zona, en el sector. Porque eso sí el gillatun es una de las formas más importantes, verdad, de reproducir, de practicar y de unificar la cultura, ¿no? Es una forma de seguir construyendo la identidad, ¿no?

*Lionel:* Indudablemente que sí, puesto que se basa en una fe que es de índole religiosa y que tiene su esencia en lo que es la persona misma y el respeto por la dignidad de la persona. Es por eso que está apoyado por la Iglesia Católica y apoyado por el propio Papa. La Iglesia Católica es la única, diría yo, que apoya lo que son los gillatunes. Aquí hay muchos matrimonios jóvenes que de alguna forma creen y piensan en participar en los próximos gillatunes, a pesar de todo el problema que tenemos, que hemos perdido el lugar donde hacer los gillatunes, no tenemos cancha.

*F:* ¿Qué pasó? ¿Qué pasó con la cancha? Había antes, me imagino.

*Lionel:* Había antes una cancha pero nunca fue propiedad de las comunidades que participan en el gillatun. O sea, se conseguía.

*F:* ¿Se conseguía en otra comunidad?

*Lionel:* A un particular. Siempre se conseguía a un particular, y del año setenta y tanto, yo creo que el 79 fue el último gillatun que nos prestó la señora donde tradicionalmente se hacía. Después nos trasladamos a otra parte, que es donde lo estuvimos haciendo hasta hacen [sic] tres años atrás, dos años atrás.

*Liliana:* Uno. Si en marzo del año pasado fue. Marzo del 96 fue.

*Elvira:* En marzo del año pasado fue.

*Lionel:* ¿No son dos? Y ahora ahí ya no lo vamos a poder hacer porque se produjo la división por escritura del terreno y es difícil. Entonces va haber que buscar en otra parte donde poder hacerlo. Hay algunas posibilidades, pero no es llegar y trasladarse de una cancha a otra. Eso requiere todo un ritual ahí, que hay que hacer ceremonias de rigor, pa' poder trasladarse. Porque si no, no es lícito, ese es uno de los problemas que tenemos.

*F:* Porque además el lugar mismo, si entiendo yo bien, el lugar mismo tiene connotaciones sagradas...

*Elvira:* Sí.

*F:* ...y en muchas comunidades la idea es que hay un lugar donde siempre se hace y que tiene por tanto una historia de ser el lugar sagrado, verdad.

*Lionel:* Claro, porque es como un lugar bendito, como un santuario de los mapuches.

*F:* Donde no pueden pasar otras cosas, no se puede sembrar, no puede haber otro tipo de actividades, ¿verdad?

*Lionel:* Claro, o sea se puede sembrar pero no en el año en que van a ser los gillatunes, o sea, ese año del gillatun tienen que dejarlo para hacer la ceremonia.

*F:* Ya. Doña Martina, cuando Isolde dijo que se habían hecho una cantidad enorme de sopaipillas para el gillatun, una de las cosas que me quedé pensando era de la cantidad de trabajo y de cooperación que realmente hay que hacer para que funcione. ¿Me puede explicar un poco lo que hizo usted, cómo es que es?

*D<sup>a</sup> Martina:* Sino que hace uno el muday y hace las sopaipillas y mata un animal pa' la carne y todo eso, pero eso no es pa' ir a darlo a cualquier persona en el gillatun, porque uno va a otra comunidad en el gillatun y a uno le sirven, entonces eso tiene que devolverlo.

*F:* Entonces cada familia prepara...

*D<sup>a</sup> Martina:* Sí, pa' la persona que uno lo atiende cuando va allá.

*F:* Entonces es como...

*D<sup>a</sup> Martina:* Claro, uno tiene su visita en la casa y así también anda buscando la persona que a uno le atendió.

*F:* Entonces es como también estrechar los lazos.

*Lionel:* Convivencia fraterna.

*F:* Convivencia, ya, pero todo el trabajo ese de preparar, quién hace qué.

*Liliana:* La familia, toda la familia.

*F:* Entonces por ejemplo el muday se prepara...

*D<sup>a</sup> Martina:* Con trigo.

*F:* ...en la casa.

*Liliana:* Sí, dos o tres días antes, más o menos.

*F:* Y ese es el trabajo que hacen las señoras de la casa.

*Todas:* Las mujeres.

*F:* Y las sopaipillas también me imagino.

*Liliana:* También. Los hombres hacen puro lo del animal no más.

*F:* Matan el animal no más.

*Elvira:* Lo tumban y lo matan.

*D<sup>a</sup> Martina:* Y las presas, ayudan a cortar la carne.

*F:* Entonces es un trabajo en que todo el mundo participa, en ese sentido, pero por las caras creo que parece que las mujeres piensan de que quizás...

*Elvira:* Aparentemente participan todos, pero, los hombres son...

*Liliana:* No, si yo creo que trabajan por iguales porque por ejemplo hay

que ir a hacer la ramada y nosotras no vamos, ahí van los hombres, en acarrear las cosas, en ordenarlas allá. Yo creo que es un trabajo en conjunto que se hace, que hay cosas que hacen más las mujeres que están en la casa, como el muday, las sopaipillas y preparar las cosas que se van a llevar y todo. Los hombres se encargan como de lo más fuerte, del trabajo más duro, de hacer la ramada, llevar los troncos para sentarse y mandarnos allá.

*F:* Y entonces todas las familias que entran, son familias que tienen representantes, que entran a la ceremonia, que bailan.

*Elvira:* Pero motivados por una cuestión de fe más que nada, porque aún si nosotros no vamos a otras partes, igual la fe nos lleva...

*Liliana:* Yo creo que es la fe y el compromiso que uno tiene con su cultura lo que nos motiva, más que el compromiso con las otras personas, aunque podamos ir para devolverle la mano y todas esas cosas.

*Elvira:* Y también nosotros nos admiramos de la fe que tiene la señora de aquí de al lado, porque cuando éramos más chicos, aunque no tan chicos, la señora entraba con una carretita así a mano. La señora llegaba con dos gansos, supongamos, sopaipillas; se notaba que todo el esfuerzo de ella estaba en la preparación de las comidas y todo. Y ahora último ya llegó con chanco y ovejas y carne de vacuno. Ha ido cambiando las provisiones que lleva para allá, para donde le toca a ella. Y entonces eso a nosotros nos motiva más a seguir, porque es una señora super, tiene una fe tremenda. Y al Lionel le dice pariente, y lo anima, porque Lionel es joven. Entonces como Lionel es el que hace casi todo el ceremonial de a caballo y lo hace más serio, porque mi papá se lo pasa casi puro comiendo...

*Lionel:* Yo soy el gran cacique.

*Elvira:* ...se lo pasa comiendo mi papá. Entonces Lionel está porque tiene que estar presente en todas y estar ahí, y mi papá a veces se queda sentado. El Lionel es el que se encarga del ritual, el sacrificio del cordero, del pollo; a veces, está con la machi. Mi papá a veces se queda sentado y uno tiene que andarle diciendo: «papá, tiene que estar ahí».

*Lionel:* Soy el jefe de los sargentos.

*Elvira:* O sea, ahí se nota que al Lionel la gente lo quiere y le obedece, pero en otras partes no tanto.

*F:* En esos dos días no más.

*Elvira:* En esos dos días, pero fuera del ámbito religioso, ya, Lionel es una figura política.

*Liliana:* Un mortal más, no más.

*Elvira:* Un mortal no más, pero todos lo respetan y lo quieren. Y el gillatun de nosotros es distinto a otros lados porque nosotros todavía no dejamos incorporar a gente no Mapuche, y tampoco se introduce el vino como bebida, sólo muday.

*F:* No se deja entrar de afuera.

*Liliana:* No mapuches.

*Elvira:* Solamente mapuches.

*Lionel:* Cuando lo respaldan.

*Elvira:* Donde el marido de la Isolde, en Huilío, ahí participan todos, todos tienen que participar. Acá participamos puros mapuches, pero a veces es medio molesto que paren las camionetas, los vehículos y la gente se quede mirando: «oy, los indiecitos están allá, comiendo carne». El vino también lo rechazamos nosotros, pero no falta quien llega con vino. Y uno igual tiene que andar dando vueltas, requisando, porque igual llega la gente con regalo de vino. Algunos no entran a participar, siendo de la misma comunidad, siendo Mapuche, sino que van a puro ver qué estamos haciendo.

*Lionel:* Pero la ceremonia del gillatun propiamente tal, auténticamente como es, es una alabanza hacia Dios que tiene algunas similitudes con lo que es la misa. Tiene la convivencia fraterna, tiene el compromiso del amor divino, tiene el cordero que es la carne que se ofrece a Dios y que en el altar, en el rewe, es compartido solamente con la gente que tiene un compromiso verdadero con los principios que genera el gillatun. La carne no se le da a cualquier persona.

*Liliana:* Es decir los caciques y los jefes máximos de cada casa...

*Lionel:* Claro, un representante por familia de la gente que tiene un grado de compromiso con lo que es el gillatun, que viene a ser como la hostia sagrada que se entrega en la Iglesia. Y lo otro es que hay una paz, el poder compartir y olvidarse del mundo por dos días. Olvidarse del mundo por dos días para ir y conversar directamente con Dios, porque ahí está Él, ahí los está escuchando, escucha a sus hijos. Y el hombre pide perdón y eleva sus plegarias hacia Dios, y le pide por los años que le quedan y por su familia, y para poder tener un mejor porvenir. Y eso es el sentido del gillatun.

Ahora lo otro, puede haber manipulación política, utilización de los propios mapuches. Incluso hay mapuches –y lo digo con toda responsabilidad– que venden a su propio hermano. Sí, ante la autoridad o por conseguir algo para ellos. Y eso hay que tener cuidado, porque es una cuestión bien, yo la veo, bien delicada; y eso hace que la cultura Mapuche pierda su autenticidad.

*F:* Más allá del gillatun, en esta zona se acostumbra por ejemplo, ¿a jugar palín?

*Lionel:* Desgraciadamente no, porque volvimos a lo mismo otra vez, el problema de la transculturización. Incluso nosotros aquí tenemos una sola machi y no hay otra. Y nuestra machi estaba también un poco awigka', porque pasó un período de tiempo en que ella no cumplía incluso con sus propios compromisos. De acuerdo a su normativa, cada cierto tiempo tiene que tener una ceremonia que es particularmente de ella y ella se saltó como dos o tres que no hizo y ahora hace un mes, dos meses atrás...

*Todas:* Febrero.

*Lionel:* Febrero, ella reanudó su compromiso, se hizo una renovación de sus votos como machi y se reconcilió nuevamente con su propio espíritu para poder seguir cumpliendo con su rol de machi. Yo la verdad, es que fue la



primera vez que tuve la oportunidad de participar en un baile machi donde ella renovó su compromiso con su rol de machi y servidora de los mapuches.

*F:* ¿Y el baile machi es lo que también se le dice machitun?

*Todas:* No, es otra cosa.

*Lionel:* Claro, el machitun es una ceremonia donde se cura un enfermo y el baile machi o ñeikurewen es el cumpleaños de la machi.

*F:* ¿Cada cuánto tiempo se ...?

*Lionel:* Cada dos o tres años ellas tienen su ceremonia. Porque ellas tienen un altar en su propia casa y en ese altar ellas hacen su ceremonia. Invitan a la gente de más confianza y a los que están comprometidos con la fe Mapuche.

*Elvira:* Y es con el fin de que toda esa fe le pueda llegar también al lugar, la espiritualidad de ella. Entonces la cosa positiva de uno le ayuda a ella y así es mejor su paso al período de renovación del compromiso, del día que ella fue machi, que la consagraron como machi podríamos decir o la iniciaron como machi. La iniciación de la machi lo he leído en todas partes.

*F:* Cuando ella bailó ahora en febrero, era la primera vez que lo había hecho ¿en cuánto tiempo?

*Liliana:* Más de veinte años, dijeron.

*Elvira:* Más de veinte años.

*Lionel:* ¡Cuánto tiempo!

*Elvira:* Porque solamente para el cambio del adorno de las palmas, para tenerlas frescas, también se necesita de la ayuda de los demás; el cambio de rewe igual. Son hartas comunidades las que están dentro del territorio nuestro que entran al gillatun y a toda esa gente le podía pedir ayuda para poder cambiar el rewe. Y la última vez, hacía como veinte años, lo había cambiado sola, sin nadie, sin ayuda, solamente la de sus hijos. Nosotros vimos que sus hijos ya habían perdido todo lo que le podían colaborar a su mamá, no lo sabían. Andaban preguntando, le preguntaban a la Isolde, nos preguntaban a nosotros. Nosotros habíamos leído un poco, les íbamos diciendo qué es lo que más o menos tenían que hacer. O sea, no sabían de los caballos, cuáles caballos tenían que ser. Todo lo que tenían que hacer, ella debió haberles transmitido.

Yo no sé si es culpa de los hijos. Pero también es sabido que otras machi tienen tan buena comunicación con los hijos! Hay uno que hace clase en la universidad y uno que trabaja en el Banco de Chile, y son ayudantes de su mamá y no han perdido. A pesar de estar en el pueblo y casarse con no Mapuche, no han perdido la colaboración que le hacen siempre a su mamá. Y estos acá, los chiquillos, no. La mayor sabía más, lo que se acordaba de antes, pero no tanto. Igual andaba preguntando. Entonces con todo eso nosotros nos dimos cuenta que la machi, que es una autoridad para nosotros, había dejado de cumplir sus obligaciones, porque casi todos los hijos se casaron con no Mapuche. Entonces ella sentía vergüenza que sus nueras y sus yernos se iban a reír. Era por vergüenza que no había hecho, solamente cuando se subió la vergüenza ella hizo.

Sus vecinos no son, así como el Lionel, la Isolde, que les interesa valorar y seguir con la cultura. Se esconden, no están de acuerdo con los que llevamos la fe, no hay nadie que vaya a conversar con ella. Y la machi había perdido casi todo su contacto con su espíritu. Porque cada machi tiene un espíritu particular. Entonces el espíritu de ella le exigió que tenía que hacerlo en comunidad, y también estaba enferma. Y en el mismo ritual también le hicieron el machitun, el ritual de sanación.

Entonces eso es lo que había perdido ella. Y a lo mejor cuando se muera también su espíritu se irá con ella. Es difícil, porque es durante la etapa de la pubertad a la adolescencia en que las machis escogen una hija o familiar directo para dejarles el espíritu. Entonces a lo mejor de aquí a unos veinte años más, o treinta, nosotros no vamos a tener machi. Ese es el peligro que corremos, yo creo, no tan solo en esta comunidad, este sector, sino que en varias partes. Lo que hemos logrado rescatar es a la machi, el gillatun, y nuestra fe. Donde tenemos el campo sagrado, ¿como se dice?, (¿kamarikun?), donde está el kamarikun, está llegando la urbanidad, entonces como que se está...

*D<sup>a</sup> Martina:* Hay hartas casas...

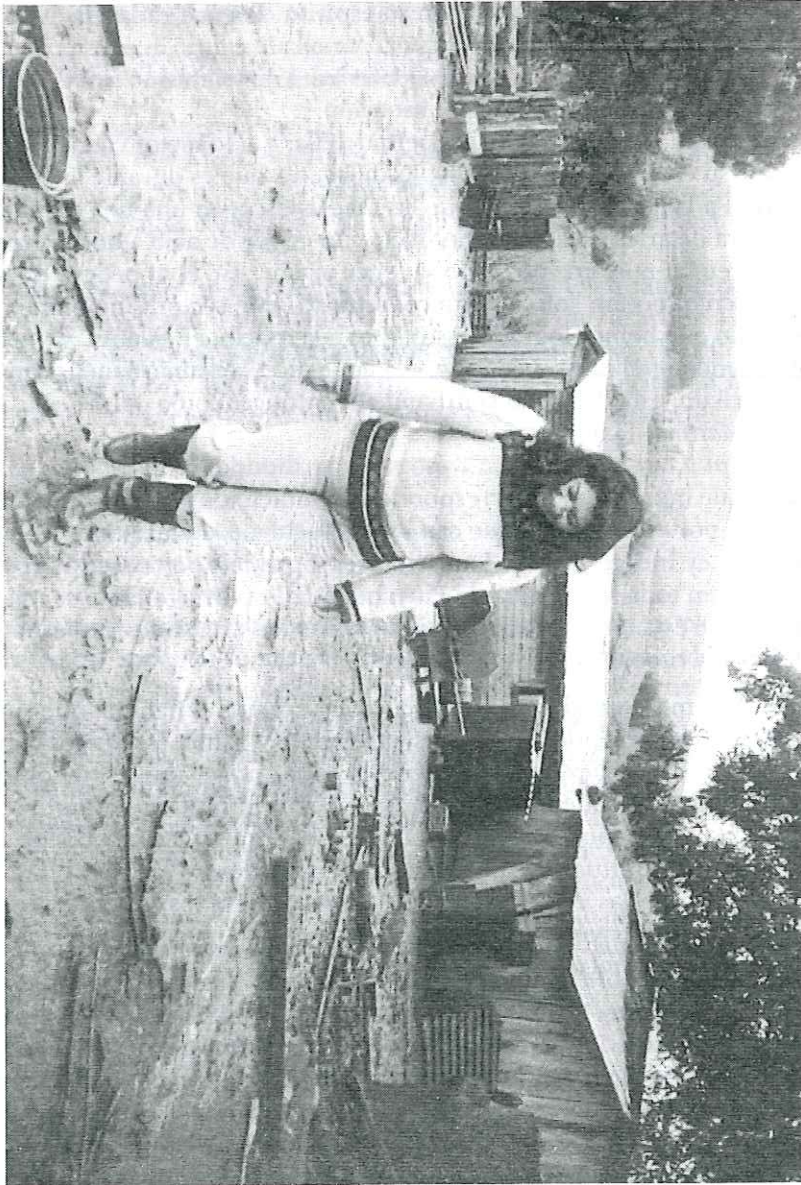
*Elvira:* ...hay hartas casas. Y eso ya va perdiendo su valor de aislamiento, el valor que netamente le corresponde, el contacto directo con la naturaleza. Entonces por eso tenemos que cambiar el lugar de kamarikun, y no es fácil. Según la Ley Indígena, todo kamarikun es sagrado y pertenece a la comunidad. Pero en toda la comuna de Pitrufquén la Ley Indígena no es muy efectiva, porque está todo rodeado de fundos particulares. Entonces es más difícil llevarla a cabo.

*F:* Pero me sigue dando vuelta en la cabeza una pregunta, que surge de lo que estamos hablando. Me impresionó mucho, cuando estábamos hablando de la relación que tiene la machi con la comunidad, que si yo comprendí bien, la machi no puede seguir siendo machi si no tiene el apoyo de su comunidad. Pero, por otro lado, también la comunidad no puede seguir reproduciéndose ritual o espiritualmente, si no tiene a la machi. Entonces, la relación va en las dos direcciones, y cada uno de los lados depende del otro para su sobrevivencia...

*Liliana:* Recíproco.

*F:* Exactamente. Y si es así, se me ocurre que quizás un problema central que tuvo la machi fue justo que su gente más cercana, su familia, fueron dejando de lado la tradición y ella misma se quedó sola y no pudo ser machi como antes, hasta que otro grupo, ustedes, pudieron darle el apoyo para que ella renovara su compromiso, ¿no? De eso me sale la idea de que para que la cultura Mapuche siga reproduciéndose, la comunidad en su conjunto tiene que mantener una conciencia de lo que es la cultura, porque esa conciencia es el apoyo que necesitan los líderes de la comunidad para que puedan seguir renovándose de generación en generación. Hace poco, Elvira, tú expresaste la preocupación de que en este momento doña Clorinda no tiene

Isolde durante una de sus visitas a las comunidades Mapuche de Galvarino en 1981. Archivo de Isolde Reunque.



ningún familiar cercano que estaría listo para recibir el espíritu en el momento que ella deje de existir en este mundo. ¿Qué pasaría, entonces? ¿Quizás su espíritu terminará yéndose con ella?

*Lionel:* Ella lo ha dicho. Ha dicho que no quiere dejarlo a ninguna hija ni a nadie. Hay hijas que le han pedido y ella dice que no, porque es un compromiso, un sacrificio tremendamente grande y no quiere que sus hijas vivan la experiencia que ella vivió. Ese es su deseo.

*Elvira:* A ella le tocó toda la discriminación de la familia.

*D<sup>a</sup> Martina:* Porque ella cuando está en la ceremonia el espíritu la toma por dentro y...

*Elvira:* ...entra en trance.

*D<sup>a</sup> Martina:* ... pierde la cabeza, y si no le atinan ellas tiene que haber uno que es zugumachife.

*Elvira:* Son los zugumachifes, traductores especiales solo para los rituales. Le traducen podríamos decir al castellano, porque no es el mapunzugun que ella habla normalmente.

*D<sup>a</sup> Martina:* Porque ella es machi no porque ella quiso ser machi, sino que fue un espíritu que la tomó.

*Elvira:* Porque las machi no dicen, por ejemplo, a los quince años, yo quiero ser machi...

*Lionel:* Es hereditario.

*Elvira:* Sí. Los sacerdotes, las monjas, los políticos dicen yo quiero ser político, monja o sacerdote. Pero en el caso de una machi el espíritu de algún familiar de antes la toma a ella. La puede tomar de distintas maneras, empieza como una enfermedad, todas las machis cuentan, una enfermedad. Empiezan a entrar en estado de enfermedad, y hasta que no se den cuenta siguen enfermas, pueden hasta llegar a morir. Hay algunas chiquillas, se han conocido historias, que teniendo el espíritu se van para Santiago para no tener que reconocerlo. Igual se pueden ir para cualquier otro lado, pero salía un caso en *Laberinto* el año pasado, o sea, una nota de una chiquilla que tenía el espíritu de machi y nadie la comprendía, en Santiago le decían que estaba loca.

*D<sup>a</sup> Martina:* La abuelita era machi, se crió con la abuelita. Salió en *Laberinto*, un programa de TVN.

*Elvira:* La abuelita era machi, entonces el espíritu de la abuelita lo tenía, entonces así muchas enfermedades, tanto de mujeres y hombres, se pueden explicar por eso.

*F:* Bueno, eso da todavía fuerza a la idea de que al reproducir la comunidad, ese espíritu tiene más posibilidades de crecer y alimentarse de forma positiva.

*Elvira:* Sí. Hay espíritus del bien y espíritus del mal. Los espíritus del bien saben hacer el mal, pero las personas que toman el espíritu para el bien, parece que tienen una relación más directa con la naturaleza, no les interesa tanto la riqueza ni tener tantos bienes, sino que son sencillas las machis que tienen espíritu del bien, y son personas comunes y corrientes.

*F:* Entonces, parece que el apoyo de la comunidad y el conocimiento de los ancianos son tan importantes para la reproducción de la cultura y para que las machis sigan existiendo.

*Elvira:* Y así también los logkos, porque si se mueren los logkos, ¿qué pasa si los hijos no quieren? Porque antes de la llamada Pacificación, los logkos se elegían porque eran hábiles con los caballos, buenos negociadores entre las comunidades o entre españoles y mapuches. Y ahora, después de la Pacificación, viene una especie de herencia, que pasa del papá a uno de los hijos, siempre tiene que ser varón. Entonces, en el período que su papá está vivo, los hijos se van educando, porque como ven lo que hace su papá lo hacen ellos, lo van haciendo y aprendiendo; o sea, esa es la metodología, aprender así.

Ese es el caso de Lionel, todo lo ha aprendido en las conversaciones que ha tenido, pero también es importante la sabiduría que puede recibir allá en el ñeikurewen de la machi. Yo me vine a dar cuenta, el primer día la machi estaba desesperada porque no llegaba el Lionel, no esperaba tanto de mi papá porque ya más o menos lo conocen a mi papá como es, pero estaba desesperada porque no llegaba el Lionel. Y después en un lugar de privilegio lo tenía y le conversaba. Entonces también son necesarios los logkos, pero al morir el padre tiene que haber un hijo que quiera seguir. Supongamos que el Lionel no quiera seguir. De los tres hombres es el más metido, a pesar de que es contradictorio y que nos pueda gritar y todo eso. Pero cuando hay que ponerse las pilas, cuando hay que juntarse en público él es mapuchista de pies a cabeza. Pero si está con nosotros así, es bien contradictorio, a veces nos saca tallas, le da rabia que seamos tan mapuchistas, pero él es igual que nosotros. El lo demuestra más con valentía frente al público, así en la familia no tanto. Pero si el Lionel no quisiera...

*Liliana:* Un hijo de él tendría que ser.

(Risas).

*Elvira:* ...si el Lionel no quisiera es difícil, supongamos, que el Dago quiera, porque el Dago es más católico que Mapuche. Lionel en ese sentido es más Mapuche que católico. El Dago es más católico que Mapuche y participa de toda la cultura de nosotros, pero participa así como cualquier individuo, sin el compromiso de Lionel, sin la seriedad de nosotros. El día del gillatun, cuando se levanta en la mañana, la seriedad, el ritual de los caballos, el ritual anterior, el ritual del gillatun, el Lionel lo hace todo con fe. Esos días, más o menos una semana, el Lionel es super bueno, Mapuche pero de tomo y lomo. Pero ya después pasando...

*Liliana:* ...queda la escoba.

(Risas).

*Elvira:* ...queda la escoba, es igual que el católico que es pa' Semana Santa no más.

(Risas).

*Lionel:* O Domingo de Ramos, no más.

(Risas).

*Elvira:* O Domingo de Ramos, este es así. Porque se perdería. Ya con el Pedro, está más metido en el trabajo, viaja mucho. Pero también respeta todo lo que es cultura y por eso se vino de Calama para que sus hijos vivan aquí en la región, para que aprendan...

*D<sup>a</sup> Martina:* Pa' que vean el gillatun después.

*Elvira:* ...para que vean el gillatun y todo eso. También tiene manta él. Las mantas que son de cacique son de él, las tiene aquí, pero mi papá las ocupa con el Lionel. Pero ya se perdería, si el Lionel no quisiera ya se perdería, se perdería una parte importante también del componente de la comunidad. Igual los que son norpurrufe, o sargentos. O sea, aquí mismo el hijo de Millao dice ya, hasta que mi papá esté vivo, hasta ahí no más nosotros vamos a participar del gillatun. Ya después vamos a ser civilizados, es el pensamiento que él tiene. Por otro lado tenemos a Lucho, nuestro primo, que tiene toda la fe; o sea, es el que más comparte. Tiene toda la fe porque nosotros también tenemos la fe, y aunque su papá esté viejito va a seguir porque nosotros seguimos. Además sus hijitas están en Newen Lelfn y son bien serias, y hablan por su cultura. La Sofía, que es la menor, es más Mapuche, pero la más grandecita también habla en la escuela y saca la cara por los mapuches. Se siente bien y siempre habla a favor de la cultura, quiere aprender y tiene esa fe de aprender más. Hay que motivar a los chiquillos, por eso nosotros también como familia estamos haciendo un trabajo con los niños chicos. Si nosotros nos vamos, después todo ese trabajo se pierde y puede pasar lo que ha pasado en otros sectores, donde no hay una Isolde ni un Lionel que esté moviendo. O puede pasar lo que le pasó a la machi también.

*F:* Entonces, realmente la renovación de una generación a otra es una de las cosas más importantes.

*Elvira:* Sí. Pero no tan solo la machi sino que todos, el logko también. Es que mi papá es super pacífico. Mi papá es callado, no le cuenta nada y el Lionel es el que más participa. Lionel ha ido a gillatunes pa' llá pa' Gorbea, a Meli Rewe donde un pariente...

*Liliana:* Meli Rewe.

*Lionel:* Alto Mirador.

*Elvira:* ...ha ido a Huilfo, ahora va a ir a Carilafquén...

*Lionel:* He participado en ocho actos de gillatun.

*Elvira:* Entonces está viviendo y aprendiendo más. Porque él no tan solo tiene que ir de visita sino que tiene que aprender para poder él, después cuando nos toque a nosotros, poner en práctica los conocimientos que tuvo en esos sectores. Es toda una generación. Si no hay motivación, después muere la cuestión cultural, algunos sectores mueren. En Imperial me di cuenta cuando estábamos haciendo la tesis. Ese es puro territorio Mapuche, todas la niñas vestidas con chamal, pero yo le preguntaba a ellas: «¿aquí hacen gillatun»? «No». «¿Pero aquí hay machi»? «No». «¿Y cuando se enferman, van al hospital o a una machi»? «No, cómo vamos donde una machi nosotros, vamos al hospital». Entonces en todos esos lugares se ha perdido, se ha

perdido... Y el caso que le pasa a la machi de nosotros aquí también le pasa a la señora Rosa Tralma de Cullinco, a la señora Rosa Barra de Huirilaf. Le pasa a casi todas las machis, a todas las generaciones. Si los hijos no están con ellas ya no hay quien eduque. Porque la educación formal no educa en la cultura Mapuche, lo único Mapuche que aparece en el curriculum formal es como una mera cuestión folklórica. Ahora con la educación intercultural está apareciendo un poco más. Pero los niños chicos en algunas partes les da vergüenza. Aquí en los mismos colegios no entran al gillatun. A nosotros nos miran como bichos raros. En vez de ir creciendo en sabiduría, a lo mejor nosotros pa'ellos vamos retrocediendo, nos miran...

*Liliana:* Nos miran mal.

*Lionel:* No toman en cuenta que el mayor de carabineros se me cuadra allá en el gillatun. Y yo a caballo.

*Elvira:* Entonces eso es lo que pasa con las generaciones, si no hay alguien que eduque, nada se transmite. No puede renovarse la machi, no pueden renovarse los logkos, ni los sargentos; o sea, todas las personas que participan en una familia no pueden renovarse.

Aquí yo creo que Lionel con la Isolde, que son mayores, mantienen la espiritualidad de los logkos, del papá de mi papá, el abuelo Marcelino. A pesar de que es menos conocido que el cacique Paillalef, pero su espíritu se habrá allegado a estos muchachos, que les gusta tanto la política, les gusta andar metidos en sociedad. Algunos cuentan que el viejito este, don Marcelino, era bien metido con los alemanes...

*Liliana:* Hablaba cuatro idiomas.

*Elvira:* ...con los italianos y con todos los suizos que llegaban, se codeaba, estaba metido ahí, donde estaba daba opiniones. Y para los otros de aquí, el abuelo Marcelino era un loco, pate'perro, porque como era arriero iba hasta Osorno arriando. Y mi papá se crió como arriero y mi papá, antes, cuando éramos chicos, nos hablaba de California; y eran fundos esos, la Florida, California eran puros fundos que tenían los gringos p' allá...

*Liliana:* Y tu jurabai que tu papá había ido a Estados Unidos.

(Risas).

*Elvira:* Por una parte, esa es la gracia de comunicar que tenía mi abuelo, de estar y meterse en la sociedad, y por otra parte, también tenía la cosa espiritual que la tenemos todos apegados, o sea, con lo espiritual Mapuche...

*Liliana:* Que tiene magia, tiene roce social y todo eso; aunque hable puras tonteras, cualquier gente lo escucha.

*Elvira:* ...y los católicos, porque el cacique Paillalef, como aquí Pitrufrquén fue la última ciudad, el último territorio conquistado en la época de la Pacificación. Fue la frontera de Chile en un tiempo, una ciudad importante, que la gente no sabe. Él pudo mantener y él pudo, a través de la palabra, negociar con el Estado y con los católicos, y bautizarse. Entonces hay un fenómeno que para el mundo católico es bueno, y para nosotros. Por eso mi mamá es católica y nosotros somos católicos. Viene de las generaciones anteriores.

El bisabuelo de mi mamá salía a educar, la educación para él era importante, la tierra y la educación. Salía a educar y también, de paso, haciéndola católica. Entonces la mayoría de los Paillalef son católicos y por acá mi abuelo igual.

El otro logko es menos conocido, pero igual hizo hartas cosas. Tenía hartas historias de arrieros mi papá. Igual salió al mundo sufrido, siempre. No tenían la plata. No, estos dos logkos fueron de trabajo duro y así como iban trabajando iban teniendo. O sea, mi papá igual, trabaja y trabaja y así nos enseña a nosotros que el trabajo es lo más importante. Con el trabajo vas a tener pan y con el trabajo vas a tener lo que tú quieras, y tienes que cuidar la tierra, los animales, la educación. Y a mi mamá igual le dijeron, a pesar de que la dejaron chica, igual le dijeron. Porque mi mamá se acuerda de todos sus papás, sus papás en realidad son adoptivos, su mamá está viva. Y toda esa enseñanza que le pasó mi abuelito, es la enseñanza espiritual la que le vale. A pesar de que mi abuelita está viva, es como, no sé, una cosa lejana. Yo la conocí a mi abuelita la otra, el abuelito Felipe. Pero esos son mis abuelos y siempre lo serán. Los otros parientes, biológicamente serán, pero no son, nosotros somos Paillalef.

*F:* Pero entonces hay contradicción entre la religión católica y la religión Mapuche, o no.

*Lionel:* No, no, de ninguna manera, todo lo contrario se refuerzan...

*Elvira:* Se complementan.

*Lionel:* Donde hay contradicciones es entre los...

*Elvira:* ...la protestante.

*Lionel:* Claro, la protestante con la Mapuche, porque le prohíbe a la gente Mapuche de participar de un gillatun por considerarlo algo que es pagano.

*F:* Pero yo por lo menos veo, quizás, una cosa que es un poco distinta, por lo que hemos estado hablando. Quizá la diferencia se ha minimizado con el movimiento de comunidades de base dentro de la religión católica. Pero a mi me parece que por lo menos en su forma más tradicional la religión católica es más jerárquica, en el sentido que la espiritualidad viene desde arriba y se le comunica a los feligreses a través del sacerdote. Que la relación entre el líder espiritual y la comunidad no es tan recíproca en el catolicismo como posiblemente es en la religión Mapuche. No sé si me entienden<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Aquí estoy cayendo en una romantización de los aspectos colectivos y comunales de la cultura y religiosidad Mapuche, que son objeto de extensos debates dentro de la discusión sobre la sociedad Mapuche. La tendencia a ver al pueblo Mapuche como un pueblo con tradición comunal o colectiva, que en forma estricta nunca fue tanto, se agudizó con el movimiento Mapuche de los años '70s y '80s. Dentro de poco Lionel expresará sus dudas al respecto, al discutir la jerarquía dentro de la religión Mapuche.

*Elvira:* La religión Mapuche es más participativa, o sea la religión Mapuche es toda la vida. Es todo el quehacer diario, cómo vive la persona, cómo se comunica, cómo se relaciona con los demás en la cultura.

*F:* Y además la machi no puede existir si la comunidad no la apoya, mientras que el sacerdote existe con o sin apoyo. El sacerdote viene de otra parte.

*Liliana:* Es que con vocación o sin vocación igual es sacerdote.

*Lionel:* En lo Mapuche también hay una jerarquía: el cacicao, después vienen los logkos, los sargentos, y dentro de ahí está la machi. Dentro de lo que es la ceremonia hay cuatro personas que se llaman los gillatufes, las personas encargadas de las oraciones. Ellos son los que dirigen todo lo que es ritual de la oración. Hay semejanzas.

*F:* Hay semejanzas. Ya.

*Lionel:* A ese descubrimiento llegué yo por ahí por el año 82.

*Elvira:* Como estaba en la universidad guiado un poco por la cuestión teológica de la Iglesia, por eso hace la comparación.

*Lionel:* En la Universidad Católica de Temuco fui yo...

*F:* Creo que eso ha sido importante, sí.

*Elvira:* Ahora le pone la cruz al rewe (risa).

*Lionel:* Director de la Pastoral Universitaria. Estuve a punto de llegar al diaconado, después fui perdiendo (se ríe) terreno.

*Liliana:* Yo creo que más que una relación que tenga la Iglesia Católica con todo lo que es la ceremonia Mapuche, hay como un apoyo. Porque de repente es muy distinto lo que es la Iglesia Católica al gillatun, a todo lo que es la ceremonia de la cultura. Ahora si bien es cierto, nosotros no copiamos de la Iglesia Católica ni la Iglesia Católica de nosotros, porque mucho antes que llegara la Iglesia Católica ya existía todo lo que era ceremonia religiosa con los mapuches. Entonces más bien yo creo que la Iglesia Católica se ha adaptado un poco a lo que es la cultura universal. A todas las culturas, porque si bien es cierto cada cultura, en todo tipo de ceremonia religiosa, tiene cierta similitud con la católica. No es porque sea Mapuche, pero yo creo que ellos se han adecuados a nosotros, no nosotros a ellos.

*F:* Yo estoy de acuerdo con eso.

*Elvira:* Igual que los indígenas, todos tenemos algo en común. O sea, los indígenas de Sudáfrica, en la música, con esos instrumentos que tienen ellos, es medio parecido al sonido del kultxun, y los bailes son medio parecidos. Hay como una armonía entre todos los indígenas del mundo, que hay algo que es similar, parecido en lo indígena. Uno se identifica o se siente identificado con cualquiera, salvo que el otro sea totalmente distinto. Pero hay algo en la música...

*Liliana:* Yo creo que los españoles lo supieron hacer muy bien. Porque ellos pensaron en cómo llegar con más facilidad al pueblo Mapuche, a los

indígenas. La Iglesia Católica fue una manera de cautivar al indígena un poco, entrar en relación. Esa es la idea que yo tengo.

*Elvira:* Como dijo mi sobrino el otro día, «sabes tía –me dijo– que los indígenas son los verdaderos hijos de Dios». «Por qué –le dije yo». «Porque estamos más cerca de Dios y yo soy Mapuche». «¿Y dónde lo aprendiste?» «Es que en la escuela nos enseñaron».

(Risas).

En algunas partes estaban esperando un ser blanco, por ejemplo en México. Y llegaron los españoles con Hernán Cortés, y los indígenas pensaron que eran ellos. Tanto en México como en Perú, la cultura era riquísima en sabiduría, en tecnología, en ciencia, en arte, en comunicación, una cultura súper adelantada que en algunas partes aún hoy toman partes de ella. Nosotros por el frío acá no tenemos seguramente muchas cosas, pero sí, es una cultura más oral que en los territorios mexicanos, peruanos, donde había tanto sol. Se podía hacer cosas en piedra, en la pared, mientras que acá, es oral. Entonces con los antiguos se perdió, se murieron, si no se lo pasaron a los hijos...historias que sabe, como el Lionel del logko, esas pueden estar tan filtradas de boca en boca, es como el juego del teléfono que..

*F:* ...que va enriqueciendo y cambiando.

*Elvira:* ...va enriqueciendo y cambiando algunos aspectos. Total que llega, y después el que llega al último, igual le pone de su cosecha, entonces nada es...

*Liliana:* Y pensar que primero pudo haberlo dicho Colón.

(Risas).

*Elvira:* Entonces nada es igual, pero igual son válidas para la historia, son recursos para la historia, porque Lionel un día salió con eso.

*Lionel:* Lo leí en un libro.

*Liliana:* ¿Que lo escribió quién?

*Lionel:* Está en un manuscrito.

*F:* Parece mentira, pero a mí se me acabaron las preguntas.

(Risas).

*Lionel:* Pregunte no más.

*Liliana:* Entonces nos vamos a acostar.

*Lionel:* Entonces a mí me queda una pregunta. ¿Dónde va a guardar el cortaplumas para robárselo?

(Risas)

*Liliana:* Cállate. Dicen que los mapuches son honrados.



Isolda y Melillán Painemal en el Congreso Nacional de Ad-Mapu en enero de 1983, cuando pasaron el mando de la organización a una nueva facción política. Archivo de Isolda Rengue.

## EL MOVIMIENTO MAPUCHE EN DICTADURA, 1973-1989

Yo nací a la vida social, organizacional y política, podríamos decir, al golpe militar de 1973 que hubo acá en Chile. Yo era una estudiante liceana, y al venir a clases un día nos dijeron que el liceo estaba cerrado. Veníamos del campo al pueblo todos los días, era muy difícil saberlo, además, en la casa había una radio pero no la escuchábamos porque nos levantábamos a sacar la leche, traer la leche. Al traer la leche con mi hermana el 11 de septiembre de 1973 nos encontramos en el pueblo con esta sorpresa, y volvimos unos días después, como el 16 creo que era, al pueblo. Yo le dejaba leche a unos sacerdotes, a otros dirigentes que vivían cerca más o menos del liceo. En la mañana pasaba a dejar las botellas llenas y al mediodía recogía las botellas vacías y las llevaba al campo. Resultado es que estaban dos de las personas, a las que nosotros le dejábamos leche, muy escondidas, el sacerdote detenido, profesores que no estaban y que no los vimos nunca más, no supimos donde estaban. Entonces nosotros dijimos, los estudiantes del curso, que íbamos a hacer un grupo. Esto partió como un chiste que íbamos a hacer como defensa por los desaparecidos, teníamos un compañero llamado Manríquez, que estuvo detenido. Entonces decíamos, Ladrillo está en la cárcel.

Así nosotros nos metimos entre broma y juegos, y todo lo demás que era muy serio, porque nosotros éramos cabros chicos y no entendíamos mucho. Además yo he sido siempre buena para reírme, en mal y buen tiempo he estado siempre con la cara llena de risa. Y Pitrufrquén era un pueblo tranquilo, a pesar de que hubieron hartos detenidos desaparecidos. Nos parecía que nosotros no vivimos el proceso fuerte y empezamos a hacer un grupo para defender a quienes estaban en la cárcel, porque de verdad teníamos a un compañero detenido, y también al sacerdote que decían que estaba detenido porque no sabíamos dónde estaba. Era nuestro profesor de religión y filosofía, con el que nosotros teníamos más conversaciones, más cariño además. Nos hablaba de la vida, del futuro, de Dios; a los evangélicos les hacía un grupo de trabajo con ellos y les preguntaba cosas que eran de ellos, y a los católicos para otro sector y a los que no éramos bautizados ni católicos ni evangélicos hacía otro grupito, y nos decía cuál era la responsabilidad que

teníamos como individuo, como persona. Esto parecía una locura, hacer un comité de defensa y tratar de sacar al Ladrillo que estaba en la cárcel, que era un compañero de curso.

*F:* ¿“Ladrillo” se le decía?

Le pusimos nosotros en ese tiempo “Ladrillo” por una canción mexicana que decía “Ladrillo está en la cárcel”. Entonces hicimos este Comité pero la verdad es que este Comité agarró más vuelo de lo que nosotros nos imaginamos inicialmente. Nació un Comité que se llamó la Defensa Civil, que dependió de un Comandante de acá después, ex-militar de la aviación. Y este Comité se dio la tarea de ir por las casas que habían perdido familiares, ir en ayuda llevando jabón, llevando azúcar, café, leche, buscando los nombres. Sacamos al sacerdote que estaba en la cárcel, él se unió a nuestro grupo y con la camioneta de él nos movíamos, se llamaba Francisco Lauschman. Trabajamos con él y éramos un grupo de veinte que terminamos al final siendo ocho.

En realidad yo seguí en el liceo, terminé en el liceo de Pitrufquén. Como no habían profesores, también yo asumí la responsabilidad de hacer clases. Nos llamaron predocentes, hacíamos servicios de inspección, le hacíamos clases a los primeros, yo era de tercero al año siguiente, porque estaba en segundo para el golpe. Entonces en tercero yo le hacía clase al primero, al segundo, al tercero y cuando faltaban profesores de cuarto, le hacía al cuarto. Si yo todavía no estaba en cuarto y le hacía a los cuartos. Eso fue terrible, el 73 y el 74, fueron dos años muy fregados.

De ahí yo creo que se me desarrolló algo que a lo mejor venía conmigo desde antes, que era el estar frente a los grupos, no tener temor a hablar. Prepararme para hacer la clase, hablar con el profesor antes, profe, qué le vamos a pasar a estos niños porque tienen matemáticas, qué van a hacer. Hay que pasarles geometría, qué trabajo hay de biología. Entonces nos intercambiábamos mientras llegaban profesores. Llegaron casi a final de año profesores que eran estudiantes en la Universidad de Chile, y creo que de la UFRO y de la Católica, a tomar esas clases recién. Entonces ahí tuvimos profesor de historia, profesor de Castellano, profesor de Biología, porque antes habían pero no daban abasto para todos los cursos. Hacían una clase sí, una clase no, porque una clase se hacía pero la otra clase la teníamos que hacer nosotros. Y nos pasaban los papeles y así pasábamos la materia, tomábamos pruebas nosotros.

Había un profesor que era ciego, don Manuel. Un tipo excelente, profesor de historia, que llegó ese año. Había que ir a pasar lista con él, ponerle presente, ausente, ponerle las notas, hacerle todo eso. Todo eso me tocaba a mí también, éramos cuatro que le colaborábamos a este profesor, pero al final para las notas, para las anotaciones, siempre me llamaba a mí porque con los otros siempre tenía problemas. Ahí supe lo que era la discriminación, porque los chicos, mis propios compañeros, levantaban el pie, le hacían de micrófono, y el profesor decía baje su pie, como si los viera. Sacaban

una manzana del bolsillo los cabros y les decía, guarde esa manzana, no es hora de comer. A mí me parecía que veía, pero el profesor no veía nada en realidad, absolutamente nada.

Después de eso yo empecé a trabajar con el mismo sacerdote Francisco Lauschman, el año 74 como antes del mes de María, yo creo que fue como en octubre, por ahí. Decidimos llegar a las comunidades cristianas –que antes habían [sic] pero que se habían perdido con el golpe–, llegar a las veintiocho comunidades que existían a nivel parroquial. Llegar a todas las comunidades, pero yo a las del campo, Mapuche o no Mapuche. Y me propuse llegar a todas las comunidades; sábado y domingo en la mañana y en la tarde, eran los dos días que dejaba para ir. A todo esto mi papá se oponía, decía que era lo último que yo anduviera en las comunidades cristianas p’ arriba y p’ abajo, y más encima con una moto; me di vuelta una vez.

*F:* Qué más le preocupaba, ¿el problema político? Porque era época de mucha represión.

A mi padre lo que más le preocupaba era el problema político, porque además el sacerdote estaba pintado de upeliento, fichado totalmente, ¿ah? Le preocupaba que la gente que visitábamos, era también gente que tenía el marido, el hijo, el sobrino desaparecido. Entonces eso le preocupaba mucho a mi padre. Lo otro que le preocupaba era que él quería que su hija terminara alguna carrera. Yo siempre le decía, si yo voy a terminar, yo me saco buenas notas, yo soy muy responsable, yo saco la leche en las mañanas, entonces era así como multifacética.

Llegando a las veintiocho comunidades yo me di cuenta que de acuerdo a las parábolas cristianas, las comunidades cristianas antiguas eran como las comunidades cristianas deberían ser en nuestro tiempo; o sea, había que tener solidaridad, había que estar unidos, había que sembrar la semilla, había que cultivar la tierra, había que ayudarse. Entonces, más que leer los otros textos del Nuevo Testamento y de la Biblia yo me tomé puras Parábolas, las Parábolas del sembrador, el hijo pródigo y todo eso. Así como machucarlo en todas las comunidades, hacer comités de salud, comités de camino, comité de sanidad animal. Mira, comunidades cristianas convertidas en comités de desarrollo, de adelanto. Depende del nombre que la gente le quería poner, yo les daba la idea y ellos tenían que amarrar. Y ahí yo me iba dando cuenta de las diferencias entre lo Mapuche y lo no Mapuche.

Si bien es cierto soy católica cristiana –me bauticé muy chica– hice la primera comunión ya con uso de razón y sentido, y creyendo lo que estaba haciendo, ya en el 75, una mujer hecha y derecha. Para entonces había predicado algunas cosas de las cuales no estaba ni siquiera convencida, pero también tomando que esa predicación es parte de mi pueblo. Lo que me molestaba era esto otro, el formulismo, la burocracia, la cuestión administrativa y jerárquica, de la Iglesia Católica. Tú tienes que ganarte un espacio, tienes que darte a respetar; y tú no puedes predicar algo que no vas a hacer.

Si había predicado que lo católico era bueno, que era parte de nosotros, por qué no hacer la primera comunión. Entonces hice la primera comunión, seguí muy ligada a la Iglesia Católica, aprendí mucho. Todavía estoy ligada a la Iglesia, pero también tengo cuestionamientos. Creo que esta iglesia jerárquica, burocrática y administrativa tiene muchos valores, que tiene sus valores buenos, pero además es un monstruo mundial que es difícil de parar. Entonces, en ese contexto, yo creo que hay que estar con ellos, organizarlos a ellos, y no ellos a nosotros.

Porque si ellos están con nosotros hacen lo que quieren. Y somos nosotros los que tenemos que decirles mire, esto no, esto sí, y por qué. En ese sentido, yo he hecho esto con mis hermanos mapuches y lo he dicho en todos lados. Cuando me dicen, pero mire, es católica, cristiana, qué se yo. Yo digo sí, soy católica, soy cristiana; soy Mapuche: Mapuche primero, Mapuche segundo, Mapuche tercero y en cuarto lugar soy católica. Porque ser Mapuche es ser cristiano. Algunos dicen que la religiosidad Mapuche no tiene la revelación de Cristo. Pero depende a qué le llamen revelación, ah, cuarenta días, cuarenta horas por el desierto. Aquí no tenemos desierto como en la Biblia, pero tenemos otro tipo de desierto que lo hemos vivido y que lo hemos peregrinado, el pueblo Mapuche lo ha hecho. Con muchos hermanos hemos hecho otro análisis de la Biblia y de la religiosidad Mapuche, y yo creo que eso es algo que queda pendiente, es una tarea a futuro cuando ya hayan muchas mujeres metidas en el tema de género.

Después, con la Pastoral Rural, hicimos un encuentro donde habíamos animadores de comunidades cristianas mapuches y comunidades cristianas no mapuches. Diferencia había poca con el resto de los campesinos, pero había muchas diferencias de entender la Biblia. Y un hermano de cerca de Toltén me dice un día, ¿por qué los wigkas tienen al Cristo clavado, colgado, si dicen que resucitó? ¿Por qué lo tienen muerto, por qué estos wigkas ignorantes lo mantienen clavado si dicen que resucitó, ah? Y que debiera estar sentado, y que debiera estar mirando. Y como lo dijo en Mapuche era bien fuerte, ah, y yo me dije a mí misma, es verdad. Nosotros los mapuches tenemos un Dios que es bueno, que ayuda, que da fuerza, que da ánimo, que está en el agua, que está en los pájaros, que está en el camino, que está en todas partes. ¿Por qué nuestra creencia no es igual, o superior, a lo que enseñan los wigkas? Que todos somos hermanos, dicen. Para los mapuches eso no es nuevo, que todos somos hermanos lo dijeron antes, y ¿a qué vienen estos cristianos a utilizar? Entonces todas esas preguntas que iban y se devolvían me hacían a mí cuestionarme a mí misma e ir creciendo en el tema.

Yo no sabía hablar en Mapuche, me costaba, mi familia no había hablado en Mapuche. Mi padre sabía, mi madre también; pero no querían que nosotros tuviéramos problemas en la escuela, porque ellos habían tenido muchos problemas. Y en ese sentido yo aprendí muchísimo de esas comunidades cristianas, de esos encuentros que hicimos. Y después ya en Temuco empecé a juntarme con otro grupo de cabros mapuches de la universidad y no de la universidad, en el Comité Político que había acá, un Comité de

Solidaridad por los presos políticos. Armamos todo un equipo, después se sumó mucha gente a ese equipo. Entonces ya nos empezamos a retirar y dijimos bueno, vamos a hacer algo Mapuche. Si aquí los más fregados, los que nunca se encuentran, porque no tienen ni una barra de jabón, los que no tienen nada, son los mapuches. El resto de los wigkas tienen, los wigkas de derecha, nacionales, lo que sea. Son los mapuches los que están fregados porque no les llega solidaridad de ningún lado. Y cuando estábamos haciendo ese trabajo nació una idea también de un grupo de antropólogos que encabezaba la Mireya Zambrano, que es de la universidad, y que tenían la idea de ver qué pasaba con los mapuches y la nueva ley.

La Ley Mapuche del 29 de marzo del 79 no se había dado todavía, pero ya existían algunos indicios que se daban por el lado de la modernización de ese tiempo, y en el 78 se hablaba de terminar con los problemas de tenencia de la tierra. Y cómo se iba a terminar, nadie sabía; se decía que habían estudios hechos por científicos, por antropólogos, por abogados, expertos en el tema indígena. Yo me fui a un encuentro cristiano a Cañete, hablé con un amigo de otro amigo que yo había conocido recientemente en Cañete. Me dijo, mira, hay cuatro puntos. Yo le dije, ¿tú me puedes prestar esos cuatro puntos para sacarles una fotocopia o copiarlos? El dijo, no, tengo varias copias, yo te puedo regalar una. Así que me regaló una con todas las de la ley, con membrete, con todo. Yo lo traje de vuelta y aquí lo fotocopié, se entregó.

Ahí el Obispo de Temuco, don Sergio Contreras, y el de la Araucanía, que ya era don Sixto Patzinger, dijeron no, aquí hay que hacer algo. Por el lado de Araucanía hicimos una invitación abierta a todos los dirigentes de comunidades cristianas para reunirnos un día a hablar sobre la tierra y los mapuches, las distintas leyes. Estuvimos prácticamente todo el 78 en conversaciones. Y se decidió que el Instituto Indígena encabezaría un encuentro, pero que fuera a través del Obispo, y fue don Sergio Contreras el que hizo la Conferencia de Prensa abierta.

Ahí yo quedé como secretaria general, supuestamente por seis meses, de septiembre a diciembre, máximo hasta marzo. Por mientras quedé. Me eligieron, bueno, porque sabía escribir. Entre toda la gente que andaba porque sabía escribir. Porque creo que los recibí a la entrada de la puerta, fui muy simpática con todos, «Mari mari, lamñen, chen zuqu fauple (Buenos días, hermanas, hermanos, cómo están)», qué sé yo, que eran las frases en mapunzugun que me había aprendido inicialmente. Y entramos todos, nos inscribimos y hablamos. Melillán Painemal fue el último que llegó, llegó tipo cuatro de la tarde, tres y media, cuatro de la tarde, cuando ya estábamos por cerrar el encuentro. Y de ahí para adelante no he parado. Este es un bichito indígena que está en mí, que lo he despertado y que me ha despertado a la vez. Entonces ahí surge todo el proceso de los Centros Culturales Mapuches de Chile, que fue del 78 hasta el 80; en marzo del 80 tuvimos personalidad jurídica, pero no como Centros Culturales Mapuches de Chile sino como Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu.



Si te dijera todo lo que pasé en los Centros Culturales Mapuches de Chile, las discriminaciones de la propia gente que hablaba en Mapuche, que yo no hablaba. El hecho de hablar claramente castellano, de tener un desplante, de lograr pararme delante de un grupo y de decirle al pan, pan y al vino, vino. Eso molestaba a mucha gente. Algunos me lo decían cantando, otros me lo decían gritando, otros me lo decían con críticas muy fuertes, que cómo podía ser yo secretaria del movimiento Mapuche si yo no hablaba el Mapuche. Cómo podía ser hija de cacique si no tenía nada de conocimiento. Me forzó a escarbar, a mirar muy profundo. Yo tendía a ser muy amplia política, religiosa, culturalmente, porque no tenía esta idea de que estos son católicos, estos son evangélicos, estos son DC, estos son PC, estos son PPD, ¿no? Yo creo que el mundo es uno solo, y estas reparticiones ideológicas son las que nos dividen y que no debiera tener el pueblo Mapuche. Si bien es cierto los partidos son necesarios, son buenos, que deben existir, yo creo que el pueblo Mapuche debiera hacer uso de ellos y no que los partidos hagan uso de los mapuches. Entonces tengo mucho cuestionamiento hacia los partidos políticos, pero no peleo con ellos. He aprendido que las peleas políticas, culturales o religiosas, al final te hacen daño.

Bueno, como yo te contaba, en el año 78 nosotros creamos el movimiento Mapuche del sur de Chile, que se conoció inicialmente con el nombre de Centros Culturales Mapuches de Chile, el 12 de septiembre de 1978. Esto creció, se expandió muchísimo, se fortaleció llegando a tener mil quinientas comunidades organizadas, con directivas, con un trabajo concreto, con recursos propios de la comunidad del sector y en algunos casos con recursos externos. Muy, muy fuerte, desde Arauco a Chiloé. Yo te puedo contar las comunidades, sectores fuertemente organizados en Arauco, como en Lebu, Sara de Lebu, Cayucupil, San Ramón, todo lo que era Mequihue, Tirúa, sectores donde se reunían siete, once comunidades, hasta quince en algunos lugares. En Huape y en la escuela de Huape en Arauco se reunieron más de quinientas personas en una oportunidad y en Mequihue también. En Malleco, al otro lado del lago Lanalhue en Huayepén, que está hacia Capitán Pastene, muchísima gente, un camino oscuro, helado, el tiempo malo, nos quedamos encerrados, no podíamos salir, pero una cantidad de gente que se reunió para conversar, para hablar, para organizarse y para preguntar muchas cosas. Era el tiempo de preguntarse muchas cosas: por qué nos vamos perdiendo; todo el cuestionamiento que había desde la cultura, la identidad, el idioma, el crédito; qué era lo propio de nuestra cultura, y cómo los elementos externos habían logrado llegar al interior de la cultura y de nuestras comunidades.

Eso que sucedía en Arauco sucedía en Malleco, en Cautín, en Valdivia, en Osorno y en Chiloé. Felizmente, por el hecho de ser Secretaria General, yo tuve la oportunidad de recorrer la gran cantidad de comunidades de sectores organizados. Conociendo muchos lugares, mucha gente, mucha gente solidaria, los propios mapuches, también los religiosos católicos, prin-

cialmente católicos que estaban más metidos. Estaban tanto las monjitas como los sacerdotes. Yo era la que tenía las facilidades para dormir, alojar, pedir alojamiento en las casas de los curas y las monjas. Tenía un carné, un pedacito de papel que me hicieron en el Obispado, a máquina con un timbre y la firma del Obispo de la Araucanía y también una carta de recomendación del Obispo de Temuco, don Sergio Contreras. Y eso era todo mi pase de libertad que tenía de ellos. Con eso podía sacarme a los carabineros de encima, en un momento determinado. Con ese pase podía libremente también decirles a los hermanos mapuches, mire si está la Iglesia, está gente que no es Mapuche. Por qué no nosotros, tenemos que ponernos aquí firmes y decir qué es lo que sentimos, cómo lo hacemos. La Iglesia nos defiende, lucha por los derechos. Yo creo que ese proceso dio la oportunidad.

Tengo una experiencia que te puede ser como anecdótica. Había un curita viejito en Cañete que era el padre Monedero, yo en realidad no le supe el nombre al padre Monedero, pero se podría preguntar a la gente de Arauco. Me dijo, «mire, Ud. puede ir a alojar allá donde las monjitas, estas Franciscanas. Y yo le presto el salón. Y gesticulaba con las manos así, muy así. Pero yo, ¿venirme a meter a su reunión? No, dijo. Aquí, los indios, esos mapuchitos me mataron a Pedro de Valdivia. Y yo, ¿voy a estar contento con ellos? ¿Y este señor Obispo quiere que yo le preste la iglesia? —me dijo». Porque yo tenía ese carné, como te acabo de contar. Yo le dije humildemente, pero padre, le dije, queremos reunirnos, una reunión propia como mapuches, le di toda la explicación. Ya, ya, ya, me dijo, si ahí tiene el salón. Con eso es suficiente.

Nos reunimos muchas veces en el salón. Después fuimos a las hermanas de Los Alamos, que eran las hermanas del Niño Jesús. Estas monjitas eran más abiertas, más solidarias. Obviamente cuestionaban la actitud del padre también. Ese fue uno de los sacerdotes que expresó, digamos, su disconformidad a aceptar al interior de la Iglesia a hacer este tipo de reunión. Pero habían otros que, gustaba o no le gustaba, decían mire, por una vez yo se los presto, pero después Uds. busquen un lugar. Y no decían nada, ninguna cosa. Me daban alojamiento y ni siquiera preguntaban algunos, pero me daban alojamiento, que era lo entretenido. Yo me reunía después.

No así con la gente cuando nosotros pedíamos alojamiento en las comunidades, en los sectores. Prácticamente nos amanecíamos hablando, porque la gente preguntaba, para qué nos vamos a reunir, por qué nos vamos a reunir. Y contaban las historias que habían pasado en el lugar, los títulos de merced, las peleas con los vecinos, con el wigka cercano, el fundo, o con los propios mapuches. Cómo les comía el agua, el río, el lago. Y donde no había problema de tierra eran los cuentos de la noche, las costumbres que habían en el lugar. Todas las historias del Manquián, de la niña que tiene el pelo de oro y llegaba a tal parte, cómo se hizo la machi, qué sueño tuvo. O sea siempre era una verdadera escuela.

Por eso, en lo personal, para mí fue esa mi escuela. Las diferencias que hay entre Arauco, Malleco, Cautín, Osorno, de los palín, de los gillatun, de

Isolde y Juan Sánchez Curihuentro en su matrimonio, el 21 de junio de 1983. A la derecha de Juan está su madre, doña Graciela Curihuentro Turra. Archivo de Isolde Reuque.



las historias. Fácilmente en Chiloé te cuentan la historia del Trauco. Hay una serie de seres mitológicos que son parte de la literatura propia indígena, que la cuentan en Chiloé, pero que para acá también la cuentan, pero con distintos nombres para cosas muy parecidas. Son fábulas que enseñan valores y comportamientos de la moral de un ser humano indígena. Entonces uno podía ver, digamos, como la gente de la costa, todo el cordón de la costa desde Arauco a Chiloé, tienen un cuento muy similar para el respeto con el agua, para ver cuándo sacan pescado, cuándo traen más, cuándo traen menos. La historia del Caleuche contada con sus propias formas, su propio entorno. El respeto a la piedra, a las entradas, a la puesta del sol. Mira, eran cosas comunes, historias distintas pero muchos elementos comunes. En el fondo es lo mismo.

*F:* ¿Y la gente tenía también miedo en esa época?

Tenía muchísimo miedo, muchísimo miedo. La gente tenía temor, era un temor vivo. ¡Ay, m' hijita! No converse con ese, porque ese, mire, ese era comunista, ese tenía carné rojo. Ese, era el soplón de los pacos, mire que tal carabinero llega ahí y a ese le dice todo. No diga tal que durmió aquí, ni siquiera me nombre. Eran las típicas recomendaciones después que uno dormía o se iba de un lugar a otro. No diga, ni me nombre, no me lleve anotado en ningún papel. Pero con el tiempo yo volví a alojar donde ellos mismos y les contaba que no tuvieran miedo, que tenían que hacerse fuertes. Y la gente empezó a tomar posición, mucha gente comenzó y se quedó en el camino. Obviamente mucha gente da la cara y comienza y después son otros los que asumen, y que tienen mayor fuerza. La gente que había sido de izquierda estaba muy temerosa, muy, muy temerosa. Yo recuerdo a un gran dirigente del cual yo aprendí mucho, que es Melillán Painemal. Un tipo que le gustaba estar en las ceremonias, en todo, pero que él no se atrevía a ir, a formar, a invitar, a ir a ningún lado, por el hecho que había sido dirigente comunista. Estaba muy reconocido. Entonces decía no, yo más que ayudar voy a asustar a la gente. Anda tú. Y por eso también tenía la posibilidad, que me daban los dirigentes hombres, de ir a todos lados, porque yo no estaba quemada políticamente.

*F:* Don Melillán Painemal, ¿estuvo fichado después del '73?

Claro. El fue uno de los trece dirigentes que nombramos en la casa de ejercicio del Obispado de Temuco. De la directiva inicial del '78, de los que me acuerde te los voy a nombrar: Mario Curihuentro Quintulén, presidente; Rosa Isolde Reuque Paillalef, fue secretaria; Melillán Painemal Gallardo, tesorero; Honorinda Painén Panchillo, prosecretario; Antonia Painequeo, de Lumaco, protesorero. Estaba José Luis Huilcamán, el papá de Aucán; José Luis Huilcamán que era director. Rosamel Millamán Reinao, que era de Pitruquén camino a Villarrica; inicialmente él no fue elegido el 12 de septiembre. Cecilia Aburto, de Panguipulli; Fabriciano Catalán, que era también de Valdivia; Carlos Peñipil, que era de Galvarino; Pedro Huañaco, de

Ercilla; Manuel Cheuque Huenulaf, de Victoria. Ireño Huaiquinao, de Labranza, fue el primer tesorero y el primer tesorero que no apareció nunca después; y un señor de Huinpil. En el 79 fue elegido un hermano de Padre las Casas, que fue elegido y después no vino nunca más.

Obviamente ahí habían de todos los partidos, y los que se fueron primero fue el de Padre las Casas, el de Labranza y el de Huinpil Galvarino y que eran más o menos reconocidos de tendencia derechista o conservadora más que nada. Más o menos esa era la pluralidad. Y entre tanto, todo el mundo trabajaba, no tan solo la Comisión o la Directiva que estaba compuesta por trece personas, los que más trabajamos fuimos los tres: Presidente, Secretaria y Tesorero. Los otros servían para organizar en terreno. Yo creo que fueron los que nos daban vida a nosotros, porque nos pedían. Nosotros no reuníamos a la gente. Nosotros íbamos cuando la gente estaba reunida. Entonces la gente que no ocupó cargos fue la gente que sirvió de elemento multiplicador en las comunidades, en las comunas, en los sectores.

En el 79, hicimos nosotros como Centros Culturales Mapuches de Chile, un encuentro aquí en Temuco; se trataba de planificar la celebración de los cien años de Temuco. Nosotros dijimos, ¿qué vamos a hacer? Nos invitaron a bailar, entonces nosotros dijimos que sí, pero no queríamos solo bailar. Trabajamos entre 1980 y 1981 en comunidades, en sectores; fue un trabajo de preparación de prácticamente un año y medio, una cadena de rogativas locales que culminaría en el cerro Conun Hueno en diciembre del 81. Donde se hacía gillatun, la gente hacía gillatun. Donde se hacía palin, se hacía un palin. Hay lugares en que no pueden hacer gillatun porque no es para reírse, no es para hacer política ni nada, entonces decían, mire, nosotros hacemos un acto cultural; nosotros hacemos un encuentro donde igual hacemos rogativas, pero que no sea un gillatun que se hace en la comunidad. Nosotros dijimos está bien, eso es lo que queremos, porque no queremos profanar lo propio. Lo que queremos es esto. Y dimos los objetivos y todo.

La gente se animó en todos lados. En la Isla Huapi lo encabezó Héctor Painequeo y se hizo –y después se siguió haciendo inclusive– los encuentros de cuentos, como los encuentros de epeu. En otros lados se hicieron palin. En Tragua Tragua, ahí mismo en Huapi pero en la otra comunidad de Piedra Alta, se hizo un palin y llevamos gente de Cholchol de aquí para allá para jugar en Huapi. Y después la gente vino de Huapi a jugar a Cholchol. Eso fue muy entretenido. Lo hicimos con Lumaco y una comunidad de Cholchol que se llama Coigüe, donde están los Painemales. Lo hicimos con Launache y con Piedra Alta. Y entre ellos lo hicimos con Freire y Pitrufrquén, con distintas comunidades, comunas y comunidades. En Malleco también se hizo en otros lados. Pero el que salió más lejos fue la gente de Lumaco que vino a Cholchol, y la gente de Piedra Alta que vino a Cholchol. Los otros eran de más cerca, ir y volver en un día, en micro, caminando, a caballo, qué se yo, lugares muy cercanos. Se hicieron gillatun, se hicieron palin, se hicieron encuentros de cuentos, se hicieron tardes culturales, se hicieron veladas, se hicieron competencias típicas de comida.

*F:* ¿Puedes explicar un poco el palin?

Bueno, el palin es el encuentro de chueca, es muy similar al hockey, se juega con los bastones, hockey sin patines, por favor. ¡Siempre lo explico así porque me lo entienden! Y juegan quince, diecisiete personas por lado en una cancha que tiene doscientos metros de largo. Se parte jugando desde el centro mismo y las personas tienen sus posiciones igual que en el fútbol, qué tiene que hacer cada uno. Las pelotas que salen como para el arco, como para el lado, son las que van marcando los puntos de uno o de otro lado. Esto en forma general.

Alrededor de ese encuentro, que es deportivo, se mide la destreza física, el conocimiento, la reacción, el talento. Además que hay que pasar por debajo de los palos, por arriba; y le dan tan fuerte que puede salir, ¿cierto? Unas pelotitas que son chicas, como una pelota de tenis, diría yo; pero en algunos casos como de ping pong. Son de madera, y un palo de esos; una pelota que te llegue a la cabeza te rompe. He visto como quedan sangrando las personas con esas pelotitas. Y quedan con el pie quebrado. Porque le pegan por el lado a la pelota con esa especie de bastón y salta lejos.

*F:* Así que medir las reacciones es algo bien importante, sino uno queda tendido no más.

¡Altiro! Hay que medir una serie de cosas: conocimiento, destreza, sabiduría, la reacción en general del ser humano. Pero también el equipo de la comunidad, porque cada grupo de cada comunidad tiene que avivar a sus jugadores, tiene que ponerse en los extremos de la cancha y avivarlo, gritarle. Las comunidades también se miden: cuánto de tradición tienen, cuánto está fuera de los marcos de lo que es la cultura, la tradición y la costumbre. En comida, en presentación, en juego, en los gritos que se dan de lado a lado; porque tienen que ser gritos que estén acordes con el deporte, no puede ser cualquier grito. Además del baile y la música, que es lo que está alrededor del partido. Si es una fiesta muy dinámica. Entonces todas esas cosas se miden ahí en ese encuentro, que tiene una parte religiosa de reflexión, una parte deportiva, una parte de convivencia, una parte de compartir que es la convivencia de las comidas. Hay un intercambio muy grande, se mide una comunidad con otra en esos encuentros. Bueno esta cadena, para terminar con la cadena del 79 al 80, esta cadena se hizo en muchos lugares.

*F:* Por lo que yo he podido ver en la prensa, la dictadura tenía una política costumbrista, folklorista, hacia el pueblo Mapuche. Era una política, obviamente, de mucha discriminación en el sentido de que no se consideraba al pueblo Mapuche como iguales; pero no sé hasta que punto, dentro de esa cobertura de costumbrismo, fue más fácil comenzar el proceso de organización, porque había un cierto tipo de protección dentro de los mismos supuestos que manejaba la dictadura. Eso ¿se habló, se pensó directamente o no?

Eso se dijo, y un poquito nosotros utilizamos la estrategia, porque la estrategia nuestra no iba a ser folklórica; no iba a ser una cosa que pudiese

ser para mostrarla, para las fotografías, para la venta o para decir, okey, el gobierno militar lo está haciendo a las mil maravillas.

No fue como las famosas semanas culturales de Villarrica, que después se llamó muestra artesanal de Villarrica. No, porque los discursos en la orientación que teníamos, eran distintos, eran netamente de reivindicación, de reencontrarnos con nuestras raíces; de recuperar el tiempo perdido; de poder proyectarnos hacia el futuro y, la base de eso, la base de sustentación que tenía era la lucha permanente por la tierra.

*F:* ¿Pero estratégicamente?

Estratégicamente se podía ver como un folklorismo, cuestión que no lo era para nosotros; sin embargo, a tabla rasa queríamos confundir al enemigo y lo logramos perfectamente. En los torneos de palín, por ejemplo – como el que organizamos cerca de donde vive Eusebio Painemal, en Carreríe– pudimos tener cuarenta equipos, durante dos días, que era gente de Lumaco y de Cholchol, y ser vigilados solamente una pareja de carabineros. Yo te digo, esa cantidad de gente, de equipos de palin, ningún gobierno ha sido capaz de tenerlo. En Lumaco tuvimos más de cuarenta equipos, dos días de juego. Teníamos que hacerlos jugar diez minutos por lado, en cuatro, cinco canchas; porque sencillamente no podían jugar los minutos que se ponían. Teníamos que poner reglamento wigka con la finalidad de que se mostraran los equipos, que tocaran sus instrumentos, que cantaran. Y los discursos eran enormemente fuertes, de arengas claramente posesivas. De decir miren, es hora de que nos levantemos y enfrentemos al enemigo común, que es la dictadura por un lado, y qué trae; y por el otro, lo que se llama el término a todos los problemas de tenencia de la tierra, que significaba, en Mapuche se decía, la defunción de las comunidades.

Entonces, yo hablaba en castellano de desarrollo, de participar, de no perder la solidaridad entre nosotros, de ayudarnos, de cómo cuidar mejor. Esa era la chapa para los wigkas, principalmente los carabineros. Porque yo me acuerdo que cuando estuvimos en Cholchol, fueron Miguel Landero y Melillán Painemal, quienes dijeron «Akuy epu pakarwa», que habían llegado dos sapos, y eran dos carabineros que venían llegando a caballo. Y llamaron a la gente a que mantuvieran su ritmo de participación, de trabajo. Incluso invitaron a la gente a que si alguien los recibía en su carreta, sería bueno porque los mantendrían ocupados. Y es tanto, que unas mujeres se hicieron cargo de los pacos en una esquina, de los señores carabineros, perdón; y ellos se pegaron una vuelta, pero no entendían nada de nada.

Es tanto, que los carabineros después de un tiempo, un año, dos años, no recuerdo mucho, ellos empezaron a tomar clases en mapunzugun, puesto que se daban cuenta que cada día esto crecía mucho más. Y cuando ya terminamos en el cerro, acá, habían carabineros que habían tomado cursos básicos de mapunzugun. Aprender a decir buenos días, buenas tardes. Nosotros criticábamos mucho a la gente que les enseñaba, porque era enseñarle a los carabineros cómo apalea mejor a nuestra gente.

Ahora, si tú dices folklórico, yo te digo que nosotros estábamos en contra de todo eso. Nosotros hicimos declaraciones en contra de las semanas culturales de Villarrica, el 78 altiro, altiro; el 79, el 80 y el 81. El 79 yo fui a la semana cultural de Villarrica, a mirarla por fuera, porque iba un conjunto de Lumaco. Huilcamán fue con toda una comunidad y machis a cantar y bailar, invitado por José Railef. ¿Qué pasó? Hicieron una ruca al frente de la plaza y alguien la quemó. Después que se quemó la ruca, dijeron que había pasado una conocida dirigente Mapuche, opositora al gobierno y que seguramente yo la había quemado. Salió en el diario eso. Y la ruca se quemó tres, cuatro veces, cada vez que hacían la semana cultural, la ruca se quemaba.

Nosotros hacíamos fuertes declaraciones. Me acuerdo que una vez fuimos a participar en una mesa de discusión con el general Mendoza. Estaba José Luis Huilcamán, y le dice al general Mendoza: «mire general, por estas venas corre la sangre del altivo araucano, ¿cuál corre por las tuyas?» Le dijo eso, porque el general se ponía catete, diciéndole que se estaban haciendo grandes esfuerzos para enfrentar los temas de tierra, de cultura, de educación, de salud. Discusiones bastante grandes, con personajes como ese. Y de ahí empezó a cambiar el esquema de la semana cultural de Villarrica, empezó a llamarse muestra de artesanía; empezó a ser mucho más amplio, porque antes era un verdadero festival folklórico. Una muestra de música, de baile; donde las machis se prestaban, pero también tenían un apoyo económico, para ir a hacer distintos tipos de ceremonias. Y era generalmente para los turistas, porque uno veía genticita rubia de todos los pelajes, pero no veía ni a gente de acá. Eso era, así es que por eso no se confundió la estrategia nuestra, con lo que el gobierno estaba utilizando.

Y en el Consejo Regional Mapuche, para terminar la idea, no pudieron tomar ellos la estrategia de la cultura, sencillamente porque nosotros la habíamos tomado. Y la habíamos tomado fuertemente, con todas las organizaciones. Y ellos no se aseguraron de llegar a las comunidades ni a ningún lado, si no más que en castellano, y ese fue uno de los fuertes fracasos que tuvo el Consejo Regional Indígena.

*F:* ¿Entonces, una de las grandes fuerzas que tuvieron ustedes, políticamente hablando, fue la reivindicación de la cultura misma?

Para mí lo más trascendental fue la cadena de ceremonias, yo diría religiosa, cultural y deportiva, porque se hizo prácticamente en todos los sectores. No sólo gillatun o palín; un encuentro que para los wigkas se llamaría encuentro literario, encuentro epeu; ilkantun, encuentro de canto. Todos se juntaban y competían por la mejor canción y la canción se hacía en el momento, o sea nadie traía la canción preparada; se miraba alrededor y se hacía ahí y cantaban. El que alcanzaba a grabar la voz, después el mismo que la cantó se escuchaba. Muchas veces se reían, decían cosas, y otras veces era como más serio. Bueno, eso para mí fue tremendamente fuerte. Yo no creo que tan solo para mí, sino que para mucha gente que participó en ese tiempo, porque se terminó con un gillatun aquí en el Conun Hueno, tenía que

ver con los cien años de Temuco pero tenía que ver con el paso de esto que se llama frontera, aquí, con el rompimiento de la frontera del Mapuche hacia la sociedad nacional como es Chile.

Pero la fuerza del movimiento en las comunidades fue que se dio con la figura o con la forma o con el uso de elementos propios de la comunidad, como el idioma, la forma de organización, el palín, todo lo que era el gillatun, los entierros. No habían eventos que no tuvieran un doble significado. Sirvió para el reencuentro con las propias raíces y que nosotros le llamábamos así también, o sea cómo valorarnos a nosotros mismos, cómo reencontrarnos a nosotros mismos. Hasta cierto punto, como tú planteabas denantes, la dictadura nos creó como un espacio, sirvió para esto. Yo creo que en momentos de represión, de mucha fuerza, de verse muy... no sé si es avasallado, pero es como verse demasiado lleno de cosas, la gente busca las estrategias de conexión y busca unificarse. Porque el movimiento Mapuche estuvo fuertísimo cuando la represión fue más dura, y estuvo fuertísimo con la lengua, con las tradiciones, con las formas de organización tradicional, con el respeto con el logko, con la machi, con la gente que realmente hacía algún tipo de actividad propia de la comunidad. Y yo creo que eso es lo que más le dio fuerza, que los jóvenes pudiesen retomar esto de la identidad.

*F:* Y además era una forma de organizarse que no estaba dentro de las categorías que llevaban los pacos en el bolsillo, ¿no? La situación del pueblo Mapuche en ese sentido fue muy distinta.

Fue tan distinta, que se hizo un encuentro de chueca en Lumaco con cuarenta comunidades, que todas llegaron tocando kullkull, xuxuka, el kultxun. Un desfile hermosísimo en la mañana, empezaron como a las cinco de la mañana a entrar al pueblo, pero entraron todos unos detrás de otros. Ese proceso duró como hasta las diez de la mañana, las carretas, los caballos, las banderas de rama. Mira, antes se llevaba la bandera chilena y la bandera de la comunidad. Esta vez iba la bandera de la comunidad y una bandera de rama, el weñufolle, que de acuerdo a las distintas historias de la comunidad llevaba secretamente la cabeza de un hombre, para ganarle al equipo contrario. Todos contaban la misma historia y cuentan la misma historia y yo no vi la cabeza así que no te puedo decir que la vi con mis propios ojos. Pero se veía hermosísimo, todo el mundo con kullkull. Y los dirigentes se daban el lujo de decir aquí hay dos carabineros que son sapos, que nos vienen a ver qué estamos haciendo, qué estrategia estamos usando. Y lo decían en mapunzugun y los carabineros estaban ahí. La gente le servía mote con ají; hay que alimentar a los pakarwas, decían. Y lo decían por parlante, por altavoz ¿ah? Encendidos discursos donde saludaban a estos caballeros mandándolos a la punta del cerro y ellos, bueno todo el mundo aplaudía, se reían ellos también.

Bueno, de alguna manera algunos entendieron, porque luego empezaron a mandar a algunos mapuches. Claro, mandaban parejitas, un Mapuche

y un no Mapuche. Después empezaron al interior de los carabineros a dar cursos de mapunzugun y eran los propios mapuches que hacían los cursos a los carabineros.

*F:* En algún momento, entonces, en Investigaciones y también dentro lo que podría llamarse la oposición a la dictadura, de repente en algún momento empezaron a prestarle atención al movimiento Mapuche.

Siempre nos vieron como opositores al régimen, pero en el 79 creo que nos vieron más como pajaritos bajo la Iglesia. Del 80 en adelante ya vieron con claridad qué era lo que pretendíamos. Empezamos a asustar a mucha gente con la cantidad de personas que movíamos, porque, a diciembre del 80 ya teníamos más de mil comunidades, más o menos enroladas con nosotros, con distintas actividades. Y eso hace que el gobierno militar tenga susto: «Estos indios», habrán pensado, «les tocan la fibra y se juntan».

También con las distintas ceremonias que se hacían en las comunas, en todos lados, se empezó a decir, bueno, no podía ser la Isolde que estuviera en Cholchol, que estuviera en Arauco, que estuviera en Lumaco el mismo día. O sea, ni Dios ni el diablo, ¿ah? Y la gente hablaba, hablaba muy claro y muy fuerte a la policía, a la policía con uniforme y sin uniforme. Porque en el campo la estrategia era llegar vendiendo vino, llegar vendiendo cositas plásticas, jarritos, fruta, vendiendo ropa. Si estos tipos no eran tan tontos, se las arreglaban para llegar al campo también. Comprando cordero, pero siempre tenían una estrategia para llegar. Entonces, yo te digo, con muy poquito podían estar aquí, podían estar acá, el mismo día a la misma hora, incluso más allá por el mismo camino tres o cuatro kilómetros. Y más allá estaba haciéndose otra actividad, quizá no tan distinta, a otra hora, en la tarde. No podía ser que uno estuviera en todos esos lados, era imposible.

Y la gente reclamaba el derecho a la tierra, a que el río se estaba comiendo la tierra, que querían cercos, que querían más tierras, que querían becas, que querían que se arregle la posta del lugar. Muchas postas se arreglaron en esa época y tuvieron posteros estables. Porque antes iban una vez al mes las rondas médicas. Después quedaron con un funcionario todo el tiempo, aunque no sirve de mucho, pero siempre está, pa' emergencia. Las escuelas se pintaron, se arreglaron, se arreglaron puentes, se arreglaron caminos. O sea, la gente además de hacer la reunión política hacían algo que a mí me gustaba mucho, hacían una actividad práctica. Se hicieron muchísimos huertos comunitarios, estos baños para bañar ovejas. Huertos, baños para las ovejas, puentes, capillas, católicas y evangélicas. O sea, no eran muchas capillas, y obviamente que servían para reunirse indistintamente de oración y de reunión ¿no? Cortas de murra que estaban en los cercos, cortas de pica pica, trabajos comunitarios. Y que no necesitaban, por ejemplo, para cortar la pica pica, no necesitaban que le llevaran plata de afuera. Necesitaban ponerse de acuerdo, ya, un rozón, dos rozón, un hacha, una horqueta y qué vamos a hacer y quién va a hacer. Profundizar un canal: cuántos azadones, cuántas palas, qué día vamos a trabajar. Sabía hacer exactamente lo que

Isolde y Juan bailando en la recepción la noche de su matrimonio. Archivo de Isolde Reaue.



faltaba. Enseñarle a los cabros jóvenes a jugar el palín; los viejos decían ya, el sábado en la tarde jugamos. Iban los viejitos, viejitos viejitos; yo me acuerdo en Launache había un viejito, pero que se movía increíblemente. Y el papá de la Honorinda, de la que yo te hablé que era dirigente, su papá ya era de edad. Porque la Honorinda ya tiene más de cincuenta años. El papá obviamente tenía más de cincuenta. Falleció hace un par de meses. El era de los holleros, los que estaban en la partida y que en Mapuche decían lo que había que hacer. Y todos los jóvenes iban, y tenían que saltar, y las destrezas, y todo. Entonces ellos hablaban en Mapuche primero y daban las instrucciones. Y la gente llegaba a observar, ah, y las mujeres agarrando a sus niños, sacándolos de cerca porque ahí no tenían que estar. Era un respeto, un escucharse, un saber increíble. Yo quedaba con la boca abierta en ese tiempo.

También en marzo de 1980 recibimos personalidad jurídica como Ad-Mapu. Los Centros Culturales Mapuches de Chile habían sido una asociación de hecho con el paraguas de la Iglesia Católica, inicialmente de la IX Región, o sea, Obispado de la Araucanía y de Temuco. Pero eso traspasó la frontera geográfica de la administración religiosa y nos traspasamos allá a la VIII Región, a la Región Metropolitana, a la X Región; entonces era demasiado. En una reunión, cinco obispos de la zona sur principalmente, que eran la VIII, la región del Bío-Bío, la IX, la Araucanía, la X Región, se juntaron en Temuco para sacar una carta pastoral de los Obispos del Sur a los pueblos indígenas de Chile. Y sale la carta pastoral, junto con la personería jurídica nuestra, sale la carta pastoral a los indígenas. Y ya nosotros no somos niños chicos, somos ya niños de pantalones largos.

En el 80 somos independientes, con personalidad jurídica que dependía del Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción. Según el reglamento de la dictadura que afectaba a todas las instituciones, juntándose más de veinticinco personas podían hacer una organización representativa. Ahí ya no fuimos centros culturales, porque si nos llamábamos centros culturales, según lo que decía el Ministerio del Interior en tiempo de Pinochet, debíamos depender específicamente de las municipalidades, y las personalidades jurídicas tenían que darlas las municipalidades. Nosotros no queríamos porque eso era fraccionarnos. Buscamos una figura mayor y la única figura mayor era asociación gremial y con esa figura mayor de asociación gremial pudimos representar a todos los mapuches de Chile. Ahí nos llamamos Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu. Esto marca la historia del movimiento del 80 al 83: seguimos los mismos centros culturales, solo con otro nombre, ya dándole un significado. Porque Ad-Mapu significa *junto a la tierra*, lo que está con la tierra, lo que es parte de la tierra; el reglamento de vida de un pueblo que tiene que ver con lo vivo y con lo muerto. El nombre es muy significativo para los mapuches. Ad-Mapu es prácticamente un reglamento de vida, desde ese equilibrio de la naturaleza podríamos decir, o del hombre con la naturaleza para especificarlo mejor. Yo me acuerdo que cuando los viejitos hablaban, decían que el Ad-Mapu era

cuando un ser estaba vivo, pero desde que nace hasta que muere, porque daba todo el proceso. Cómo tenía que vivir con la naturaleza, cómo tenía que compartir con la gente, con los animales, con las aves, con el agua; y cómo tenían que enterrarlo. Era un proceso cíclico de vida que daba el hombre, junto a la tierra. Para los que saben hablar en Mapuche y para los que entienden bien, fue como el nombre de inspiración. De ahí dejamos de ser Centros Culturales Mapuches de Chile y todas las agrupaciones de Centros Culturales que habían en distintas partes, se convierten en base de la Asociación Gremial de Pequeños Agricultores y Artesanos Ad-Mapu, con personalidad jurídica.

Y así es presentado al Ministerio de Economía, Fomento y Reconstrucción. Hay que llevar libros, hay que llevar una administración básica, hay que pagar cuotas, según el acuerdo de los socios y la organización tenía que mantenerse con eso. Nos manejamos solos, entramos a hacer un convenio con la Fundación Instituto Indígena del Obispado de Temuco, para capacitación. Capacitación que iba desde lo básico, a lo técnicamente productivo. En la medida también que estas instituciones contaban con la solidaridad internacional, para llevar adelante sus proyectos y propuestas, como el desarrollo de un dirigente, el desarrollo personal de un dirigente; formas de llevar libros de actas, libros de secretario, tesorero; desde una tesorería fácil, manual y transparente; un cuaderno, con qué tipo de listado tenía que hacerse; por qué los secretarios tenían que anotar cada reunión, los puntos a tratar, y anotar quienes habían estado presentes; cantidad de personas; la firma de los dirigentes que estaban; los puntos más importantes tratados allí. Además de eso hacíamos costura, de esto para ver las abejas, algunas otras cosas que eran más técnicas, artesanía que era la sensibilidad del momento y los elementos que habían también en la comunidad. Porque en la comunidad, artesanía se ha hecho toda la vida; la miel, los cajones estaban, entonces la apicultura había que hacerla para darle mayor intensidad, para producir más o para ver cómo se produce. En lo de ropa, era enseñar básicamente a manejar las máquinas y hacer lo básico, remendar, transformar, hacer faldas, hacer poleras y hacer blusas. No era una alta costura, era costura básica. En la poda de los árboles frutales: por qué podarlos, en que tiempo podarlos. Lo de sanidad animal también: era cómo desparasitar, por qué desparasitar, por qué castrar, por qué descornar.

Era más o menos esa la temática, pero esto ya porque éramos, como te digo, adultos de pantalones largos, y la Iglesia no nos podía seguir colaborando en eso, sino que teníamos que pedir más allá. Vinieron los apoyos internacionales. Nos llegó a nosotros como organización por primera vez un apoyo de la Ecumenical Scholarships Program, que fue lo primero que nos llegó directo como organización, en términos de manejar una cantidad de cien becas; en cantidad de plata, era para cien alumnos y no era poco en ese tiempo. Con otro apoyo internacional se compró en Cautín N° 1635 una propiedad de 230 mts<sup>2</sup>; nos alcanzaba la plata para eso y para mantenerla.

Una casa que tenía cuatro piezas más el comedor, una cocina. Nosotros le agrandamos una parte y logramos sacar dos salas de reuniones, así hechas de material ligero no más; pero era un lugar donde podíamos estar. También atrás había una especie de mediagua que se convirtió en un lugar para dormir de la gente que venía del campo al pueblo. Esa era más o menos la casa, y esos fueron los grandes bienes que tuvimos inicialmente. Después, con un apoyo desde Canadá –que tenía que ver con las máquinas de coser–; se trajeron treinta máquinas de coser que se distribuyeron en distintas comunidades.

Más o menos eso es el Ad-Mapu, organización que la hicimos nacer todos. Después, cada base se pone Ad-Mapu Lautaro, Ad-Mapu Lumaco, Ad-Mapu Imperial, Ad-Mapu Freire, Ad-Mapu Pitrufuquén. Al aceptarnos la personalidad jurídica como una institución gremial, en todos lados los Ad-Mapu se multiplican en forma automática. Hasta el 83 no cambió la gente y quedan las mil quinientas comunidades que llegaron al Congreso de enero del 83.

Un tercer factor que nos hizo resaltar en el 80 fue que para la consulta del 80, salió un documento nuestro en *El Diario Austral*, completísimo, tal como lo entregamos. Allí nosotros dábamos diez razones por las cuales no estábamos de acuerdo con la consulta del 80. No solo lo publicaron completo, sino que incluso resaltándolo con un fondo medio gris, con letras más ennegrecidas. Era una forma de destacar el artículo. Mucha gente decía oye, con esa declaración es posible que ustedes tengan que irse al exilio. Con mucho temor nuestro, a lo mejor de no volver de una de las tantas actividades que realizábamos.

Más o menos en la misma época organizamos un acto de derechos humanos que también sale en el diario: la visita de una Comisión de los Derechos Humanos a nivel internacional. Nosotros buscamos invitar a mucha gente del extranjero, pidiéndoles que vinieran ellos con su propia plata. Vino Adolfo Pérez Esquivel, el Premio Nobel de la Paz, Argentino; vino un dirigente quechua del Perú, Salvador Palomino, que en ese tiempo dirigía el CISA, Consejo Indio Sudamericano que tenía asiento en Perú y que dependía del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas. Vino George Emmanuel, canadiense, Presidente del Consejo Mundial de Pueblos Indígenas; vino John Ilvo, de la Iglesia Metodista. Eran tipos de trascendencia que aquí en Chile no los dejaban entrar, aunque en esa oportunidad entraron y tuvieron muchos guardias. Pudieron ellos hablar con mucha gente, porque por supuesto que también viene mucha gente de Santiago, incluyendo a Domingo Namuncura, un joven Mapuche que en esa época dirigía el SERPAJ. Nos reunimos en el ANECAP, que era una casa aquí en Temuco de las trabajadoras de casas particular, donde pertenecía mi amiga la Aurora quien estuvo con nosotras el otro día. Llegaron dirigentes de comunidades, gente de las ONGs, otros dirigentes que no estaban con las autoridades. Vinieron sacerdotes y personas como tú, gente que se interesaba por ver y conocer, pero

también por dar a conocer lo que estaba sucediendo. Eso fue, como te digo, un acto religioso, cultural, deportivo; pero también fue político de trascendencia al traspasar las fronteras de Temuco y de Chile. Vino gente de Arauco, de Chiloé; mucha gente llegó pagándose las micros, micros que quedaron detenidas. Hubo un caso en tuvo que bajar el Obispo a sacar una micro que supuestamente no la querían dejar pasar; bueno, esa fue una historia.

Este acto se produce bajo amedrentamiento hacia los dirigentes. Las autoridades militares, el Intendente sobre todo, interpretaron la venida de esta Comisión Internacional de Derechos Humanos, como una clara intervención en la política interior de Chile. Entonces nos cuidaban más a nosotros los dirigentes. Nos empezamos a sentir perseguidos, a ser perseguidos. Yo nunca tuve miedo así tajante, porque no te decían nada ni te molestaban. Pero subíamos a una micro y alguien se subía atrás, bajábamos y bajaba en la misma cuadra nuestra o en la cuadra siguiente, casualmente, ah. Eran unos señores que comían mucho helado, tomaban mucho café, leían mucho el diario también, y estaban en todos lados. Ya a algunos los teníamos claramente identificados.

Yo me fui para hacer esta cadena de actividades, para buscar documentación en el museo, porque en ese tiempo no teníamos mucha documentación y mucha gente que quisiera apoyarnos con documentación. En el museo me encontré que, en el mesón siguiente, había el mismo señor que venía en la micro, estaba ahí. Después yo parto, llego al portón del museo, allá a la calle, miro hacia atrás y él viene saliendo. Cosas como esas eran para el presidente, el secretario y el tesorero.

Algunos se terminaron haciendo amigos nuestros, buscando así la forma estratégica de conversar, de sacar información. Terminaron tomando vino con algunos dirigentes, que no era lo mejor, pero yo creo que era como lo más. Conmigo conversaba la oficialidad, me entrevistaba gente de investigaciones, de la Intendencia, de la Gobernación, preguntas directas, y yo contestaba. Dudo que me creyeran todo lo que yo decía, eso lo tengo claro; pero de lo que hacíamos, era aún poco lo que a ellos les interesaba.

F: ¿Y eso empezó a pasar en esa época, en el 80?

Sí, pero se venía perfilando desde antes, no solo por lo que dijimos sobre la consulta nacional, sino que también por lo de la división de las comunidades, porque la Ley salió en el 79.

F: Sí, porque a través de *El Diario Austral* se veía que, desde el punto de vista del régimen, a ustedes se les iba categorizando cada vez más como oposición y que además justo en esta época empieza a salir mucho la organización oficialista, que depende de la Intendencia, ¿el Consejo Regional Indígena, verdad? Esta es una organización que, según algunas personas que les he escuchado, fue creada específicamente para implementar la Ley Pinochet.

Dependía directamente de la Intendencia, tenía oficinas en la Intendencia, con recursos del Estado. Se creó a fines del 78, porque el 79, para implementar la Ley, ya estaba. Cuando se firmó la Ley en Villarrica, ellos fueron los oradores.

F: Y un poco lo que empieza a pasar, aparece en el diario en esos meses que ustedes van siendo marginalizados y se les empieza a dar más y más juego en las páginas del diario al...

Al Consejo Regional Indígena. Nosotros lo veíamos como una estrategia pensada totalmente para desperfilar todo el trabajo que nosotros veníamos haciendo, y poder dar marcha a lo que era la Ley 2.568.

F: Y cuanto más se les veía a ustedes como oposición... Más aparecían ellos diciendo que la Ley era buena.

F: Se habla mucho del porcentaje de subsidios rurales que se dieron para postulantes Mapuche, que llevar sangre araucana no debe ser vergüenza, becas a estudiantes, postas rurales. Todo esto es la campaña del gobierno un poco en contra de ustedes.

Yo creo que era indirectamente en contra nuestra y para demostrar en el campo que lo que nosotros decíamos, no era verdad. Para desautorizarnos todo eso que nosotros decíamos, que recibir un título de propiedad es recibir un certificado de defunción de la comunidad, porque se liquida la comunidad y dice en el artículo primero, inciso segundo: los mapuches dejan de ser reputados legalmente indígenas. Y al dejar de ser reputados legalmente indígenas, ¿estaríamos pasando a ser todos iguales? Eso era lo que el gobierno quería hacer creer a la gente, y además que era bueno, porque tú tenías tu título de dominio con la tierra que tenías, que hasta el momento no salía. Y si no tenías plata para cerco, te regalaban cerco, estacas, zinc. Entonces es una forma de presionar en el campo, para que la gente diga sí a la división.

F: Entonces esta organización, era como las tropas de ataque del gobierno militar para hacer andar la Ley y para quitarles espacio a ustedes.

Sí, eso era. Nosotros nos enfrentamos con ellos muchas veces en terreno, en las comunidades. Enfrentamiento de palabrazo, porque nosotros teníamos una opinión y ellos tenían otra. Nosotros decíamos que sí era una división de tierra indígena, entonces si son diez hectáreas y cinco hermanos, dos por cinco diez, estén o no estén viviendo en la comunidad. Y ellos decían que no, que los que vivían en la comunidad tenían derecho no más. Nosotros decíamos, entonces es una ley de ocupantes, no es una ley indígena para la comunidad. Porque si fuera ley indígena abarcaría a todos los indígenas. Y ahí decían que solamente los ocupantes, que estos podían ser o no indígenas, igual tendrían sus títulos en la comunidad. En muchas partes se les dio a escuelas, iglesias, arrendatarios; a personas que la misma gente de la comunidad les arrendaba, pero al final quedaron con títulos. Eso pro-



vocó un desorden, porque en la mayoría de las comunidades hay personas así, que fueron recibidos por solidaridad y después se quedaron eternos.

*F:* Entonces, a ver si entiendo bien. A partir del 80, el gobierno los identifica a ustedes como oposición. Se comienza a hacer una contra-campaña. El Consejo Regional Indígena, sirve un poco como las tropas de choque en contra de ustedes. Hay enfrentamientos en las comunidades, los dirigentes empiezan a ser vigilados. Estas nuevas presiones, este intento de aislamiento, realmente de parte del gobierno, ¿qué efecto tuvo sobre la organización?

Mira, inicialmente yo creo que tuvo un efecto positivo en el sentido de que nos aferramos, fuertemente, a lo que era la organización. Mucha gente se sumó al movimiento y llegamos a mil quinientas comunidades. El llegar a mil quinientas comunidades te obligaba a hacer organizaciones territoriales, sectoriales, comunales y regionales. Desarrollamos un organigrama con directiva nacional, directiva provincial, directiva comunal y directiva sectorial. Las comunidades chicas, como la mía de Chanco, se unían con sus vecinos para formar un núcleo. En nuestro caso, por ejemplo, nos unimos con nuestros vecinos del mismo lado de la carretera; allá más abajo había otro núcleo. Habían núcleos por todos lados y la gente se atrevía, la gente hablaba. Muchos pensando que de aquí no nos mueven, nos sacan muertos. La gente se atrevió a hablar, se soltó, dijo todo lo que quiso, y nos unimos. Nos constituimos en la organización más grande del sur de Chile. Nadie fue capaz con nosotros. De todos los lados, desde el gobierno y por parte de algunos personeros políticos, no fueron capaces de mellar nuestra estructura organizacional. Iban a las comunidades, intentaban negociar con ellos, llevándoles alambre, llevándoles estacas, ofreciéndoles todo para que se dividieran. Prueba de la intensidad de sus esfuerzos es que una de las comunidades primera dividida, fue la comunidad de un sector de Huilío que era donde vivía el presidente de los Centros Culturales Mapuches de Chile. Después nos decían miren, ustedes dicen no a la división, pero se dividió a comunidad del sector del presidente, y estuvieron totalmente de acuerdo. Hicieron fiesta, les llevaron un caballo para comérselo. Ahora la gente se lo comió, obviamente.

*F:* Pero ese tipo de contracampaña, los fue afectando a la larga me imagino, ¿o no?

Nos unió, nos aferró mucho. Estuvimos desde Santiago, podríamos decir hasta Chiloé muy unidos, conectados. Eso, yo diría, partió en el 78, se reforzó muchísimo en 80, 81. A fines del 81, y después del gillatun del cerro Conun Hueno, empezó a quebrarse ya. Empezó a quebrarse porque, si tú recuerdas, salió a la calle Rodolfo Seguel, presidente de esta asamblea de trabajadores, mundo social y político. Eso hace que también la gente aquí en Temuco, en la región, comience a hablar en otro lenguaje. Y el lenguaje oculto, que era el lenguaje del compañero, parte haciéndose público. Hay una apertura como política; aquí en Temuco se empiezan a ver

otros grupos. Antes estos grupos nos planteaban salir a la calle el Día del Trabajo; nosotros decíamos que sí, pero ellos nunca se veían, o si se veían era a una cuadra de distancia de donde estábamos nosotros. Esta gente que no quería salir, que tenía mucho temor, que se escondía tras la figura de la organización Mapuche y se valía de la organización Mapuche con la finalidad de decir mira, se hizo tal acto, estuvimos en tal acto. Aquellos que miraron de lejos, se empieza a sentir su presencia.

Nos pasó por ejemplo en el 80, también el 81, el 82 y hasta el 83, que el 1º de Mayo, salíamos solamente nosotros a la calle y el resto de la gente, llámese dirigentes sindicales, estudiantes, todos estos que nos planteaban que saliéramos juntos, a la hora de estar, ellos no estaban. Estaban a una cuadra, dos cuadras, lejos de nosotros, desde una oficina mirando cuántos éramos en la calle. O se metían uno o dos para llevar un lienzo que dijera, jubilados de ferrocarriles, exonerados de aquí, presentes. Pero eso era para la foto, porque ni siquiera caminaban una cuadra muchas veces. Entonces empezamos nosotros a tener situaciones tirantes, porque esa gente eran amigos de algunos de la organización. Empezamos con situaciones tirantes con las ONGs también, que eran muchas, y que hacían un trabajo excelente de asesoría, de acompañamiento al movimiento Mapuche. Pero también estaban agrupados por sensibilidad ideológica, y llegado ese tiempo empiezan ellos también a trabajar, por sus sensibilidades, en las comunidades, y si uno no era de su partido, de su sensibilidad o no hacía clic, digo yo, con ellos, uno estaba en contra de ellos. Y empieza el movimiento Mapuche a quebrarse.

*F:* ¿Contribuye también que el Consejo Regional Indígena, parece que entra a la ofensiva completa? Llamó a la unidad de los Mapuche, que no quieren vivir en comunidades, desean división de sus tierras, títulos de dominio y trabajar cada familia por su cuenta. Y a eso se le suma el proceso de crisis económica, porque parece que CRAV tenía inversiones en remolacha...

En Temuco, claro, a través de la IANSA...

*F:* Había muchos mapuches que estaban metidos...

A la fecha todavía están. Y ahí está la Orfelina Manqueo, dirigente; está todo el sector de Roble Huacho, ahí donde están los productores de remolacha más grandes; hay otros más hacia Quepe, solamente produciendo remolacha. Se botó muchísima remolacha a la calle, se la comían los animales. Fue una pérdida muy grande.

*F:* Otra cosa que surgió cuando hablé con Pepe Bengoa, pero que también sale en el artículo de José Mariman, es que uno de los problemas que empezó a enfrentar el Ad-Mapu en el 82 especialmente, fue de que en realidad, en muchas comunidades Mapuche, la gente apoyaba la división de la tierra. Un poco eso fue una ruptura para la organización. Que la gente em-



Isolde, pocos meses después de casarse en junio de 1983, en una reunión de Fotem Mapu, organización de migrantes Mapuche en Santiago. Archivo de Isolde Reuque.

pezó a pensar que quizás no era tan malo que se dividiera la tierra, y que eso ayudó a resquebrajar la organización. No sé como ves tú esa interpretación<sup>1</sup>.

Yo creo que es una interpretación válida, puesto que efectivamente, existió –y existe– un sentimiento colectivo de saber de dónde y hasta dónde es mío. Este bichito de la propiedad privada está muy metido al interior de la gran cantidad de indígenas hoy día, que viven en las comunidades y no en las comunidades. Efectivamente era una cuestión real que la gente quería su título. Ahora cómo lo querían, era el problema. Efectivamente algunos pidieron la división; pero lo que se hizo no fue una división, sino una entrega según los ocupantes. Y eso hace que, efectivamente, el sentimiento de la comunidad sea que la gente quiera tener su título de dominio individual. Empieza entonces a quebrarse el movimiento, movimiento que había sido apoyado por distintas corrientes de opinión. Esa ruptura se ve en un momento determinado como una intromisión política partidaria ideológica, pero que es una cuestión que ya viene de antes, y se acentúan las brechas entre la gente que quiere la división, la que no quiere la división; la que la quiere, pero la quiere a su manera, no como está planteada; la que no la quiere pero que a la vez, quiere que toda la tierra sea para él; y la gente que está metiendo los términos ideológicos porque es mejor.

Y acuñando un movimiento social que tiene como columna vertebral la tierra, lo sigue teniendo, pero ya no es, siendo lo primero, lo principal; ya no es lo único que se discute. Hay otros temas de discusión y entra la parte social, entran los momentos decisivos, se habla de la toma de decisión en otros ámbitos comunales, sectoriales; se habla de la participación, se habla de llegar a acuerdos con, en este caso, la sociedad civil. Y de buscar alianzas con universidades, con sindicatos, con otros que están pasando por un mismo dolor, que es el dolor nuestro, aun siendo distinto. Desde el punto de vista de la gente que trabaja en los hospitales, de los que trabajan en ferrocarriles, de los chicos de la universidad, etc., que tenemos puntos en común, pero son dolores distintos, dolores al fin. Y se busca un punto común, y que es la vuelta a la democracia. Y en esa vuelta a la democracia, la estrategia tomada por la organización no es compartida por todos.

<sup>1</sup> José Bengoa, autor de *Historia del Pueblo Mapuche; Siglos XIX y XX*, es hoy considerado uno de los historiadores más prestigiosos que ha trabajado el tema Mapuche. Sirvió como el primer director del Consejo Especial de Pueblos Indígenas (CEPI), la organización indígena de la transición creada por el Presidente Patricio Aylwin (véase los capítulos 3 y 4). José Mariman es un historiador e intelectual Mapuche que actualmente reside en el extranjero, entre Estados Unidos y España. En la segunda mitad de los '80s formó parte de Ad-Mapu y ha escrito varios ensayos importantes sobre la política Mapuche, como son "La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", 1995, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar2.html>; "Transición democrática en Chile: ¿Nuevo ciclo reivindicativo mapuche?" 1994, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar5a.html>; y "Lumaco y el Movimiento Mapuche", 1998, <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar6.html>. En contraste con Isolde, estos dos intelectuales han formado siempre parte de la izquierda política.

F: Déjame tratar de ampliar en esos puntos, porque creo que hay mucho trasfondo ahí y que, posiblemente, por lo menos las posiciones de diferentes personas que participaron en ese proceso, sean algo distintas. Estoy pensando en el testimonio de Santos Millao que hemos leído. El dice que, cuando empieza a participar, tiene una conversación con Melillán Painemal. La interpretación de Santos de esa conversación, es que Melillán no quiere meter política al Ad-Mapu, pero que Santos no ve cómo la organización puede seguir existiendo sin política<sup>2</sup>.

A ver, yo creo que pueden haber interpretaciones distintas, pero lo que nosotros plantéabamos como directiva era que no podrían introducirse los problemas políticos partidarios a la organización, sino que tenía que ser una organización independiente de todos los partidos, aun teniendo gente militante al interior de los partidos. Nuestra organización tenía que ser apartidaria, lo que se planteaba como apolítico.

F: Ahora, ¿hasta qué punto una organización que fuera independiente de los partidos podía, al mismo tiempo, seguir una estrategia de alianzas y formar parte de un movimiento amplio en contra de la dictadura? ¿Te parece a tí que eso era necesariamente contradictorio? ¿Que para formar parte de un movimiento amplio uno tenía que meterse a la lucha partidaria, o que era posible participar sin haber estado en la lucha partidaria?

Yo creo, sigo creyendo que era posible meterse como Mapuche, sin estar apadrinado, o teniendo como padre un partido político claramente identificado. Porque yo creo que las necesidades del pueblo Mapuche no pasan por un partido, sino que pasan por todos los partidos. Y si nosotros como movimiento nos identificábamos, nos abanderizábamos con una sola línea partidaria, iba a hacer que el movimiento fuera chico, hubiera gente que se restara, y que este estuviera más o menos cuadrado en su pensamiento. Era mucho más amplio ser de tipo más mapuchista, indianista o gremialista, como le quieran llamar, pero era mucho más amplio. Así se mantenía el respeto a la gente que venía de la Iglesia Católica, como es el caso mío; a la gente que tenía una historia política partidista, como el caso de Melillán. El caso de Mario Curihuentro, que también tenía una historia partidaria no desconocida, porque cuando Mario se curaba, el decía Frei, Frei, Frei. Entonces nadie dudaba de que el tipo era freísta, a lo mejor no era demócrata cristiano, porque a la fecha no lo es, pero algo tendría que haber tenido, ¿no?-, en su historia. Y así otra gente también. Teníamos otros que eran más conservadores, que a la primera discusión se fueron obviamente, pero esa era gente que si no nos hubiéramos abanderizado, hubiéramos estado jun-

<sup>2</sup> José Santos Millao se hizo parte de Ad-Mapu al regresar del exilio en la Unión Soviética y se hizo líder público después la división de la organización a finales de 1982 y comienzos de 1983. La memoria que citamos es de Sonia Sotomayor Cantero, "Comprensión del proceso de formación y gestión de un líder Mapuche evolue: Análisis de la historia de vida de José Santos Millao Palacios", Tesis de maestría, Universidad de la Frontera, agosto de 1995.

tos todavía. Y era un movimiento muy, muy amplio. En ese sentido yo pienso que si los partidos políticos en Chile reconocieran la existencia del pueblo Mapuche como pueblo, no sería tan importante que uno estuviera bajo un partido político. Sin embargo, las alianzas o los amigos, o quienes tendrían que ser nuestros aliados más cercanos, siempre dijimos que debían ser los universitarios, los sindicalistas, los gremialistas que luchan por el derecho al trabajo, y obviamente por los recursos humanos que eran los derechos humanos fundamentales para todo ciudadano.

F: En este contexto, qué presencia tuvo Melillán Painemal, porque Santos Millao dice que Painemal no quería meter política al Ad-Mapu, pero según lo que ya me has contado, Painemal era del Partido Comunista...

Melillán Necul Painemal Gallardo, profesor, un tipo muy carismático, una posición de líder, mucha claridad, un tipo muy político. Como Mapuche yo creo que había vivido todo un proceso, había vivido un proceso de profesor normalista, de dirigente político, había sabido qué significa que le aserrucharan el piso, como decimos nosotros aquí, al interior del partido. Cómo no lo apoyaban, cómo la política le gastó prácticamente toda su juventud, toda su fuerza, toda su poca plata que ganaba como profesor. Su familia prácticamente la dejaba de lado porque él era un verdadero apóstol de los cambios sociales, yo creo que era de los cambios sociales más que del Partido Comunista. Él estuvo en el PC porque veía como una recepción mayor en el PC que en otros partidos, tenía muy buenos amigos dentro del partido. Pero él era amigo de gente de derecha, de los llamados dirigentes nacionales en ese tiempo, del Partido Nacional y de los conservadores. Sabiendo que él no era de esos, de todas maneras tenía muy buenos amigos, porque estos tipos aprendían mucho de él y él también aprendía mucho de los otros. Domingo Durán, por ejemplo, era uno de sus amigos; peleaban mucho pero a la vez se respetaban mucho. Era un tipo que se daba a respetar.

Me tocó viajar con él en el 80 al Tercer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas en Camberra, Australia. Una claridad tremenda, era un verdadero embajador, diplomático del tema indígena que se comunicaba igualmente bien con el resto de los indígenas que estábamos en el mundo y con la gente no indígena. Porque sabía ubicarse en el lugar preciso y en el momento preciso, una cuestión que yo aprendí con él cuando estuvimos en Australia. Dio un excelente discurso en un sindicato de aeropuerto o de la construcción, no me acuerdo cómo se llamaba, en Sidney, Australia. Y cuando estuvimos en el Parlamento, en Canberra, otro discurso diciendo lo mismo pero con otras palabras, en otra forma; y cuando estuvimos con el grupo de chilenos exiliados en Australia, el discurso fue distinto nuevamente. Tres discursos con un mismo objetivo, un mismo tema, pero distinto lenguaje y distinta dirección. Yo en ese momento me di cuenta de la importancia, del valor, de esa facilidad que tenía en el lenguaje Melillán Painemal. No es que lo adore, pero yo creo que hay que reconocerle su destreza con el lenguaje. Te podía hablar de la Biblia o del Manifiesto del Partido Comunista; cono-

cía las estrategias de la Iglesia Católica como estructura burocrática, administrativa y todo lo demás; al mismo tiempo se había hecho militante anglicano. Entonces todo eso le daba la facilidad de tener buenos contactos, de poder estar en lugares distintos. Pero también sus cincuenta y tantos años que tenía, le daban la posibilidad para decir miren, yo tengo una historia, yo puedo decirles ésto porque tengo conocimiento, experiencia y lo he vivido. Entonces podía hablar con claridad. Es verdad que yo, en lo personal, lo encontraba así como un viejo; cree que se las sabe todas, pensaba, y no nos escucha a nosotros que somos más jóvenes. Eso también era verdad, pero de hecho con mucho cuestionamiento hacia él, de todas maneras yo aprendí mucho.

*F:* ¿Hay algún logro adicional que para tí simboliza especialmente ese primer período?

Mira, yo creo que logros hay hartos, pero más allá de lo que ya hemos hablado, están nuestros contactos hacia afuera. Me parece de trascendencia que algunos dirigentes mapuches pudimos salir fuera de Chile. Para los dirigentes que logramos salir, era como ir a dar un examen de grado, decíamos nosotros. La cosa era que uno conocía muchas experiencias del resto de la gente, más duras que nosotros, más suaves que la nuestra, otro tipo de vida que habían tenido, la pobreza misma. La experiencia que se adquiría con respecto a eso era muy grande: la experiencia política, religiosa; las estrategias que se hacían en otros lados; yo creo que eso fue valiosísimo.

Ahora esto mismo, y la venida desde fuera de la gente del Consejo Mundial, de la Iglesia, de pueblos indígenas y de otros que integraban el movimiento, nos sirvió a nosotros para hacer la conexión más directa con la Comisión Chilena de Derechos Humanos aquí en Chile, que no estábamos del todo conectados. También nos ganó el respeto de los dirigentes de la CUT chilena, porque ellos tajantemente querían que nosotros fuéramos parte de la CUT y no respetarnos como distintos. Ustedes pueden tener todas sus cosas, claro; pero ustedes tienen que ser parte de nosotros, nos decían. No nos decían, oye qué bueno que ustedes nacieron allá y nosotros estamos aquí en Santiago, medios camuflados, medios clandestinos, pero vivimos. Nunca ni siquiera nos tomaron en cuenta. Y sin embargo, cuando alguien iba pa' fuera, siempre la gente de la solidaridad internacional les mandaban cartas y encargos a ellos, diciéndonos que era mejor mandarlo con nosotros que mandarlo con otro. Y nosotros decíamos, y puchas, ni nos pescan.

Nosotros esperamos medio día a Manuel Bustos en Santiago en la Vicaría del Trabajo. Era una oficina de la Vicaría de la Solidaridad, pero donde estaba la Vicaría del Trabajo, con Monseñor Alfonso Baeza, y tenía Manuel Bustos y toda su gente una oficina. Medio día esperando a Manuel Bustos para entregarle una carta y una cantidad de plata. Manuel Bustos se dio el lujo de pasar p' allá, p' acá. Yo no lo conocía personalmente, pero en una de las tantas pasadas yo lo agarré así y le dije, «¿Usted es don Manuel Bustos?» Y él me dijo, «¡suélteme!» –y yo le dije–, «no poh, estamos medio día esperándolo». Y

Melillán me dijo, «a esta gente no hay que rogarles, dijo, vámonos mejor, que vayan a Temuco a buscar sus cosas». Y yo lo largué, poh, pero lo seguí y lo agarré de atrás y le dije, «qué te has creído, le dije, que pa' traerte las cosas a tu casa, a tu bolsillo y a tu boca yo tengo que rogarte. Está bien que sea Mapuche, le dije yo, pero no para rogarte. Vaya a Temuco a buscarlo, le dije, que de Australia te mandaron unas cartas, pero yo no te lo pienso entregar ahora». Mira, volvió y agarró a Monseñor Baeza, que venía; disculpe, qué se yo. Yo le dije a Monseñor Alfonso Baeza, por su investidura, por respeto y porque no quiero calentarme más la cabeza le voy a pedir a mi compañero que lo entreguemos ahora. A todo esto yo andaba con el cheque y con la plata, porque eran dólares en efectivo, y Melillán andaba con la carta. Entonces yo no podía dejar que Melillán se escapara y yo entregarle la pura plata. No se podía, porque en la carta venía una hojita que tenía que firmar recibido y que nosotros teníamos que devolver. Si era todo un jaleo. Además que yo me había hecho unos bolsillos por dentro del pantalón, entonces andaban por aquí más o menos los billetes y con unos polerones largos, así, y que no era poca plata. Se lo mandaba el Sindicato de Navieros y no se cuánto de Sidney.

Mira, eso es para graficarte cómo los trabajadores no indígenas y los campesinos –porque ahí estaban todos los que eran la CNC, la Ránquil y todo eso– no nos daban ni boleto a nosotros. Cuando mucho vinieron cuando los invitamos una vez; vinieron al congreso y venían como a dar la línea. Esto tienen que hacer ustedes, ah, aquí están los indiecitos que tienen que obedecernos a nosotros, porque estamos en Santiago y tienen que hacer lo que nosotros queremos. Y cuando nosotros le dijimos que no, y uno se ponía firme, nos mandaban a la punta del cerro. Entonces también sirvió para que estos amigos, voy a decir, que debían ser nuestros aliados desde el comienzo, se dieran cuenta que podían ser nuestros aliados, y que no era lo mismo lo que ellos hacían con lo que nosotros hacíamos. Y después de eso, eso significó para que integraran a uno de los indígenas al Consejo Nacional de la Asamblea de Civilidad, del Encuentro Nacional y de varias otras cosas que hacían. Entonces llamaban a uno de nosotros, obviamente llamaban a uno de nosotros que tuviera la conexión con ellos, que políticamente fuera afín y una serie de otras yerbas que no vienen al caso.

*F:* Pero todo ese proceso, todo esto llevó también a que otra gente tuviera interés un poco en cooptar, ¿o no?

Yo creo que a mucha gente; también la solidaridad internacional se hizo presente, yo siempre pienso que fue con la mejor intención del mundo. Se hizo presente en la propia organización que financió proyectitos chiquititos y proyectos de envergadura y capacitación a dirigentes, de formación de algunos técnicos, de hacer proyectos, de cómo ordenar algunas cosas concretas, cómo hacer las cartas. Los mapuches somos personas de muchas palabras, poca lectura y poca escritura; nos cuesta mucho leer, cuesta mucho escribir. Entonces es difícil que un Mapuche tenga esa posibilidad, son pocos los que se han concientizado: efectivamente hay que leer, hay que escri-

bir, tiene que nacer no se de dónde. Pero no es tan fácil. Uno agarra un libro y se queda dormida; en general el Mapuche es malo para leer. Yo te digo, los encendidos discursos del Mapuche que duraban horas, eran muy bien tomados por las ONGs que se formaron principalmente de gente que estaba de oposición al gobierno militar. Hoy día nosotros podemos decir, ah, eran radicales, eran DC, eran PPD, eran socialistas. Pero en ese tiempo sabíamos que todos eran de la oposición, obviamente algunos más que otros sabíamos quienes eran, muchas organizaciones no gubernamentales de la Iglesia. Y a través de ellos llegaban las platas, con mucha facilidad. Ahora yo creo que por muchas razones llegaba a través de ellos. Sería bueno pensar en detalle cómo llegaba la solidaridad y cómo estaba llegando y cómo llegó realmente a las comunidades, porque en resumen yo te puedo decir que las organizaciones mapuches recibieron como el 30% de todo lo que recibía una ONG. Las ONGs recibían muchísima plata, trabajaban con nosotros, pero al campo llegaba, no sé, poh, el 10% sería mucho en algunos casos; quedaban vehículos, oficinas, sueldos y en el campo se reunían con la gente.

*F:* La semana pasada, cuando yo estuve en una reunión de dirigentes mapuches en Puerto Saavedra, en algún momento se habló de las ONGs y se escuchó como una risa, y uno de los logkos de la Isla Huapi dijo, «ah sí, las ONGs, las que se roban la plata».

Bueno, ese es el concepto que hay. La gente mira las ONGs como la gran piraña, llega muy poco a las comunidades. Y te dan un crédito que se llama crédito rotatorio, que me lo dan a mí pero yo tengo que devolverlo porque le dan a ella, y ella lo tiene que devolver porque le tienen que dar a la siguiente, y así. Esos famosos fondos rotatorios que le daban a uno, ponían el ejemplo si yo le doy ahora un kilo de sal, el mismo kilo de sal –ahora estamos en diciembre– en marzo no le va a costar los cien pesos que vale ahora, le va a costar ciento veinte. Entonces Ud. me tiene que pagar los ciento veinte para poderle dar a otro de la misma comunidad o de otra un kilo de sal. Era como el ejemplo así vivo que te daban en el lugar, eso era como lo más típico. Y la gente decía, claro, pero esto los gringos lo dan, lo mandan pa' nosotros y se quedan en sueldo pa' ellos; las feroces camionetas, ah, los jeep.

Yo digo que a nosotros nos sirvieron hartos; fue un proceso que hay que reconocer. Pero también hay que reconocer que en las ONGs hubo mucha gente que se hizo sueldo; se hicieron varias empresas a costa y a costillas de los mapuches. El CAPIDE, por ejemplo, Centro de Capacitación e Investigación al Desarrollo del Pueblo Mapuche, CAPIDE –un grupo de antropólogos, científicos sociales– tiene un campo, una central de capacitación. Y cuando uno va a Europa le dicen mire, el CAPIDE es una institución Mapuche, que trabaja con los mapuches, que nosotros le dimos tanto para que haga ésto, para que haga lo otro; o cuando vinieron los holandeses nos dijeron mire, nosotros hicimos un Centro, dimos el financiamiento para un centro, solamente pa' los mapuches. Yo he ido al centro de capacitación varias ve-

ces, me han invitado, he ido a dar algunos temas; a mí nunca me han pagado. Yo la primera vez que fui, fui a ver cómo era el local; la segunda vez porque arrendamos el local, pensando que nos iba a salir más barato que en otro lado. Nos salió más caro, porque hay que pagar pa' ir p'al campo las micros, hay que pagar la estadía, la comida y todo allá. Pensando que nos iba a resultar más barato nos salió igual de caro que si yo arrendara aquí en Temuco. Ahora tiene una garantía, que estando en el campo la gente no sale a tomar, a tomarse la caña; no está pendiente del teléfono que suena; no está pendiente de nada de estas cosas de las que uno está pendiente en el centro de Temuco. Eso es un poco la cosa.

Pero si tienes la oportunidad, yo creo que sería bastante bueno que la Mireya Zambrano te contara su propia historia. Es mi amiga, seguramente mucha gente te va a decir que ella sabe muchísimo del tema indígena. Ella hizo su tesis en comunidades indígenas sobre cultura y costumbre, ha hecho prácticamente su posgrado y su doctorado en el tema indígena en Latinoamérica, ha estado en Bolivia, Paraguay, Uruguay; bueno, dónde no ha estado en realidad. Pero haciendo sus estudios ha estado por ahí. Y aquí lo hizo en la zona de Cholchol, en el valle del río Cholchol, todo lo que es Repocura Deuco, Repocura Deuco es prácticamente su comunidad. Ahí desarrolló toda su juventud, su parte de estudio, su retomar todo lo que era la cultura, la forma de vida. Partió estudiando por qué se usa el chamal, terminó empapada en la realidad Mapuche. Una mujer que sabe muchísimo del tema indígena, una mujer que tiene muchas estrategias, tiene muchos valores, tiene mucha fuerza. Una mujer que yo la he logrado conocer, muy sentimental también, así que tenemos algo en común.

*F:* Entonces las ONGs fueron un cuchillo de doble filo. Por un lado, impulsaron muchas cosas que fueron en beneficio del pueblo Mapuche; pero por el otro lado, hicieron negocio con una parte importante de la plata que llegaba. Si lo estoy entendiendo bien, y corrígeme por favor si no es así, que en base a lo que fue una autogestión de grupos mapuches en el proceso de la formación del Ad-Mapu, una vez que eso estaba formado y se veía desde fuera que el pueblo Mapuche se había organizado, entonces empezó a entrar la gente un poco a aprovecharse de lo que se había hecho. A veces impulsados por los sentimientos o los motivos más buenos del mundo, pero uno de los resultados del proceso fue también un aprovechamiento, una cooptación de parte de lo que los mismos mapuches habían construido.

Por supuesto, eso es lo que se dice. Y en el momento de hacer un balance de lo que ha sido el movimiento Mapuche, de lo que han sido los grupos técnicos de solidaridad o más conocidos como ONGs, tenemos que decir que han servido muchísimo a la organización. Pero también han sido los gestores de la división de la organización, abanderizándose con algunos grupos, o con algunos líderes o con alguien que tenía como pasta de líder. Siendo ellos como los papás de algunos: yo te enseñé, yo te guié, yo te conduzco; y cuando éstos quieren un poco conducirse solos, no, ese camino es equivo-



12) El Congreso Nacional de Nehuen Mapu, la organización Mapuche democrata cristiana, en 1986. Isolde está sentada a la izquierda del expositor y presidente de la organización, Mario Millapi, hoy difunto. Archivo de Isolde Reaunque.

cado. Y te largan y no te apoyan nunca más. Mira, eso es así. Pero también yo siempre digo que la mayoría lo hizo todo con la mejor intención. Yo no los quiero condenar, porque fueron muchos los hombres de las ONGs, que efectivamente era el único espacio para desarrollarse como técnicos, que eran opositores de marcada trayectoria, hijos en algunos casos de alguien que estaba quemado. O unidos por sentimientos de partido, nostalgias del pasado, que lograron hacer una ONG y con la mejor de las ideas ir al campo a ayudar, a apoyar.

Estas mismas personas luego terminaban en ver cómo podían hacer eso más ejecutivo, más dinámico. Obviamente existía la necesidad del mundo económico, de la rapidez, del avance. Había que tener un vehículo, porque sin vehículo demoraban más, hacías menos; tenías que tener un vehículo. Obviamente hay que tener plata para mantener el vehículo, que no es tan fácil. Si quieres tener dos o tres personas, las personas querían trabajar por un sueldo. Los que tenían títulos profesionales no tienen, cómo te dijera, un sueldo tan chiquitito; para nada, tienen sueldos grandes. Y quienes quedaron con sueldos chicos eran técnicos agrícolas mapuches, técnicos de liceo, técnicos profesionales nomás que son los que salen de cuarto medio. Esos son los que podían trabajar en artesanía, que eran técnicos agrícolas, que eran técnicos en costura, en tejido, qué se yo, que eran realmente los que hacían las cosas en el campo. Los que se iban al campo y se quedaban en el campo, los llamados técnicos profesionales, eran en general mapuches o jóvenes no mapuches, y eran los que tenían mucho menos sueldo. Los otros se quedaban en las oficinas, e iban de vez en cuando al campo con los feroces vehículos.

En ese sentido las ONGs ya estaban marcadas para el 85, eran ya muy cuestionadas. Muchos mapuches querían estar al interior de las ONGs, organizaciones de base que querían compartir la administración, el trabajo, las ideas, los planes de estas instituciones. Y en algunos casos dijeron sí, nos abrimos, queremos que ustedes digan qué quieren y nosotros hacemos lo que ustedes digan. Pero en la práctica eso nunca pudo ser, no llegaron más allá de pedirnos nuestra opinión. No lo hace el Estado, no lo hacen ellos, porque depende mucho del financiamiento: hay que responder a los objetivos y los planes de quienes están entregando la plata. Entonces se le dice a la gente una cosa y se hace otra en el campo; la reputación de las ONGs a nivel de comunidades es muy fregada.

Yo quisiera decirte que la crítica que yo hago es una crítica constructiva, porque yo también la he hecho al interior de las propias ONGs; cuando nos han pedido nuestra opinión yo he planteado lo mismo. A lo mejor como Melillán Painemal les he dicho en otros términos algunas cosas, pero se las he dicho. Ahora con la llegada de la apertura, la democracia, la toma de posesión de don Patricio Aylwin, fueron muchas las gentes de estas ONGs que dijeron ay, va a llegar la democracia, se nos va a terminar la mamadera; vamos a quedar sin trabajo; se nos achicó el sueldo. Se fueron a trabajar al

Estado; te da políticamente un status, te da una serie de cosas; pero ayayay que uno se pasa apretándose el cinturón. Y no se lo he escuchado a uno, sino que a unos cuantos, tanto de aquí de la Novena Región como de Santiago, ah, eso es algo que me ha llamado también la atención. Quiere decir que los sueldos en las ONGs eran mucho mejor que los sueldos públicos. Interesante esa reflexión.

*F:* ¿Entonces, podríamos decir, que las ONGs tuvieron una historia de crecimiento casi paralela al movimiento Mapuche, en que fueron tomando energía y dinamismo en relación a la organización Mapuche?

Mira, nació la organización el 12 de septiembre del 78 y automáticamente nacen también o se fortalecen las ONGs que ya existían, como el CAPIDE, que anteriormente era un grupo de antropólogos sin personalidad jurídica; después se convierte en un centro de capacitación, con personalidad jurídica, con estabilidad, con una serie de cosas. La Fundación Instituto Indígena es otra institución, que depende del Obispado de Temuco y de la Araucanía; es una institución de la Iglesia que tenía un presupuesto así de chiquitito, con un vehículo de los padres de Maryknoll, Eugenio Teicen, y después llegó a él Francisco Velez. Con una técnica agrícola que era experta en abejas, todo lo que era el sistema de miel, polen, y entregar abejas a las comunidades. Y nadie más, yo te digo, en una casona del Obispado; ahora está el San José, un edificio moderno y todo; pero era una casona vieja, donde había una serie de oficinas. Estaba Caritas, el Instituto Indígena, el Comité de Solidaridad, el Comité de Familiares de Presos Políticos, los jóvenes, las ollas comunes; ahí estábamos todos, era una olla de grillos pero muy armónica, muy musical. Ahí estábamos todos los grillitos. Creció así pero como un globo, que le pusieron aire y se expandió. Con secretarías, con director, con mucha gente; con técnicos, con plata para los técnicos, con un departamento jurídico, un departamento social, un departamento de capacitación, un departamento de promoción y un departamento técnico. Cinco departamentos, y no estoy contando el departamento de evangelización, ¿ah? Con un consejo multidisciplinario, que lo integraba el Obispo de la Araucanía, el Obispo de Temuco, el director del Instituto y mucha gente de universidades de aquí y de allá, que le piden ser parte del consejo de estas instituciones. Y como nosotros éramos tan grandes, también nos pidieron a nosotros que fuéramos parte del Consejo. Yo me acuerdo que Melillán, Mario y yo preguntamos, bueno a quién mandamos; todos dijeron bueno la Isolda, ella es católica, ella que sea parte del Consejo. Yo fui parte del Consejo durante no sé cuántos años, del 79 hasta el 86, creo que fue; hasta que les hice una crítica; ¡muy fuerte parece que fue mí crítica! Esta institución todavía está muy grande, recibe mucho apoyo de iglesias y del mundo laico en Europa y Estados Unidos.

Varias organizaciones terminan saliendo del tronco del Instituto Indígena. En un momento también hay una disconformidad de los técnicos mapuches que son funcionarios o empleados, con los supervisores wigkas,

porque llega un momento en que los mapuches están por salir adelante y se les dice no, ustedes tienen que quedarse ahí porque nosotros mandamos. Estos técnicos deciden irse, así como por las buenas, y buscan la forma de llevarse un proyecto para trabajar y no molestar al Instituto Indígena. Nace entonces lo que es hoy día la Logko Kilapán, con Mauricio Huenchulaf a la cabeza, que era un ingeniero de ejecución agraria de la Universidad de Chile, lo que es hoy día la Universidad de la Frontera. Se crea esta Logko Kilapán, que crece tanto o más que el Instituto Indígena, porque era la única institución indígena, dirigida por indígenas, con técnicos indígenas, ligados al Ad-Mapu, con un fuerte convencimiento de resistencia, de conciencia de dinamismo, etc., etc. Tiene mucha plata, logra entonces tener un monstruo de ONG, con puros técnicos mapuches.

Ahora, entre muchas organizaciones mapuches que eran más técnicas, más de capacitación, de crédito, de producción –y que sería demasiado largo nombrártelas en este momento– nace una que es más intelectual, que es la Liwen. Era una idea muy bonita: centro de documentación, historia, recoger libros escritos, recopilar lo que los técnicos escribieran. La hacen un par de cabros egresados de historia, de castellano y de contabilidad principalmente; ahora habían otros, de música, de arte, que se fueron ligando a eso, y crearon la Sociedad Liwen. Bueno, pa' contarte un poco de estas ONGs Mapuche y no Mapuche, porque podríamos estar prácticamente todo un día en muchas otras. Acá en la región llegó un momento en que hubieron setenta y dos ONGs. Yo te hablé solamente de algunas de las ligadas al mundo Mapuche; hay otras ligadas al mundo campesino, al mundo no campesino de la región que ni siquiera he mencionado.

*F:* A todo ésto, ¿cuál fue tu experiencia personal de este período de crecimiento de organizaciones y ONGs?

A ver mira, vuelvo a repetirte que yo en lo personal fui demasiado ingenua. Yo pensaba sanamente, tenía una lectura clara, así cristiana, con mucha moral, con mucho sentimiento de las cosas, sin cuestionar al otro. Decir mira, si él me dice que me va a traer cinco panes, es porque me va a traer cinco panes. Si dice que va a llegar a la una es porque va a llegar a la una. Y en realidad esa gente que te decía eso, no traía los cinco panes ni llegaba a la una. Decía que me quería, y en realidad me odiaba.

Para graficarte lo que pasaba en la organización, yo estuve de secretaria general desde el 78 al 83, era la que lo hacía todo. Tuvimos hartos proyectos de desarrollo en pequeña escala: uno de costura dado por Canadá para la rama femenina de nuestra organización dirigida por la Cecilia Aburto con la Antonia Painequeo; uno de capacitación de la Inter-American Foundation; un proyecto de educación que era específicamente para becas de la Ecumenical Scholarships Program de Alemania; una donación de trescientos libros que llegó a través de los cuáqueros de Santiago con la Embajada de Estados Unidos; y los otros fueron proyectos productivos, como un proyecto de sanidad animal que lo daba la Lil Hoffman que es de Alemania, en la

parte suiza alemana; y algunos para desparasitar los animales, para aprender a descornar y castrar, para hacer porquerizas en condiciones adecuadas, para aprender a podar y plantar árboles. Todos estos eran, como te dije anteriormente, proyectos chicos. El proyecto más grande que tuvimos fue la compra de la casa, ese fue administrado por el CAPIDE y por la Fundación Instituto Indígena, la plata llegó al CAPIDE y fue una coadministración. Los demás proyectos de envergadura llegaron a estas ONGs, como el Instituto Indígena. Teníamos un convenio de asesoría y capacitación con el Instituto Indígena; entonces todas las platas para contratar un abogado, para defender los casos, para hacer las cuestiones más puntuales, llegaron a la creación del departamento jurídico del Instituto Indígena.

A través de todo ésto, en los distintos proyectos que tuvimos siempre quedaba una colita que era para la administración de los proyectos. Por ejemplo, cuando compramos la casa quedó un par de pesos para cambiar las ventanas, comprar una cocina a gas de dos platos porque pa' más no nos alcanzaba, y comprar madera para hacer una mesa con sus bancas. En otros proyectos siempre quedaba un poco para el pasaje, para ir de un lugar a otro. Entonces nosotros podíamos asignarnos una cantidad que sirviera como incentivo, o viático hasta se podría decir, pa' los dirigentes nacionales que más nos movíamos. No sé dónde ni cuándo, pero ellos acordaron de que nos íbamos a dar mil pesos cada uno. Partimos con quinientos pesos y después mil pesos cada uno. Y yo estuve, mira, del 80 al 83 con los mil pesos mensuales. Eso era lo que ganaba.

Cuando yo me retiré del Ad-Mapu, un gringuito que me quería mucho decidió invitarme y yo fui a Europa, estaba recién casada y me fui de luna de miel sola a Suiza. Cuando me fui a Europa yo tuve contacto con los mapuches que estaban en el exilio y que de alguna manera ellos habían apoyado los distintos proyectos. Y los gringos son bastante sinceros y te preguntan: por qué te saliste de la organización, cómo está la organización, cuál es el cambio, dicen que se lo tomó el Partido Comunista, dicen ésto, dicen que tú te fuiste, dicen que tú eres soplona, que eres del CNI; dicen que tú eres de la Iglesia. Afuera yo me enteré que me había casado el Obispo. Y una serie de cosas que pasaron. La Lil Hoffman, que es una señora de edad, me dice mire, este es el proyecto de sanidad animal, dimos tanto para el reproductor de ovinos, el reproductor de terneros. Fui pa' otro lado y me dicen las becas, tantas becas. Fui para otro lado y me dicen, mire aquí, este es el proyecto de capacitación de las mujeres, y aquí tiene el sueldo suyo. Mira, yo quería morirme: firmado por el presidente, el tesorero y la protesora, todas las rendiciones. De hecho nosotros habíamos visto acá y Melillán me dijo, y yo también firmé lo que él leyó en el Congreso, pero no lo que él mandó pa' fuera. Y la rendición era distinta. Y ahí me di cuenta que yo no recibía mil pesos, recibía seis mil pesos igual que los otros, seis mil pesos que no ví nunca. Todas esas cosas: mira, que me quería venir. Lloré mucho en Europa, en las noches, sola.

Y llegué por supuesto a conversar con los dirigentes y decirles, por ejemplo, que había encontrado un proyecto de fotografía en que el CAPIDE nos enseñaría a tomar fotos. El CAPIDE había entregado unas maquinitas fotográficas de estas automáticas, super baratas, que tienen un carrete y una tapita y uno hace así. Tuvieron su boom aquí esas maquinitas; entregaron una por sector. Y pa' qué iban a entregar más también, eran tan re-malas, que era una pasadita no más. Mira, yo le dije al CAPIDE eso.

Anteriormente, en el 81, habíamos ido a Ginebra con Melillán y también le había planteado al Instituto Indígena y al CAPIDE, esto del aprovechamiento de los proyectos. Que lo que nosotros conversábamos no era igual a lo que ellos enviaban de rendición de cuentas. La cuestión es que eso significó que a mí me apuntaran con el dedo, que me siguieran dando los mil pesos y que ninguna de estas ONGs me diera ningún peso. Mientras tanto Melillán Painemal seguía recibiendo los seis mil pesos de la organización y el aporte de las ONGs. Y yo no recibía de la Iglesia ningún peso, ni de ninguna ONG, ni de ningún partido político. Eso significó para mí, en lo personal, una frustración muy grande porque yo lo ví como una traición. ¿Por qué no acordaron por delante de mí no dárme lo?

Yo tengo como una herida. Si yo me fui de la Nehuen-Mapu, no fue porque no estaba de acuerdo con los principios, porque tanto el estatuto del Ad-Mapu como el estatuto de la Nehuen-Mapu son parte de mis conocimientos, de mi estrategia y de lo que yo quiero para mi pueblo. ¿Y que otros se estén sirviendo? Yo te digo, yo tengo ese sentimiento, o resentimiento si tú quieres, hacia mis propios hermanos dirigentes por la utilización sexual y económica que hacen de las mujeres y que hacen de sus propios hermanos dirigentes; la discriminación ideológica que hacen, también en lo político.

Yo no era DC, a mí no me casó el Obispo, yo viví con mi marido un buen tiempo, vivimos no más, el 3 de marzo nos juntamos y en realidad nos casamos el 86 por el civil. Y supuestamente el Obispo de Temuco a nosotros nos casó en la Casa del Obispado y nos regaló un departamento en Villa las Estrellas. Yo no tenía idea que si existía o no existía, lo tuve que investigar y me costó más de un mes investigar dónde queda la famosa Villa Las Estrellas. Eran unos edificios sin terminar que están aquí en Avda. España, y que efectivamente eran del Obispado. Había uno terminado y totalmente ocupado, y uno sin terminar; estaba la pura obra gruesa y el Obispado lo vendió. El Obispo se molestó mucho porque supuestamente yo había dicho que él nos había casado, para limpiar mi propio pecado, el error de haberme casado con un cabro chico, no profesional, sin ningún futuro, muy poco cristiano. Entonces fuimos a una conversación con el Obispo y yo le dije que yo jamás había dicho eso, que no era así y que yo quería que él me escuchara. Demoramos como una hora en la conversación. Felizmente el Obispo nos entendió, aunque nos dijo que había estado muy molesto; no era pa' menos digo yo.



Yo te digo, si me he estresado dos veces en mi vida ha sido precisamente por una cuestión de sentimiento, de querer que esto sea bonito, y sea bueno, y después que otros lo utilicen en su propio beneficio y no en beneficio del pueblo. El único apoyo o beneficio que habíamos tenido con Juan fue un padrino de casamiento nuestro; es un matrimonio exiliado que desgraciadamente se separó hace poco tiempo. A la distancia, fue un padrino a la distancia; no pudieron venir al matrimonio. Pero yo aprendí con ese amigo suizo que me llevó a Suiza de que también tenía que trabajar para mí. Me dijo, está bien el trabajo solidario, está bien que tú te hayas casado, está bien que trabajes por tu pueblo. Pero piensa desde hoy en adelante en tí, y que tienes que trabajar para tí. Me costó mucho poder decir, puchas, yo tengo que cobrar por esto que yo hago para mi propio pueblo. Y entendí a mi padre, que de alguna manera me decía lo mismo con otras palabras.

Tuve que aprender a valorar lo que yo hacía. Me tocó alojar aquí a muchos compañeros de izquierda, a veces ni siquiera sabía yo si eran miristas, si eran comunistas. Venían de Santiago, hacían un trabajo, estaban acá en la zona y me pedía alguien, algún compañero: mira, tu puedes alojar a este compañero esta noche. Yo los alojaba muchas veces muy tensionada, muy requete dura; al otro día el desayuno y partía, tenía que dejarlos en algún punto y volvía. Pero después a la hora que uno se relaja es, chuta habrá sido éste, sería este otro, ese sería su nombre, era la chapa, qué era, a quién alojé, ¿ah? Tú lo único que sabes es que alojaste a un hombre o a una mujer, que ayudaste a un hombre o a una mujer, pero nunca supiste a quién.

Yo creo que uno desarrolla como una coraza. Yo muchas veces he pensado que el dirigente tiene una doble personalidad, y en muchos casos tiene no una doble, sino una triple personalidad. Una es la hija que está frente a los padres; otra es la señora que está frente al marido; otra es la dirigente que está frente a quien representa. Pero hay una más todavía, que es la mujer que vive en una sociedad que no es la sociedad Mapuche, sino una sociedad mayor, que te exige muchas cosas, que no son de tu cultura, que no están dentro de tí y que tú no tienes los medios. Se produce una impotencia en uno, en el sentido de que tienes que superar esos escollos y tienes que ser mejor que el hombre y mejor que la persona no Mapuche. Tienes que ser más eficiente, porque si no lo eres, si no eres mejor que el hombre y mejor que el no Mapuche, no eres nadie. No estás en el medio y por lo tanto te exigen: te exigen saber más que el resto; te exigen comportarte distinto al resto; uno ya no tiene una vida privada. Tú eres una mujer pública que todo el mundo te puede apuntar con el dedo, por lo bueno, por lo malo, por lo que hiciste, por lo que no hiciste. Te pueden juzgar, estás a merced de todos, de buenos y de malos intencionados, pero tienes que estar allí.

Porque si algún día yo he querido dejar todo esto, por la presión de la familia, de alguna gente, he dicho bueno, ya voy a dejar de ser dirigente, es la propia gente la que te empuja a seguir en esta especie de carrera, digo yo, que es ser dirigente. Y te lo dice la gente que está contigo y la que no está

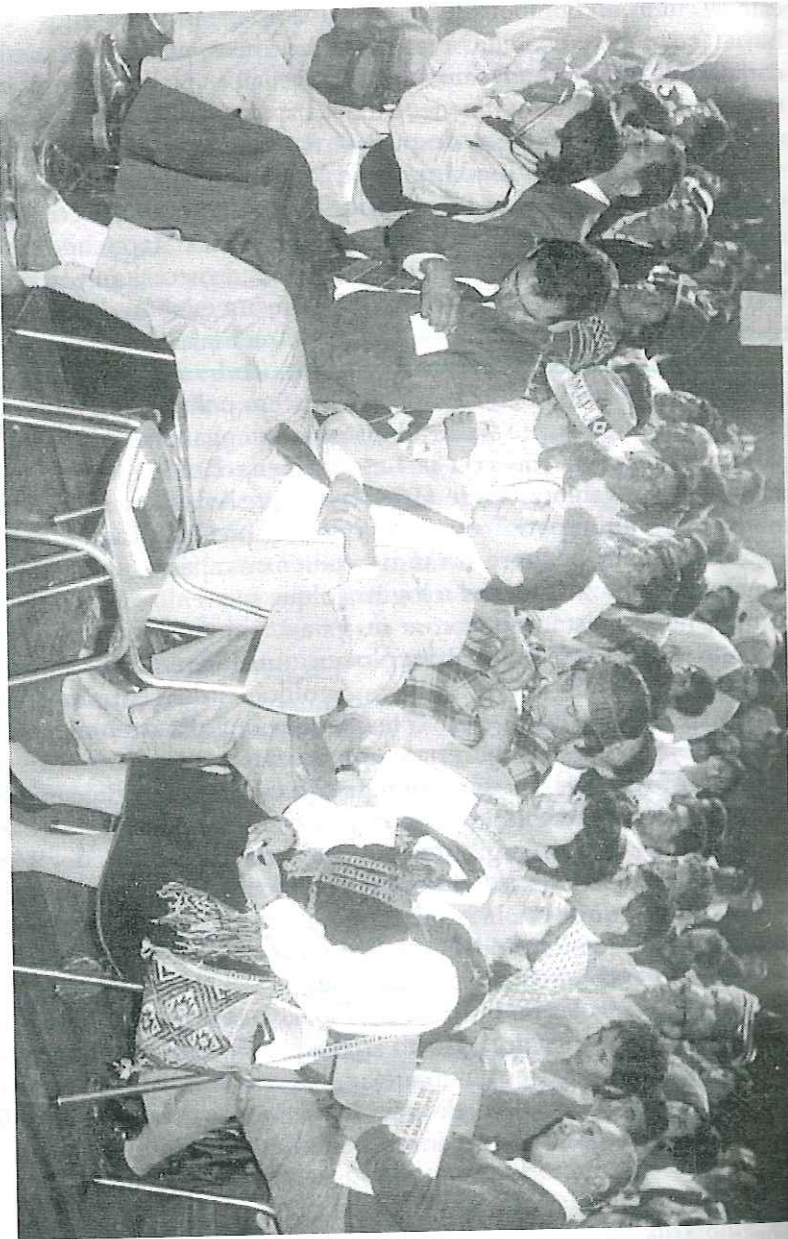
contigo también; la que comparte contigo ideales y la que no los comparte. Porque dicen mira, tú eres una buena adversaria para mí, y yo prefiero discutir contigo, yo sé lo que quieres. En cambio con este otro, uno nunca sabe, este es como un bombero loco que anda apagando incendios donde no los hay. Y cuando tú escuchas esas cosas así, dices, puchas, yo pensé que este compadre o esta comadre no me quería ver ni en pintura, tantas veces discutí y lo traté mal y ahora me viene a decir que es necesario que yo esté. Tiene una doble intención, pero después te das cuenta que sí te necesita, porque sin tí no puede hacer nada, porque lo que uno plantea, él lo puede dar vuelta y lo plantea de una forma distinta. Entonces ahí te necesitan, la gente de los otros partidos, de las otras organizaciones Mapuche donde no eres miembro, ni militante, ni soldado de la causa; te necesitan y tienes que estar. Y si esa mujer que es dirigente no está, hay un eslabón de la cadena que se ha perdido, aunque sea otra mujer que la reemplace.

En estos momentos yo veo que hay muchos eslabones sueltos, hay mucha gente que está desencantada del proceso político que ha vivido el pueblo Mapuche. Se siente frustrada, se siente engañada, porque no se cumplieron las expectativas con la Ley Indígena 19.253. Después de todo el trabajo que nos dimos desde 1978, hasta que Aylwin escuchó e hizo vivo el compromiso de Imperial, que se iba a hacer una ley, y la gente, los dirigentes, dijeron puchas, ahora sí vamos a tener un espacio, ahora sí vamos a ser escuchados, ahora sí vamos a lograr lo que queremos. Sin embargo con el tiempo, hemos visto que la cosa no es así, que no es tan fácil resolver los problemas, que no se puede hacer lo que uno quiere sino que hay que hacer lo que se puede. En ese sentido yo creo que el dirigente muchas veces se frustra y se queda en la casa. Y es el caso hoy día de muchos dirigentes mapuches, hombres y mujeres, de muchos familiares de nosotros que dicen, ¿qué ganaste con perder tanto tiempo? Yo en particular dejé mi carrera, fui exonerada de la Escuela de Molco y Los Galpones, adonde yo hacía clases, por participar en una organización, por querer que el poder Mapuche se defendiera. Fui mezclada con dirigentes políticos partidarios de izquierda, sin ni siquiera saber qué era la izquierda, qué era el Partido Comunista ¿ah? Ni siquiera pensé que eso podría ser malo o podría ser bueno; eran personas las que estaban conmigo, eran mapuches<sup>3</sup>.

Mira, te voy a dar mi opinión personal, yo no la he colegiado con nadie, ni siquiera con mi marido, pero yo creo que los partidos políticos definitivamente quisieron imponerse o manejar al movimiento Mapuche. Lo hicieron con una estrategia que iba de persona a persona; buscaban la forma de ganarse a este o el otro dirigente que tenía la posibilidad o la capacidad.

<sup>3</sup> Isalde hizo estos comentarios en los primeros meses de 1997, antes del resurgimiento de un movimiento Mapuche militante. Aunque es claro que reflejan el estado de ánimo del momento, también es verdad que la frustración profunda de no poder institucionalizar las demandas Mapuche, de siempre tener que seguir enfrentándose al Estado para mantener el acceso a los recursos y los derechos más fundamentales, sigue siendo un problema hoy en día.

La reunión del Congreso Nacional de Pueblos Indígenas en Temuco en 1991, el día antes de presentar las conclusiones que se transformarían en las bases para la Ley Indígena. En la primera fila, arreglándose la credencial, está Lionel, hermano de Isolda. Isolda está sentada en el primer asiento en el pasillo de la segunda fila y su hermana Elvira está en el cuarto asiento contando desde el pasillo. Archivo de Lily Reuque.



Porque vino gente del Partido Comunista, gente de la Democracia Cristiana, gente socialista que te entregaban personalmente algunas cosas; y digo cosas porque te entregaban documentos, te entregaban incentivos en moneda, en efectivo; te decían, mira para ayudarte en tu causa, sabemos que eres un buen dirigente, una buena dirigente, tienes capacidad. Y te hacían una alabanza, un lavado de cabeza y tocadito de hombro, te invitaban a comer. Y dependía de esas conversaciones para dónde llevaba el agua al molino, ¿no? Entonces con eso, toda esta gente que llegó, empezó la dirigencia –que efectivamente, como todo ser humano, necesitaba de dinero– a apadrinarse.

A nosotros nos pagaban mollas. Como te decía, de los proyectos que llegaban nosotros recibíamos algunas platas, no puedo decir que no; pero los mil pesos que yo recibía de la organización, no me alcanzaba ni siquiera pa' pagar el arriendo de mi pieza. ¿De dónde sacaba el resto de la plata? Bueno, hacía otros trabajos, tenía un santo en la corte que era un cura amigo. El padre Francisco Lauschman había sido mi profesor y se hizo mi amigo porque me ayudó cuando yo estaba esperando guagua. Fue como un padre realmente, un amigo o un padre, no sé; yo realmente sentí mucho su partida, murió en muy malas condiciones además. Ahora, estas amistades, estas redes personales, son parte de mí, pero son anteriores al movimiento indígena. No todos contaban con redes, y esa era como la estrategia de esta gente.

Y sabes que esa misma estrategia no solo la usaron directamente los partidos políticos, sino que también a través de algunas ONGs (¡y vuelven a salir las ONGs!). Ciertas ONGs se abanderizan de uno o de otro dirigente. Llega el momento del congreso de la organización y uno se da cuenta que el dirigente fulano, zutano, el merengano, todos tienen padrino: una ONG, un partido político, una institución respetable con apellido de derechos humanos, cristiana, llámese como se llame, pero tenían padrino. Obviamente mi padrino supuesto era el Obispo de Temuco, ¡pobre padrino, no tenía idea en lo que andaba metido! Y todos lo sabían, menos nosotros. Bueno, esas son las cosas que se decían de repente, que supuestamente eran verdad pero no tanto así en la práctica. Y sin embargo, hubieron muchos padrinos, entonces era fácil confundirse.

*F:* ¿En cuál Congreso se dio eso?

Claramente en el Congreso de enero del 83, ahí fue clarísimo, ahí ya se terminó el estilo anterior. Antes decíamos *peñi*, *lamñen*; los términos, el vocabulario era más propiamente Mapuche; salió elegida esa directiva y se gritó ¡venceremos, compañero! y se acabó el *peñi* y se acabó el *lamñen* y partimos compañeros, de ahí para adelante fuimos puros compañeros. Entonces la gente que todavía tenía ese susto, el temor persistente, se fue, se alejó de la organización. Se hizo automáticamente un colador.

*Juan:* Yo creo que en ese momento, hay que ser como abierto, eso ya es historia; pero uno puede decir que el Partido Comunista se tomó el movimiento Mapuche, se lo tomó. El movimiento social ahí se acabó, y eso dio pie

para que el movimiento social Mapuche se ideologizara. Las capacidades de los dirigentes sociales en visualización hasta ahí llegaron, porque todas se mezclaron dentro de una ideología. Quedaron descolocados, porque si bien es cierto había una especie de filosofía Mapuche, frente al movimiento social, frente a la expectativa popular, cuando llega eso y quedamos todos juntos, todos los que pensaban un poco frente a este movimiento social dijeron, chuta, tenemos que ubicarnos dentro de una u otra esfera, uno u otro movimiento ideológico. Y en eso la Democracia Cristiana también estaba un poco a la espera de establecer relaciones más bien, no por una cuestión de conciencia social Mapuche, sino por una bandera de lucha que lleva una base social que podía tener para el futuro. Entonces indudablemente se mete también la Democracia Cristiana y hay dos polos que empiezan a competir dentro de los mismos mapuches; se complica la Democracia Cristiana y se complica el Partido Comunista.

*Isolde:* Eso era en el 85.

*Juan:* Pero ya a partir del 83, cuando se sale al congreso, hay un encuentro de la Democracia Cristiana y dentro de ese encuentro se sabe que hay anuncio de la Democracia Cristiana de tener la intención de formar una agrupación Mapuche, pero no desde la perspectiva social Mapuche, sino ideológica.

*Isolde:* También el Partido Socialista, acuérdate que se reunió.

*Juan:* Claro, pero en el fondo quien parte con toda esta cosa, a tomarse el movimiento social, fue el Partido Comunista. Y ahí está todo el quiebre y es la base, el principio. Y eso uno lo analiza, y dice ¿para qué lo tomaron? Para qué, poh, para qué. No hay un para qué.

*F:* Bueno, esa pregunta tendría una respuesta en la dinámica interior del Partido Comunista, porque en ese momento fue para ellos importante ir agrupando bases sociales, y dentro de eso el movimiento Mapuche era obviamente un lugar muy dinámico. Pero también habría otro aspecto de esa pregunta, que sería por qué lo agarraron, y hasta cierto punto cómo lo agarraron. Porque en cualquier proceso de agarrar uno tiene que encontrar de qué agarrarse, y si no hubiera de qué agarrarse dentro de lo que era el movimiento Mapuche, no iban a tener éxito, ¿verdad?

*Isolde:* Mira, así como el movimiento Mapuche estaba muy fuerte, estaba muy debilitado a la vez porque toda esa fuerza que tenía, que estaba en reencontrarnos con la cultura, estaba también en una larga lista de demandas principalmente económicas que nosotros mismos las habíamos ido dando, por mejor salud, mejor educación, más becas, derecho al subsidio, derecho a una atención de salud en los hospitales, qué sé yo; a un trabajo dinámico, a un crédito a largo plazo sin grandes intereses. Y esa línea y esa larga lista de demandas, las habíamos compartido todos los dirigentes, y también con los dirigentes que habían salido de los distintos cursos que habíamos dado en las comunidades, con el Instituto Indígena, con el CAPIDE, con todas estas ONGs que estuvieron muy fuertemente ligadas a nosotros. En-

tonces pudieron agarrarse de esos dirigentes que tenían ganas de trabajar, que tenían ganas de tener beca, que tenían ganas de salir hacia afuera. Expectativas y sueños habían muchos, la gente había soñado con tener un movimiento único, con recorrer Europa; también se pensó en un momento determinado, que el que iba afuera a Europa o cualquier país volvía con las maletas llenas de plata.

*Juan:* Eso también fue un discurso, un discurso que lo empezaron a socializar las instituciones. Aquí yo creo que el cómo está en las instituciones, creo que está en las platas que llegaron, ahí está el cómo.

*Isolde:* Dicen que la plata no hace la felicidad, ipero puchas que ayuda! Yo creo que ese elemento dinero, si bien es cierto ayudó mucho y ayuda, los mapuches en general, digo yo, no sabían administrar la poquita plata que sí llegaba. Empezaban, iya! tu tocaste más, éste tocó más, yo me imagino que este otro se acomodó, y él es dirigente, hizo esto y esto otro, lo vieron cura' o, lo vieron con una corbata nueva. Entonces las ONGs decían, sí, Melillán salió, fue a tal y tal parte, Mario Curihuentro aquí, la Isolde Reuque allá, y una serie de esos elementos que se fueron tejiendo, y cada uno le fue poniendo de sus propias hilachas. Y en realidad uno se da cuenta que lo que recibimos como dirigentes y como organización, al lado de una sola ONG, era la nada misma. Sin embargo, nosotros nos peleábamos por un proyecto de chanco para comprar dos o tres marranas para un sector y poder hacer una crianza de chanco para toda la comunidad; por una cosa de sanidad animal; por proyectitos chicos, que muchas veces no pasaban de 2.000 dólares; 5.000 dólares era como lo máximo. En cambio, para las ONGs, 5.000 dólares no era nada, tenían 10.000, 20.000, 30.000 dólares y no tenían un proyecto, tenían unos cuantos.

*F:* Parecería, entonces, que estas tendencias que ya se estaban dando al interior del movimiento Mapuche, se cristalizaron a partir del Congreso de enero de 1983. ¿Cómo fue eso? ¿Cómo y cuándo se metieron los representantes de los partidos?

Como ya hemos hablado, algunos de los dirigentes originales ya eran de los partidos. Melillán Painemal, por ejemplo, era un destacado dirigente Mapuche de la región antes del golpe que en el 73 tuvo que cortar su militancia. Ahora, que estuviera cortada su ligazón con el Partido Comunista no quería decir que dejara de ser comunista. Él tenía un análisis, una evaluación de su vida y de su participación en el PC muy crítica; era más mapuchista, por eso también era discriminado al interior del PC y eso es algo que se reconoce. Sin embargo, nadie le quitaba la chapa, el timbre que él tenía en su trayectoria como persona, que decía: Partido Comunista. Entonces él estaba desde un principio. Estaba este caballero que era de Galvarino que era conservador, que era un destacado dirigente conservador, de derecha. De la Democracia Cristiana estaba un ex-carabinero, un jubilado de carabineros, que era Manuel Cheuque Huenulaf. Como destacado dirigente político también estaba José Luis Huilcamán Huaiquil, de Lumaco, que ha-

bía sido incluso candidato a regidor. Él salió elegido por el Partido Nacional en el tiempo de la Unidad Popular, pero hizo acuerdo con los socialistas que también votaron por él; entonces él obedecía a los socialistas, y la derecha no lo quería porque siendo elegido en nombre de la derecha él se había pasado de bando, había pasado a integrar la UP. Así que siendo un reconocido y destacado dirigente político, era conocido como el zorro, ¿ah?

*F:* Entonces, el compromiso con la unidad del movimiento Mapuche de los mismos dirigentes políticos que estuvieron desde el comienzo, aunque fueran dirigentes de partidos específicos, ¿fue muy distinto a la visión que tuvieron los dirigentes que llegaron en la época del 83?

Mira, yo creo que el objetivo de los que comenzamos en el 78 hasta enero del 83, era muy distinto. Era claramente unificar, reivindicar, reencontrarse con el pueblo, con las raíces, con lo que éramos, fortalecer lo propio. Ad-Mapu dura desde el 80 hasta el 83 sin ninguna interferencia, sin ningún problema político interno. Si bien es cierto había problemas, había cuestionamiento, pero no había división partidaria. Habían de todos los lados políticos, cristianos y no cristianos, de todos los lados políticos, gente de todas las tendencias. A partir del 83, ya viene una clara lucha social, más de clase, más como pueblo oprimido, más una reivindicación de clase que una reivindicación de pueblo, y surge allí el desmembramiento del movimiento, la atomización, la creación de otros grupos.

En enero del 83 los gremialistas perdimos, perdimos toda la elección. Nos jugamos el todo por el todo, pero ahí se nos juega todo en contra. Porque los delegados para el congreso tenían que ser elegidos con la presencia de un Ministro de Fe, y el Ministro de Fe tenía que ser el Secretario General por estatuto. En ese caso me tocaba ir a mí a todas las reuniones para servir como Ministro de Fe, no para elegir a quien tenía que ser el delegado para el congreso, sino más bien a servir de Ministro de Fe. Dado a que eran muchos los núcleos y las bases, hicimos obviamente equipos, en los cuales todos los dirigentes nacionales, más algunas otras personas que eran dirigentes provinciales, servirían de Ministros de Fe. Obviamente hasta ahí, la cosa marchaba todo bien; pero al poco andar, nos dimos cuenta que donde yo iba como Ministro de Fe o iba Melillán Painemal, atrasito llegaba gente que no estaba destacada como Ministro de Fe, como Santos Millao, Domingo Jineo, la Lucy Traipe. No estaban destacados para Ministro de Fe, tenían que ser otros los Ministros de Fe, pero ellos llegaban atrás. También llegaba el hijo de Huilcamán, Eusebio Painemal, Jorge Pichiñual, a conversar con la gente que había sido elegida. Y en otros casos nombraban ellos otros que eran más afines a ellos, si es que no eran capaz de doblar y alinear a la persona que había salido elegida.

Cuando llegamos al Congreso, nos encontramos que muchos fueron reemplazados. Al que no fueron capaz de alinear le decían mire, el congreso se cambió, ya no es para tal fecha de enero, sino se va a dejar para marzo, e

invitaban automáticamente a la otra persona, y a la otra persona le decían tú vas y llegas allá y dices que vas en reemplazo de fulano. Entonces fue un congreso con el 60% de reemplazantes. Y estas personas que iban a terreno, eran apoyadas por algunas ONGs, o por personas de ONG, porque cuando yo enfrenté a las ONGs, a los directivos, me dijeron que ellos no estaban enterados, no estaban metidos en la máquina. Sin embargo, ellos creían que se les había prestado apoyo a algunas personas que lo habían solicitado, a través de tal técnico agrícola, a través de tal funcionario, con vehículo, porque él decía que tenía que ir a esas reuniones y todo, y fueron solidariamente prestados.

Con este Congreso se queda todo lo que era la unidad Mapuche. Porque elegida la directiva que encabezó José Santos Millao Palacios, toda la estrategia de trabajo que nosotros teníamos en comunidades por el desarrollo de la autonomía, es cambiada por la participación política y social. Esa estrategia de participación política y social se da en términos de choque, no en términos de buscar estrategias culturales como los palín, los gillatun, los encuentros de epeu, festivales de música, que eran nuestra forma de manifestación política. Ahora se cambian por marchas en la calle; los acuerdos de congreso de organización son redactados como demandas sociales; los que antes eran demandas de la comunidad, son cambiados a demandas sociales. El término "solicitamos", es cambiado por el término "exigimos". Entonces queda claramente demostrado que a partir de ahí, el encuentro con la sociedad no Mapuche, es un encuentro de choque, de demostración; sin importar que esas mil quinientas comunidades que estaban agrupadas, podrían algunas retirarse. De hecho hubo comunidades que se retiraron al no estar nosotros en la parte directiva; hubo muchos dirigentes que se retiraron y comunidades completas que quedaron en compás de espera.

Sin embargo, yo debo reconocer que saqué una alta votación. A pesar de todas las acusaciones, a pesar de todo el manejo, yo saqué una alta votación. Y fui la décima, porque eran nueve dirigentes nacionales; de las nueve más altas mayorías, entre ellos se elegía el presidente y secretario, tesorero, directores y las distintas funciones. Yo ocupé la décima más alta mayoría. Me pareció que era una buena votación para todo el cuestionamiento que había tenido al interior del Congreso. Se descalificó mi informe por ser un informe más bien de tipo escolar y no ser un informe político-administrativo. Se dijo que había sido un informe hecho específicamente por la Secretaría y que no era colectivo de la directiva. Porque de hecho, parte de la directiva que yo también integraba estaba de acuerdo con el proceso que se había hecho. Y ahí teníamos a José Luis Huilcamán, padre de Aucán Huilcamán; estaba Miguel Landero, que yo entendía que era muy amigo de Melillán Painemal. Estaba Rosamel Millamán, un joven estudiante de Antropología, muy de choque intelectual, intelectual Mapuche; pero para mí nunca ha sido un gallo de pelea. O sea es de los papeles, en la asamblea, cuando te tienen todo planteado, pero no es el tipo que va y busca la gente en las comunidades. No es un tipo trabajador, es un tipo, yo digo, un intelectual de cuatro paredes.

F: Ahora, este proceso obviamente fue un proceso de mucha frustración y de mucha amargura para la gente que salió en ese momento, ¿no?

Para mí fue un choque terrible. Un choque terrible en el sentido que ese sueño, que yo abrigué, que yo soñé poderlo compartir con mucha de la gente de mi pueblo, haber conocido a mi pueblo a partir del 78; se vio bruscamente quebrado. Las aspiraciones de la gente, toda la esperanza que la gente puso en una organización amplia, sin cuestionamiento, se queda estancada. Fue un proceso de dolor. Fue realmente un parto que me duró un par de años. Yo me retiré de la organización automáticamente en marzo. El ir a la sede de la organización a conversar con algunos dirigentes era una cosa que molestaba mucho, porque te lo hacían en forma burlesca, se reían, te sacaban pica. «Creíste que seguirías pero ya no sigues, de lástima te dieron algunos votos.» Por mi votación yo quedé en la comisión revisora de cuentas y disciplina, pero hice un informe y no fui más.

Pretexto y coyuntura fue haberme casado en el 83, en marzo del 83 y no ir más a la organización, proceso que me costó bastante, psicológicamente tuve la necesidad de contar con un apoyo profesional. Ahora, al interior de la organización se formaron grupos llamados grupos de defensa, al interior del Ad-Mapu, y del cual mi marido fue cuestionado. Fue enfrentado con ese grupo de defensa, que era un grupo de choque, un grupo de guardaespaldas, preparado militarmente, por alguna gente de la izquierda, de la Jota y de otros seguramente, en el que yo nunca estuve involucrada. Pero existían dos grupos, así como grupos paramilitares, entrenados para manejar cadenas, palos, bombas molotov y otros. Era frustrante, era terrible. Yo creo que a estas alturas es bueno que se sepa que se hizo eso, que sea público de una vez por todas. Empezaron los hostigamientos, o la persecución podríamos decir más duramente, hacia mí en el sentido de ser mujer de iglesia, de línea DC, me pusieron la chapa de la Democracia Cristiana, sin ser ni saber qué significaba la DC, tanto que yo recibí el Manifiesto de la Convergencia Socialista primero, después Socialista, después el documento de la DC, y yo no me sumé a ninguno de esos partidos.

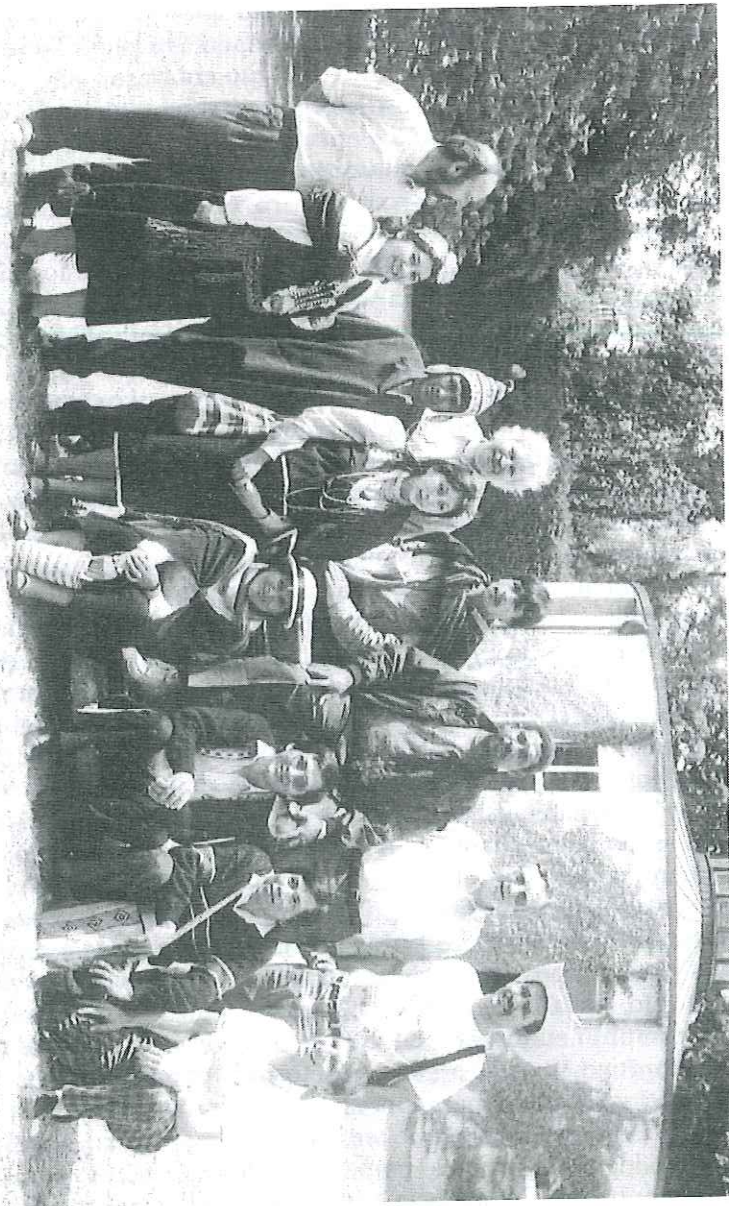
Yo te digo, a mí me costó mucho esfuerzo, mucho dolor; soy una mujer romántica, de mucha esperanza, de mucho ñeque pero de mucha frustración. Y yo creo que mi mayor frustración frente al pueblo Mapuche fue esa. Mi mayor frustración también, frente a los partidos políticos que yo respetaba mucho, que no los conocía muy bien. El Partido Socialista —el PPD no existía—, la Democracia Cristiana, el Partido Nacional, eran tres partidos que yo conocía así como desde fuera, pero que respetaba mucho. Independientemente no iba a ser nacional, no iba a ser comunista tampoco. Yo siempre lo dije, los respeto pero nunca seré comunista; lo mismo dije del Partido Nacional. En tanto que a los otros, no los entiendo mucho, era lo que decía. El Partido Socialista me gustaba, la Democracia Cristiana por sus principios humanistas y cristianos me llenaba más, pero estaba muy fuera de ello. Creo que fue frustrante.

Si no es la misma frustración la que tuvieron mis hermanos en las comunidades, fue una frustración muy grande; porque al retirarme, se retiraron las comunidades. Y yo veía con ellos, un compromiso muy grande, y ellos me hacían volver y estar ligados a ellos. La comunidad de Llamuco, por ejemplo, en Cajón, fue una comunidad que se retiró conmigo. Y parte de Licanco; la base de Boyeco; Launache, en Cholchol; Freire, se retiró todo Huilfo; eran veintitrés comunidades. Eso era frustrante.

Yo seguí hablando con los dirigentes, me mantuve con ellos; seguí viviendo el metro cuadrado en mi comunidad. Yo estaba en la casa, de todas maneras llegaba a comunidades; era difícil que yo me quedara en la casa, tendrían que haberme amarrado una pata! Además con Juan, mi marido, no porque no estuviéramos en la organización estábamos lejos de las comunidades. Yo creo que trabajábamos más que los dirigentes. Ya vivíamos aquí en una casona vieja que teníamos, que era un centro de reunión, de refugio. La gente venía a dormir pa' irse al Hospital, a contarnos el cuento, los problemas que tenían, el decaimiento de la organización en la comunidad. Hicimos un vivero de árboles, plantamos muchos manzanos, duraznos y ciruelas en las comunidades de Boyeco, Licanco, Cajón; cerezos también. Cerezos que llevé desde aquí, de donde mis padres, como cien matas. Otros los pedimos y otros los compramos, en el vergel de Angol, para mantener una ligazón. Trabajamos con abejas, trabajamos capacitando en las comunidades, nos íbamos a pie, a dedo.

También estábamos nosotros haciendo lo de la Pastoral Familiar, y eso nos permitía tener pasajes y tener conexión con la gente de la Iglesia, hablar de los derechos, los derechos a la participación. Con esto de los derechos humanos, con la Iglesia, con el Instituto Nacional de Pastoral Rural, conseguimos un televisor, un generador y nos íbamos dando algunas películas y hablando de los derechos de la gente en el campo, la participación, el derecho a voto, el respeto, las compras de los pinos. A la gente le compraban pino y les decían mire, le voy a sacar el primer camión de madera y el segundo no se lo pago, cuando venga a buscar el tercero, le pago. Se llevaban el primero, se llevaban el segundo y le pagaban la mitad del primero, y el tercero no lo venían a buscar, o el cuarto, y no le pagaban nada. Se llevaban no más, y les dejaban las puras ramas. Entonces todo ese tipo de cosas se vivía en el campo, y nosotros corríamos a decirle a la gente, mire denuncie, haga esto, haga lo otro, vaya. Estábamos muy ligados a las comunidades, muy comprometidos en esos años. Mi cuñado y Juan se ligaban con los clubes deportivos, iban a casi todos los torneos porque ahí se hacía la socialización de los derechos humanos. No había instancia que se dejara de lado, además la gente llamaba que teníamos que estar en tal o cual parte. Entonces todo lugar era propicio para hablar del reencuentro con la democracia, esa tan anhelada democracia, esta mujer tan linda como dijo alguien y tan esquiva hasta el momento.

Pero imagínate la responsabilidad para mí como mujer, como mujer



Isolde con una parte de los participantes en la Caminata Indígena por Europa de 1992, recibidos por un grupo evangélico en Alemania. Archivo de Isolde Reuque.

joven; había sido la más joven de toda la directiva original de los Centros Culturales, del Ad-Mapu. Como mujer cristiana, creyente en un ser supremo que nos quiere a todos, la crisis del 83 me hizo poner en duda hasta si existirá o no existirá. Yo reflexionaba, además, sobre ese camino que se me abrió un día, sin buscarlo; solamente por inquietudes. Yo había dicho que iba a estar por un tiempo; el 12 de septiembre del 78, pedí a la Asamblea estar hasta diciembre del 78, siendo Secretaria General y quedándome en el movimiento; yo creía que era necesaria solamente por ese período. El tiempo dijo otra cosa y se me abrió un camino que si yo hubiera seguido estudiando, como profesora básica que era el objetivo antes de meterme a la lucha por las reivindicaciones y la defensa del pueblo, no habría llegado a conocer. Conocí prácticamente toda la IX Región, la VIII, la X, sus comunidades, sus caminos, su gente. Conocí parte del pueblo indígena del norte, ya que estuvimos en el 80, tratando de motivar, incentivar, solidarizar con los hermanos aymaras en el norte de Chile. La directiva Mapuche fue a provocar a los hermanos a que se decidan y se organicen.

Este conocimiento del propio pueblo Mapuche y del pueblo indígena de Chile, conociendo hasta a la isla de Pascua, me abrió un camino insospechado inicialmente. Me llevó a todas las principales universidades e instituciones del país, a poder compartir ideas de igual a igual, aunque distinta, con diferentes personalidades y estudiosos. Discutimos distintos temas, desde la economía, la religión, la literatura, las matemáticas, la ecología. Logré recorrer parte del mundo. Mi primer viaje fue a Argentina, a Zapala, Neuquén, Coboletti, Río Negro. Mi segundo paso importante, en esta misma temática, fue en septiembre del 79, cuando viajó a Bogotá, Colombia, a un encuentro de juristas internacionales con el tema de las poblaciones de la región andina, los derechos humanos en las poblaciones de la región andina. Ahora este fue un tema más relevante para los indígenas del norte que para nosotros; sin embargo, pude conocer mucho de los derechos de las poblaciones indígenas, y pude descubrir que el resto de los pueblos indígenas de Sudamérica y de Centroamérica y otros países, tenían temáticas en común y estrategias diversas, y climas y medioambientes distintos.

Después de Colombia, ir hasta Australia, partiendo de Temuco, Santiago, Isla de Pascua, Tahití, Papeete, Fiji hasta Sidney, y de Sidney hasta Canberra. Estar allá en la capital de Australia, en Canberra, con los universitarios, con el Gobierno; estar en Sidney, donde se realizan las películas más famosas, nunca había soñado poder estar. En los pueblos indígenas de Australia, estar con los hermanos australianos, quienes escriben, pintan, luchan por su derecho a la tierra; los minerales y las consecuencias que estas explotaciones tienen, cuando se realizan en poblaciones y tierras indígenas. Los hermanos que viven semidesnudos. Al llevarlos a las poblaciones e instalarles casitas lindas con cocinas y comodidades, quedan ellos totalmente fuera de su habitat. Estar en el Palacio de Gobierno de Australia me parecía un sueño, que jamás iría a repetirse –en ese año 80– con los hermanos sudame-

ricanos, ya que era el Tercer Congreso Mundial de Pueblos Indígenas. Siempre uno se agrupa con los países, con los pueblos más cercanos a uno; obviamente pudimos compartir con todos, pero allí hicimos una gira, pasamos por Queensland, Darwin, Wood y otros que me olvido, una gira de conocimiento, de intercambio de la lucha social y política que estos pueblos tienen. Pasar por las oficinas gubernamentales que tenía el gobierno para la asistencia social, jurídica y política, decían los hermanos dirigentes de Australia. Poder conocer con ellos la vida distinta con problemas comunes, como es la tierra; como es el idioma, como es la vestimenta; como es su visión del mundo, su religiosidad, su pintura.

De ahí, volver a Chile en marzo y volar en septiembre a Naciones Unidas, Ginebra, al Palacio de las Naciones a defender el derecho de las tierras indígenas, en una de las comisiones donde había gente de todos los colores, de todos los partidos políticos; de todos los lenguajes. Y estar sentada allí y dar un pronunciamiento, poder conversar, entrevistarse con la gente. El aprendizaje que uno va tomando, poder dar conferencias como personaje destacado de Chile, que te lleven a sindicatos, a centros culturales, a centros de proyección de teatro y a teatro lleno, a sala llena, donde nunca hubo menos de cincuenta personas, entre chilenos en el exilio, personajes de distintas instituciones de solidaridad, chicos, jóvenes que estudian y religiosos; un mundo nunca soñado. Desde Ginebra, Zurich, puedo decir que volví a Chile pensando, como siempre, este será mi último y más hermoso viaje dentro de la lucha del pueblo Mapuche; eso era en el 80.

En el 81 me tocó salir nuevamente a Perú, a Bolivia y dije, qué lindo, qué hermoso, qué triste a la vez. Era la mejor escuela, conocerse con los hermanos indígenas, poder compartir y seguir viendo lo que son los derechos de nuestros pueblos indígenas. De allí, volver a Chile, recorrer de nuevo las universidades, era otro tiempo, era otro proceso, hasta el 83. En el 83 pensé con nostalgia que mi sueño hasta allí había llegado, todo lo que había luchado, todo lo que había aprendido; todo lo que tenía en mí, nadie me lo iba a quitar, pero creía que no iba a salir nunca más de Chile, porque había dejado la organización. De ahí tuve una invitación, esas cosas que caen de repente, no sé de dónde.

Escribí a un señor que se llamaba Ramón Daubón, de la Inter-American Foundation, le escribí contándole un poco, esto mismo que te estoy contando a tí. Diciéndole mira, me sentía frustrada, tú me conociste, una mujer de lucha y de garra, pero me siento la nada misma. Creo que estoy en la etapa de decir nunca más me meto en un grupo Mapuche. Todo el esfuerzo por aprender a hablar la lengua, por entender las comunidades, por conocer la visión cósmica de la vida de un Mapuche, ha quedado en esto. Y la democracia, no pasa nada con la democracia todavía. Entonces dejé mi educación, para mí era duro, yo había dejado sin el consentimiento de mis padres la universidad. Entonces eso era doblemente terrible. Le escribí, me dice, mira, va a haber un encuentro, voy a gestionar un pasaje para que tú estés en

Santa Fe, Nuevo Méjico, en el encuentro de la OEA, que van a venir dirigentes de muchas partes. A todo esto yo no tenía idea que habían otros que también tenían la invitación.

Ya era en el 85, cuando tuve esa invitación a Nuevo Méjico, por la OEA, el Instituto Indigenista Interamericano, la Inter-American Foundation. Me fui en la idea de encontrarme con Rolando Ramírez, el chico Ramírez que trabajaba para la universidad de Saskatchewan en Canadá, y contarle mi versión. Porque yo pensaba que él estaba muy enojado conmigo, pensando puchas, dejaste todo, seguramente le habían llegado los cuentos de que era soplona, que por eso me habían echado de la organización. Yo quería contarle mi cuento, mi verdad. Nos juntamos allá, con Ramón, con el chico Ramírez, con mucha otra gente que escucharon mi versión, y que me dijeron: «yo pensaba eso. Y si te hemos invitado es porque queremos escuchar tu versión. Tú eres una mujer creíble. Tú nos ayudaste mucho. Las primeras cartas del sur de Chile durante la dictadura, están firmadas por tí». Entonces yo me di cuenta que no tenía que parar, y todo eso que tenía como frustración, como para adentro, vuelve a brotar con mucha fuerza.

Estuve un mes. Tuve la oportunidad de recorrer algunas comunidades, llamadas reservaciones en Estados Unidos, todo lo que es los navajos, los hopis, hasta la punta de Colorado. Me pegué un recorrido de esos solo vistos en las películas, desde Albuquerque a Santa Fe, Nuevo Méjico, la universidad de Nuevo Méjico; fue hermoso, me subí todas las escaleras; me subí a una iglesia que había sido del tiempo de los españoles, antes que entraran de EE.UU., cuando estaba la Iglesia Católica y eran católicos. Me subí porque la habían restaurado. Me subí a una escalera; me subí a otra parte donde filmaron las películas. Entré con un vehículo al Gran Cañón, ahí venden joyitas, venden collares; venden todo eso. Hice todo lo que podía hacer en ese viaje. No me limité en nada.

Hasta los chistes. Había una máquina sacando papas; había una máquina cosechando porotos, iba sacándolos, arrancándolos, pasando por la máquina y tirando los porotos. Y yo en la micro me paré y dije, ¡ey, chiquillos miren! así mismo los sacan en mi tierra, los apalean en mi tierra. Entonces todos se reían porque obviamente entendían, que esa máquina ni siquiera estaba en Chile. Y cuando queríamos parar, para pasar a hacer pipí, yo decía pasemos a Pichilemu, ya vamos llegando a Chicago, para ir al baño. Y el resto de los hermanos indígenas sudamericanos y norteamericanos que nos acompañaban, poco entendían mi lenguaje pero se reían a mares cuando les traducía un joven de la Inter-American Foundation. Seguramente lo traducía con adornos, porque yo le contaba qué significaba Chicago, era ir a hacer caca al baño; entonces él me decía ah, y Pichilemu también, y que era una ciudad de aquí de Chile y que allá Chicago era de EE.UU. Entonces iba mezclando los nombres para hacerlo simpático.

Todos decían que yo le encontraba el sentido a la vida. Y yo creo que fue uno de los más hermosos viajes que yo tuve, en Colorado con los hermanos hopis, navajos; ahí estuve en una central hidroeléctrica, que era manejada por

indígenas y no indígenas; en algunos jardines infantiles; y en el hospital, donde los médicos indígenas tenían la cabellera muy larga, es lo que me llamó la atención. Los indígenas de allí tenían el pelo muy largo, trenzas muy gruesas, con muchas cosas de artesanía puestas en el pelo. Conociendo la central hidroeléctrica, el basural atómico; el hospital, los jardines infantiles; administración compartida entre profesionales indígenas y no indígenas. También escuché el lamento de los hermanos indígenas por la pérdida de las riquezas, de lo propio, de lo nuestro. Hay un lugar que ellos tienen, donde tienen que ir una vez a la semana (porque están subvencionados), a mostrarse como piezas de museo. Cómo conservan lo propio; cómo buscan entre medio de ese agitado mundo mantener algo propio, el largo del pelo, la ropa, algo.

Qué difícil es poder decir, yo no vuelvo, o poder decir, yo volveré algún día; o quién soy para merecer este viaje. Tú me dices que soy una mujer romántica; de verdad yo creo que por mi mente pasaban los trailers, los camiones de las películas de Colorado a Nuevo Méjico, las casas de barro. Cuando se habla de los chicanos, poder dormir en una casa de un chicano; poder dormir en una casa de un indígena norteamericano; poder subir donde supuestamente se filmó la película Gerónimo, y sentir una fuerza al subir las escaleras de barro. Encontrarse con algunas hierbas medicinales que hay aquí, que hay allá como es la ruda, el romero; decir oye, pero si esto es romero.

Nos invitaron a un baile, con muchos ropajes de colores, bailes muy movidos. Conocí a una señora hopi, toda su familia hacía artesanía en plata. En meses anteriores ella había hablado en estas protestas por el basural atómico que estaba en su comunidad, de que vendrían vientos del sur, y esos vientos del sur traerían nuevos aires, buenas noticias. Ella pintó lo que en su sueño vio, y decidió que había llegado la fecha para descubrir su pintura.

Fuimos al acto donde esta señora entregaba la pintura a la comunidad hopi, un mural. Tiene que haber sido aproximadamente un metro sesenta, un metro setenta de alto por noventa centímetros, un metro de ancho; era más alto que yo. Te digo que era una pintura grande. Al descubrirla, tenía mucho de mí. Era muy poco lo que cambiaba, el txarilogko tenía tres flores aquí adelante, mientras que mi txarilogko tiene una flor en la cabeza. Entre que me asusté, entre que ella se emocionó. Habló. Obviamente no entendí nada porque habló en su lengua. Nos tradujeron de su lengua al inglés, del inglés al castellano, era ya la tercera versión. Ella muy emocionada.

El chamal, el vestido que llevaba era muy parecido al chamal nuestro, solo que las mismas cintas que nosotros ponemos en la cabeza, ellas las tienen colgando en la espalda. Pero el ancho y los colores, son iguales; incluso medimos el ancho de las cintas de mi txarilogko con las cintas de su chamal. El xariwe que usan, el cinturón; muchas de las cosas y los colores parecían nuestros. Ella era una hopi no muy alta, de cara muy tosca, anchita; entonces, inos entendimos muy bien! Ella frente a la comunidad reunida, que nos esperó con tacos. Yo decía, esta va a ser la semana, estuvimos diez días comiendo tacos porque en todos lados nos esperaban con tacos, aunque yo al

comienzo no tenía idea de qué era un taco. Terminamos bien taconeados, decía yo en broma, pero fue muy rico.

Me regaló su anillo, que supuestamente era el anillo de su abuela, y cuando ella se casó se lo regaló. Y ella no se lo regaló a sus hijos, porque sus hijos trabajan la plata. No se lo regaló a la hija; ella quería que al morir, su hija heredara el anillo; pero la hija había muerto, entonces le quedaban solamente hijos hombres y nietos y nietas. Y ella dijo que mejor que este anillo se vaya con los vientos del sur y me lo dio. Desde ese día yo creo que me saco pocas veces el anillo.

Una situación muy emocionante, cargada de emoción, diría yo, con mucha fuerza; vi el basural atómico, que ella me dijo lo perjudicial que era, lo malo que era. Nosotros nos dividimos, éramos catorce sudamericanos – peruanos, argentinos, colombianos, ecuatorianos, bolivianos, yo era la única Mapuche chilena – y los hermanos de Canadá; de Guatemala y México eran los otros que andaban con nosotros. Nos dividimos, unos fueron a la central hidroeléctrica, otros al jardín infantil, otros al hospital, otros a la universidad. Al basurero atómico casi nadie quería ir. Hicimos una declaración colectiva pero nadie quería ir; y esta abuelita estaba muy interesada en que se viera el basurero atómico. Con todo eso yo dije, yo voy al basurero atómico, y fuimos con un peruano.

Yo creo que ese viaje del 85 vino a revitalizar mi esperanza y a ayudarme a creer que el movimiento debe continuar, y que el movimiento no muere porque los grupos se dividen. Creer en la diversidad significa aprender a respetar las distintas opiniones, así como las distintas formas, las distintas estrategias que se dan en el mundo. Este viaje afirma esa parte mía que estaba débil, la parte que estaba dispuesta a aprender a vivir con las diferencias. Ese año y ese viaje, en especial, yo diría, fue lo más fuerte para mí en lo personal. Encontrarme con una señora muy antigua, dirigente, artesana, luchadora, una de las que caminó hasta Washington para apoyar la lucha por los derechos de los pueblos indígenas de Estados Unidos. Ella me regala una de sus joyas preferidas, o sino a lo mejor la preferida, la que ella llevaba puesta en ese momento; y me cuenta públicamente la historia de su anillo y me hace entrega del anillo. Yo creo que fue un momento emotivo, lleno de sentimiento, lleno de fuerza y también de dolor.

Ver cómo dos mujeres que, siendo líderes, estaban al borde de la desesperación en pensar que no hay nada más que se pueda hacer. Ella tenía el problema del basural atómico, y sentía que nadie la escuchaba. Que ya ni los mismos indígenas la apoyaban, porque estaban cansados de luchar y les daba lo mismo que estuviera en su comunidad el basural atómico, y ella era la que más se oponía. Y yo por otro lado frustrada porque la organización acá, el movimiento único, el movimiento más hermoso del que yo había soñado, se había dividido. Yo lloraba, añoraba a ese movimiento que yo siempre decía debería ser apartidario, –no en el sentido de que no pudiesen haber integrantes de los distintos partidos al interior del movimiento, sino que el mo-



vimiento no debía abanderizarse con uno solo de ellos. A lo mejor no fui entendida; a lo mejor no fui comprendida; a lo mejor mi inmadurez política hacía que el lenguaje no fuera el apropiado. Es posible, pero yo estaba desesperada. Y esta hermana hopi estaba tan desesperada que al recibir mi visita, mi apoyo, mi fuerza, ella me daba más a mí, que yo a ella, por los setenta y tantos años que ella tenía. Y yo era una joven, y decía yo no me puedo desesperar, soy joven todavía, me falta mucho para llegar a los cuarenta y por qué entonces me desespero, si esta mujer que va a llegar a los ochenta, que me dobla en edad, dice que todavía hay mucho por hacer.

Cuando regresé a Chile, en un mes y tanto, volví con la idea de hacer una organización y me encontré con que todos se organizaban. Justo en ese tiempo se estaban descolgando distintas personas del Ad-Mapu e iban creando nuevas agrupaciones. Melillán Painemal, por ejemplo, forma otra organización a partir del 85 y retoma el nombre de Centros Culturales Mapuches. En ese mismo año nacen también la Asociación Rehue, que parte con un grupo de socialistas, y la Choinfolilche, que la dirige José Luis Levi y nuestro antiguo presidente Mario Curihuentro. También se forman otras organizaciones con algunos integrantes del exilio, que llegaron por distintas líneas socialistas (renovados y socialistas tradicionales, creo que así se llamaban en ese momento) como la Lautaro Ñi Ailla Rewe con Juventino Velásquez y Ramón Chanqueo, y la Kallfulikan con Camilo Quilamán. Ya a finales del 85 nace la Asociación Rehue de Lautaro y la dirige José Luis Malequeo con don Juan Conejero.

Bueno, entre todo esto yo le conversé a Juan y dijimos, vamos a hacer una organización. En ese año también se había anunciado que la DC crearía una organización que se le pondría la Pehuen-Mapu, que supuestamente iba a ser con animadores de comunidades cristianas, con gente más ligada al mundo cristiano. Y yo estaba entre que sí, que no, que podría ser, porque teníamos la ligazón en varias comunidades donde estábamos trabajando. Con la conexión que tenía en comunidades conversamos con algunos políticos en Santiago, fue la Carmen Frei, Sergio Molina y Eugenio Ortega, quienes dijeron, nosotros vamos a hablar con nuestros camaradas en el sur, específicamente con Francisco Huenchumilla, abogado de prestigio en Temuco, para realizar algo que sea ya más derechamente demócrata cristiano. Y se vienen al sur a hacer reuniones del CDT, Centro de Desarrollo del Trabajador, se vienen a unas reuniones que se hacían acá que tenían el patrocinio de esta organización sindical norteamericana, la AFL-CIO<sup>4</sup>. Ellos se vinieron a hacer unos cursos de capacitación sindical acá a dirigentes y tuvieron la oportu-

<sup>4</sup> Se ha dado un debate bastante acalorado en la historiografía norteamericana sobre el CDT. Algunos han criticado su posible relación con la CIA. En este momento, entre 1985 y 1986, lo que sí queda muy claro es que el gobierno de Estados Unidos estaba interesado en guiar la transición en Chile y que la Agencia de Información del gobierno estadounidense auspició una serie de programas de intercambio cultural para ayudar a formar a líderes jóvenes de la Democracia Cristiana. Yo recuerdo una reunión en Madison, Wisconsin, con Delia Del Gatto, a quien Isolde menciona en el siguiente párrafo, cuando estuvo en gira auspiciada por uno de estos programas.

unidad de conversar con los dirigentes y algunos dirigentes políticos de la democracia cristiana en la región. Se acordó hacer un trabajo con la gente Mapuche de la Democracia Cristiana, no muy convencidos inicialmente.

Después, ya como en noviembre del 85, en la FECH y la CONFECH se empezaron a discutir los trabajos de verano. La CONFECH, o Confederación de Estudiantes de Chile, estaba dirigida por gente de todos los partidos, pero a la cabeza estaba Humberto Burotto que era demócrata cristiano, y el secretario era también demócrata cristiano. En la Católica eran presidente y vice presidente Tomás Jocelyn-Holt y la Delia Del Gatto, dirigentes de la Democracia Cristiana. Entonces dijimos, mira, los trabajos de verano de la CONFECH, van a ser en la IX Región y van a ser con los campesinos mapuches. Bueno, que la Isolde aporte en comunidades. Nos vinimos, nos sentamos, nos reunimos antes de que vinieran todos a Temuco. Eso fue como en diciembre.

Ya en los últimos días de diciembre del 85 vino la CONFECH aquí a Temuco para planificar la llegada en enero de unos 3.000 estudiantes, o algo así; eran muchísimos, era una inundación de jóvenes universitarios. La gente de la CONFECH y los estudiantes que estaban ligados a Sergio Molina, Gonzalo Taborga, Juan Vergara, a la Carolina Tohá, vinieron a la Región y traían ellos, además de los contactos, traían unos papelitos con algunos nombres que podían servirle para su estadía acá y entre esos venía también mi nombre. Ellos venían a dictar unas charlas sobre qué significaban los trabajos de verano, por qué la CONFECH venía acá a vincularse con el mundo Mapuche en la Región.

A comienzos de enero del 86 llegamos todos a la casona del Obispado. Mira, habló el Ad-Mapu; el Santos Millao llegó con una lanza, una txutxuka y un cacho atravesado, ¿ah? Lo único que le faltaba eran unas plumas y el cintillo. Llegó con un grupo de gente atrás; en ese tiempo nunca llegaba con menos de seis mujeres y unos cuatro o seis mocetones que le servían de guardaespaldas, hombres jóvenes, de esos gorditos, ah, y con chueca. Llegaba con una maleta, así vestido sin nada especial; pero un poquito antes se paraba y alguien le sujetaba la maleta, y le amarraban, le ponían y se ponía todas las huifas. Era un show, mira, la entrada, la entrada triunfal, espectacular. Todos se daban vuelta a mirar por atrás.

Y después entramos nosotros con Juan. Un amigo nuestro que trabajaba en la radio Cooperativa, que es muy conocido porque después se dedicó al canto popular, René Inostroza, estaba allí y yo me senté con él. Y nos sentamos a copuchar: oye, estos van a ser los recepcionistas de la CONFECH. Y yo le dije, sabes que me están invitando los cabros a que les colabore; cuando ellos vinieron a Temuco con Juan les habíamos dicho que en lo que podamos nosotros vamos a colaborar. Ingenua por lo menos yo, Juan dice que no lo pensó así; pero los dos pensamos en colaborar. Pero yo muy ingenua, si los voy a ayudar con alguna cosita aquí, había que pedir comida, una serie de cuestiones en la Región. Y así conversando al lado de mi amigo,

Isolde con Rigobertha Menchú y otros participantes de la Caminata Indígena por Europa de 1992. Archivo de Isolde Reaunque.



diciendo oye, nunca había visto en persona a este equipo que viene, ah. Qué bonitos, qué puntudos, qué políticos que eran los jóvenes.

Y de repente se para Francisco Huenchumilla, hoy día diputado de la República y dice bueno, Ad-Mapu recibe a la CONFECH, pero por otro lado nosotros los mapuches de principios cristianos, tenemos una organización que se llama Nehuen-Mapu y nuestra encargada de los trabajos de verano es Isolde Reaunque, dirigente nacional de la Nehuen-Mapu. Sabís tu que traspiré helado, y René Inostroza me decía, mujer afirmate, que te estai desmayando. No, afirmate, sino te pellizco, me decía. Y yo no sabía qué diablos hacer, y Juan estaba en la otra esquina, con los cabros de esta otra organización a la que supuestamente nosotros nos íbamos a integrar.

*Juan* : Yo además le estaba ayudando a José Luis Levi en esa oportunidad.

*Isolde*: Claro, se suponía que nosotros nos integraríamos a la organización de José Luis Levi, que estaba en formación. ¡Yo casi me hice pichí de rabia! Yo había ido a una reunión de la Nehuen-Mapu, de verdad había ido a una reunión, a una conversación que tuvimos en la oficina del abogado Francisco Huenchumilla. Juan también estuvo. El nos había dicho que se había reunido antes con un grupo de dirigentes mapuches y que sería bueno que nosotros nos integráramos a la Nehuen-Mapu y nosotros dijimos que lo íbamos a pensar. Pero no hablé ahí, no dije no ni nada, porque René me decía, si decís que no, es tu muerte política; si decís que no, van a decir que las mujeres no sirven para nada. Mira, me dijo, si decís no, que me vai a dejar mal a mí también. Y yo le dije, ipero yo jamás he sido de la Nehuen-Mapu! Cállate, me decía; mira, mujer, que esto va a ser una gran actividad política de trascendencia nacional, la venida con los jóvenes. Sí, le dije, pero yo me quemo siendo una mujer DC. Me dijo, es un detalle.

Qué hago, sino que salgo pa' fuera, salgo de esa reunión y me voy a la oficina de Huenchumilla, obviamente a retarlo. Fui a la oficina de Pancho, fuimos altiro, Juan me acompañó y no me acuerdo quién más, fuimos como tres, cuatro. Yo le dije que no era de la Nehuen-Mapu, que nunca lo había sido. Pero Burotto fue a tu casa, me dijo, y tu le dijiste que ibas a colaborar en los trabajos de verano, poh. El Presidente de la CONFECH, que era un joven DC, yo a él le había dicho que sí; y a Sergio Molina que habíamos conversado en Santiago, también yo le había dicho que sí. Pero para colaborar con la CONFECH, que no tenía nada que ver con la Nehuen-Mapu supuestamente, ingenua yo. En ese momento me quedé aquí en la frente con un letrado DC, acá atrás DC, aquí con unas antenas muy grandes, DC, y qué le iba a hacer. Era cristiana, hijita del Obispo y toda la onda. Además nunca lo he negado que comencé formando comunidades cristianas en el campo. Cada vez que me lo dicen en broma o me lo quieren echar en cara, yo les digo, a toda honra, con todo honor comencé en las comunidades cristianas. Entonces tampoco tenía, ni tengo, ese problema.

Entonces me quedé, me hice miembro de la Nehuen-Mapu, además encar-

gada de los trabajos de verano. Aparezco como dirigente de una emergente organización llamada Nehuen-Mapu, organización que no existía, sino más bien en el cerebro intelectual de algunas personas. Pero que inicialmente tampoco podías decir, mira, no existe, porque estaba Francisco Huenchumilla, estaba Víctor Hugo Painemal, O'Higgins Cachaña, que eran hombres de prestigio en la zona. También otra gente de comunidades estaba intentando hacer la Pehuen-Mapu, pero eran seguidores de la línea guatona de la DC mientras que Nehuen-Mapu era de la línea chascona de la DC. Así que me quedé. Aparecí en el diario, en las declaraciones de Francisco Huenchumilla y otros, de la CONFECH; ya no había forma de echar pie atrás. En el sentido de que a mí también me llenaban y me llenan bastante los principios humanistas y cristianos.

Y después obviamente toda la gente que estaba con nosotros en las comunidades automáticamente quedaron como Nehuen-Mapu. No pasó una semana y la Nehuen-Mapu tenía base en todas partes.

*Juan:* Una base social, sólida, fuerte, con harta gente; era como la segunda organización con una base social muy grande. Con eso al Ad-Mapu se le decayó inmediatamente todo ese ego de ser la única, la genuina, la auténtica; porque el Ad-Mapu no daba espacio para intervención política ni social. Inmediatamente el Ad-Mapu bajó el perfil y consideró siempre a estas organizaciones. El Santos Millao y Cía. reconoce que existe otro movimiento que se llama la Nehuen-Mapu. Pero no porque se haya llamado Nehuen-Mapu ni porque haya sido de la Democracia Cristiana, sino porque tenía una amplia base social. Entonces, por ejemplo, si llegaban tres mil jóvenes, nosotros dijimos ya, bueno, miti-miti, mil quinientos pa' nosotros, mil quinientos pa' ustedes ¿ah? Pero partió la negociación en esos términos. Aunque a nosotros de repente nos costaba meter mil quinientos porque no lo habíamos conversado con la gente en el campo. Pero fue así que para todos los grupos que nosotros llevamos, fue mejor nuestra gestión, porque en toda la estadía, que en ese momento fueron quince días, nunca les faltó comida, no les faltó una buena recepción en los lugares donde llegaran los cabros, y en la evaluación final fue mejor la nuestra.

De hecho la base social que manteníamos nosotros, tenía un sentido más de acercamiento, culturalmente más dado a lo que es el movimiento Mapuche. El resto fue más bien una cuestión de carácter ideológico, así lo miró el Ad-Mapu, y no de acción. Nuestra capacidad se vio en una situación con los alcaldes, cuando llegaron y trataron de insertarse sin conversar con nosotros para colaborar con esta cosa de los grupos de trabajo de verano. Y aunque los cabros no querían nada, pero hubo un hecho así en Gorbea y Freire. Entonces yo creo que por eso mismo el Ad-Mapu bajó su perfil y dijo, ya en realidad hay base social; y subió mucho el perfil de la Nehuen-Mapu. Y nos sirvió como organización, empezó a ser la Nehuen-Mapu y no Isolde Reuque, porque siempre antes se había visto en términos personales. La comunidad de Boyeco la manejaba la Isolde Reuque, la comunidad de Cajón la Isolde Reuque; Launache, Llaullamen, todo era Isolde Reuque. Como

por ejemplo en otros lados era Melillán Painemal. Entonces dejó de ser eso; Llaullamen, Launache, y todos: Nehuen-Mapu, empezó a decir la gente.

*Isolde:* Y la gente empezó a saber qué significaba Nehuen-Mapu porque nosotros sacamos un papelito. En ese tiempo no teníamos esa maravilla del computador, teníamos una máquina chiquitita, yo escribo con dos dedos. Y sacamos una hojita que repartimos antes de hacer los estatutos de la Nehuen-Mapu, porque los estatutos un poco los hicimos nosotros. Y la gente que inicialmente también hizo la Nehuen-Mapu, que integró la Nehuen-Mapu, es gran parte de nuestra familia, de Juan, la mía y los amigos más cercanos nuestros del campo y del pueblo que integró la Nehuen-Mapu. Entonces la Nehuen-Mapu fue formada así, con liderazgo de la Democracia Cristiana inicialmente, con la chapa de la Democracia Cristiana, pero quien le puso, le inyectó fuerza, dinamismo, claridad, y fortaleza fuimos nosotros. Generalmente dicen, ¡ah!, la Isolde. Pero en realidad no era tanto la Isolde, porque éramos pareja. Los dos trabajábamos mucho, trabajábamos p'al campo y trabajábamos también en la Pastoral Familiar, en todo lo que trabajábamos había una ligazón de los dos.

*Juan:* Pero al mismo tiempo éramos ingenuos, bastante ingenuos...

*Isolde:* Yo te digo muy tontos, porque además como yo tenía esa idea sana, mira era super-sana, o sea, no pensaba las cosas. En ningún momento se me ocurría pensar en la corrupción, ni buscarle el doble sentido a las cosas. Yo pensaba que la gente era honesta. Yo te digo, ¿por qué me frustré en el Ad-Mapu? Me frustré porque la gente mentía mucho, me frustré porque la directiva, parte de la directiva, te engañaba. Yo estuve del 78 hasta el 83, siendo dirigente nacional, y la secretaria general, y en el fondo era la que lo hacía todo. El presidente (voy a pelar a mi presidente, muy simpático y todo), pero bueno pa'l trago, dejaba las reuniones botadas, prefería salir a enamorar a las mujeres y no prefería las otras cosas. El tesorero, que era Melillán Painemal, era un caballero que le gustaba que le tuvieran la gente reunida y la mesa puesta; entonces la tonta que hacía el aseo era yo.

Tuvimos un proyecto con la Inter-American Foundation cuando éramos Ad-Mapu y yo era Secretaria General, que funcionó muy bien un año, cuando yo lo dirigía (dijo la cachiporra), pero después cuando yo me tuve que salir quedó a cargo Santos Millao y Compañía, toda esa plata nadie supo donde fue. Hubo al interior del Ad-Mapu pérdida de plata, de unas becas que teníamos que eran del Ecumenical Scholarships Program de Alemania, se perdió 1.800.000 pesos, ¡que era muchísima plata! Además, todos los cabros que estudiaban, que eran jóvenes, quedaron sin esas becas. Además se perdió la plata de capacitación de la Inter-American Foundation, eso fue casi 2.000.000 más. ¡Yo no sé con qué facilidad se les perdía la plata de la caja! A todo esto nosotros compramos una casa, esa casa de Ad-Mapu la compramos nosotros, aparece la casa con el nombre de Mario Curihuentro y de Antonia Painequeo, que eran el presidente y la protesorera, a nombre de ellos está la casa que tiene Ad-Mapu.

Desde Europa la gente nos escribía y decían, puchas, cuando tú estabas llegando cartas, nosotros tenemos esta y esta carta y ahora no nos mandan cartas, nos mandan solo a pedir plata, qué es lo que pasa. Y también mandaban los cuentos pa' Europa, los chilenos que estaban allá, mapuches y no mapuches, decían mira, la Isolde esto; el Melillán esto otro. Las ONGs escribían que el movimiento Mapuche estaba desapareciendo, y que ellos eran los únicos vivos que luchaban por la democracia y pa' que los exiliados volvieran algún día. Una especie de competencia de chismes, que se ayudaban unos con otros y se jodían unos con otros. Era aserrucharse el piso fuerte, era un tiempo muy duro para el movimiento Mapuche y para quienes fuimos dirigentes en particular.

La fragmentación era enorme. Ya no éramos pueblo en general, a pesar de que los discursos teóricos parecieran decir otra cosa. En el Ad-Mapu solamente queda la izquierda del Partido Comunista, sumado a una extrema izquierda del Movimiento de Izquierda Revolucionaria, que fue muy fuerte, acá en la región principalmente, pero en territorio Mapuche en general. ¡Ay, me asustó! Todo surge así, como por la cuestión ideológica; y muchos mapuches viven un proceso de desencanto, muchos mapuches que buscaban la unidad, que buscábamos algo más; en lo personal yo me sentí frustrada. Ahora, yo creo que mucha gente en el campo también, tuve la posibilidad de conversarlo después.

Lo que se perdió en ese tiempo fue esa muestra de simpatía, de reconocimiento y de respeto a la diversidad. Se había dado en esta o la otra manifestación, pero no se da en la continuidad. Es algo que falta. Y yo creo que eso le pasó al movimiento Mapuche, que no supimos soportar la diversidad, no fuimos capaces de mantenerla al interior del movimiento. Sabiendo que el otro era Mapuche, pero que tenía un pensamiento distinto, que era más conservador, que era más progresista o que sencillamente era más al extremo de las dos anteriores, no supimos darle espacio en la organización. Llegó gente muy posesiva, con mentalidad claramente sectaria, justo cuando la gente está quedándose un poco cansada porque ya se están dividiendo las comunidades, y eso hace se refuerce la idea de los grupos partidarios, de las sensibilidades ideológicas. Que parte con la Convergencia Socialista, que parte con el Partido Comunista, que parte con la asesoría de, en ese tiempo, la Ranquil, hoy día convertida en Surco; con los sindicatos de Lota a los hermanos de Arauco, Cañete, Tirúa. Que asesoran a los hermanos de comunidades los sindicalistas del carbón, los sindicalistas del mineral generalmente. Y parte por sensibilidades de las ONGs, que cada ONG está agrupada hacia una sensibilidad, un objetivo claro en particular, obviamente todas compartían la vuelta a la democracia; pero cada una tenía estrategias distintas. Todo esto apoya, ayuda a que el movimiento se vaya fraccionando, que nos vayamos fraccionando, y apoya la creación de nuevas entidades, aun habiendo salido de la organización madre, que era en este caso los Centros Culturales Mapuches de Chile, después el Ad-Mapu. De esa organización madre salen muchas otras organizaciones entre 1985 y 1986.

No sé, con todo este cuento, a mí costó mucho decidir tomar una opción política partidaria. Sin embargo, me quedé en la Nehuen-Mapu, me quedé en la organización. Trabajé mucho en el verano del 86 con los trabajos de verano. Llegamos a muchísimas comunidades, fueron tres mil y tantos alumnos en la zona, de todos los partidos, de todas las ideologías, de todos los pelajes. Entenderás que quedó multicolor el campo, con los dirigentes. Pasaron hambre, unos más que otros; lo pasaron muy bien. Se inundó Temuco con una cantidad de estudiantes universitarios, pelucones, pela'os, muy fuertes, cargados de energía. Trabajamos duro ese mes y medio para poner en el tapete regional y nacional a una organización que comenzaba desde el papel. Y quien le pone carne y contenido a esa organización y a esos trabajos de verano, se llamaba Isolde Reuque, una vez más. Trabajando sin límites de tiempo, económicos, de familia ni de nada, pero yo cuando me pongo a trabajar, me meto con tutti. Cuando llegaron los estudiantes, fui yo la que los recibí a las siete de la mañana en la estación del tren. También los discursos para repartirlos a las comunidades, los discursos de buena suerte, de partida y distribución, estuvieron a mi cargo. Y se fortalece la organización, se hacen discursos en la calle.

Yo recuerdo que a mí también me tocó hacer el discurso de despedida por la Nehuen-Mapu, cuando se fueron los estudiantes a mediados de febrero. Podría haberlo hecho Pancho Huenchumilla, podría haberlo hecho Víctor Hugo Painemal, cualquiera de los otros cinco que eran conocidos. Pancho dice —porque también había discusión, éramos pocos pero discutíamos en ese tiempo— yo creo que tiene el mérito Isolde, ha hecho todos los trabajos, ha llegado al campo, ha hecho todo, y ella hará el discurso. No sería bueno que nosotros, habiéndonos quedado acá en Temuco, hagamos el discurso. Hice el discurso en la plaza Teodoro Schmidt, que fue bautizada como la plaza Lautaro, hasta el día de hoy la plaza Lautaro no más<sup>5</sup>.

El discurso de despedida, lamentablemente yo no lo grabé; pero yo creo que fue la iluminación del momento. Yo dije, muchos de ustedes —todos sentados en sus mochilas, en el pasto, todos en la plaza— muchos de ustedes el día de mañana, serán quienes rijan los destinos de este país. Serán políticos, médicos, profesores, ingenieros y estarán a la cabeza de instituciones, en un lugar de poder; no se olviden que han estado entre los mapuches, acuérdense de lo que necesitan. Cuando recuerdo ese discurso, recuerdo a los que han llegado a los ministerios, oficinas de gobierno, organizaciones feministas y de derechos humanos. Muchos de ellos estuvieron con nosotros en esos trabajos de verano.

<sup>5</sup> Teodoro Schmidt, inmigrante austríaco e ingeniero, estuvo a cargo de los mapas que se hicieron del territorio Mapuche en el momento de la llamada Pacificación. Se dijo que usó su posición para acumular una fortuna personal, especialmente al reclamar tierras fértiles que su familia usó después para la agricultura comercial y la industria maderera. Cambiarle el nombre a la plaza por el de Lautaro, famoso guerrero Mapuche, claramente tuvo un profundo significado político y simbólico.

F: Parece, entonces, por lo que me estás contando, que entre el 83 y el 86 fue el período de más radicalización, más división y más violencia del movimiento anti-dictatorial.

En Chile en general, no tan solo para los mapuches, sino también para el movimiento sindical, social, ha sido el período más fuerte; se crearon sindicatos, pero cuando unos nacen otros se dividen; otros nacen para hacerse más grandes. El movimiento campesino también levanta la cabeza y se organiza. Lo que pasa con los mapuches no es distinto a lo que pasa con el resto de la sociedad nacional. Creo que es el mayor período de buscar un objetivo, una forma de unirse. Y la gente se divide tanto que con el tiempo dice, tenemos que juntarnos. Y no importa que tú tengas tu organización, yo la mía y estos otros la otra. Tenemos que juntarnos, y hacer uno para volcarnos a la democracia.

Yo creo que la gente piensa en eso y es tanto, que después de los trabajos de verano del 86, nosotros los mapuches estamos dispuestos a buscar el objetivo común. Porque en ese tiempo, sucedía que entre Melillán, yo, Santos, Levi, Mario Curihuentro, y los dirigentes de Santiago que agrupaban a la gente como la Sofía Painequeo y Haroldo Cayún, no nos podíamos ver. O sea, nos veíamos así como enemigos. Además, ya ahí estaba naciendo el Consejo de Todas Las Tierras, por toda esta revoltura, por una frustración, por todos los problemas que se venían dando. Pero decidimos juntarnos. Y nos juntamos en la casa de las Trabajadoras de Casa Particular, esto fue una solidaridad de ellas, a invitación de la Nehuen-Mapu. Para juntarnos, primero a conversar, aceptarnos, vernos las caras, almorzar juntos. Se empezó a buscar los recursos para que cada uno no tuviera que ponerse con el almuerzo, sino más bien juntarnos a repensar la autonomía, la cultura, la unidad, las tierras; ver un poco cuántas comunidades divididas, cuántas no. Hicimos un documento tipo discusión, para que nos sirviera de base para la discusión más que nada. Y si quedaba, bien; si no quedaba, bien; pero nos habíamos juntado. Y le pusimos un nombre entre todos. Llevábamos distintos nombres, pero el Futa Trawn Kiñewam pu Mapuche se llamó eso, una reunión grande por un solo pueblo Mapuche.

Nos sentamos juntos, yo de eso tengo bastantes fotografías. Yo estaba de nuevo con mucha energía, entonces tomé fotos, grabé, conversé; y nos juntamos. De primera mirándonos así de reojo, medio de lado, sin querer, yo no me siento al lado de ese. Nos juntamos, nos pusimos a conversar y de ahí nace una discusión superior que dio como resultado una comisión técnica y una reunión técnica. Ahí está ya conversando la Comisión de Derechos Humanos, la gente de Santiago, la gente de acá, las más afines. No integran esa comisión técnica el Ad-Mapu y la Nehuen-Mapu, que creíamos nosotros dos que éramos las más grandes, que podíamos hacer un documento solo de posición, y obviamente fuimos haciendo un documento solo. Tuvimos un documento tanto el Ad-Mapu como nosotros. El Ad-Mapu se une con los Centros Culturales para hacer el documento ellos dos. El resto se une en

esta comisión técnica y sale un documento de base para ser estudiado y presentado en Imperial al candidato a Presidente Patricio Aylwin. Y después eso sirve como base para la discusión de la Ley Indígena.

A mí me parece que ese tiempo fue también un tiempo de reflexión, de unión, de visión para los dirigentes indígenas que partimos en el 78, y aunque estemos en distintas agrupaciones, somos dirigentes que estamos por las reivindicaciones, por las demandas y por las propuestas de nuestro pueblo Mapuche. Los que están en la Kallfulikan, en la Choinfolilche, en la Lautaró Ñi Aiña Rewe, en la Rehue de Lautaro, en la Keyukleayñ Pu Zomo, o en la Coordinadora de Instituciones Mapuches, son desde los cabros que fueron becarios de la Ecumenical Scholarships Program de Alemania, hasta los que han sido becarios del Ministerio de Educación, que hoy día llegamos a cinco mil y tantas becas. En ese sentido, yo creo que la gente que comenzó en el movimiento, es gente que quedó como marcada, tiene eso de la identidad muy dentro. Aunque inicialmente era superficial, está muy dentro, muy asumido ser Mapuche, y están peleando esa postura en todos lados. Yo creo que son los que han asumido el concepto de pueblo Mapuche, y los que luchan por el reconocimiento constitucional.



Isolde llega a la culminación de su celebrado discurso en Assisi, 1992. Archivo de Isolde Reuque.

## LA TRANSICIÓN

F: Empecemos con lo del plebiscito. ¿Cómo viviste tú este proceso en la Región, y qué significa para tí la victoria del “Sí” acá?

Bueno, el plebiscito ya ha pasado a ocupar una posición de mito histórico en Chile. Pero yo creo que significó un desafío muy grande para la población Mapuche. La población en general estaba contaminada con la distorsión de conceptos que había trabajado, exitosamente, el gobierno militar. El ejemplo más claro de esto era lo que había pasado con el concepto de *política*. La dictadura había hecho tal trabajo a través de las municipalidades y otras instituciones de servicio público, que decir política era decir comunista, decir terrorista; o decir extremista era sinónimo de política. Entonces la gente campesina en general, Mapuche y no Mapuche, como también la población urbana, le tenía como un temor al concepto de política. Era muy difícil que la gente se explayara políticamente.

Por otro lado, la gente que trabajaba en organismos paralelos al gobierno, a los servicios públicos, como son las ONGs –formadas por grupos de iglesias, de amigos, de técnicos, por principios ideológicos o religiosos en común– y que llegaban al campo, no hicieron un trabajo profundo y unitario a nivel político. Por una parte, su trabajo era meramente un trabajo técnico, nacido en la onda de la capacitación. Capacitaban en huertos, gallineros, algo de artesanía, lo que la gente ya sabía. La verdad es que no era nada nuevo, no era enseñar a hacer artesanía, sino más bien, decirle, mire, usted puede llevar su artesanía allá. Los huertos igual, los mismos que ya habían en la comunidad se hacían en mayor cantidad, en grupo, ver un poco las líneas de comercialización, dónde hay ferias, dónde se puede vender, dónde no se puede vender. Si en la comunidad se podía promover un grupo que cante, que hable en Mapuche y que realice sus expresiones culturales y artísticas en la música y el baile, se motivaba y se ayudaba a su grupo. No había un mayor compromiso –yo diría político-social–, en el sentido de promover fuertemente las organizaciones de base, y en algunos casos no se respetó la estructura tradicional de la organización comunitaria. Además de hacer un trabajo más bien práctico y hasta superficial, las ONGs se peleaban a la clientela en los distintos sectores, porque ese sector estaba mejor organizado, o porque ese sector tenía un líder que era más sensible políticamente a su

línea ideológica, partidaria. Entonces esas afinidades político-ideológicas y filosóficas, en algunos casos, o por la parte de la religión, ayudaban a definir quién ayudaba a quién, o quién se agrupaba con quién. Y es así que en lugares donde había una muy buena organización del sector, donde participaba toda la gente de distintos credos y afinidades políticas, rápidamente se veían violentados por las ONGs que llegaban al sector. Empezaron a llegar cosas nuevas, me acuerdo: bombas de agua, que se hicieron famosas; también se hicieron famosas las becas para estudiantes. Por otro lado intentaron llevar huertos bajo plástico, intensivos, que con la cantidad necesaria de semillas daban todo el año una cantidad de productividad incalculable, ya no era de temporada. Las máquinas de coser, dos por comunidad, enseñándole la manipulación de estas máquinas a las mujeres del lugar, y la máquina, que fue inicialmente para el grupo, podía quedar finalmente para una o dos personas que tenían afinidades directas con la gente de las ONGs. Este tipo de ayuda selectiva produjo un divisionismo entre nosotros como organización Mapuche, y gente que estaba participando en forma organizada en contra de la dictadura. Se empezaron a ver distintas corrientes en las propias comunidades y los que nos oponíamos fuertemente a la división de la tierra a través de la Ley 2.568 dictada por Pinochet, empezamos también a tener menos fuerza para oponernos a la división.

Si donde llegaron las ONGs las comunidades se fraccionaron políticamente, también es cierto que las ONGs cuidaban los recursos peso a peso, y por tanto no llegaban a todas partes. Generalmente se pretendía llegar a las de más fácil acceso, donde el costo era más bajo y que tuvieran un nivel de organización mayor, y no aquellas que tenían un nivel incipiente de organización y que tuvieran muchas dudas. A esos sectores, de más difícil acceso física y políticamente, no llegaba nadie.

*F:* Entonces las ONGs no van a llegar, ponte tu, a Curarrehue.

Y efectivamente no llegaron, no llegaron a Curarrehue, esa es la verdad. No llegaron a Curarrehue, no llegaron a Lonquimay; estas ONGs no llegan a los extremos de Villarrica y Panguipulli, Neltume por ejemplo, que es un lugar apartado, cordillerano, no llegan estas ONGs, ninguna de las que hay<sup>1</sup>.

*F:* Quizás las más aventureras llegarán a Puerto Saavedra.

Bueno sí, llegaron a Puerto Saavedra, a Lumaco, a Cholchol, Imperial. ¿Por qué llegaron? Porque la gente de allí tiene un nivel de organización mayor; una historia de participación también mayor, y un nivel de participación cultural o tradicional Mapuche distinta a otros sectores. Por ejemplo, es fácil encontrar en la Isla Huapi, o cerca de Puerto Saavedra, un equipo de

<sup>1</sup> Quizás no sorprenda que todos los lugares enumerados en este párrafo, son lugares cordilleranos de difícil acceso. Además, Panguipulli, Neltume, Villarrica y Curarrehue eran todos lugares que, durante los años de la Unidad Popular, tuvieron una presencia notable del MIR.

palín y que tú le digas a la gente, mira, podemos hacer un campeonato de palín, nosotros nos ponemos con el premio. Es fácil, porque hay gente que juega palín. Tú le puedes decir a los de Cholchol, que vas a pagar el gasto de una micro viniendo de Lumaco a Cholchol o de Cholchol a Lumaco, porque en las comunidades de Lumaco todos juegan palín y en cada comunidad hay un equipo. En lo personal, te digo, a lo mejor me voy a morir y no voy a ver nunca un campeonato como el campeonato de chueca de Lumaco en 1979, donde participaron más de cuarenta equipos y llegaron todos con sus machis, sus carretas y sus señoras, fue enorme de grande. Eso impresionó a todo el mundo, con discursos encendidos en Mapuche, con carabineros presente y todo.

Entonces, por eso digo que las ONGs optaron por la materia fácil y no en lugares difíciles. Mira, aquí alrededor de Temuco, saliendo por Pedro de Valdivia, no había ninguna organización. Ninguna. Y nadie se atrevía a meterse. ¿Por qué? Demasiado cerca, demasiado acceso, la gente ya no hace gillatun, ya no juega palín, ya no quiere vestirse. Ya no hay ningún nivel, por así llamarlo, de identidad indígena que se muestre públicamente.

*F:* ¿Cuáles son los sectores por aquí, a los cuáles te refieres, cuáles serían los nombres?

Bueno, Reloncoyán, Los Copihues, Chanquín, por ejemplo; sin embargo más allá, kilómetros más allá como Boyeco, Conoco Alto, Conoco Bajo, sí había un nivel de organización de comunidades cristianas mapuches, católicas, y éstas sí habían retomado el mapunzugun y las tradiciones de solidaridad, como el kelluwun. Uno le ayudaba a hacer casa al otro, a enseñarle a los matrimonios jóvenes. Entonces había un nivel de participación distinta, y culturalmente interesante. Y ahí sí llegaron tres, cuatro organizaciones. Al frente de Boyeco, donde ahora está el basurero de Temuco, llamado vertedero, ahí está Tromen Alto. Y a Tromen Alto no fue ninguna ONG, aunque está frente a Boyeco. En cambio Cajón, aquí donde pasa el "by pass" hoy día, está Cajón, está Pidilliguin, está Txuf Txuf, está Tres Cerros, Llamuco, son comunidades que tienen ciertas características. Muchas mujeres que hacen artesanía, trabajan muy lindo, los txariwe, las frazadas, las mantas, gente que vive y trabaja su agricultura intensiva bastante fuerte, en pequeña escala. Y lo otro es que tienen carretones, entonces, cuando vienen a la ciudad, a vender leña, a comprar, su medio de movilización son carretones. Una carreta tirada por caballos que se van de repente una tras otra, diez, veinte, treinta; interesante llegar. O sea, tiene una particularidad el lugar, una particularidad que no es necesario decirle a la gente, mire, reúnanse, vuelvan a los carretones, vayan a caballo al pueblo. La gente lo hace a diario, es parte de su vida, entonces eso era lo que se buscaba y por eso se llegaba a esos lugares.

Nadie llegaba a Melipeuco, allá pasadito de Cunco, porque ahí la gente estaba muy temerosa. La gente se iba a trabajar, el 50% de los hombres se iba

a trabajar a Argentina, habían señoras solas con sus niños, un 30% se iba a trabajar entre la Séptima y el Área Metropolitana, que venían de vez en cuando. Entonces, tú no tienes un peso político, ni cultural, ni afectivo, ni emocional de la gente, que sea comunitario. Es más de un nivel individual.

Entonces ¿por qué, con todo esto, ganó el "Sí" en la Región? Específicamente porque la dictadura, con la ayuda de la televisión, que de algún modo ha llegado a la gran cantidad de las comunidades, con un televisor a batería, una radio a pila; con los actos que se hacían en los colegios, en la ciudad y en el campo, logró teñirlo todo de falso patriotismo, ¿ah? La educación formal llevaba un mensaje encubierto de chilenidad, patriotismo y no se qué más, que era más fuerte porque estaba encubierto. Así que nosotros podemos hablar de una educación formal, y podemos hablar de la educación encubierta que lleva la educación formal.

*F:* Pero entonces no me queda claro cuál fue el efecto de la presencia de las ONGs sobre el voto para el plebiscito. ¿Las ONGs trabajaron a favor del "Sí", a favor del "No" o, como no llegaron a todas partes, en realidad no importó lo que hicieron las ONGs?

Mira, la verdad es que yo creo que no se puede poner en la balanza el trabajo de las ONGs, porque a muchas ONGs no les interesó ganar o no ganar el voto. Algunas, efectivamente, trabajaron y trabajaron duro. Pero otras nunca trabajaron el tema. Les importaba más su presencia en la comunidad, su cosa técnica, su amistad con la gente, pero esa amistad no la tiraron, no la volcaron, hacia un voto que fuera "No", hacia el significado de este voto "No". El trabajo en general de las ONGs, como así también el nuestro, de las organizaciones, no pesó a la hora de la balanza en lugares donde no teníamos mayor organización y mayor presencia. Por eso es que hay comunas enteramente donde ganó el "Sí".

Ahora, si tu ves la primera consulta del 78, sobre la declaración de las Naciones Unidas, la famosa consulta "Sí" o "No", esa fue mayoritariamente "Sí". Pero mucha de la gente decía, mira, hay cámara arriba, y si votas que no, o no votas, las cámaras te van a registrar. Yo creo que en la segunda vuelta ya fue una consulta "Sí" o "No", ya tenías dos opciones y la gente estaba mayormente concentrada. Y por eso es que hubieron lugares y comunas en que fue muy parejo, a pesar de que ganó el "Sí", pero estuvo como pisándole los talones. Y la verdad es que la gente decía y hablaba el "No", más de que lo votara.

*F:* Bueno, el "No" ganó en la ciudad de Temuco.

Sí, es verdad. Ahora, que ganara el "Sí" en la región no necesariamente quiere decir que fueron principalmente ni exclusivamente los mapuches que votaron "Sí", porque hay una alta población de gente no Mapuche, que no tuvo ningún tipo de asesoría, como para saber por qué votaba por el "No". Aquí hay un alto porcentaje de población indígena en la región, pero hay un gran bolsón de gente de riquezas, diría, y también de gente que le trabaja en

sus fundos. Ellos todos votaron por el "Sí", porque entre perder su trabajo y votar por el "Sí", era preferible votar por el "Sí".

*F:* Tú dices gente de lo que podría llamarse la población de wigkas pobres.

De wigkas pobres, claro, o de mapuches que también estaban trabajando en ese sector, estaban involucrados. Hay mucha gente que reconoce hoy en día que fue así. Pero para ir al grano, yo creo que lo de las ONGs no fue un trabajo fuerte, y prueba de ello es que después de la transición algunos han dicho que estaban mejor económicamente en dictadura. El apoyo internacional era bueno, los sueldos eran mejores a los que hoy día tienen. Hay algunos de ellos trabajando como funcionarios públicos en el gobierno de turno, y ellos reclaman que no están en una buena posición económica hoy día. Lo he escuchado de varios y eso me llama la atención y me preocupa también.

*F:* Podríamos pasar entonces a hablar un poco sobre la transición, ¿te parece? Podríamos comenzar quizás con lo que significaron los acuerdos a los cuales llegó el movimiento indígena con el equipo de la Concertación en formación. Yo he escuchado decir que los acuerdos que se firmaron en Nueva Imperial son importantes porque son los acuerdos simbólicos de un movimiento que exige de las agrupaciones políticas de la transición un espacio nuevo, una forma diferente de ver la relación del pueblo indígena con el estado. ¿Qué te parece a tí?

A ver. El Acuerdo de Nueva Imperial es un acuerdo político-visionario que recoge y reúne a todos los pueblos indígenas de Chile, que no fue fácil. Fue bastante difícil poder llegar a acuerdos en los puntos, primero al interior del movimiento indígena. Nos llevó un buen par de meses, y horas antes de la firma en Imperial, las discusiones también fueron duras.

*F:* ¿Cómo se llegó a Imperial entonces, cuál fue el proceso?

Llegamos vía una comisión técnica de la Comisión de Derechos Humanos, en relación con una agrupación de las organizaciones mapuches que estaban en la región, porque ya a esas alturas estábamos todos reconstituidos, recompuestos en organizaciones distintas, por afinidades diversas. Después del plebiscito dijimos bueno, tenemos que hacer algo más que esto, ya estaba la coyuntura política nacional. Los partidos políticos están ya a nivel nacional unificándose, por qué nosotros no vamos a poder unificar fuerzas. Se hace primero un encuentro en Temuco que se llamó Futa Trawn Kiñewam pu Mapuche, una gran asamblea para un pueblo Mapuche. Yo creo que la primera reunión produjo como ese apretón de manos, porque en ese momento ya no éramos hermanos, ni siquiera adversarios, sino que enemigos. A esa reunión llegaron todos. Nos vimos en como tres, cuatro reuniones, salieron incluso los mismos acuerdos de siempre que eran la lucha por la tierra, la cultura, la autonomía, la participación. Y llegado y visto que teníamos esos puntos en común, pensamos en ir más allá.



Empezamos a comunicarnos con los del Norte a través de una comisión técnica de la Comisión Chilena de Derechos Humanos. La gente que estaba con el movimiento, como José Bengoa, ofrecieron los contactos que ellos tenían como científicos sociales, tanto en Isla de Pascua, como en el Norte donde ya teníamos una comunicación desde el año 80, y con la gente del sur. Y se realizó una primera reunión en Santiago, con todos. Llegado a un acuerdo básico, se hicieron las conversaciones y los acuerdos con Patricio Aylwin en Santiago, Enrique Correa y toda la gente en distintas posiciones políticas que venía del Grupo de los Veinticuatro primero; y se acuerda hacer un acto aquí en la zona. Pensamos que aquí en Temuco se había hecho recientemente un mujerazo que fue muy grande, y por tanto había que hacerlo en otra región que tuviera una alta concentración de población Mapuche. Se eligió Imperial, porque es una de las comunas que tiene un alto porcentaje de población indígena, además tiene un buen camino carretero, así que de Puerto Saavedra, de Carahue, de Cholchol, de Lumaco, de Galvarino, podía llegar la gente sin mayores problemas. Y así se hizo.

*F:* Ahora, dos preguntas en relación a eso. Leyendo el *Nüttram* me encontré con una declaración pública de unidad<sup>2</sup>. ¿Eso fue el resultado de esta primera reunión, un documento en el cual se revisitaba la problemática de la unidad? Y después, en otro momento, me encontré también con un documento en que las organizaciones que habían estado en esa reunión declaraban que las primeras reuniones de la Comisión de Derechos Humanos, en torno a una discusión de la Ley Indígena, no eran representativas de las organizaciones mapuches. ¿Me puedes explicar un poco qué es lo que pasó ahí?

Bueno, para comenzar, ese primer documento, la declaración pública de unidad, sí salió de nuestra primera reunión en Temuco. Y la segunda declaración que mencionas, también se hizo en conjunto, todos nosotros, porque veíamos que la Comisión de Derechos Humanos había hecho algo que se acostumbraba mucho, y bueno, se acostumbra todavía, por afinidad, ¿no? Ellos, al parecer, tenían un proyecto y podían llevar a gente seleccionada a dedo, al taller que ellos estaban haciendo. Llevaron a un grupo de personas, y con ese grupo sacaron un documento para la discusión de la Ley, que querían entregarlo a la mesa de lo que hoy día se llama Concertación, la unidad de los partidos en Santiago. Y no estaba el Ad-Mapu, ni estaba la Nehuen-Mapu, ni estaban los Centros Culturales; estaban los socialistas que habían salido del Ad-Mapu como producto de la formación del Partido de la Tierra y la Identidad. Y nosotros decíamos que no, que no era representati-

<sup>2</sup> *Nüttram* se publicó en Santiago en los '80s bajo el liderazgo intelectual de Rolf Foerster. Al definirse como publicación de "circulación restringida", pudo enfrentarse a ciertos temas que en esa época no tenían cabida en los medios de comunicación masivos. Sirvió de foro para una discusión de temas políticos y culturales de importancia para el movimiento Mapuche de ese momento.

vo; que no era de todos nosotros. Y las personas que sí habían estado presentes, estuvieron de acuerdo con nosotros y también firmaron el documento. No asumieron el contenido del documento, a pesar de que ellos estuvieron, discutieron y dijeron que habían trabajado; y nosotros les hicimos ver que no nos sentíamos identificados. Por supuesto no conocíamos el documento, y no era posible que se conociera públicamente un documento que no era un documento colegiado. De todas maneras ese documento se presentó, porque tenía buena asesoría. Estaba José Aylwin; estaba Eduardo Castillo, estaba Enrique Besnier y estaba una persona de los Derechos Humanos de Santiago. Eran verdaderos personajes que donde pusieran un papel los iban a recibir. De todas maneras nosotros hicimos un documento. Bastante consistente, diría yo, como Nehuen-Mapu, con bastante mejor presentación que el documento de ellos; tanto así, que se vieron en la obligación de retomar lo nuestro, retomar lo del Ad-Mapu. Se hizo un documento final que tuvo una presentación distinta y una consistencia que hizo posible poner a pie de página que, efectivamente, habíamos participado.

*F:* Y ese documento final, en que todo se fue como hilvanando, ¿es lo que se presentó en Nueva Imperial?

Es lo que se presentó en Nueva Imperial y es lo que da como resultado el ante-proyecto de Ley Indígena, un librito verde que anda por ahí. Esto fue en el 89 y, feliz o desgraciadamente, en ese momento yo dirigía la Coordinadora de Organizaciones Mapuches de la Novena Región. Cada organización quería, cada dirigente quería firmar el Acuerdo y así se hizo. Pero como a mí me tocaba coordinar, a mí me tocó también estar a cargo de la seguridad del encuentro, con un equipo de gente de la Concertación, —de la Concertación no indígena, obviamente—, y yo por el lado de la Concertación indígena. Fue un trabajo de cuatro días, día y noche, muy duro, porque los dirigentes, horas antes de firmar el documento, estaban en plena discusión. Que dio pie al primer compromiso de un candidato a Presidente, y luego Presidente, que cumpla con los objetivos propuestos a los pueblos indígenas de Chile.

Eran inicialmente cinco objetivos de trascendencia. Primero era estudiar, planificar y mandar como ejecutivo a la Cámara de Diputados una ley que favoreciera a los pueblos indígenas. Un segundo objetivo, con amplia participación del movimiento social indígena en Chile, de todos los pueblos, era crear una institución que los supiera escuchar y respetara sus derechos y valores. Un tercer punto era el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Otro era el envío del Convenio 169 de la OIT al Parlamento. Estos cinco puntos fueron cumplidos por Patricio Aylwin, por eso es que hoy en día tú, hables con el Mapuche que hables, te dicen, mire, el único Presidente que nos ha sabido escuchar y nos entiende es Patricio Aylwin.

*F:* En la casa de René Ailío donde yo estuve anoche, tiene una foto en la pared de Patricio Aylwin.

Una parte de la Caminata Indígena por Europa de 1992, en camino a Assisi. Isolda está caminando directamente debajo de la pancarta, mientras que Rigobera Menchú está en la siguiente fila. Archivo de Isolda Renuque.



Claro, ese tipo es de izquierda, de derecha y de centro. Todo Mapuche que conoce de política, te habla muy bien de Aylwin por el tema indígena. No así de los parlamentarios, porque no fue culpa de Aylwin que saliera la Ley como salió, fue producto de una negociación. Y si la Ley es buena, reconoce las poblaciones indígenas y todos los pueblos que hay, la verdad es que se envió a la Cámara –y de eso es consciente el pueblo– y son los parlamentarios los que la recortaron. Como yo dije en una oportunidad, ellos tienen muy buenas tijeras, machetes y cuchillos y pueden podar hasta el tronco de lo que llega allá. Y lo que han dejado es el resultado de su poda, dejan el fondo de desarrollo, el fondo de tierras y aguas; el conjunto de lo que dejaron no resulta del todo bueno, puesto que cortaron algunos de los artículos más interesantes de la Ley.

FAMILIA REUQUE PAILLALEF

*F:* A mí parece, en mi opinión personal, que lo que sirve de la Ley Indígena realmente son dos cosas. Uno: es una ley que surgió de un movimiento indígena organizado y que se le exigió al gobierno de transición una ley, en la cual con todos los problemas que han habido, y con todos los problemas que hubo en ese momento, hubo participación indígena en el proceso de discutir y tratar de formular esa ley. Y para mí eso tiene importancia simbólica muy grande...

*Lionel:* Claro, que fue un compromiso personal de don Patricio.

*F:* Bueno, yo creo que...

*Lionel:* Como uno de lo más grandes, connotados legistas a nivel nacional, se planteó un desafío con él mismo como persona que irradió y comprometió a los mapuches, y que los mapuches al final, y me incluyo yo, no le supimos responder. Yo tengo un discurso y me gustaría que a lo mejor lo escucharan, en el cual yo me despedí de la ciudadanía pitrufulquenina al concluir mi período como concejal, y en el que digo que los esfuerzos de don Patricio Aylwin por un lado, y los grandes esfuerzos del cacique Paillalef por otro, se han perdido en el espacio. Porque la gente no ha sabido comprender el mensaje, ni ha sabido vivir el esfuerzo que estos dos hombres han hecho por la comunidad. Y yo creo que don Patricio lo hizo a nivel nacional, comprometiendo de alguna u otra forma el concierto de la comunidad indígena latinoamericana. Involucró a Isla de Pascua, no es cierto, involucró a los atacameños, incluso le dio prioridad a la gente, los que se están perdiendo allá, que quedan...

*Liliana:* Los Kawaskar.

*Lionel:* Los Kawaskar. Que les dio tantas facilidades...

*Liliana:* Que de eso se trataba, si se hace una Ley Indígena es para todos los indígenas.

*Lionel:* ...le dió con todo a la cuestión, entonces después los mapuches de alguna forma no lo sabemos entender y distorsionamos las cosas. Si noso-

tros tampoco estamos exentos de corrupción. Los mapuches están corruptos. Están corruptos por la envidia, hay envidia entre los mapuches, hay menosprecio entre los propios mapuches. Cuando un Mapuche alcanza, ya sea a través de la educación, o a través de otros medios, un nivel, un standard superior a los demás, entonces el resto de los mapuches, en una forma inconsciente a lo mejor, se comprometen a hundirlo y no hay un apoyo. Hay otras culturas, otras razas de gente en que si la persona está donde está, o sea lo incentivan y lo motivan para seguir trabajando. Aquí es todo lo contrario, no sé de dónde viene eso, he tratado de alguna forma de explicarlo, de dónde viene tanta envidia, de dónde viene tanto menosprecio...

*Liliana:* No estamos exentos.

*F:* Yo creo que no hay ningún pueblo en el mundo que esté exento de eso.

*Lionel:* Entonces por qué tanta cuestión, no sé, no entiendo.

*F:* Bueno, yo —la relación entre los pueblos indígenas y don Patricio Aylwin— la veo un poco distinta. Yo le tengo mucho respeto a don Patricio Aylwin, yo creo que hizo cosas muy importantes en su gobierno, pero yo creo que ni don Patricio Aylwin habría pensado en una ley indígena si no hubiera...

*Liliana:* Si no fuera por la agrupación.

*Elvira:* Sí, por el movimiento.

*F:* ...además que se unificaron, ¿no? Hubo una representación, una coordinación de parte de todos los pueblos indígenas del país; aunque claro, el pueblo Mapuche es mayoritario, porque en número es mayoritario. Pero no sé qué piensan ustedes. Me parece que hubo realmente ese tipo de empuje...

*Lionel:* Yo participé...

*Elvira:* Fue producto del movimiento indígena, pero después de la Ley, después de todo, la participación, se calmó el movimiento, desapareció.

*Lionel:* Hubo mucha influencia extranjera. Yo participé en el trabajo de las comunidades, en el trabajo comunal, en el trabajo regional, en los congresos que se hicieron en Temuco. Yo participé bastante de la Ley Indígena y veía yo grupos de otras partes que conspiraban y que traían mucha influencia, a lo mejor, del concierto indígena latinoamericano y a lo mejor, no latinoamericano, también, de otros lados. Entonces había mucha, mucha, mucha cosa extranjera.

*F:* No sé, la otra cosa que a mí me parece importante de la Ley es que yo creo que reconoce la necesidad legal del país entero de respetar y apoyar la existencia de culturas e identidades indígenas.

*Elvira:* Sí, en educación, la Ley ha servido bastante.

*Lionel:* Eso está, pero cómo hacerlo, cómo. Ahí tienen que estar las normativas, y eso es lo que no está claro.

*F:* Entonces, Isolde, para llegar a Nueva Imperial, al acuerdo que las organizaciones indígenas firmaron con don Patricio Aylwin que llevó a la Ley Indígena, ¿estuvieron de acuerdo todos los dirigentes del movimiento?

Ese mismo día cuando nos dimos un encuentro en el Centro Educacional Metodista, que fue el punto de encuentro antes de ir al acto mismo, llegó Aucán Huilcamán con un grupo de personas, todavía integrantes del Ad-Mapu. Aucán era en ese momento uno de los dirigentes nacionales del Ad-Mapu, y fue el único que no estuvo de acuerdo en firmar ese acuerdo. Era un pacto entreguista, poco claro, según él; y él se retiró de la discusión horas antes de firmar este compromiso visionario de los dirigentes. Fue la fracción del Ad-Mapu que se convirtió, desde ahí para adelante, en el Consejo de Todas las Tierras.

*F:* Según un ensayo de José Marimán, el Consejo de Todas las Tierras nace de una división entre los socialistas que se habían quedado todavía en Ad-Mapu —que eran los que realmente estaban detrás de Aucán— y el Partido Comunista, acerca del Plebiscito<sup>3</sup>.

Yo creo que no es tan así. Aucán Huilcamán, era dirigente nacional de Ad-Mapu, creo que el encargado de Educación y Desarrollo, y al salir él, sale como dirigente nacional. Sale, efectivamente, con los socialistas comandantes y con una fracción del Partido Comunista Mapuche, pero no es necesariamente ni solamente con los socialistas que quedaban al interior. Porque se suma al Consejo otra gente que no estaba en la organización activamente que son los llamados comanches, socialistas comanches, y parte del MIR, que se descuelga del MIR general y pasa a tener parte allí. Después, estos del MIR se descuelgan de nuevo y pasan a formar otra fracción al interior del Ad-Mapu. Y el Aucán se queda con gente que era más bien comanche y gente de todos lados que andaban sueltos, disconformes con todas las organizaciones anteriores, que entonces dicen, me quedo con esta que es más de choque. Y efectivamente fue una organización de choque, de peso.

*F:* Lo que no me quedó claro fue el motivo de la división, de la salida de Aucán Huilcamán. Según Marimán, es por las diferentes posiciones frente al plebiscito, que Aucán Huilcamán no quiere participar. Justo en el momento que los comunistas en el Ad-Mapu están en proceso de afirmarse en la participación electoral, Aucán dice que participar en un plebiscito que va a ser manejado, no es la forma de luchar. Y que es por eso que se divide.

Yo creo que sí, que salen por no estar de acuerdo. Ellos decían no a la

<sup>3</sup> José A. Marimán, "La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam", 1995; <http://www.xs4all.nl/~rehue/art/jmar2.html>. Entre los documentos que consulté en el archivo de la Sociedad Liwen en Temuco, había una versión más temprana del mismo ensayo, que en el momento de hablar con Isolde era la única versión a la cual yo había tenido acceso.

inscripción de los partidos, no al plebiscito "Sí" o "No", que estaba todo manejado. Ellos estaban en contra de todo lo que podría ser negociado, y a favor de la vía armada para sacar a Pinochet. No olvidemos que fue un período decisivo, donde mucha gente dijo, todas las formas de lucha son posibles, y la rebelión es una de las posibilidades. El Consejo se pronunció por la rebelión, y en esa rebelión yo creo que se quedaron. Tuvieron la suerte de tener muy buena asesoría documental, con algunos antropólogos mapuches y no mapuches; con algunos profesores de historia y otros. Así lograron documentar los acuerdos entre el pueblo Mapuche y el gobierno español, comenzando por el famoso Pacto de Quilín<sup>4</sup>. Con la ayuda de abogados que fueran capaces de buscarles en los archivos, de INDAP-DASIN en ese tiempo, encontraron documentos históricos como los títulos de merced. Y llevaron estos títulos a las comunidades que fueron usurpadas e hicieron presentaciones de choque, en comunidades, en la ciudad y en todos lados, y con un fuerte apoyo internacional. Entonces en ese fuerte apoyo internacional tenían movilidad, con machis, con logkos, con gente vestida que podía estar aquí, allá, en todos lados. Y era estar en contra de todo.

En esos años vino el rey de España, y estuvo muy cerca de acá en Valdivia, la Reina con el Rey. Nosotros decidimos no hablar con la Reina, porque nosotros no teníamos nada que hablar con el Rey y la Reina, a pesar de que el pueblo Mapuche había sido considerado por los españoles. Al no lograr dominarlos, España reconoce la existencia de los originarios en el sur de Chile. Podía haber sido un bonito gesto el haber conversado con ellos, haberles recordado nuestra historia común y haberlos pedido que nos ayudaran en esta etapa dura que estábamos viviendo nosotros. Pero se dijo no a la entrevista con el Rey. Cuando nosotros dijimos no, los del Consejo dijeron sí a la entrevista con el Rey. Luego nosotros dijimos sí a la entrevista con el Rey y llegamos hasta Valdivia, y ellos también llegaron hasta Valdivia con monos y petacas. El Rey y la Reina hicieron entrevistas en el hotel donde estaban. Nosotros ni los vimos, los vimos pasar de lejos. Aucán se dió el lujo de conversar con el Rey, darle la mano, entrar; sin pedirle entrevista, sin nada. Nosotros teníamos entrevista, teníamos todo, el Aucán no tenía nada, pero tenía la presencia, la fuerza para irse a poner, tomarse la oficina del hotel por último, pero estaba.

*F:* Pero, entonces, el Consejo también estuvo en contra de las negociaciones para la Ley Indígena.

También estuvo en contra. El Consejo de Todas las Tierras no estuvo de acuerdo con el compromiso que nosotros hicimos con el Pato Aylwin, con la finalidad de que si él era elegido Presidente, él devolvía la mano a los indígenas creando una institución que luchara por los derechos de los pueblos

<sup>4</sup> Firmado en enero de 1641, el Pacto de Quilín fue el primer acuerdo de paz entre el pueblo Mapuche y el gobierno español y fue mediado por clérigos jesuitas. Estableció la pauta para todas las negociaciones posteriores al aceptar la autonomía territorial Mapuche entre los ríos Bío-Bío y Toltén.

indígenas de Chile. El Consejo dice que va a ser un wigka más y no va a cumplirle a los indígenas. Y se va de Imperial, no quiere discusión. Los del Consejo plantean que las dos mil y tantas reuniones que se hicieron para discutir la Ley Indígena, no eran de discusión, sino de entrega de información a la gente que va. Que en una hora, o en dos horas en la tarde, no es posible discutir tantos puntos para la Ley Indígena. Comparto en todo caso que no se discutía el documento, se entregaba información en forma general; pero sí se dieron reuniones de dos días, tres días en algunos lugares, aunque muchas reuniones se dieron en dos horas. No discuto el punto, pero la cosa es que ellos no estuvieron de acuerdo, nunca.

No participaron en la discusión, no entregaron ningún tipo de información, a pesar de que el José Bengoa estuvo con ellos, eran muy amigos; pero no se logró tener ninguna proposición. No estuvieron en todo el proceso, no estuvieron en la firma; no estuvieron en la primera parte de la Ley. Sin embargo cuando salió y se firmó la Ley, ellos la cuestionaron, por no ser una Ley que los representara. No tiene reconocimiento constitucional, que es lo que nosotros también decimos.

*F:* Ahora, una vez que Aylwin sale elegido, yo estaba viendo referencias a los intentos de ocupaciones de tierra del Consejo, que creo que han sido en el 91, ¿verdad?, y una cosa que me impresionó en ese momento, más allá de las declaraciones del Ministro del Interior, Enrique Krauss, que dice unas cosas bastante fuertes...

Que les iban a cortar las manos como a Galvarino y que no le iba a cortar una, le iba a cortar las dos...

*F:*...pero más allá de estas cosas, quizás dichas rápidamente, una cosa que me llamó la atención es que una serie de organizaciones mapuches, firman una declaración pública en apoyo de los derechos humanos, para decirlo así, de los miembros del Consejo de Todas las Tierras, y en protesta de la forma en que se les está tratando, teniéndolos presos, incomunicados, y todo lo demás. Y la declaración dice algo como que, es posible que no estemos de acuerdo con los métodos que se han usado aquí, pero sí creemos que es necesario brindarles el mismo respeto que a todo dirigente político, y sale como documento de unidad de muchos grupos, agrupaciones mapuches.

Sí, salimos nosotros ahí.

*F:* ¿Y cómo fue ese proceso? ¿Cómo se decidió apoyar a una organización que desde el comienzo les estaba haciendo la contra?

Yo creo que hay una complicidad de hermanos. Estábamos en muchos puntos de acuerdo, aunque nosotros preferíamos la estrategia de la negociación. Y entre tener y no tener, preferíamos tener una seguridad, una institución que nos representara y que pudiese luchar por los derechos; los procesos tenían que ir avanzando. Y si con esta Ley podíamos avanzar al reconocimiento de comunidades y poblaciones indígenas en Chile, y podíamos recuperar

tierras legalmente después de haberlas perdido históricamente, también nosotros podíamos hacer respetar los derechos de alguien que pensara distinto.

Yo te digo, si esta Ley ha tenido algo bueno con todo ese proceso, aunque Aucán no hubiera querido participar, es en la temática de las tierras. La comuna de Aucán ha recuperado alrededor de quinientas hectáreas de tierra, que con una estrategia de choque, jamás habrían recuperado. Nunca hubieran podido tener lo que tienen ahora en los pantanos, en Ranquilco, en Lumaco; más de cien en un lado y más de doscientas en otro lado. Y eso se da en esa complicidad de pensamientos por estrategias distintas, por caminos distintos, pero por objetivos comunes; porque la lucha por la tierra es la misma. La lucha por la cultura y la identidad, es la misma. La lucha por la educación bilingüe, teóricamente como demanda, es la misma. Ahora, vamos a ver en la estrategia, en la acción de la educación bilingüe intercultural, seguramente estamos por caminos distintos; pero el objetivo general es el mismo.

Y también veíamos que, aunque este hermano pensaba distinto, todas sus declaraciones nos ayudaban al trabajo que nosotros estábamos haciendo por la vía de la negociación. Irónicamente quizás, al estar él en la otra trinchera, nos servía de soporte para poder llegar a algún acuerdo. Por tanto, yo creo que nos complementamos en la acción, por decirlo de una forma distinta, y esa complicidad de hermanos no nos podía dejar a nosotros tranquilos, si no decíamos nada con respecto a lo que estaba sucediendo. Siempre es necesaria una contraparte cuando alguien está negociando firmemente.

F: Pasemos entonces a otro tema. ¿Me puedes explicar un poco lo que pasó con el Acuerdo de Nueva Imperial después de la transición, ya con don Patricio Aylwin como presidente? ¿Cuándo se forma la CEPI, cómo se hace la transición de la CEPI a la CONADI, y cuál fue tu papel en todo eso?

A ver. Mi papel siempre ha sido un papel de dirigente. La CEPI, o Comisión Especial de Pueblos Indígenas, es la primera institución o aparato que el gobierno de la Concertación da como respuesta para los pueblos indígenas. Fue el organismo que salió del Acuerdo de Nueva Imperial, y nace estrictamente por Decreto Presidencial el 17 de mayo del 90. Mi trabajo en esto de la CEPI fue en carácter de dirigente y miembro de la asociación nacional Mapuche Nehuen-Mapu. Mi papel en eso fue principalmente la promoción de la discusión de la Ley Indígena, en la elaboración primero del anteproyecto; después la discusión en las comunidades, durante la cual se celebraron muchas reuniones en muchas comunidades aquí en la zona. Y, en segundo lugar, fue la coordinación de todas las organizaciones que habían en la zona, en lo que se conoció como la Coordinadora de Organizaciones Mapuches de la Novena Región. Mi trabajo fundamental era estar a la cabeza de ellas para coordinarlas. Junto a otras personas nos turnábamos el período y a mí me correspondió un tiempo bastante interesante, los tiempos duros: primero, la firma del Acuerdo; y después me correspondió cuando tenía que firmarse la Ley, el 28 de septiembre, ya del 93.

F: ¿También se firmó en Imperial?

También se firmó en Imperial la Ley; salió publicada el 5 de octubre del 93 en el *Diario Oficial*. Entre tanta gente que habló en Nueva Imperial el 28 de septiembre de 1993, una de las dirigentes fui yo, la última en hablar. Creo que en ese tiempo había mucha esperanza, había mucho interés, la gente había puesto mucha energía en la creación y discusión de esa Ley. Y a pesar que nosotros gritábamos a los cuatro vientos que venía recortada la Ley, el hecho de que la gente hubiera participado en las distintas discusiones, hacía que se sintiera como que era parte de ellos. Las ganas por estar en Imperial el 28 de septiembre, eran más que intensas: con o sin organización, la gente llegó de todos lados.

Pasaron muchas cosas antes de llegar a Nueva Imperial en septiembre de 1993. Fue en la CEPI, con sus circunstancias especiales y sus momentos diversos, que se estudiaron las últimas partes de la Ley y se hicieron las últimas negociaciones. Creada por el Presidente de la República, a través del Secretario General de la República, la CEPI dependía de la Secretaría General de Gobierno y tenía un equipo de funcionarios que era bastante chico con asiento en Santiago, Temuco e Iquique. Fueron las tres sedes que se articularon y se implementaron como CEPI, con arriendo de local, con algunos muebles, con secretaria, con personal que no era mucho, pero era un equipo de cuatro en cada uno de los lugares. En Santiago la CEPI era más grande, tenía un Consejo parecido al Consejo de la CONADI. Tenía que haber en el Consejo mayoría indígena y una minoría no indígena, que la encabezaba el director de la CEPI, José Bengoa. Después estaba José Aylwin, había alguien de la Secretaría General de Gobierno, y después estaban los dirigentes indígenas de los distintos pueblos que más trabajaban: Isla de Pascua; el pueblo Mapuche; el pueblo Aymara; el pueblo Atacameño; una representación Huilliche de la Décima Región al sur, que era de Osorno; y los indígenas de Santiago, que obviamente eran Mapuche. Además de ese Consejo habían abogados, estudiantes, e investigadores que le colaboraban al Consejo y que participaban en las reuniones por distintas razones.

Los consejeros se eligieron a través de las distintas organizaciones. Cada organización debía mandar, a través de José Bengoa como Director de la CEPI, un nombre al Presidente de la República, quién sancionaría quiénes iban a quedar después como Consejeros de la CEPI. Y de aquí, de la Nehuen-Mapu, fue mi nombre, yo fui la elegida, fui junto con todos los demás hermanos. En fracción de una hora, durante el mismo día que se envía el fax, la carta certificada y todo, hay un grupo de hermanos que dice que yo no puedo ser la Consejera de la CEPI porque no soy militante del partido, porque soy mujer. Y en esas condiciones quedé en desventaja frente a los otros nombres que iban, y se nombra a José Santos Millao por el Ad-Mapu, a Camilo Quimalán por la Kallfulikan. Son ellos dos los que representan al pueblo Mapuche de la Novena Región. Pero también se necesita a una persona que represente la sensibilidad, yo diría, más cristiana, y ésto se hace a través de una incipiente base que tiene la Nehuen-

Isolde en 1995, en el Congreso Nacional de Mujeres Indígenas camino a Beijing. Sentadas a su izquierda se encuentran: Rosa Rapiman, dirigente de una ONG de mujeres; Yolanda Nahuelcheo, activista en el tema de la salud de la mujer Mapuche; Molly Garrido, dirigente Aymara; y Rosa Paoa, dirigente Rapa Nui. Archivo de Isolde Reuque.



Mapu en Santiago, nombrando a Juan Quepuán, que era dirigente en ese tiempo del CODEJU (Comisión de Derechos Juveniles), como Consejero.

La Comisión Especial de Pueblos Indígenas hizo un trabajo bastante bueno, bastante certero en la participación de la gente. Se realizaron más de dos mil reuniones para discutir el anteproyecto de Ley, en las que nosotros participamos activamente. Y tú dirás, ¿a pesar que no te nombraron y te dejaron bajo la mesa o bajo la banca? Sí. Porque había un objetivo mayor, que era una Ley Indígena que iba a interferir prácticamente en todos los aspectos del pueblo, de los indígenas, e iba a tener que ver con la vida cotidiana de la gente. Entonces era más importante eso. Y a lo mejor era más interesante trabajar con las comunidades, con los grupos, discutir la Ley, el anteproyecto, que estar yendo a reunión en Santiago. Ahora, eso también era bueno, había que negociar, había que conversar con los políticos y todo, pero cada uno tiene que jugar su rol en un momento determinado. Y el mío fue jugármelo en las comunidades de la Novena Región, parte de la Décima. Y me moví por todos lados, lo más que pude, sin resentimiento, sin nada. Lo dejé no más para el anecdotario de la historia política personal.

*F:* ¿Cómo eran las reuniones en las comunidades, cómo se hacían?

Uno hubiera querido que las reuniones fueran tipo taller, que la gente aportara más de lo que se vio. Pero el documento en sí, era un librito verde con bastantes contenidos, con los principios, con los objetivos: el derecho consuetudinario; lo que uno quería en etnodesarrollo; con lo que uno quería para las tierras. Entonces era una ley acabada, terminada. Era mucho material, mucho contenido, para una tarde de reunión en las comunidades, que las preparaba siempre un dirigente. En pocos lugares nosotros tuvimos que ir antes a hablar con los dirigentes y promover una reunión, hacer una reunión chica para después hacer una grande. En la gran mayoría la gente del lugar preparaba las reuniones, se ponía de acuerdo. Hicimos muchos equipos aquí en Temuco con la gente de la CEPI que había, con un acuerdo con INDAP, con gente de ONGs y con muchos dirigentes de las distintas organizaciones que integraban la Coordinadora de Organizaciones Mapuches. En ese momento éramos diez organizaciones: los Centros Culturales Mapuches, el Ad-Mapu, la Nehuen-Mapu, la Lautaro Ñi Ailla Rewe, la Choinfolilche, la Kallfulikan, la Asociación Rehue de Lautaro, la Keyukleayñ pu Zomo, la Raquidum y la Asociación Pehuenche de Lonquimay, que a la distancia ellos participaban. Con todas estas organizaciones, de todas maneras era muy difícil a veces copar todos los lugares en que la gente pedía reuniones. Yo me acuerdo que entre los grupos de la Kallfulikan (que fueron los cabros que más salieron a terreno), la Lautaro, la Nehuen-Mapu y el Ad-Mapu, éramos aproximadamente cien. Eso significaba cincuenta equipos, dos por equipo; y a la salida, faltaban siempre vehículos, siempre había topones de reuniones, había una reunión aquí, había que ir a la otra. Habían reuniones de un día, de medio día, porque así lo pedía la gente; habían reuniones de una hora, de dos horas.

Fue un momento bonito, era distinto de los momentos de la dictadura, muy, muy distinto. La gente tenía muchas ganas de participar. La gente hablaba del derecho consuetudinario, uno podía ir a explicarlo, pero también iba a aprender. Me acuerdo que cuando fui a Galvarino salió un hermano y me dice, hablando del derecho consuetudinario, ¿qué es el derecho consuetudinario? Nosotros explicamos qué era el derecho consuetudinario y él dice, yo pido que se respete el derecho consuetudinario y que el derecho consuetudinario tiene que ir con las tierras, pero también tiene que ir con las mujeres y los hijos que nosotros tenemos. Porque hay mucho Mapuche que tiene más de una mujer; y más de un hijo con distintas mujeres, y esos hijos ante la ley no son hijos. Y él ponía su ejemplo, que a sus hijos él los tenía a todos reconocidos por la señora con quien lo obligaron a casarse por el Civil, porque esa era la alternativa. Pero, qué pasa; es que después, cuando tuvieran que dividir la tierra de él y la tierra de la señora que legalmente aparecía en el documento, esa iba a ser la tierra de todos sus hijos. Y la tierra donde los otros niños vivían con su mamá, ni siquiera iba a ser tierra de ellos, porque la otra madre en el fondo estaba apareciendo como huérfana, como sola. Ella no tenía ningún derecho, ni de esposa ni de madre, porque los hijos ya no eran de ella, legalmente. Entonces, él daba así como un grito desesperado; de tres mujeres que él tenía, y que con una era casado legalmente, él pedía que sus hijos de las otras señoras quedaran con las tierras que tenían sus madres. Que a él le gustaría darle también en otro lado, pero que no podía, que por hacerles un favor de reconocerlos con la señora legal, les había hecho también un perjuicio.

Fue algo que me impactó, yo conversé con un abogado, con José Aylwin también, con Eduardo Castillo y con otros, para que se trabajara ese caso en particular. Es uno de los casos, que hasta el día de hoy, hay una ONG que lo sigue asesorando con los derechos legales de las madres. Y en algunos casos han intentado que el hijo vuelva a la verdadera madre, que es donde nació, se crió y se desarrolló, si el otro es un mero documento legal. Entonces en ese sentido nuestras reuniones podían ser solo el punto de partida de una discusión más amplia.

*F:* ¿Y lo que era la problemática del derecho consuetudinario, fue en muchas partes uno de los principales temas de conversación, o fueron diversos temas en distintas reuniones?

Diversos temas, según la participación de la gente. En algunos casos y lugares, también debo ser muy realista, la gente escuchó la información que tenía el documento, y los aportes fueron más bien aclaraciones de lo que tenía el documento, y no aportes nuevos de la gente del lugar. Pero en otros lugares hubo mucho aporte sobre el derecho a la tierra, al suelo y al subsuelo, al territorio. ¿Por qué nosotros los mapuches no somos dueños de la tierra como debe ser? Estas eran como las preguntas. Se habló mucho que medio metro bajo la tierra, donde va la napa subterránea del agua, donde pueden haber minerales, eso no es propiedad del dueño del suelo, es propiedad del

Estado. Ese fue un tema bastante controvertido en cada una de las reuniones, como también lo fue el Código de Aguas, que dice que las aguas deben estar inscritas y del agua son dueños quienes la inscriben y no la gente que vive en el lugar. Esto permite que alguien de Santiago, de Arica, de Temuco compre los derechos de estas aguas, estén donde estén, así lo dice la ley, porque entran al mercado de agua. Inicialmente la gente lo veía como algo absurdo. ¿Cómo es posible para un indígena aceptar que su vertiente, o el ojo del río que aparece en su lugar y se puede ir a otra parte, sea comprado por otro y se le pueda doblar el curso? Doblarle el brazo al río, era lo que decían, y lo veían como el final del mundo. Se dio muchas interpretaciones de eso. Recuperar las tierras usurpadas, ese era como el tema obligado en todos lados. También cómo dividir las comunidades, pero por partes iguales: si eran diez hectáreas y eran cuatro hermanos, ahí había que tocar dos y media a cada uno. Lo que no se hacía con la Ley 2.568, puesto que la Ley Pinochet legalizaba el derecho de ocupante, del que estaba presente en el momento. Si había alguien que poseía siete y el otro media, así quedaba no más y no había derecho a pataleo.

Entonces los temas eran, como te digo, diversos. También se habló sobre el derecho de las riberas, hasta cuántos metros del agua hacia afuera eran o no eran de uno. Y uno le hablaba que donde volvía la ola, la cresta de la ola, eso marcaba el límite de lo nuestro y lo del río, del lago o del mar; de ahí para allá no es de uno, de ahí para acá es de uno. Y ellos decían que la cresta del mar llega hasta aquí en un año, en otro llega hasta allá, y en otro llega al patio de mi casa; ¿entonces eso no es mío? Y venían las preguntas y el cuestionamiento. Entonces dependía mucho del lugar, de las ideas de la gente, de las necesidades de la gente, y del interés que la gente pusiera en cuál iba a ser la Ley.

En otros lados, la gente que más había participado, que era más política, hablaba del reconocimiento constitucional, del derecho a la organización, del fondo de etnodesarrollo. Que este fondo sea tipo banco, que tuviera la autonomía de un Ministerio, que no dependa de un hilito de INDAP. Porque nosotros no tenemos nada que depender de INDAP, decían, no somos solamente productivos, somos pueblo; y por lo tanto tenemos que aparecer como pueblo. Mira, infaltables eran en casi todos los lugares las discusiones del derecho a la beca, derecho a la educación, el derecho a la tierra, al crédito, a los centros de acopio y de comercialización, a los créditos a largo plazo y sin grandes intereses. Nadie pidió una donación o un subsidio, nadie. Pero sí pedían una forma de crédito que no fuera con grandes intereses. Se pedía también una condonación de las deudas que se habían contraído con INDAP desde 1970, porque una vez que pasan a ser morosos la gente no tiene derecho a más crédito en INDAP. Y por una deuda de quinientos, de mil pesos, de cincuenta mil pesos que tenían en aquel entonces, hoy día está convertida en millones. Entonces la gente decía no, mi deuda no era esa, yo no puedo pagar eso. Quizás podría pagar, si debía cincuenta mil pesos pue-

do pagar quinientos, pero más de eso es imposible y eso ya es demasiado. Entonces esos eran los temas de la Ley.

La participación de la mujer también era un tema, pero de menos interés. Además, todo el mundo lo daba por sentado que el párrafo que reconocía que las mujeres tenían el mismo derecho que los hombres, y además el derecho a usar su vestimenta tradicional iba a quedar en la versión final. Nosotros discutimos mucho cómo se iba a escribir este párrafo, pero en el campo no se le dio mayor importancia. No les pareció tan importante decir que las mujeres tenían derecho a participar en los distintos programas y proyectos que esta institución creara bajo el alero de la Ley. Era más importante la cosa de educación, de pueblo, de tierra, de suelo y de subsuelo y el derecho consuetudinario.

*F:* ¿Y cómo se dio la transición de la CEPI a la CONADI?

Mira, la transición de la CEPI a la CONADI fue una transición normal, esperada por toda la gente, cuestionada por algunos. Los más políticos, en el sentido de haber participado en las cúpulas directivas de las distintas organizaciones, cuestionaron que el 20% del personal quedara desde INDAP-DASIN y se transfiriera a la CONADI. Un 20% de personal y una infraestructura que quedó en los campos Trianón, específicamente en el lote diez del Trianón— dejaron ahí lo que fue en un momento un galpón grande convertido en oficinas para INDAP-DASIN— y eso fue todo traspasado a la CONADI<sup>5</sup>.

*F:* Ahí donde está ahora la Subdirección Nacional.

Donde está ahora la Subdirección Nacional, todo eso fue traspaso de INDAP-DASIN a la CONADI, quedando ese contingente de personas allí para seguir funcionando. No fue tan duro, fue un poco difícil, fue cuestionable, pero nadie hizo protesta alguna, porque quedaron trabajando, y tenían que seguir trabajando y trabajar bien ahora, porque se les iba a entregar otros elementos y ellos no iban a quedar solos, venía otra gente con ellos. Bueno, eso por parte de los bienes de INDAP-DASIN que fueron traspasados a la CONADI. Y los que tenía la CEPI también fueron traspasados a la CONADI. En los casos de Santiago, Temuco, Osorno e Iquique, recibieron mueblería, infraestructura desde INDAP; menos las otras oficinas. En Santiago, en realidad no se recibió de INDAP sino que se recibió de la Secretaría

<sup>5</sup> En esta continuidad hubo una cierta ironía, puesto que INDAP-DASIN había sido el brazo institucional de la dictadura en el agro, no solamente para la contrarreforma agraria, sino que también para la división de las tierras Mapuche. Cuando CORA se abolió en 1978 después de cumplir con la contrarreforma agraria, INDAP tomó su lugar. En 1979, el anterior Instituto de Desarrollo Indígena (IDI) se abolió y sus funciones se integraron a INDAP. Las funciones de bienestar social que antes cumplía se repartieron entre los distintos ministerios. Después de la crisis económica de 1981-1985, cuando el gobierno militar creó una Secretaría de Desarrollo y Asistencia Social (DAS), las iniciativas de bienestar social marcadas para los indígenas se administraron localmente a través de DASIN.

General de Gobierno un par de muebles, ya dados de baja de la institución. En Temuco y Osorno se arman las oficinas con lo que se entrega por parte de INDAP. En Cañete se tuvo que comprar todo. Y se contrata la planta, la estabilidad de la planta funcionaria de la CONADI. Como paso importante hubieron más de mil currículums presentados, de indígenas y no indígenas, en su mayoría indígenas, que acreditaban certificación, capacidad, destreza para obtener los distintos cargos. Y solo ochenta y ocho funcionarios tenían que ser, menos veinte que se traspasaban de INDAP-DASIN; así que no se podían contratar más de sesenta y ocho. A eso tenía que agregarle un equilibrio político, concertacionista, de los partidos. Momentos difíciles, fue un proceso largo, un proceso cuestionado, pero silencioso. Fue un proceso, yo diría, con dolores de parto en algunos casos; en otros casos fue con sangre, en el sentido de que fue duro, fue muy duro tomar decisiones y que quede alguien.

A Mauricio Huenchulaf—si te acuerdas, fundador de la Logko Kilapán, primera ONG Mapuche— le entregaron un papel donde le decían que era Director Nacional de la CONADI y no le entregaron nada más. Yo en ese momento tomé la opción de colaborar con él, el primer mes, en su oficina como Director Nacional; y en el primer mes no teníamos absolutamente nada. Partir comprando desde un lápiz, una carpeta, un mueble; conseguir un fono-fax, instalarlo; fue lo primero que se podía conseguir para comunicarse con el mundo exterior; decíamos nosotros. Se le arrendó una oficina en un sexto piso de un edificio, con muy poco acceso, con escaleras cerradas. Era muy fregada la comunicación, la conversación, la recepción de las visitas que llegaban, tanto a saludarlo para felicitarlo, como los hermanos mapuches que llegaban a decirle, peñi, usted tiene que estar conmigo, necesitamos ésto, ésto y ésto, el listado de demandas. Entonces, eran tantas cosas juntas que se tuvo que hacer en sesenta, noventa días; el primer mes fue terrible. El segundo mes ya era más relajado, porque habíamos comprado unos muebles. El tercer mes ya habían mayores comodidades, una fotocopiadora chica, oficina, muebles; ya había llegado el Jefe de Tierras; después llegó el Fiscal; después llegó el Jefe de Desarrollo. Acomodarlos todos en lugares chiquititos, dos, tres muebles en una sola oficina. Yo creo que había que hacer acrobacia en los primeros noventa días para poder llevar adelante lo que era la marcha. Y los consejeros no teníamos ningún espacio físico, porque no había espacio. Generalmente atendíamos entre la escalera, el pasillo, y ese era más o menos el mundo de atención.

*F:* ¿Qué papel jugaban los consejeros en ese momento?

El mismo papel que se sigue jugando hasta el día de hoy. A diferencia que los primeros consejeros fueron consejeros designados por un año, hasta que se eligiera el otro consejo, que se eligió un año y seis meses después. Mientras tanto siguió operando esta CONADI que se inició sin nada en infraestructura, en líneas políticas. La Ley es la Ley, pero para aplicar la Ley tienes que tener reglamentos, tienes que tener líneas políticas. Se hizo cami-



no al andar, se aprendió haciendo realmente, fue un aprendizaje de toda la gente. Y por eso yo, al pensar en los tres años de la CONADI, digo que solamente con indígenas a la cabeza se pudo hacer lo que se hizo. No porque sean mis hermanos, sino que realmente se hizo un trabajo sin horario. Se hizo un trabajo comprometedor, se hizo un trabajo con fuerza, con camiseta puesta. Y se hizo lo que se pudo, no lo que se quiso hacer, porque no había nada.

No había, por ejemplo, reglamento para tierras. Se empezó a aplicar la Ley en cuanto a tierras; no, paren, que no se puede aplicar porque tiene que llegar el reglamento desde la Contraloría, desde Santiago. Tiene que ser aprobado además por el MIDEPLAN, el MIDEPLAN debe presentar el reglamento de nuevo a Contraloría, y Contraloría debe dar el visto bueno para que se pueda desarrollar. Un mes, dos meses más, noventa días. Hasta para comprar los muebles inicialmente se tuvo que convocar al Consejo, sacar una Resolución, enviársela a MIDEPLAN, redactarla técnicamente y mandarla a Contraloría. Era una burocracia, no sé, ¡espantosa! No porque la gente lo quisiese, sino porque así tenía que ser, y porque nosotros no conocíamos el sistema. Entonces al no manejar ese sistema desconocido, tú te ves enfrentado a distintas murallas que son por falta de información, por falta de conocimiento. Hubo que aprender decretos administrativos, de funcionamiento, para funcionarios de la administración pública; hubo que aprender formas de comportamiento de un organismo que era fiscal, público, qué sé yo, del Estado. Y que tenía que regirse por las normas políticas del gobierno de turno, pero que siendo estatal tiene que estar regido por la Contraloría, y que si es así tienen mucho que ver los parlamentarios. Y por otro lado una fuerte presión y demanda de los distintos parlamentarios, no tan solo la oposición derechista sino también los concertacionistas que preguntaban, ya pues, ¿cuándo están las tierras, cuándo está el subsidio de tierra, cuándo las tierras en conflicto, cuándo los planes de desarrollo, culturales, de educación, cuándo? Porque yo trabajé en la Ley, yo estuve en la Ley, ah, quiero que ya se le dé a mi gente el fruto de mi trabajo. Y uno para sus adentros y entre pasillo decía, puchas, éste quiere ir a decir, tanto subsidio hay para allá, para decir que es parte de su trabajo, ¿no? No sé, fue un período bonito para mí, difícil. Un período donde había que conciliar muchas ideas, donde había que buscar acuerdos, donde se practicaba la negociación. Porque esta vez voto por un proyecto tuyo, y la otra por uno mío, y tiene que ser así porque había como uno por comuna en el proyecto de desarrollo. Tú vas a eso y defiendes eso, y yo voy a esto y defiendo esto otro.

*F:* ¿Añoras tú esos días?

Yo creo que los recuerdo muy bien, los recuerdo con cariño. Pero también recuerdo cómo vivimos los límites de la Ley una vez que la empezamos a aplicar, porque simplemente no salió como nosotros queríamos. La CONADI, por ejemplo, es el organismo que crea la Ley 19.253 para llevar adelante las políticas contenidas en ella, y por tanto es el organismo que

entrega la personalidad jurídica a las comunidades legalmente constituidas. En la Región se ha llegado, felizmente, a alrededor de mil comunidades legalmente constituidas. Pero desgraciadamente, al hacer el análisis de esas mil comunidades constituidas, uno se da cuenta que no es lo que nosotros queríamos, porque no hay recomposición de la comunidad original. Según la Ley Indígena, una sola comunidad puede dividirse en dos, tres, y hasta cuatro, por distintas sensibilidades, porque la Ley dice que donde hay diez mapuches que compartan un objetivo puede crearse una comunidad Mapuche o indígena.

Entre los artículos que fueron recortados en el parlamento, por ejemplo, habían artículos en que nosotros hablábamos de participación. En su forma final, la Ley limita cierta participación puesto que se hace más difícil la posibilidad de organizar, de representar más ampliamente, al privilegiar la organización por comunidades. Esta es una de las cosas que quiebra con las formas de organización que veníamos trayendo en dictadura, porque ahora la comunidad tiene mayor peso que una organización de carácter gremial, nacionalista o regional. Que sé yo, es otra forma de dividir para reinar, puesto que también limita la capacidad de las organizaciones mapuches para presentar demandas al Estado. Y esta forma de organización comunitaria, que la Ley dice que tiene todas las facultades y puede presentarse en todos lados, tiene trabas para pedir créditos. No es válida ante INDAP, ante el Banco del Estado o ante cualquier organismo. Es solo válida, creíble y aceptable ante la CONADI y no tiene una representación social y política más allá que el grupito que está conformado en la comunidad. Entonces esta Ley como conclusión, desde mi punto de vista, viene también a bajarle el perfil a las organizaciones conformadas como asociaciones gremiales, regionales y nacionales. No hay diferencia entre ser una asociación indígena y ser una comunidad indígena, porque las dos se pueden constituir con veinticinco personas y a veces la comunidad tiene más de cien personas mayores de dieciocho años. Entonces, si tú ves el peso que puede tener la una o la otra, es insignificante en la repercusión política participativa.

*F:* Aunque no fuera esta la intención, parece que en la práctica, el mismo proceso de constituir comunidades indígenas a través de la Ley Indígena puede llevar hasta a una desorganización y una división entre diferentes sectores de la población indígena, que posiblemente antes estaban más unificados a través de organizaciones gremiales o regionales, ¿o no?

Efectivamente es así y es tanto, que existe un desencanto de las comunidades legalmente constituidas, de los líderes de aquellas, como de las organizaciones llamadas asociaciones indígenas o asociaciones gremiales indígenas, de carácter comunal, regional o nacional. Como estas no son válidas externamente a la comunidad y no tienen un peso mayoritario, la Ley sin querer, o con intención clara y dirigida de los parlamentarios, vino a castrar,

Isolde dando el discurso de apertura en el Congreso Nacional de Mujeres Indígenas. Las dos mujeres a su izquierda son miembros del comité organizador; Yolanda Nahuelcheo y Ana María Liao. Archivo de Isolde Reuque.



podríamos decir, el movimiento social Mapuche fuerte que existió entre el 78 y el 90. Por qué digo esto, porque el 5 de octubre de este año (1997) tendrá cuatro años la Ley, y el movimiento indígena está pasando por un adormecimiento, por un desencanto, por una falta de acogida, por una discriminación latente, viviente. De toda la energía puesta en la discusión de la Ley, de la energía puesta en el gobierno de Patricio Aylwin para que esto fuera válido, no salió el reconocimiento constitucional, ni salen tampoco los artículos como la gente quiere<sup>6</sup>.

Lo único que logra la Ley es reconocer a las poblaciones indígenas. Todos los pueblos, por más chicos que sean, aunque sean familias las que quedan, pero se reconocen. Y lo otro que hace es que esta Ley devuelve tierras a los indígenas, con un fondo específico año a año. Lo de desarrollo, que crea las áreas especiales de etnodesarrollo, aún el gobierno no tiene políticas claras, visibles, que puedan ser vistas y comprendidas por la gente. Y aquí yo creo que la gente que está en el gobierno, que responde a la Concertación como entidad orgánica, tiene que compartir responsabilidades. Porque salió la Ley se han desentendido de todo, y las organizaciones mapuches están en este momento desfinanciadas. No hay el interés que tenían las ONGs en aquellos tiempos de financiar a los dirigentes, porque al financiar a un dirigente tenían llegada en las comunidades; como ya no pasa eso, no hay dirigentes de punta. El único dirigente que está siempre financiado y que tiene los recursos como moverse es Aucán Huilcamán, todavía. Puede pasarse dentro y fuera de Chile, como Pedro por su casa, con financiamiento de fuera, claro. El gobierno chileno no tienen ningún ítem para reforzamiento de la organización social y no le interesa reforzar la organización social. Así lo veo yo.

#### FAMILIA REUQUE PAILLALEF

*Lionel:* La Ley Indígena está, pero las normativas no son claras, no hay normativas específicas; entonces, eso hace que la ley tampoco se cumpla.

*Elvira:* La gente ve la Ley pero la pasa así, una ley no más, no tiene importancia, no tiene nada.

*Lionel:* Es que dentro del estado jurídico, la Ley prácticamente no funciona.

*F:* Además, yo me he pasado bastante tiempo leyéndola últimamente por varias razones de mi trabajo y lo que yo le puedo ver es que es muy contradictoria la Ley Indígena. Tiene partes donde dice una cosa y después otra parte en que dice lo opuesto. Y yo eso lo estuve comentando con una persona que estuvo en la Comisión, con José Aylwin...

<sup>6</sup> Al escribirse estas líneas (2002), la batalla por el reconocimiento constitucional y por la ratificación de la Convención 167 de la OIT sigue su curso. Hay además evidencia que los recortes que se hicieron en el Congreso de la Ley Indígena dio un mensaje a la sociedad en general, que los derechos indígenas quizá no deberían tomarse tan en serio como se había pensado inicialmente.

*Lionel:* El Pepe.

*F:* ...sí, y él me dijo que sí, que él pensaba lo mismo, que en el mismo Congreso, cuando se dio el debate entre los diferentes diputados y senadores, los grupos de derecha estaban muy en contra de la Ley. Entonces habían partes donde ellos se atrincheraron y dijeron no, ésto no pasa, o lo cambiaron, o hubo toda una negociación y se modificaron partes. Entonces yo creo que hay partes donde quedó medio chueca la Ley, o coja, con una pata más larga que la otra; no funciona como un todo, y uno le ve eso, ¿no?

*Elvira:* Mientras más compras de terreno comunitario o de comunidades que se hacen, esos no son territorios indígenas esos, de fundos y particulares.

*F:* Exacto.

*Lionel:* Entonces, para usted al menos, ¿la Ley en parte serviría?

*F:* Bueno, yo creo que...

*Elvira:* Pero se han hecho hartas cosas con la Ley, por ejemplo, ya se han comprado terrenos, los terrenos van a ser indígenas después; se han dado algunas becas, ¿qué más se ha hecho?

*Liliana:* Por ejemplo, esa misma cosa del derecho de ausente que denantes decían, ¿ya? A lo mejor eso puede ser un beneficio, que por lo menos se le pague algo al familiar que estuvo ausente cuando se dividió su comunidad. ¿Pero qué pasa a la hora en que se le da lo que corresponde? Uno piensa que va a estar avaluado a lo que vale ahora el terreno, pero se avalúa a la cantidad de años atrás. O sea, que en vez de pagar una cantidad determinada de millones son ciento veinte mil pesos.

*F:* Exacto, sí.

*Elvira:* Claro, y tampoco faculta la Ley a la CONADI, por ejemplo, que ella misma haga sus cosas. Supongamos que la CONADI, llega un día en que se quiera hacer una banco agrícola-ganadero, que la gente haga el trueque aquí y allí el mismo banco se preocupe de sacarle libreta, porque siempre la gente habla de libretas de esas para la vejez. La Ley no permite que la CONADI haga eso. La CONADI puede hacer cosas pero siempre está trabada, siempre tiene que darle a otras personas, a otras. Esas son las falencias que hay. Y entidades como el INDAP no agarra mucho a la CONADI porque tiene que hacer un montón de papeles, un montón de cosas que es mejor ni siquiera intentarlo.

*Lionel:* Ese problema no es del INDAP, el problema es que la Ley no sirve. Yo he estudiado bien la Ley, no porque a mí me guste, sino que como concejal he sentido la obligación y el deber de al menos entenderla, y la he discutido y he conversado con abogados amigos, aproximadamente cinco abogados amigos de vasta experiencia, y he llegado a la conclusión que la Ley no sirve. Y la Ley no sirve, por ejemplo, porque la constitución de las propias comunidades indígenas legalmente aparecen en el papel, llegan ahí

no más y no pueden ellos acceder a un proyecto productivo. Están limitados, están constituidos en derecho pero con limitaciones. Ahí me han dicho ellos que faltan las normas, está la Ley pero no están las normativas, y las normativas que hay no son claras, no son específicas. Y eso reproduce la condición discriminatoria en que se encuentran los mapuches. Hay mucho trabajo por hacer, mucho, en cuanto a lo que son las normativas. Entonces ¿qué tienen que hacer los organismos mapuches para poder operar de acuerdo a derecho? Constituirse en cooperativas, constituirse en sociedades anónimas y sociedades limitadas, y ahí el Estado puede otorgar recursos; pero el Estado no otorga recursos a las comunidades indígenas, aunque sean legalmente constituidas. Porque carecen de normativas, nos quedamos en que son y no son. Por eso que la Ley no sirve.

*Elvira:* Por eso las comunidades indígenas, hasta el momento, están sirviendo solamente para gestionar cosas ante la CONADI.

*Lionel:* Pero es que la CONADI también está limitada por lo mismo. Ahora se le otorgaron más recursos, pero los recursos, ¿en qué se invierten? Entonces ahí falta, falta.

*F:* Y desgraciadamente, yo sé que hay gente que dice, por ejemplo, que si llega todo el problema del proyecto Ralco a la Corte Suprema, que la Ley Indígena va a estar en peligro como ley, porque va a entrar entonces el problema de cuál ley es más importante: la Ley de la Electricidad o la Ley Indígena. Y ahí con las divisiones que hay en el Congreso, todo lo demás, que reflejan además las divisiones políticas del país, ¿cómo se va a decidir eso, cuál va a ser constitucionalmente más importante, la electricidad o la identidad indígena?

*Lionel:* La electricidad.

*Liliana:* Con la postura gubernamental también, que da para la electricidad, está listo todo eso, que hay un avance tecnológico.

*Lionel:* La cuestión indígena es una cuestión más bien de orden comunitario y que se parcela en un cierto sector del país, pero la electricidad es algo que apunta hacia el bien común de todas las personas, incluso los propios mapuches. Y lo otro es que apunta hacia el bien común y el progreso y desarrollo de todo el país, o sea que es una cuestión de país. Entonces cuando están sobre todas las cosas los intereses como país, uno tiene que aceptar. Y ahí está lo otro que también es constitucional, que la propiedad privada es propiedad privada, pero hasta por ahí no más la cuestión. Porque si hay que instalar una escuela o hay que instalar un servicio de salud que es prioritario, entonces primero prima eso y después la propiedad privada. Ahí está el derecho a lo que es la expropiación, para mí eso es claro, yo lo veo clarísimo. Ahora, cuando la carretera pasa por un cementerio, un montón de gente que está enterrada hace ya bastante tiempo, hartos tiempos, y pasa una carretera, la carretera prima por sobre lo que es el cementerio, porque un cementerio es un cementerio y lo otro es algo...

*Liliana:* De los vivos.

*Lionel:* ...que tiene el país que seguir adelante...

*Liliana:* Pasa por arriba de los muertos.

*Lionel:* Pasa por arriba de los muertos. O sea, yo me pongo en el caso, si tienen que pasar por arriba y yo estoy muerto, que pasen por arriba de los pocos huesos que me quedan, porque el país tiene que seguir. Hay una cuestión, es un sistema internacional, o sea el progreso y desarrollo tienen que seguir, la modernización tiene que seguir adelante. Por unos cientos de muertos no se puede parar el progreso y desarrollo del país. Y yo lo encuentro bien.

*F:* Pero por una posición así...

*Lionel:* A mí me matarían.

*Liliana:* Es como anti-indigenista.

*F:* Se termina con todo lo que es la diversidad, se termina con todo lo que son los valores morales...

*Liliana:* Exactamente, culturales.

*F:* ...los valores culturales...

*Liliana:* Culturales sobre todo...

*F:* ...humanos.

*Elvira:* Sagrados porque hasta los católicos estarían enojados si pasaran por arriba de un cementerio que es católico, supongamos.

*F:* Y además dejamos de lado completamente la pregunta, ¿modernización, para qué? ¿Progreso, para qué? Porque obviamente hay, yo diría que hay cosas importantes en el progreso y la modernización. Yo creo que es bueno que toda la gente tenga electricidad, que toda la gente tenga agua potable, que las carreteras estén en buen estado, que...

*Liliana:* Que haya un mayor acceso a diferentes lugares...

*F:* Claro, una serie de cosas...

*Elvira:* A los supermercados, a las asistencias públicas, a la escuelas.

*Liliana:* Todo eso puede haber, puede ser, pero no tiene necesariamente que pasar a llevar los derechos de las personas vivas y muertas.

*Elvira:* Los que están ahí, o sea, cualquier muerto, cualquier cosa que es un lugar sagrado, ¿puede desviar el camino?

*Liliana:* Sí, poh.

*F:* El problema, creo yo, es que si uno pone el valor de la modernización por encima de todo los otros valores, uno se queda con un tipo de modernización que, en mi opinión, va al abismo, porque va por encima de todo lo que es el valor humano. Es el precio demasiado alto de la modernidad.

*Elvira:* Sí, y de los avances tecnológicos que también van atrapando a la gente del campo.

*F:* Hablando en términos de intercambio, que los productos de la ciudad y los productos industrializados suben de precio y los productos del campo bajan de precio.

*Elvira:* En ese sentido, por ejemplo, se ha hecho mucho tiempo transferencia tecnológica en capacitación. Pero las instituciones no han hecho algo grande que pueda ser sustentado aquí a la agricultura sino que en vez de mejorar se va empeorando. Mucha gente estudia, pero eso, pa' que lo va saber si no le va a servir pa' trabajar con su campo. Con todo lo que se aprende, de todas maneras tiene que salir a buscar trabajo. Ni por más que uno quiera al campo, ni por más que quiera a la familia, como dice una frase tan linda: que el hombre debiera florecer donde uno nace; si no hay como florecer...

*Liliana:* Con esta sequía no hay ni agua para regar. (Risa). Las flores se secan antes de llegar a botón.

*Elvira:* Entonces, esas son las cosas que han cambiado así de día a día. Y usted puede salir a recorrer y encontrar puras casas abandonadas; o mujeres solas; u hombres solos sin su familia; o viejitos, bien viejitos, solos o a lo mucho con un nietecito que le dejan, con una diferencia de edad tremenda.

*Liliana:* Obra de alguna madre soltera.

*Elvira:* Entonces, eso es lo que está pasando, lo que se está viendo en todas las comunidades. Aquí se está viendo un poco más de gente, y se escuchan los niños, porque el pueblo está cerca. Si viviéramos lejos igual estaríamos desolados. Porque en Loica es así, solo, sin nadie, no se sienten niños chicos. Además que hay una generación que no se casó, entonces no hay producción de gente tampoco en el campo. Al pueblo cada día va la gente, pero en el campo no. En muchas familias sucede que se muere el viejito y ya ahí no hay más. Y los cabros prefieren vivir en el pueblo, vivir todos arrumados, en poblaciones marginales, pero en el campo nunca. Pa' ellos es un retroceso.

*Liliana:* Uno le va a dar prioridad a toda la tecnología y la modernización, y al aceptar esa modernización va a ir perdiendo lo cultural de uno.

*Elvira:* Y la humanidad de las personas. Porque yo una vez decía que la modernidad tendría que darse combinando lo nuevo con las cosas que son de lo antiguo, de las propias culturas, haciéndolo en común, eso es modernidad. Supongamos que, en educación, modernidad sería que los niños aprendieran historia Mapuche, un ramo de mapunzugun. Entonces eso es modernidad. Traer las tradiciones de sus padres a la educación. No es, supongamos, traer la historia de los japoneses y enseñarle toda la vida de los japoneses. Eso pa' mí no es modernidad. De uno mismo sacar cosas que están, pero no están comunicadas ni son bien conocidas por los demás, eso es modernidad. Trabajar con lo que uno tiene.

*F:* Y yo diría posiblemente también encontrar formas de compartirlo para ayudar a generar respeto de otros grupos. A mí, por ejemplo, siendo ahora madre de dos hijos que están en un colegio en Santiago, a mí me encantaría que en su colegio tuvieran un ramo de historia Mapuche. En Santiago, en un colegio que es cien por ciento wigka, pero que tuvieran un

ramo de historia Mapuche para que se supiera, se comprendiera, se tuviera más sensibilidad frente a la diversidad del país. Porque hoy en día los compañeros de mi hijo le dicen cosas como: los Mapuche, que se eduquen de una vez por todas dentro de la sociedad y dejen de molestarnos ¿ya? Y esa posición viene de la ignorancia total, de la falta de respeto de otras tradiciones y de otras formas de ser, ¿no?

*Lionel:* Creo que también porque los medios de comunicación muestran solamente la parte conflictiva de la cosa y no muestran la parte constructiva. Porque nunca se han preocupado, por ejemplo, de mostrar o hacer un reportaje a un académico Mapuche que está impartiendo su cátedra en una universidad del país, o a un médico Mapuche que está desarrollando su rol como tal en un destacado hospital del país y tiene un curriculum bastante meritorio; eso no muestran. Pero muestran, por ejemplo, cuando sale protestando el famoso este, Aucán Huilcamán, aunque el compadre vaya a dar una vuelta a la cuestión; pero ya, listo, y lo muestran. Entonces se distorsiona también, no hay una coherencia con la realidad, con lo que los mapuches realmente son.

*Liliana:* Y lo otro, que también es cierto, que el pueblo Mapuche está bien dividido, pero eso no se comenta en las noticias. Por ejemplo, en cualquier manifestación sale el Aucán Huilcamán, digamos, y lo muestran y generalizan, hablan de todo el pueblo Mapuche. Y hay algunas agrupaciones que están totalmente en desacuerdo con lo que anda haciendo este muchacho, pero como hablan de todo el pueblo, entonces por eso que la gente afuera dice ¡ah!, todos los mapuches son iguales, porque están todos con la misma cosa.

*Lionel:* Yo cuando eché a Aucán Huilcamán de Pitrufrquén nadie me hizo una entrevista, ni salió por televisión, pero yo lo eché de Pitrufrquén, como estoy. Entonces esas son las cosas. Pasa lo mismo, por ejemplo, en las comunas donde hay conflicto, los alcaldes, los concejales, esas comunas salen en los diarios y salen en la televisión. Las comunas donde la gente está haciendo proyectos, está desarrollando cosas, está trabajando por las poblaciones, esas no salen. Es una cuestión más de los medios de comunicación.

*Elvira:* Sí, es verdad.

*F:* Pero yo también creo que es un problema de educación a largo plazo, ¿no?

*Elvira:* Sí.

*Liliana:* Educación, sobre todo educación.

*Elvira:* Además que en los medios de comunicación, sea prensa escrita, radio, televisión, prima más una cuestión económica de lo que se pueda vender más. Porque un periodista puede ser sano, lo más sano y el diario aprovecha, la tele aprovecha, porque es así no más.

*F:* O si no, no le dan el titular porque lo que él está reportando, o lo que ella está reportando no es lo que más va a vender el periódico. Entonces lo ponen en la página seis, siete, diez, doce, y con eso un periodista nunca va a

hacer una carrera, si siempre sale una cosita así chiquitita en la página doce, ¿no?

*Elvira:* O siempre le cambian. Don Sergio Prenafeta, que es un periodista científico, uno de los primeros, que salía con el finadito que hacía Mundo en canal trece, Hernán Olguín, dijo que algunos, en un diario serio como...

*Liliana:* La Cuarta (Risa).

*Elvira:* ...El Mercurio, no, y la revista *Qué Pasa* en que él escribía, la revista *Ercilla*, ahí le cambiaban el titular, siempre el editor le cambiaba, siempre le distorsionaba la noticia. Entonces siempre la noticia va mal enfocada, porque es el editor que la cambia. El periodista puede tener a su cargo noticias buenas, bien reporteadas, bien documentadas, pero siempre le van a sacar a relucir lo que puede vender más. Cuando don Sergio daba a conocer una enfermedad le ponían un titular grande, para que la gente se asustara, y eso podía estar pasando en Sudáfrica y no en Chile. Entonces era una forma de vender, porque prima la cuestión comercial más que una cuestión seria. Entonces hay empresas, como los chiquillos que llegan a *Super Mundo* o a *Informe Especial*, donde no hay editores sino que ellos como empresarios sacan su reportaje, sus notas y las venden a los canales. Si los canales las pasan, las pasan; pero igual se autocensuran en algunas partes para que no los corten, y también poder ganar y poder recuperar la inversión que hicieron.

*F:* Con toda la conversación acerca de la transición, me he quedado pensando cómo ha cambiado con el tiempo la relación entre estrategias políticas y estrategias étnicas en el movimiento Mapuche. Si en la década de los 80 el movimiento Mapuche, con todas las diferencias políticas que pudo haber a su interior, fue un movimiento con un perfil étnico muy fuerte, ¿qué pasa, entonces, después de la transición?

*Isolde:* Mira, la transición coincide, hasta cierto punto, con un momento muy intenso en el movimiento indígena a nivel latinoamericano, que es 1992. En ese año yo integré una caminata por Europa que terminó en Assisi, Italia, ahí mismo donde está San Francisco muerto. Empezamos en Alemania, fuimos a Francia y a Estrasburgo, de Estrasburgo nos fuimos a Firenze, de Firenze nos fuimos a Assisi, donde nos recibieron los jóvenes cristianos. Entre estas ciudades importantes, viajamos a muchos pueblitos cercanos, en todos exponiendo la realidad indígena frente a los quinientos años.

Nos separamos por tema, y obviamente mi tema fue la mujer, la mujer y la tierra. Esta delegación era integrada por la Rigoberta Menchú, candidata al Premio Nobel; por hermanos de Perú, Bolivia, Colombia, Ecuador, Costa Rica, República Dominicana, México. Parecía una delegación muy compacta; hermanos que nos habíamos visto, parecía que siempre. Compartimos un viaje bonito, nos separábamos para poder cubrir las distintas invitaciones, de a dos, de a tres, de a cuatro. Quienes fuimos más atrevidas en salir, fuimos Antonia Agrega y yo. Nos íbamos solas, sin traductor, sin nada, a algunos pueblos a conversar donde nos esperaban, tomando el tren y bajando en las paradas. Nos decían, miren, si ustedes se demoran un minuto, se

Isolde en Iquique en 1996, después de su regreso de Beijing, con los demás miembros del Consejo Nacional de CONADI, de izquierda a derecha: Moly Garrido, Aymara; Marcela Liao, Mapuche (Purén); Isolde; un dirigente Aymara no identificado; José Santos Millao, Mapuche (Purén); Beatriz Painequeo, Mapuche (Santiago); y el dirigente Aymara Cornelio Chipana.



quedan abajo del tren. Efectivamente llegábamos a los terminales, nos gustaba llegar cinco minutos antes, cosa de poder estar ahí a la hora, porque los trenes salen cada tres minutos, pero salen. Y si no te ubicas bien, aunque estés ahí, el tren pasó, pasó no más, y al bajarte igual, tienes que bajarte como una flecha y saber por cual lado bajar.

Al término, que fue super lindo, tengo por ahí escrito en los libros, mi discurso en Assisi. Yo entregué en Assisi, simbólicamente, las carabelas que Colón trajo para descubrir América. Estaban pintadas en un cuadro. Les dije a los jóvenes, que eran más de quinientos, ustedes deben ser como un enjambre de abejas: que deben producir la dulzura que necesita la tierra; que deben estar donde la gente ya no le queda sabor y ha ido perdiendo toda la naturaleza. La naturaleza que significa no tener ríos contaminados, tierras erosionadas y sobreexplotadas, tanto los árboles, los minerales, sus aves, sus animales. Allí deben estar ustedes, con la miel que necesita el futuro del mundo. Yo creo que fue uno de mis discursos más románticos, si tú quieres, más emocionantes. Cargado de mucha fe y esperanza. Felicitaciones de mucha gente. Desazón con la Rigoberta Menchú, porque supuestamente ella tenía que ser la oradora principal.

El discurso de ella no llegó a los jóvenes. Esa fue la única diferencia. A ella le dieron la tribuna principal, el momento principal, el cierre total, y no llegó con su discurso. El mío fue distinto, el lenguaje fue distinto, y pude llegar a los jóvenes europeos. Entre ellos había un sacerdote chileno, que andaba de viaje. Terminado mi discurso y un agua que se largó después de todo, me encuentro con él parado al frente y me dice, yo a tí te conozco. Y yo dije, ¿y habla castellano? Me dice yo soy el padre tanto, poblador de Santiago. Y qué hace aquí, le digo yo, que tiene su población sola en Santiago. Ando descansando. Qué bien, qué bueno. Me dice: me alegro de tu discurso. Yo creo que fue el mejor discurso del día y de toda la peregrinación.

Sin embargo, a mí me gustó mucho, muchísimo el discurso de Ana María Huachu en Estrasburgo, en Francia. Era un discurso en Estrasburgo, frente a los políticos, frente a mucha gente que de alguna manera tenía ingerencia en la temática política. Estaba allí mucha gente del Parlamento Europeo. A mí me tocó hablar en una comisión muy chica, a la Ana María le tocó hablar en el salón grande, donde estaban todos. Le entraba una luz por una ventana, que le molestaba mucho; pero ella es una mujer que nunca se saca el sombrero, un sombrero blanco. Les dijo, señores políticos, no pretendan tapar el sol con un dedo y no ver a todos los indígenas que hay en el mundo, y especialmente nosotros los sudamericanos, latinoamericanos, a quienes Colón ha querido colonizar. ¿Qué cree Colón, que llevó las carabelas, que mató a los indios? ¡Qué tal mentira señores, aquí estamos! Una arenga fuerte, fuertísima, política, que llegó a la gente. Yo creo que fue uno de los discursos arrolladores de la Ana María Huachu.

Otro discurso que me gustó muchísimo fue el de mi compañero en ese viaje, Gabriel Mullui, senador de Colombia, muy joven. En la universidad,

en la Escuela de Etnología en Munich, él dice que la tierra y el hombre indígena, es la esperanza del mundo. Porque el resto de los pueblos no indígenas han talado y han destruido la naturaleza, pero no han sido capaces de destruir del todo a los indígenas y a la madre tierra; por eso tenemos todavía una esperanza. Y hace un llamado a los etnólogos estudiantes, a los científicos políticos que estaban, a que sus escritos sean verdaderos y que tomen en cuenta a los indígenas. Y que estos escritos tengan ingerencia en la política para bien del crecimiento y del desarrollo del mundo, no para destruirlo. Que no utilicen los datos para construir industrias y fortalezas que de nada sirven al planeta.

Yo creo, entre tantos, que son los discursos que me marcaron ese viaje. Había otro chico que se llamaba Carlos, de Perú, que era de las rondas campesinas y que estaba en contra de Sendero Luminoso. Un chico muy, muy avisado, que recibía dardos de todos lados, porque al parecer los hermanos peruanos que estaban en el exilio, de alguna manera tenían conexión o habían salido como Sendero Luminoso.

*F:* Por lo menos eran los organizados.

Claro. Entonces este hermano de las rondas campesinas recibía todos los dardos y no entendían por qué las rondas campesinas estaban en contra de Sendero Luminoso y de las matanzas a comunidades completas, y por qué ellos hacían este sistema de guardias, de educación para su comunidad. Teníamos que entrar a tirarle salvavidas en un momento determinado. Entonces fue uno de los que en todas sus exposiciones nunca estuvo solo. A mí me tocó con él en varias oportunidades que tuvimos que tirarle el salvavidas con referencia a la utilización de los extremistas frente a la temática indígena, que no era lo mismo que enfrentar seriamente la temática. Muy simpático él, muy entusiasta. Yo espero que esté vivo. Espero en Dios que esté vivo realmente. Ese rodero.

Estaba también el hermano Serafín Ajuacho, un boliviano metodista, un tipo de mucha fe. Un tipo que busca las reivindicaciones de la religión india. Él cree que ni metodistas, ni católicos, ni ortodoxos, ni luteranos, ni nadie de ellos tiene la verdad absoluta y que son los indígenas los que tienen la verdadera religión y que tienen que darse a respetar frente a las demás. Sin embargo, dice él, cree que tanto los católicos como los metodistas le deben mucho a los pueblos indígenas, y por lo tanto tienen que reconocer esa realidad. Y que si ellos, los indígenas, les han permitido entrar, es como quien le permite entrar a su casa. Si yo permito que los católicos, los evangélicos entren a mi casa; por favor, no se metan en todos los rincones. Porque yo necesito tener privacidad, y mi privacidad es mi forma de ver y de entender y de llevar adelante mi religión autónoma, autóctona, originaria. Aun siendo metodista, es un tipo que tenía mucha fuerza, mucha mística; en este momento él es pastor. Hace poco tuve noticias y me dice que es bastante activo. Hablaba de la religión, yo creo que es un tema poco conversado, poco discutido en Chile frente a los indígenas. Yo he estado

en algunas discusiones del tema en Ecuador, en Colombia y por carta con Bolivia, y aquí en Chile en una oportunidad, que fue el año pasado creo; pero aquí en Chile es muy poco discutido. Yo creo que no se atreven un poco a tocar la temática fuertemente. Habría que pensar que es uno de los temas menos explorados y donde hay mucho por hacer.

*F:* Hasta cierto punto, entonces, la transición política en Chile ocurre paralelamente al momento culminante de la movilización indígena a nivel latinoamericano. Irónicamente, porque pareciera que cuando la estrategia de los partidos se revive en su totalidad en Chile, y la política es gobernada nuevamente por los quehaceres de los partidos, es en ese momento que el movimiento indígena como tal, en Chile se adormece. ¿Es necesario que haya este tipo de contradicción entre lo que podría ser una estrategia partidaria y el movimiento Mapuche?

Yo creo que es necesaria esta contradicción, y es necesario darla también a conocer. En el proceso a la democracia, el proceso de transición de las primeras horas se podría decir, horas difíciles que vivió don Pato, don Patricio Aylwin, el movimiento indígena le brindó mucho apoyo. En dictadura fue un movimiento de choque hacia la dictadura. No así la gente no indígena, que en el sur de Chile no fue capaz de dar la cara. Hay muchos que cuentan su historia; trágica, persecución, sufrimiento, que yo no digo que sea mentira. Pero que jamás los vimos levantar la voz, jamás los vimos levantar la voz en la zona. Que jamás, cuando hicimos nosotros actos para el 1° de mayo, actos para el 12 de octubre, se plegaron a nosotros. Antes, en las conversaciones, iban a entrar, por decir algunos ejemplos, los sindicatos ferrocarrileros, fabriles, los manufactureros, de la construcción, tantos, todos iban a estar con nosotros. Y llegaban los dirigentes una semana antes, dos semanas antes, a apoyar y a planificar la marcha del 1° de mayo. Llegaba el 1° de mayo y andábamos solos en la calle. Cuando más veíamos a ese dirigente que estuvo con nosotros a media cuadra o a una cuadra, mirando qué es lo que pasaba, ¿ah? Entonces es cuando se da la Asamblea de la Civilidad que se meten recién los colegios profesionales, el Colegio Médico, el Colegio de Arquitectos, el Colegio de Contadores, que nosotros nos vimos apoyados, porque éramos parte de la Asamblea de la Civilidad, que nos vimos con más gente. Y ahí recién surge acá el movimiento hacia el aire, diríamos, de la gente no indígena. Entre 1978 y 1980 yo no vi a nadie. Perdónenme los señores políticos, pero a esa hora yo no vi a nadie en la calle. Escribiendo muy bonito, sí, el papel resiste, las conversaciones de a uno también. Pero había que verlo en la calle, había que dejar todo en la calle por el bien de los demás, que fue lo que hicimos los dirigentes indígenas.

Somos muchos castrados profesionalmente, por el hecho que dejamos todo para seguir al movimiento indígena. En lo personal yo dejé todo, en contra de mi familia no saqué mi título, también lo hicieron otros, ah, teniendo dificultades con su propia familia, con la comunidad, con todo. Pero uno no tenía horario, de domingo a domingo; o sea, no había día, no había hora, de

descanso. Entonces nosotros lo hacíamos sin sueldo, sin nada, apoyos solidarios de aquí, de allá; no había sueldo que te resistiera tampoco. Nunca yo tuve un sueldo en la Organización, nunca; y nadie me puede probar lo contrario.

*F:* ¿Cómo hacías entonces?

Tenía un amigo y tengo un padrino en el exilio, Humberto, profesor de Valdivia, vive en Zurich. Y es él quien de alguna manera y de alguna forma, junto a su familia, se las ha arreglado para mantenerme en pie, yo diría que hasta los días [sic] de hoy. Porque la democracia no ha sido capaz de dar un paso hacia las personas que son intitiladas. Se buscan técnicos con título, y se miran primero los títulos y después las capacidades. Además me apoyó un sacerdote amigo que tuve desde antes, que desgraciadamente murió a meses que yo me casé. Me casé el 83 y él murió a principios del 84. Entonces yo no logré disfrutar con él lo que él quería para mí.

Ahora yo le debo mucho a él como mujer cristiana, como dirigente Mapuche. Son también las contradicciones de la vida, que algunos dicen, tú no puedes ser cristiana y ser Mapuche. Eres ya de mente dominada. Yo diría que no, que es algo que le da la fuerza a uno. El padre Pancho, Pancho Lauschman, con quien yo trabajé desde antes del 73, siempre me ayudó a seguir adelante. Me decía, cuando te reconoces a tí misma, que eres Mapuche, entre buscar tus raíces, entre ver a tu gente y verte a tí misma como una indígena que piensa y que actúa, es lo que se necesita y es lo que necesita tu pueblo.

Yo espero que viva en mí, una fuerza, una energía, un sentimiento firme que refleje lo que él significó para mí. Día a día, cuando yo le decía llorando, pucha padre, no tengo plata, no quiero seguir, quiero terminar mi título, está mi hija, está mi familia, y él me decía lo primero es lo primero. Tú eres Mapuche y no puedes dejar aquí algo que comenzaste. Pero ya no me quedan zapatos. No importa, me ha llegado ahí un paquete de ropa para Caritas, vamos y elijamos zapatos. De 1978 hasta 1983 venían zapatos desde Alemania o de otro punto de Europa generalmente, como así las parkas, los chalecos, la ropa en general. Lo único que yo puedo decir que nunca saqué o tomé de esos paquetes fue ropa interior, como son los calzones o los sostenes. Pero el resto es toda ropa que a mí me regalan, pocas cosas me compro yo hasta el día de hoy.

Me casé y no puedo decir que mi marido me mantiene, porque él es estudiante, aún es estudiante y no ha tenido un trabajo estable. Nunca, desde que nos casamos, ha tenido un trabajo estable. Ahora, tú me dirás, ¿por qué todavía vives con él? Porque yo sé que somos diferentes, porque yo sé que somos como la oveja negra, y eso de ser como la oveja negra, decir lo que uno siente, eso nos une. Nosotros decíamos a las ONGs, antes del "Sí" y el "No", que estaban actuando mal. Después del "Sí" y el "No" les hemos dicho que estaban actuando mal, que se dejaban, el 70, el 80 por ciento de la plata para sueldos, vehículos y comodidades, y que eso no llegaba a las comunidades. Se lo decíamos y eso significaba que a nosotros se nos cerraban

muchas puertas. Y hoy día le decimos al gobierno que está actuando mal, a pesar de que yo soy Demócrata Cristiana, soy Concertacionista, y quiero buscar una vía de entendimiento. Yo le digo al gobierno de la Concertación y al gobierno de turno, como es el de Frei hoy día, que está actuando mal. Soy capaz de decirlo. Entonces eso cierra muchas puertas, y aunque uno esté al borde de tener un trabajo te dicen que no. Aunque te hayan dicho, mira, te aseguro que te apoyo y que estoy contigo, y que tú tienes un trabajo en la CONADI, bastó con que yo dijera no a algunas cosas que quieren que se hagan, para decir ah no, tienen que dárselo al otro.

*F:* Eso es netamente parte de la estrategia de los partidos, tú piensas, o sea que así funciona el sistema partidario, ¿o son otras cosas que explican ese tipo de...?

Yo creo que es la estrategia utilizada por los partidos políticos, que si uno no obedece la línea que ellos quieren, los objetivos que ellos quieren, tú no eres de ellos y te conviertes en una peligrosa, si no en una enemiga, por lo menos en una peligrosa, poco fiable. Entonces uno deja de ser la de confianza y solamente te tiran al montón, te llaman cuando te necesitan. Aparentemente te toman en cuenta y tu estás, pero también te das cuenta que te utilizan para los momentos en que ellos te necesitan. Yo lo he visto en el PPD, lo he visto en los Socialistas, lo he visto en la Democracia Cristiana. No sé, y no me atrevo a decir porque no estoy muy cercana al Partido Nacional; pero sí me atrevería a decir que el Partido Comunista hace exactamente lo mismo con nuestra gente, y estoy hablando desde el punto de vista de los mapuches que participan en política.

Porque en un momento determinado nosotros, como mapuches, habíamos dicho en forma unida aquí en la Novena Región que íbamos a ir de candidatos a diputado. Todos nuestros partidos nos llamaron y nos dijeron que no lo podíamos hacer. Yo recuerdo los llamados a Ramón Chanqueo, a José Luis Levi, a Isolda Reuque, a José Santos Millao que eran los potenciales candidatos aquí en la zona. Y a la hora de elegir candidatos te tiran a otros, para acompañar, y para decir que sí recogen a un Mapuche, pero que saben que no va a tener la primera mayoría. Entonces el otro que ellos llevan, el no indígena, será el que gana. Porque tiene plata, porque tiene recursos, porque tiene contactos, porque sus amigos le ayudan.

Yo te digo, a mí me han ofrecido muchas veces ser candidata, ya es la segunda vez que se me ofrece ser candidata a concejal para una municipalidad. Las dos veces dije que no, aun queriéndolo. Por el temor a no ser la primera, porque soy mujer, porque no tengo plata, no podría llegar a todos los lugares que van a llegar ellos en sus feroces vehículos. En las comunas uno tiene que llegar, a la gente le gusta que lleguen, y que les digan, y que se comprometan y que ojalá llegues primero, ¿ah? Y que sepas llegar si llegas último. Entonces yo dije no. Porque sencillamente no tengo los cinco millones que necesito tener para ser candidata, no tengo una camioneta doble cabina, porque eso es lo que se necesita. Lamentablemente hay que decir la



verdad, y cualquiera no puede ser candidato, tiene que ser candidato alguien que se mueva. A lo mejor no que tenga plata, pero que tenga gente dispuesta a prestarle los vehículos, a ponerse con plata, durante tres meses como mínimo en el período de campaña. Y hay que hacer posters, y hay que hacer calendarios, y hay que hacer todas las huifas que a la gente le gusta.

*F:* ¿Y el partido no da eso?

El partido te da lo mínimo, lo mínimo, lo mínimo. Te da el nombre, te da la chapa. En el caso de la Democracia Cristiana te da la flecha, la falange ahí, la flecha roja con las dos trabas fundamentales. Y te puede hacer un calendario así de bolsillo, que es lo que le ha hecho a todos los candidatos; o un poster que no es más allá de una hoja de oficio, en colores, en cartón bonito y que generalmente llega las últimas semanas.

*F:* Dado todo esto, la pregunta que me da vuelta en la cabeza es ¿por qué sigues en el partido?

Buena pregunta. Yo creo que yo sigo en la Democracia Cristiana, y voy a seguir en la Democracia Cristiana, hasta cuando yo lo crea necesario. Y yo creo que en la estructura político-partidista uno conoce a la gente. Y yo la verdad es que, con tarjeta de partido, estoy militando del 94, fines del 94, no llevo mucho tiempo militando.

*F:* Todos los años anteriores, cuando todo el mundo decía que eras Demócrata Cristiana, no militabas.

Nunca lo fui, nunca lo quise ser. Después del 94 milité en la Democracia Cristiana, inicialmente porque como Mapuche, tengo principios humanistas y sociales muy profundos. Y lo demócrata, está a la vista. Yo puedo hacer equipo con gente de todos los partidos sin excepción, me gusten o no me gusten. Me he sentado a la mesa con gente mirista, comunista, Renovación Nacional. Si hay que hacer un trabajo con un objetivo claro yo lo hago, no tengo problemas, no tengo trancas ni trabas que castren una visión pluripartidista, pluricultural, multidisciplinaria. Además de no tener esas trabas, creo que es un don, porque generalmente uno es sectario, a uno lo han discriminado tanto que al final termina siendo discriminatorio y racista. En ese sentido yo aún no lo soy, no lo soy por lo menos en la forma de trabajar, si bien es cierto muchas veces lo pienso.

El ser Demócrata Cristiana y conocer el partido por dentro, te da una nueva visión, un nuevo conocimiento de cómo las estructuras partidarias actúan, frente a tu pueblo, frente a la gente más necesitada, frente a —por así decirlo— a las clases marginales de este país. Y creo que en este período fuerte de la Democracia Cristiana, ha sido un buen momento para que yo participara activamente por primera vez. Aprendí, conocí gente, conocí cómo se trabajan las estructuras, cómo es la pelea por dentro, esa pelea que uno nunca la sabe, que siempre te dicen, chascón, iluminado, guatón, los huachos, las huachas dicen. Cada uno tiene una línea, una sensibilidad. Yo siempre decía, “¡oye, pero si yo soy Demócrata Cristiana no más, poh!”. «Guatona,

¿cómo te juntas con ese chascón!» Y si yo lo miraba y no le veía nada de chascón, pelo cortito, bien empaquetado y todo.

En efecto, otra de las razones de por qué ingresé a la Democracia Cristiana es que las otras gentes, las de las organizaciones mapuches, si te ven que estás en un partido, y que estás en la estructura, te respetan. Y son capaces de proponerte o no de proponerte, pero saben que estás en un partido. En cambio si la gente no sabe que eres de aquí, que eres de allá: ah, no responde a nadie, no va a tener apoyo de nadie, no va a estar con nadie, con ellos no se puede conversar, no la invitamos, da lo mismo, invitamos a éste que pertenece a la estructura del partido. Aunque piense lo que piense, ya, pero siempre te están invitando.

Yo no fui consejera de la CEPI, aun siendo elegida en la Asociación Nehuen-Mapu, porque no militaba en la Democracia Cristiana. Salí elegida, setenta personas me eligieron a mí en contra de varios otros candidatos. Saqué la primera mayoría y yo fui en un documento al Presidente Patricio Aylwin, a José Bengoa que era el nombrado para la CEPI, con mucha otra gente. Estaba el nombre de la gente del Ad-Mapu, del Choinfolilche, de la Kallfulikan; todas las organizaciones mandamos al Presidente Aylwin un nombre y que él eligiera quién quedaba. Todos decían, mira, de este lote va a quedar alguien de izquierda, y de la Democracia Cristiana alguien tiene que quedar. Yo no era Demócrata Cristiana. Estaba en Nehuen-Mapu, que era claramente con una visión Demócrata Cristiana, que era apoyada y asesorada por gente Demócrata Cristiana, pero yo no era miembro del partido. Entonces no podía ser consejera de la CEPI y quedó Juan Quepuán, que no era ni de la Nehuen-Mapu, era del CODEJU, Comisión de Derechos Juveniles, en Santiago. Que no digo que sea malo; era bueno, necesario y todo. Pero no había asumido su identidad indígena, su identidad huilliche. El era más Demócrata Cristiano y más defensa de los derechos humanos. Pero como estaba en Santiago, tenía llegada a distinta gente, era más fácil que le dijeran, ya, que quede este camarada.

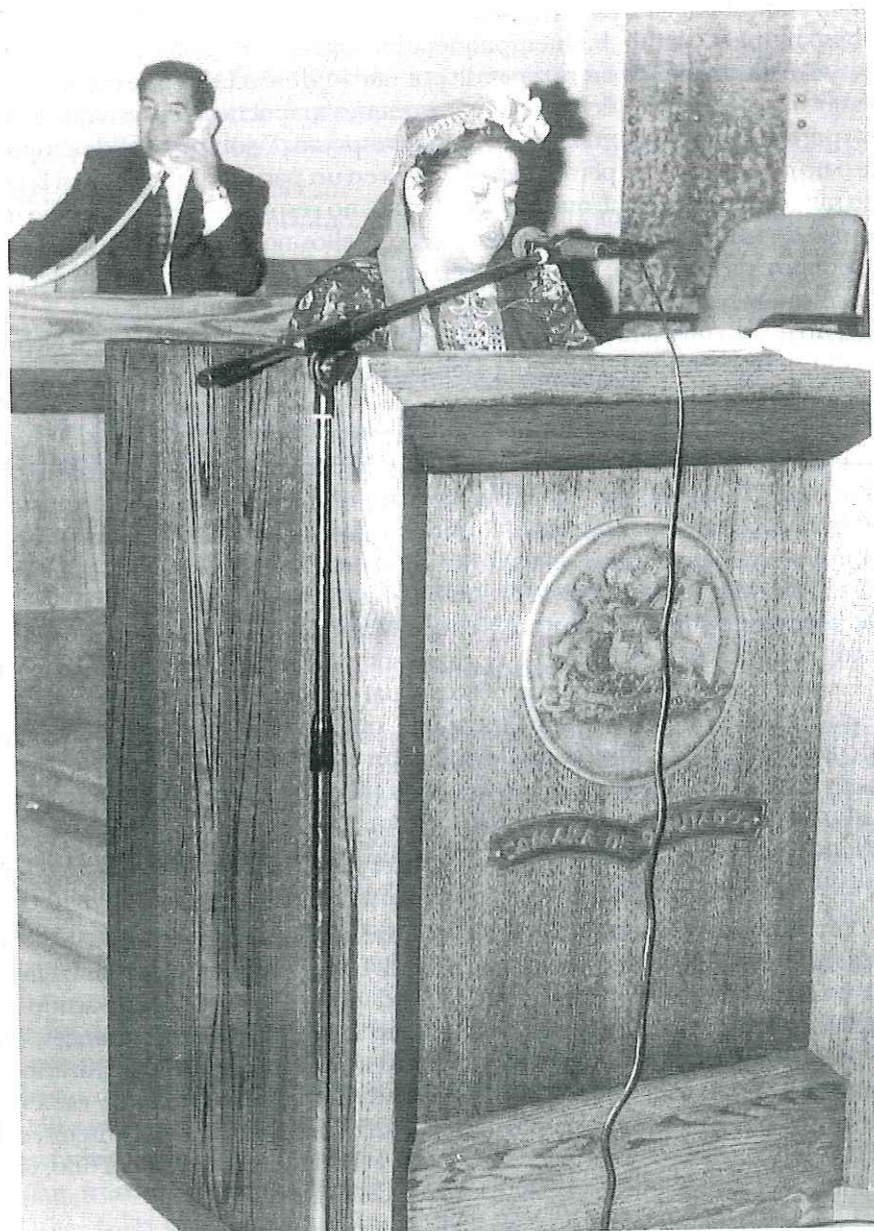
*F:* Entonces, tenemos aquí una contradicción muy profunda, y tú me dirás si te parece que tiene solución. Los partidos tienen una disciplina interna, una dinámica interna que exige prioridad a los intereses del partido por encima de los demás intereses, y si uno no está de acuerdo, entonces, uno termina marginado o marginada. Entonces, al interior de organizaciones como Ad-Mapu, esta dinámica causa grandes problemas, porque cada uno que entra con una militancia partidaria entra para empujar los intereses de su partido, porque si no lo hace, no puede crecer dentro de su partido, ¿no?

No tan solo en el Ad-Mapu, en todas las organizaciones.

*F:* Dándolo como ejemplo.

Sí, sí.

*F:* Si las dinámicas partidarias dividen a las organizaciones sociales, entonces tú como Mapuche, como feminista, tienes doble motivo para no estar a favor de un sistema partidario que te rompe las unidades de estos otros movimientos que te importan tanto. Pero por otro lado si no estás en un partido, si



Isolde frente a la Cámara de Diputados a los dos años de la promulgación de la Ley Indígena de 1993, oponiéndose a la propuesta de modificación de dicha ley. Archivo de Isolde Reuque.

no conoces las estructuras de los partidos, si no tienes identidad partidaria, no puedes tener una presencia de peso en el sistema político y de organización social de este país. ¿Entonces qué se hace? ¿Tú tienes una visión hacia el futuro que podría cambiar esto, o te parece que no hay forma de cambiarlo?

Bueno, yo creo que en este momento no hay formas de cambiarlo así, rápido, porque no hay entre nosotros los indígenas una unidad férrea que nos pueda llevar adelante. Hay ideas de cambio y yo soy una de las que creo que podemos usar la ley –a través de la Constitución Política del Estado o la Ley Electoral, no tengo claro todavía dónde– para cambiar el funcionamiento de la representación política, especialmente aquí en la Novena Región, en los distritos con una concentrada población indígena. En esos distritos, como el Distrito 51 Costa, que significa Imperial, Carahue, Puerto Saavedra, Teodoro Schmidt, Freire y Pitrufquén, y que lleva dos diputados a la Cámara, si hay dos diputados, uno debería ser indígena, elegido por los indígenas. Eso ayudaría al proceso de participación político-social indígena, a elevar el nivel de organización y de participación de los indígenas; a un reconocimiento por parte del Estado, un reconocimiento jurídico; y ahí estaría el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas. Y ahí estaría la posibilidad de que las mujeres pensemos en tener nuestra propia candidata, aun sabiendo que los hombres votan mayoritariamente por hombres, pero lanzaríamos un hombre y una mujer para elegir a uno de ellos. Es una solución, una idea; es el cuestionamiento que aún tenemos que madurar.

Yo no veo que a través de los partidos puedan haber muchos Huenchumillas más. Francisco Huenchumilla es un excelente legislador, pero para mí no enfatiza su origen Mapuche. Porque él no está en ninguna de las estructuras básicas que tiene la sociedad Mapuche. Él no es el hombre que participa en los gillatun, que está en el palín, que está porque le falta algo a la gente en la comunidad. La comunidad es de él, porque él pertenece a una comunidad, tiene sus raíces, tiene familiares en las comunidades; pero no es un hombre que participa desde abajo hacia arriba. Y al salir elegido, él dijo algo, que es una verdad, aunque es duro, pero es una verdad; que él había sido elegido por el pueblo de Temuco y no por los mapuches. Que a él le corresponde el distrito 50, obviamente el distrito 50 es Temuco, Temuco y Padre Las Casas hoy en día, pero con muy pocas comunidades indígenas alrededor. Son muy pocas, pero tiene comunidades indígenas. Entonces obviamente la mayoría de su electorado no es Mapuche, es verdad. Pero si él quiere ser senador, debería hacer ya un trabajo con las comunidades, con los

<sup>7</sup> Durante la dictadura militar, Francisco Huenchumilla fue uno de los abogados que defendió a los presos políticos en la corte de Temuco. Con la transición fue elegido diputado y habló fuertemente sobre el tema de los derechos humanos, especialmente durante el trabajo de la Comisión Rettig. Desde 1997, cuando Isolde hizo estos comentarios, Huenchumilla ha asumido una posición pública sobre la necesidad de la representación política Mapuche, en parte por la influencia de personas como Isolde. Después de perder en las primarias para senador en 2000, Huenchumilla también ha asumido públicamente una posición de apoyo frente al nuevo movimiento Mapuche.

líderes, y estar con ellos y conversar y compartir y entregar todos los conocimientos que él tiene. Invitar no tan sólo a los Demócrata Cristianos mapuches, sino invitar a los líderes mapuches de distintos lados a conversar con él<sup>7</sup>.

*F:* De las comunidades, de las organizaciones.

De las comunidades y organizaciones. Entonces ahí uno diría, está respondiendo a las inquietudes, porque siempre buscamos becas para los jóvenes para que puedan devolver sus conocimientos a la comunidad. El fue uno de los becados por el Estado; no fue pedido por mí, yo soy harto más niña que él. Pero en ese sentido, él debe responder a los sueños de los viejos dirigentes y de los dirigentes de hoy, que los jóvenes se eduquen para devolver los conocimientos a las comunidades. Como él, es difícil que salgan dirigentes elegidos como parlamentarios, es difícil. Es difícil, en una comuna mayormente wigka, que salga elegido un parlamentario Mapuche.

*F:* En un seminario de dirigentes Mapuche, después de las elecciones municipales, se discutió por qué en Puerto Saavedra, que tiene más del 50% electorado Mapuche, a pesar de que hubo candidatos Mapuche, no se eligió ninguno. Una de las respuestas más frecuentes que la gente dio fue por la envidia. Entonces me pregunto si es factible pensar en una futura estrategia étnica que vaya a través del sistema electoral y del sistema de los partidos. Porque parecería que falta un eslabón de la cadena entre la política de organizaciones Mapuche, de comunidades Mapuche, y lo que es el proceso electoral. Claro que los Mapuche participan y participan activamente en el sistema electoral, pero parece que no hay una forma clara de traducir lo que es la identidad Mapuche, la organización Mapuche, los sentimientos, la cultura, el sentido de grupo, el sentido social, al proceso electoral. Parece que son dos cosas distintas. No sé cómo tú has vivido eso y cómo lo ves.

Lo veo bastante complejo, porque efectivamente es lo que uno ve a simple vista: mucho egoísmo, mucho cuestionamiento, la gente que está en los partidos obedece a sus líderes partidarios, la gente que no está en los partidos obedece al amigo. El Mapuche de por sí, si le cae mal alguien, lo demuestra en su voto silencioso. Al Mapuche le gusta escuchar a todos, decirles que sí a todos, y después emitir su voto. En el campo yo he visto que en las elecciones municipales y parlamentarias, candidato que llegue se les dice que sí, se les dice, mire, nosotros votamos por usted, pero tiene que arreglarnos el camino de aquí a acá, tiene que traer la pintura para la escuela, pa' la posta; falta esto, falta lo otro, techo para la sede; siempre hay algo que les falta. Hay gente creativa en la comunidad, que si se siente escuchada te hace cosas para la elección. Entonces, a mí me parece que hay una falta de cultura política, política wigka, que no está clara en la comunidad.

Y por otro lado hay un desencanto total, que la gente no ve que el que salga elegido responda a sus inquietudes. Por qué no responde, porque la gente no ve qué hace el parlamentario allá en Valparaíso, no es tangible. No dicen mire, esta ley la hizo fulano, la hizo con éste, la hizo con este otro, hizo

algo para la comuna. Si hace algo en concreto para su comunidad, no importa que sea un mal parlamentario, un pésimo parlamentario en la Cámara. Si el tipo llevó allá una escuela, una sede, máquinas –no sé, un tractor equipado– se ripió el camino; estoy diciendo todas las cosas puntuales. Ese es buen parlamentario, no importa que no vaya nunca a la Cámara.

Te doy un ejemplo. Un senador de Malleco, es querido y reconocido por la gente en el campo. Ahora tú me dirás, porque él está en el campo. Los parlamentarios, creo que a la semana, tienen dos o tres días para estar en sus distritos, y él los ocupa muy bien, tanto en la población rural como urbana. Entonces él es capaz de comprar las pelotas y llevárselas a los equipos de fútbol, canalizar caminos, y echarle la culpa a otra gente cuando surge un problema. Mire, no es mi culpa, yo solicité ésto, pero es la gente de tal o cual oficina, que no lo hace, ah, y aquí está la respuesta. Porque su equipo escribe y él tiene respuesta.

Él no estuvo cuando se votó la Ley Indígena, ini siquiera estuvo! Eso me llama mucho la atención. Pero es muy querido en la comunidad; porque pa' los palines, pa' los encuentros de fútbol, lleva las redes, las pelotas. Muy hábil el tipo, muy populachero. Entonces esas cosas a uno también le dan qué pensar, sobre si en este sistema parlamentario que hay en Chile se eligen los mejores parlamentarios o no. Se eligen los que tienen posibilidad de subirse al carro de los parlamentarios, porque tienen plata, porque tienen recursos, porque las facilidades se les dan. Y yo creo que en algunos casos son los mejores parlamentarios, y en otros casos son los peores parlamentarios los que están en el Honorable Congreso. No sé si la estrategia es renovar a los partidos o renovar el sistema electoral, no lo tengo muy claro; pero lo que sí sé es que algo tiene que cambiar.

*F:* La otra alternativa sería renovar las organizaciones. Partir desde la base para arriba.

Yo creo que eso es lo más urgente hoy en día. A mí me gustaría en lo particular que se renovaran las organizaciones y se renueven los líderes también, porque no podemos santificar a Santos Millao porque su nombre es Santo. Pero no habiendo otros dirigentes de recambio que sean capaces, las estructuras político-partidarias y estatales van a seguir teniendo como referente a un José Santos Millao, si no son las organizaciones las que se mueven rápidamente. Pero éstas se van a mover en la medida que tengan apoyo también; si no hay apoyo, apoyo en el sentido económico, en el sentido social y político; porque si no hay apoyo poco puede moverse la gente; son mayores sus necesidades a lo que puedan hacer fuera de la comunidad. Entonces eso también es preocupante en estos momentos, porque si se renuevan las organizaciones, se renuevan los líderes, se van a renovar con el apoyo de los partidos políticos y no va a haber otra alternativa. A mí me preocupa bastante que los futuros dirigentes indígenas que vengan sean como cuadros para uno o para otro partido. Creo que es lo que se está dando, lo que

veo venir; muy pocos dirigentes con una misión autónoma. No creo que sean capaces de decir mira, yo nací primero Mapuche, después he sido cristiana, después demócrata y junto esos tres conceptos y soy Mapuche Demócrata Cristiana. Yo creo que más bien dirán, yo soy fulano de tal y pertenezco a tal partido, y a propósito soy Mapuche. Y habrán algunos que dirán, por accidente yo nací en la comuna tanto, en la comunidad tanto, y soy Mapuche ¿no? O mis raíces son mapuches, como lo han dicho muchos.

*F:* A mí me confunde un poco, yo creo que no solamente en el sentido de estar haciendo un trabajo acerca de la historia Mapuche, pero me confunde también en general, a nivel político, cómo romper lo que parece ser este círculo vicioso entre un movimiento de base y un sistema de partidos. Me entiendes lo que quiero decir, ¿no? Y como que no importa por dónde lo agarras, te metes en el círculo y sigues dando vueltas, ¿no?

Sí, sí. Para mí, que soy una mujer sentimental, yo creo que para mí ha sido frustrante. Muchas veces intentando dejar todo, también por eso mismo, porque no le veo como la salida exacta, no le veo como el camino por donde se encaucen todas estas ganas, esta forma de aflorar, que nace y que uno lo ve en los discursos, y que uno no lo ve en la práctica. Luchamos y abogamos por una autonomía. ¡Qué lindo sería una autonomía para el pueblo Mapuche! Autonomía organizacional, autonomía política; pero para tener autonomía organizacional y política tenemos que tener una autonomía económica, y no tenemos autonomía económica. Y no estamos dispuestos ni siquiera a pagar cuotas mensuales, porque no tenemos los medios como para pagar cuotas mensuales, que digan rigurosamente tanto al mes; como el diezmo que pagan los hermanos evangélicos, que lo pagan a como de lugar. No tenemos la costumbre, no estamos dispuestos a hacerlo, y yo en lo personal no lo podría hacer, porque yo tengo dificultades para pagar el 1% de la Iglesia Católica. ¡Me tiene que pagar a mí la Iglesia Católica más que pagarles yo a ellos! Es bien difícil en ese sentido, creo, en estos momentos. No te quiero poner en un esquema, a lo mejor te estoy haciendo más difícil la visión por mis propias inseguridades o conflictos que yo tengo en la cabeza ahora. Pero yo abogo para que haya un porcentaje de parlamentarios y de concejales en la región que sean mapuches; elegidos por voto popular, por un sistema electoral binominal, o como le quieran llamar; pero que seamos elegidos nosotros porque si no, nunca vamos a ser elegidos.

*F:* Lo que parece que estás sugiriendo es que cualquier reforma que sea realmente a fondo, tendría que avanzar por diferentes caminos a la vez. Por un lado, en una renovación de los partidos mismos, la participación Mapuche tendría que reflejarse en las mismas estructuras partidarias. Pero por otro lado, y al mismo tiempo, tendría que renovarse el movimiento de masas y al mismo tiempo repensar los distritos electorales y las formas de elegir, dependiendo de la composición, de los distritos.

Sí, eso es lo que a mí me parece en este momento.

*F:* Un poco ambicioso, ¿no?

Pero yo creo que de las ilusiones, de las ambiciones y de las esperanzas es que se mueve el mundo. Y no nos podemos quedar en que solo es un sueño, sino algún día hacerlo realidad.

*F:* Mientras tanto seguir aprendiendo en las filas del partido.

Yo creo que sí, por el momento creo que sí. Yo creo que he logrado entender. Pero mi mayor escuela no ha sido la Democracia Cristiana, como podrás ver. Mi mayor escuela ha sido el movimiento Mapuche, las comunidades, los problemas de la gente en distintas comunidades. Yo creo que los años que añoro, a los que lloro realmente, son a los años 1978 a 1983 del movimiento Mapuche. Esos son los que me quitan el sueño, los que me dan mucha felicidad, mucha alegría; los que me enaltecen, los que me provocan, y me tiran cada día a seguir trabajando. No tanto así el proceso CEPI-CONADI, en que también participé, porque a mí me tocó participar, ser parte importante, de todo el proceso, en realidad, del 78 hasta ahora. Pero hay etapas en la vida a las que uno añora más.

En esos años, del 78 al 83, era con fuerza, era con garra, era con empuje, era con empeño, era sin interés de nada. El interés y el objetivo mayor era dignificar, destacar, hacer participar al pueblo Mapuche; decirle adiós al General, que llegue una democracia, la democracia estable para Chile. Entonces estábamos todos, éramos muchos. Llegada la democracia se produce un bajón: no sé si un relajamiento, no sé si un desencanto, no sé si una desilusión, no sé qué es. Pero la gran mayoría de quienes lucharon, mapuches y no mapuches, ocuparon cargos en el gobierno. Y eso hace que todo baje, porque los que no quedaron con cargos en el gobierno quedan sentados, y los que quedan con cargos en el gobierno quieren que los que no quedaron los apoyen, y que estén con ellos. Y se produce allí una brecha entre quienes son funcionarios y quienes siguen siendo dirigentes. Y esa brecha, que se acorta para algunos y se alarga para otros, en vez de ser contraparte para el crecimiento, pasa a crear adversarios y en algunos casos enemigos, porque si no estás conmigo, estás contra mí. Y esta ramificación de organizaciones y esta falta de participación del movimiento yo un poco lo sustenté en eso. Porque la gran cantidad de quienes participaron en ese tiempo están teniendo cargos públicos en distintas reparticiones, no tan solo en la CONADI, en otros servicios también. Entonces el movimiento va quedando sin integrantes y sin liderazgo<sup>8</sup>. Y quienes van quedando como líderes, desgraciadamente son aquellas personas que no tienen puesto en otro lado.

<sup>8</sup> Esta perspectiva de Isolde, sobre la baja del movimiento Mapuche, viene de la primera mitad de 1997, cuando el movimiento realmente estaba de capa caída. Desde entonces, como ella menciona en la conclusión, la lucha en contra de las compañías madereras y a favor de la recuperación de tierras ha revitalizado a muchas comunidades y al movimiento Mapuche urbano. Como Isolde comenta, esta nueva ola de activismo ha facilitado el surgimiento de un liderazgo nuevo y más joven, que no tuvo experiencia directa en las luchas de los '70s y '80s.

El 24 de septiembre de 1991, con la transición a la democracia, nace la primera organización de mujeres mapuches, nace con veinticinco mujeres. Es una fecha por accidente, la verdad es que habría sido antes, unos quince días antes más o menos, en que tomamos la decisión de reunirnos. Yo no recuerdo la fecha exacta, la primera fecha, pero cuando nos citamos nos dijimos, vamos a reunirnos, vamos a hacer una organización de mujeres. Qué pasó, que fue abortada la idea, porque tanto hombres como mujeres que supieron, empezaron a decir, oye, mira, se cambió la fecha, no va a haber tal reunión, no lo hay. Confabulados hombres y mujeres para abortar la idea del nacimiento de una organización de mujeres. Entonces nosotras hicimos un segundo intento, y por los días que le correspondía a las mujeres que podían estar, lo hicimos el 24 de septiembre. Entonces el día no tiene mucho significado, más allá de ser el día que nos juntamos, tomamos la decisión de hacer la organización y de llevarla adelante.

Le elegimos el nombre ese día también. Llevamos cuatro nombres para ver cuál podía ser y quedó con el nombre de Keyukleayñ pu Zomo (“ayudándonos entre mujeres”). La verdad, es que según el contexto, la frase “keyukleayñ pu zomo” significa mujeres en acción, solidaridad entre mujeres o ayudándonos entre mujeres. A mí más me gustaría decir mujeres en acción pero la verdad es que decimos solidaridad entre mujeres. Se vieron varias cosas que creímos que podían darse como ejemplos, de por qué era importante que nos unificáramos. Que las mujeres éramos mayoría; que las mujeres generalmente hacíamos la mayor parte del trabajo doméstico y productivo; que hacíamos la mayor parte del trabajo tradicional, de las costumbres; que las mujeres éramos las educadoras por esencia, las dadoras de vida. Y esos fueron los cuestionamientos que nos hicimos al inicio, digamos, de la organización de mujeres.

*F:* Entonces, las mujeres en esta organización ¿eran de todas las tendencias políticas?

De todas las tendencias. Están y estuvieron en las organizaciones de carácter socio-político externas a la organización propia de la comunidad, y también en todas las organizaciones tradicionales al interior mismo de la comunidad.



Isolde durante su campaña de 1999, en Icalma, comuna de Longuinmay, cerca de la frontera con Argentina. El hombre a caballo es el presidente de la comunidad Rewenchiche de Icalma. Archivo de Isolde Reaue.

Nuestro objetivo era y es dignificar a la mujer. Nosotras nacimos precisamente porque en ninguna de las organizaciones mapuches a la mujer se le daba un papel preponderante. Siempre estaban por los cargos secundarios, para los cargos de secretaria, de tesorera, de encargada de tal o tal cosas en las comunidades; en la ciudad eran las que preparaban la mesa, las que servían y las que se sentaban para servir de florero.

Te cito como ejemplo la Ana Llao, destacada dirigente Mapuche, que vino de ser becaria de la enseñanza media del Ad-Mapu cuando yo era dirigente. Después ella llegó a ser dirigente del Ad-Mapu, presidenta nacional del Ad-Mapu por dos años. Nadie dice que la Ana fue presidenta nacional dos años; nadie destaca que la Ana Llao es una de las que firmó el compromiso de Imperial; nadie dice que la Ana Llao es una de las líderes más correctas que la izquierda Mapuche pueda tener, más visionaria. Es una militante comunista, pero es una militante de la causa Mapuche con visión de género, con mucho compromiso social. Hoy día ella tiene un trabajo, porque tiene que alimentar a su hijo, es madre soltera; tuvo un compañero, pero el compañero se fue. Al tener esas necesidades de sobrevivir ella, y junto a ella su hijo, tiene que entrar a trabajar. Entonces ella está trabajando ahora en un policlínico del Departamento de Salud de la Araucanía, en un programa que se llama Amulzugun. Es un programa de orientación y de ayuda al Mapuche que llega a ese consultorio, al consultorio Miraflores en particular. El movimiento Mapuche en general pierde en ella a una mujer visionaria. Yo me alegro mucho que esté trabajando porque si no está trabajando no tiene ninguna entrada, no tiene ningún apoyo. Cuando fue presidenta del Ad-Mapu, ella tuvo el apoyo internacional, entonces podía sobrevivir. Pero aquí en Chile nadie la valora, y nadie la valora hasta el día de hoy. Ni quien fue su compañero, un dirigente del Ad-Mapu, ni sus compañeros de organización. Yo creo que ella merece ser valorada, empujada a lugares de mayor posición.

*F:* ¿Tú crees que eso le pasó porque es mujer?

Yo creo que le pasó porque es mujer, pero también creo que le pasa porque no tiene un título profesional y técnico, en el sentido que no puede tomar otros cargos. Ella es una niña que terminó cuarto medio y que después ha sido autodidacta como muchos de nosotros; que ha participado obviamente en muchas reuniones, en muchos foros internacionales, en muchos cursitos chicos de tres meses, de un año, pero más nada. Entonces uno tiene un curso de computación por un año, un curso de derechos indígenas por seis meses, y eso no es un título, es un certificado de constancia y participación.

*F:* Y tú crees que ese mismo tipo de situación lo ha vivido una buena parte de las mujeres que han sido dirigentes Mapuche.

Yo creo que una buena parte, sobre todo la gente que se ha dedicado a la dirigencia. No así la gente que se ha dedicado a ser funcionarios de las

ONGs, que han tenido posibilidad para estudiar. Yo creo que la gran gracia de las ONGs que contrataron a indígenas es que les dieron la posibilidad de estudiar, los días sábado como lo hacen algunas universidades para algunas carreras, como de planificación social, administración. Es que tenían esa posibilidad de estudiar en la noche, y de poder pagarse las carreras, porque las carreras hay que pagarlas. No es tanto tener el tiempo, sino que hay que tener la plata para pagarlas y no son baratas, desde de treinta mil a cincuenta mil pesos mensuales, depende de la carrera<sup>1</sup>. No es que uno no pueda estudiar, sino el problema es que económicamente uno no puede estudiar; eso es la gracia. El caso particular mío es que nosotros decidimos que uno de los dos estudiaba, y por decisión salió que Juan estudiaba primero. Además, él tenía posibilidad de la beca indígena, posibilidad que yo ya no la tenía porque había pasado los treinta años. Entonces necesitaba primero que uno de los dos tenga un trabajo estable para poderme pagar todo particular; y la única solución era que él sacara su carrera de auditoría y él me pueda pagar con el tiempo mis estudios.

*F:* Me parece que también la Lucy Traipe ha tenido una experiencia parecida a la tuya y la de Ana, ¿no? Ella es la persona a cargo de la Mesa de Partes en la Subdirección Nacional de la CONADI, y yo creo que tampoco ha tenido la posibilidad de seguir estudiando.

Lo que pasó con la Lucy, con la Elisa Avendaño y con otras personas, es que ellas trabajaron en ONGs que le dieron la posibilidad de estudiar. Cuando se crea la CEPI, la Lucy Traipe habla con José Bengoa. Ella tenía una situación económica muy crítica, era dirigente del Ad-Mapu, entonces habla con Bengoa y particularmente Bengoa le dice que puede trabajar en la CEPI Temuco. Ella comienza a trabajar en la CEPI Temuco haciendo el aseo, y ella siempre reclamaba que por qué siendo dirigente, habiendo terminado cuarto medio, tengo que hacer el aseo, el aseo del piso, de los baños y de las oficinas. Entonces el propio Bengoa le dice, mira, la oportunidad que yo te puedo dar es que tú hagas un curso de secretariado y te pague el curso y el sueldo en la CEPI, que no era mucho. Eso duró dos años en el Instituto de las Américas, ella hizo el curso de dactilografía. Y como hacía el curso de dactilografía, Víctor Hugo Painemal que era el Director de la CEPI, le daba la posibilidad que hiciera uso de las máquinas que habían en la CEPI, y del computador que había en la CEPI, para manipular las maquinarias con el sentido que saliera bien. Lucy es una buena chica, bastante trabajadora, y Víctor Hugo le decía mira, acompáñame a una reunión que voy a ir a tal parte, y ahí hablan la gran mayoría en Mapuche entonces yo voy contigo. La Lucy iba, le traducía, le ayudaba, le explicaba a la gente en Mapuche qué era la CEPI, llevaba ahí en la CEPI el rol de dirigente.

<sup>1</sup> El precio de las carreras universitarias está calculado en 1997, cuando el dólar equivalía aproximadamente, a \$400 (cuatrocientos pesos).

F: Pero entonces ella, más allá de cuarto medio, hizo dactilografía, pero no logró hacer un título profesional, de ingeniero, nada de eso...

No, no, nada de eso. Ella tiene dactilografía, que era secretariado ejecutivo y dactilografía, el curso básico, eso es lo que ella tiene. Ella puede ser secretaria y con bastante práctica puede manejar el computador, puede manejar todo, ya lo ha hecho.

F: Bueno, tú estás hablando de la experiencia de diferentes dirigentes mujeres, y de la discriminación en contra de ellas en parte porque son mujeres, en parte por no poder estudiar. ¿Quizás las dos cosas tienen alguna relación entre sí?

Yo creo que tienen bastante relación entre sí porque en la comunidad, si hay una posibilidad que de cinco hijos estudie uno, la probabilidad más clara y más visible es que sea el hijo hombre y no la hija mujer. Las razones que se dan en la comunidad es que es mejor que salga un hijo hombre a estudiar, que está exento de que le pueda pasar algo. En cambio, con la hija mujer, es mucho más probable que termine con algún problema, referido específicamente a que pueda terminar con guagua, o que no termine la carrera, o que tenga generalmente más problemas encontrando pensión, estadia. Un chico hombre es más fácil dárselo a alojar, menos comprometedor para alguien que lo va a tener en cualquier parte, y hogares estudiantiles no hay siempre para los indígenas, aquí en la Novena Región hay un solo hogar. Y también porque las mujeres encuentran trabajo con mayor facilidad, sin educación; pueden ser empleadas domésticas, estar al servicio de una cafetería, de una cocinería, de un restaurant, de un casino, de lo que sea. Ir a cierta ayudantía, servicio generalmente, nunca un trabajo especializado; ni siquiera en la cocina, tienes que pasarte unos buenos años para ser Jefa de Cocina, esa es la historia. Las mujeres tienen muchas más facilidades para encontrar trabajo, cuidar guagua, hacer aseo, hacer la comida. Aunque últimamente, con el avance de la modernidad y todo, algunos están exigiéndoles a las nanas que deben tener cuarto medio, pa' criarle a los cabros.

F: Ya hemos hablado algunas cosas, pero ¿qué es lo que más te motivó para empezar a pensar en un movimiento de mujeres, en una organización de mujeres?

Lo que más me motivó fue la falta de valoración y dignificación de las mujeres en las distintas comunidades, que haciéndolo todo, parecían no hacer nada, generalmente ocupando puestos de segunda categoría, secretarias, tesoreras, directora. A pesar de que en la organización tradicional Mapuche son las que se encargan en general de todas las actividades –de la ceremonia, la comida, la vestimenta, las atenciones, de cómo se hacen las cosas–; existiendo la machi en la comunidad como gran líder, gran mujer, llena de conocimiento y todo, la valoración no es buena. Respetada sí, querida también; pero no es un respeto y una valoración con fuerza y con dignidad. En las organizaciones, si tú quieres, más sociopolíticas, que están en las

estructuras más wigkas, como eran las asociaciones gremiales y todo esto, tampoco las mujeres llegamos a tener cargos de relevancia. Excepto la Ana Liao que fue presidenta del Ad-Mapu, ninguna de las otras tuvimos cargos semejantes. Y no por ser incapaces, sino porque nunca alcanzábamos el voto que alcanzaban los hombres para ser elegidos.

Por otro lado, me motivaron también las discriminaciones personales que yo fui sufriendo, las cosas que pasan por el camino. Se me pasó por alto al no estar enriada en algún partido político específico, por no ser incondicional a determinadas personas, por ser crítica de distintas situaciones, por querer ver siempre más de una alternativa, aun estando de acuerdo con la que tiraban, pero siempre busco otras. Nunca hay una sola solución para un problema, siempre hay más de una. A la gente yo creo que le molesta eso, le molesta que uno hable. A los hombres en general, los hombres mapuches, les molesta que uno hable. Les interesa que las mujeres hagan las cosas, medio como adivinándolas, y que estén al servicio de ellos; y que uno les acepte todo, todo, todo sin mayor reclamo. Y eso te lo puedo decir desde mi papá, mis hermanos, a los dirigentes que yo he conocido, y después también a mi marido. No hay excepción; en el sentido de que todos esperan de uno, que uno sea tranquila, que sea sumisa, que no cuestione las cosas que ellos hacen. Y del momento que uno cuestiona, te coartan o te dicen sí, muy bien, mira que buena idea. Pero si no fueron ellos los que lo dijeron, lo dejan de lado; o ellos toman la misma idea quince, veinte minutos más tarde y la lanzan ellos, haciendo cambios de la frase como era originalmente, y la lanzan ellos. Ahí sí que vale, ahí sí que es válida; entonces a mí me provoca mucho eso.

Otra de las cosas que me provocó a tener una organización de mujeres fue una cuestión ya, si quieres, más personal, más de mi sensibilidad, más de mi afecto, de mi encuentro y mi desencuentro como mujer. Los propios dirigentes hombres eran capaces de reírse de sus propias hermanas. Reírse en el sentido de que se podían acostar con ellas por el hecho de ser dirigentes, prometerles a las mujeres que se iban a casar, y después que se acostaban con ellas su único objetivo era el acto sexual. Muchas de ellas quedaron esperando guagua y ellos nunca jamás se hicieron responsables. Entonces cuando critican los hombres a las mujeres, uno piensa que una crítica como esa no es una crítica que tiene autoridad moral.

Cuando yo he dicho que no tienen autoridad moral, me preguntan de qué moral yo estoy hablando, si de la moral cristiana o de la moral Mapuche o de la moral chilena. Y yo digo que de la moral realista, sana, sin prejuicio, y que creo que en estas condiciones no valen los caciques. El cacique es para tener una docena, media docena de mujeres. Hoy día no están dadas las condiciones del momento de guerra de antes, cuando las propias mujeres decidían parir hijos para defender al pueblo. Hoy día no está la cantidad de tierra, no está la sana naturaleza que daba como uno pudiese vivir. Económicamente las fuerzas no dan, entonces una, dos, tres, cuatro, cinco, seis mujeres significa

que esas mujeres lo alimentan a él. Y ya yo estoy pensando mal, porque creo que él es un cafiche, un oportunista. Entonces en ese sentido, después de haberlo discutido con algunas mujeres y haberles dicho, mira al tener seis hijos en un año, un dirigente Mapuche pa' mí no es un hombre, es un animal, a quien no hay que creerle absolutamente nada. ¿Y que no se haga responsable por ninguno? Qué lindo, todos tienen el apellido de él, pero qué les da, la nada misma. Entonces, en ese sentido, yo creo que no es un hombre, es un animal; e insisto que nadie de nosotros debiera valorarlo ni reconocerlo como dirigente ni menos como líder. Pero lamentablemente eso se sigue dando, desde el 83 hasta hoy, con diferentes dirigentes mapuches. Y yo creo que es hora que hay que decirlo. Puede que yo hoy lo diga sin nombre; pero quienes conocen, y si llega a las manos de él mismo, él dirá: aquí hay una línea clara de por qué estas mujeres se convirtieron en organización de mujeres.

Me motivó bastante también el hecho del dolor propio de uno, yo creo que eso gatilla las acciones del diario vivir cuando uno se siente muy tocada. Y yo me sentí muy tocada en lo político, también en lo sentimental, en lo propiamente Mapuche, conversar con muchas mujeres mapuches a solas, contarles algunas cosas, preguntarles otras, desde las relaciones más íntimas de pareja, hasta las relaciones externas. Yo agradezco a mis hermanas, mis lamñen, que con mucho esfuerzo me lo contaban, me lo decían, me daban detalles, que yo creo que a nadie se los daban. Eso me dió la esperanza de que podíamos ser una organización de mujeres y de que iba a ser respetada. Continúo hasta el día de hoy, si bien es cierto sin financiamiento, pero continuamos trabajando. Muchas de ellas son mujeres que están a la cabeza de comunidades indígenas en Launache, en Cholchol, en Cullinco, en otros lados. Encabezando las comunidades, o encabezando proyectos concretos en cada una de las comunidades, y dispuestas a seguir participando a su medida, de acuerdo a su sector, a su realidad. Porque tú no puedes en esto meterte y decir, mire ya, las mujeres, sólo las mujeres y aquí los hombres no valen. Porque esa forma de igualdad es estar en contra del papá, del hermano, del tío, del abuelito y del marido. Entonces tú tienes que buscar la forma y la fórmula de que este ser humano, hombre o mujer, que tiene que ser complementario en la vida, debe ser complementario en toda acción y no solamente en acciones puntuales. En ese sentido nacimos un 24 de septiembre de 1991 como organización de hecho, y después cuando salieron las asociaciones indígenas, nos inscribimos como asociación indígena con el mismo nombre a través de la CONADI. Tenemos personalidad jurídica y funcionamos como tal.

*F:* Y esta misma organización sigue existiendo hoy día, tú sigues participando.

Nos toca el congreso este año para cambiar directiva. Estamos activas, estamos participando, somos treinta mujeres de distintos lugares; de las treinta, hay diez que son de ciudad, de aquí de Temuco, las otras son de comuni-

dades, de Cholchol, Imperial, Freire, y Pitrufulquén principalmente. Yo creo que en septiembre deberíamos cambiar la directiva.

*F:* ¿Y qué tipo de trabajo han hecho?

Inicialmente partimos con la capacitación, formación de líderes. Hemos participado en la construcción de las comunidades, en la composición jurídica de las comunidades en los diferentes sectores. Hemos participado en algunas discusiones, con algunos proyectos concretos, con educación de adulto, lo que se llama EFA (Educación Fundamental de Adulto), con la finalidad de realizar tareas específicas en cada uno de los sectores que están involucrados, de acuerdo a los intereses de la gente. Al momento de participar y al final siempre han terminado hombres y mujeres. Las mujeres arrastran a los hijos, a los maridos, a los papás a las actividades. Generalmente el acuerdo es que cuando se termine algo, se finalice algo, debiéramos invitar a toda la comunidad, además de los invitados especiales. Pero en general se parte antes del cierre de una actividad. Y ha sido bonito, sobre todo en la elaboración de proyectos, en la capacitación de líderes que se ha hecho, en enseñarle a las mujeres a leer y escribir, que es una cuestión que no hay en comunidad, al reforzamiento sobre la temática de comercialización, compra y venta de productos. Y también dar a conocer, estudiar y cuestionar la Ley Indígena: lo bueno, lo malo, lo rescatable. Todos estos trabajos se han hecho en los distintos sectores.

*F:* Yo me acuerdo que la primera vez que vine a visitarte a tu casa, vino también una amiga tuya que trabajaba en una organización de Trabajadoras del Hogar.

La Aurora. Aurora es vicepresidenta de la organización nuestra. Es una trabajadora de casa particular; ella fue dirigente, y en este momento es socia de una organización de empleadas de casa particular. Y además es vicepresidenta de nuestra organización.

*F:* ¿Entonces ustedes también colaboran con otras organizaciones de mujeres?

Sí, somos parte activa de la Coordinadora de Organizaciones Mapuches de la Novena Región. Participamos en la capacitación, y en todo lo que ha sido antes de Beijing y después de Beijing, en el plan de trabajo que se hizo. Ahora, algunas de las otras organizaciones, como La Casa de la Mujer Mapuche, por ejemplo, no son organizaciones de representación social y política, sino que tienen objetivos más específicos. La Casa de la Mujer es una ONG cuyo solo objetivo es la comercialización, compra y venta de artesanía. A través de ellas como ONG se puede hacer capacitación, pero no son de representación, son más bien técnicas.

Hay otras organizaciones en distintas comunidades, que a lo mejor no tienen el espacio político público ganado que tenemos nosotras, o el reconocimiento si así se puede llamar. Yo creo que la gente que está en la organización que yo presidí a la fecha tiene una garantía conmigo, humildemente





Isolde y su madre, doña Martina Paillalef, paradas delante de la cocina de la casa familiar en Chanco en 1997. Archivo de Florencia Mallon.

hablando, porque yo soy muy conocida. Las otras organizaciones de artesanas, de gente de comunidades que han formado organización de mujeres –en Boyeco, la Ñimen Rayen que está aquí cercana a Temuco– son también asociaciones de mujeres. Y hay otras en distintos lugares, pero que no tienen el reconocimiento público. No han tenido tampoco la fluidez para insertarse en el mundo de los medios de comunicación, en el mundo social y político, indígena o no indígena. Por tanto, no están en las discusiones políticas más amplias.

*F:* ¿Ustedes han tenido la posibilidad de comunicarse con estas otras organizaciones, conocer lo que hacen? ¿Ha habido algún tipo de relación con ellas, que les ayude a llegar también a otros ámbitos, o eso no ha sido parte del proyecto de ustedes hasta ahora?

Mira, ha sido parte del trabajo tomar contacto con ellas. Pero cuando ellas dependen de ONGs, como el caso de la Ñimen Rayen que depende exclusivamente de la Logko Kilapán, ellas están como dependientes. Entonces no tienen la suficiente soltura para poder trabajar y compartir sus actividades con nosotras. La otra organización también depende de una ONG y los canales de comunicación son por ese lado. Cuando las organizaciones dependen de otros, son más bien específicas, técnicas o de salud, tienden a enfocarse en el trabajo para la actividad que están haciendo, puesto que para eso tienen algún tipo de asesoría y financiamiento. En cambio, la nuestra no nació con un proyecto específico, remunerado digo yo, y eso le da la posibilidad de todavía estar viviendo del 91 hasta ahora. Porque las que nacen con un proyecto económico, con objetivos y actividades bien planificadas y específicas, cuando termina el proyecto, se van los técnicos y se muere la organización. Que es lo que ha pasado en distintos lugares.

*F:* Hay un debate general en los movimientos de mujeres sobre hasta qué punto el movimiento de mujeres debe ser autónomo de otras instancias organizativas. Uno de los argumentos a favor es lo que acabas de decir, que al depender de otra organización o partido, una organización de mujeres deja de existir en el momento que esa otra entidad deja de incluirla dentro de sus prioridades. Pero al mismo tiempo, en tu organización participan mujeres, hombres, niños, ancianos. ¿Cómo ves tú, en el caso de tu organización, la relación entre un espacio autónomo para la mujer y la inclusión de otros grupos sociales?

Yo creo que debemos ser autónomas siempre, en el sentido que podamos en forma autónoma hacer participar a los demás. Si éstos, en plena conciencia de que es un grupo autónomo, de que ellos nunca van a poder ser dirigentes, por ejemplo, de esa estructura, y tengan clarito y quieran participar y reconozcan las acciones de las mujeres, bienvenidos sean. Pero que no vengan a participar pensando que puedan estar en las estructuras y que puedan participar en las decisiones. La mujer debe estar en la toma de decisión: en la planificación, en las actividades mismas, y hacer participar a los demás. Así como los hombres tienen sus organizaciones y ellos toman las

decisiones, toman los acuerdos, y después nos hacen participar a nosotras, nosotras tenemos que hacer lo mismo con ellos.

Déjame darte algunos ejemplos de por qué necesitamos el espacio autónomo. Ya te he dicho por qué yo critico fuertemente a los propios dirigentes mapuches, y con esto te voy a ligar este machismo trasnochado, que yo le llamo, lo voy a ligar con todo lo que es la organización de mujeres. Nosotras salimos a luz pública en realidad en el 90, en el 90 para legalizarnos el 92. Mira lo que nos dijeron los hombres, los hombres dirigentes y las mujeres dirigentes. Que éramos lesbianas, que éramos incapaces, que teníamos la mente estrecha, que rompíamos con la cultura, que éramos frustradas, por decir los menos calificativos que nos dijeron. ¡Que son exactamente los calificativos que reciben las mujeres en cualquier parte del mundo cuando se reúnen y hacen algo! Sin embargo, estos calificativos dolían mucho más cuando eran hechos por hombres que abusaban de las mujeres, y cuando eran hechos por mujeres que habían tenido un hijo o dos hijos de un dirigente que se sabía que tenía más hijos en otro lado. A mi entender, estas reacciones demuestran por qué las mujeres necesitamos nuestro propio espacio.

Ahora, yo creo que la dignificación y la participación de la mujer en la organización tradicional de la comunidad siempre ha sido por excelencia. La machi con todo lo que es la sabiduría ancestral, el conocimiento de la naturaleza; la mamá de cualquier ciudadano Mapuche que vive en la comunidad es la que conoce las yerbas, la que sabe de las comidas, la que sabe de la artesanía, la que sabe de las costumbres, la que sabe de las tradiciones, la que busca cómo vivir; es la economista del hogar, es una madre Mapuche de acuerdo a su trascendencia que tiene con la naturaleza, y sabe todo lo que son las leyendas y los cuentos y se los enseña a los hijos. Es la mamá, no es el papá. El papá es el que te dice, mire usted, tiene que ir a conversar, y hace los lindos weupin, y escucha y que está alrededor del fogón y dice sí, así es, y él va aprendiendo de la señora un comportamiento, un lenguaje propio del Mapuche.

Esto, que es de una participación en ritos religiosos, deportivos, trabajo comunitario, trabajo solidario en la organización –propia de la comunidad o en la organización tradicional de la comunidad–, al ligarlo con la organización social y política de los días de hoy, de la coyuntura política, deja a la mujer en un segundo plano. Yo te digo, lo que en la comunidad puede ser de igual a igual, en estas organizaciones sociales y políticas del pueblo Mapuche, esta figura al estilo wigka voy a decir, pasa a ser secundario. La mujer no es capaz de traspasar las fronteras de su hogar, en muchos casos ni la frontera de la comunidad, porque el marido no la deja, porque el hermano no la deja, o porque sencillamente la gente, los hombres de la comunidad, no logran que esta mujer se desarrolle más allá de la comunidad. Esto es a pesar de que la mujer ve con otro parámetro, es mucho más despierta, tiene una visión más política.

El hombre tiene una visión más cerrada de lo que es la realidad. Es más

frío, es más calculador y está pensando en cuánto producir, en cuánto vender, en cuánto tiempo estar. Yo te estoy hablando de los tiempos de hoy, ¿ah? Cuánta ganancia política va a tener, vamos a este acto porque va a venir fulano, zutano, merengano y ahí tenemos que estar. Entonces tiene que llegar el dirigente rodeado de su séquito de mujeres, y ahí sí que la mujer está bien si está con todo su atuendo. Andaba muy bonita, andaba muy hermosa, que ande a mi lado. Sin embargo no te dan la palabra. A la hora de hablar, porque hay que discursar, porque hay que presentar la realidad, son hombres los que hablan, no son mujeres las que hablan. ¿Y quiénes son las secretarias, y quiénes son las que limpian, las que trabajan, las que piensan, las que te hacen los proyectos? Generalmente y casi siempre son mujeres. El Ad-Mapu, la Nehuen-Mapu, la Choinfolilche, la Kallfulikan, la Roble Huacho, la Rehue; son mujeres las que te hacen todo eso. Las secretarias, las tesoreras, las directoras y las que hacen, las que escriben el planteamiento, las que lo transcriben, las que proyectan son generalmente mujeres. Y los hombres son los que se lucen presentando el proyecto o leyendo la propuesta.

De aquí parten una serie de cuestionamientos que nosotras teníamos, y que decíamos que nosotras no éramos las secundarias, no servimos para florero hoy en día. Las mujeres pensamos y las mujeres nos tenemos que dignificar en este trabajo práctico que se está haciendo. En ese sentido, la lucha por poder ver cómo nosotras podemos estar en la participación política y social del movimiento Mapuche, yo creo que ha servido mucho. Inicialmente, yo partí con un grupo de lamñen, de hermanas, que luego muchas se quedaron en el camino. Yo las entiendo y las felicito porque tuvieron la fuerza, el coraje para partir. En algunos casos se fueron porque necesitaban acumular fuerzas para mantener una familia, porque si ellas seguían en la agrupación perdían parte de su familia. Entonces obviamente tenían que tener la fuerza como mantener una familia, y darle allí los valores, y tratar de darles a conocer ese trabajo que hacen las mujeres.

Yo he peregrinado y he dicho en todos lados que si el hombre no reconoce a la mujer, no está reconociendo a su madre, a su señora, o a su hija. Si este hombre no es capaz de hacer cambios pequeñísimos en la casa, como aprender a lavarse su ropa, a pegar botones, a hacer algo, él también pierde. Un solo ejemplo para muestra: los mapuches que se van al regimiento son los más pateados, los más castigados, los más sufridos. ¿Por qué? Muchas veces hasta los milicos mapuches mueren. ¿Por qué? No saben lavar, no saben pegar botones, no saben planchar, no saben hacer nada, ni poner una mesa. Entonces por eso sufren, por eso los castigan. Si eso lo hicieran una vez a la semana en la casa, entenderían a su madre.

Yo te digo, estas cosas que yo te estoy diciendo aquí, yo las he dicho en muchos lugares del campo. Les he dicho que si los hombres lavan, si los hombres tienden, si los hombres acompañan a su mamá a la posta llevando al hermano chico, si el marido acompaña a su señora llevando al cabro a la posta, yendo a reunión de sus hijos, no deja de ser hombre, crece y se fortalece como hombre. Está recibiendo una parte que ha perdido, que desgra-

ciadamente se la ha aprendido a los wigka. Por qué aprendimos las cosas malas, tenemos que aprender lo bueno. Inicialmente muchos se me espanataban, me decían mire amiga, usted lo hace muy bien, tiene pechuga, tiene claridad, y tiene todo, pero no me venga a revolver mi gallinero. Sin embargo, esos mismos hoy día son los que me están siguiendo y están diciendo Isolde, anda a mi comunidad, explícale a los hombres y las mujeres qué es la participación de la mujer. Yo me he ganado un espacio al interior de la comunidad y de las organizaciones porque he apechugado.

En un momento yo debo reconocer que quedé sola. Con todos los problemas de comunicación con mi marido, yo creo que fue el mejor puntal que tuve, porque él me decía no, tú tienes que seguir, tú puedes. Y me hacía ver cómo era la relación de mi padre con mi madre, de su padre con su madre, que eran los más cercanos que teníamos. Me decía mira, ve bien qué dice tu papá, los gestos que hace tu papá con tu mamá. Muchos de sus gestos yo no los había descubierto, porque era mi padre. Uno lo quiere, uno lo conoce, está a diario, uno no logra entender algunos gestos, los ve como normales. Sin embargo, mi marido me decía mira, mi papá hace esto, mi mamá se queda callada, mi mamá contesta, mi mamá hace esto otro. No te digo que mi marido sea un santo. Hemos tenido muchos altibajos en la comunicación; él es más joven que yo, por un lado, y por otro lado en el trabajo no le ha ido muy bien, no se ha logrado estabilizar en el trabajo, entonces, obviamente todo eso también lo estresa. Ha decidido estudiar, y entre el estudio y no encontrar trabajo, y de repente agarrar un proyectito aquí, otro allá, que son siempre chicos para trabajar, donde hay que dedicarse a trabajarlo para hacerlo seriamente. Si uno critica a los demás que no hacen los proyectos en serio, uno tiene que hacerlos en serio y partir por eso. Entonces, en ese sentido, ha sido duro para mí y para nosotros en general, pero yo creo que eso me ha dado fortaleza, he aprendido mucho. He aprendido que del dolor y de los porrazos uno sale adelante.

Entonces, en ese sentido, yo creo que existen dos tipos de discriminación hacia la mujer. Uno es el abuso hacia las mujeres que se ha dado por parte de los dirigentes sociales, políticos y sociales mapuches que pertenecen al movimiento. El otro es el abuso que se da por parte de terceros o en la comunidad hacia las madres solteras, y ese no entendimiento de la mujer por los hombres en la comunidad. Porque la machi, las mamás y todo, si hay un palín tú ves a muchas mujeres; si hay un gillatun tú ves que las que más trabajan son mujeres. Entonces las que realmente son el motor en la comunidad son las mujeres, y trabajan codo a codo con sus hombres. Sin embargo, en las organizaciones, que si hay que clasificarlas, en las que tienen un estilo, una forma awigkada, voy a decir...

F: O quizás en el liderazgo que podría llamarse de mediación con la sociedad, ¿no?

Eso. En el liderazgo que se da de mediación con la sociedad, que tiene

una carga ideológica distinta a la carga ideológica cultural, ahí resulta dominada la participación de la mujer y a este liderazgo se le ve como superior. Ahí está la cosa.

F: Ahora, esta dinámica de mediación, este liderazgo hacia afuera que resulta dominando la participación de la mujer, ¿tiene alguna relación con la dinámica de caciquismo, que los hombres piensan que tienen más privilegios por ser hombres, y por eso pueden hacer estas cosas?

Mira, te lo explico. Hay una cuestión que es así de costumbre, que viene desde el momento en que los mapuches se enfrentan con los españoles y hay pérdidas de vida. Ahí los mapuches se convierten de hombres pacíficos, que conviven y que comparten con la naturaleza, a hombres guerreros. En ese encuentro, en ese cambio de pacíficos recolectores y pescadores a guerreros, hay una dinámica en que las mujeres en ese tiempo decidieron tener hijos para defender al pueblo. Si uno muere, diez se levantan. Entonces, ahí nace también la costumbre que se llama *nūkekurre*. Si mi marido se muere, yo puedo quedarme con el hermano mayor de mi marido, y el hermano mayor de mi marido en forma automática me hace suya porque yo estoy en edad de procrear, estoy en edad de producir tanto en seres humanos como en siembra, artesanía y todo lo que significa servir al pueblo en general. Desde ese entonces que es una dinámica sentida, compartida por las mujeres y por eso que no peleaban. Los tipos se convertían en caciques, no tanto por el poder que tenían en ese tiempo sino por la estrategia, por la audacia que mostraban protegiendo a la familia. Era porque existía respeto, existía cuidado; o sea, si yo me quedaba viuda y me tomaba mi cuñado, nadie de los otros intentaba ni siquiera conversar conmigo, porque sabían a quién le correspondía. Y sabían también qué es lo que se podía hacer. Ahora, si ese cuñado no quería, era posible que hubiera otro, pero ahí también había un cierto respeto, una conversación, un acuerdo previo. Entonces, en ese sentido, yo creo que el machismo europeo se conjugó, se adentró a un machismo propio Mapuche. Se unieron este machismo europeo con esta forma de enfrentar la realidad de los Mapuche, y se hizo un machismo propio que hoy es muy duro al interior del pueblo Mapuche.

Este machismo con identidad Mapuche se demuestra mucho con el celo y el mandato, esa superioridad del macho frente a la mujer, se demuestra en las siembras, en los bailes, con un poco de trago, en los encuentros deportivos, cuando llega alguien a la casa sale fuerte. Cuando llega alguien la señora dice buenos días, y hace todo, y el hombre le dice, tráeme ese *chem*, y la señora lo trae, independientemente que ella tenga que adivinar, porque *chem* significa cosa, es cualquier cosa. Y ella tiene que pensar qué es. Si tú me dices tráeme ese *chem*, en el contexto que estamos hablando, que estás haciendo, yo tengo que adivinar si es un martillo, si es un serrucho, si es un jarro de agua, si es un servicio para la mesa, tengo que adivinar. Puede que no esté el ají en la mesa y no dicen merken txapi. Oye fulana, que sé yo,

hacen el nombre y dicen tráeme el chem. Una vuelta a medio mirar y tienen que adivinar al tiro; o sea, poco menos que corriendo. Y se adentró también el castigo para las mujeres.

Hoy en día, dado el censo nacional que decía que habían siete mujeres para cada hombre, que es muy popular en Chile entero, y se anda diciendo ¡ah!, mira, ahora hay que tener siete mujeres. Ese respeto, esa cosa de mutuo que había antes entre las comidas, la vestimenta, los valores; ese respeto mutuo estaba antes y hoy día no se ve. Desde que tengo uso de razón y desde que me metí fuertemente al movimiento indígena en el '78, tengo la sensación de que hay más de una cuestión audaz, oportunista y no de sentimiento. Hay una irresponsabilidad, un abuso permanente hacia la mujer, la esposa, las hijas y las que son familiares más cercanas.

*Elvira:* Pero también hay un abuso de los hermanos hacia las hermanas. Porque los hombres siempre se quedan ahí, ellos con la tierra y las mujeres son las que tienen que casarse, irse a otras comunidades o salir a trabajar. En el campo, si faltan las provisiones, que son lo que se compra en el comercio, la mujer de hecho tiene que ayudar a la familia, tiene que salir ella a trabajar a casas particulares, a trabajar en otros lados. Por eso siempre hay disponibilidad para trabajar en casas particulares, porque la mujer es la que se preocupa del azúcar, de la yerba, de la cama, de la mesa, de todo eso que está dentro de la casa, de arreglar la casa. Siempre, en todas las casas que se arreglan en el campo, todo lo de adentro es tarea de las mujeres. En el campo, cuando hay mesa, hay mantel, hay algo que comer, todo lo que es wigka es de la mujer. Todo lo que sea de la cultura occidental, hasta ahora en este minuto, viene del trabajo de la mujer. Los hombres no aportan nada de eso.

Y la mujer que está en el campo de un tiempo a esta parte, es la que mantiene la casa. En qué sentido, en el sentido de que si tú tienes tres, cuatro gallinas en el campo, tú eres capaz de ir con una, con dos docenas de huevos, venderlos, y volver a la casa con azúcar, con detergente, el Omo, el Rinso, el jabón Popeye que es lo más barato, la sal, que es lo más práctico y lo que tú necesitas a diario en el campo; la yerba, las velas pa' alumbrarse...

Tiestos para buscar agua, todo eso que para el que no es Mapuche puede ser una cosa insignificante, sin valor. Un tarro, algo plástico que sirva para transportar el agua de los pozos, lo trajo la mujer. La mujer es la que va a buscar el agua en la mañana, para que el marido se lave, para que los hijos se laven. O las hermanas, para que los hermanos se laven. El hombre se preocupa solamente del campo, los animales y del campo, y cree que si él trabaja todo el día en el huerto, en el campo, es su trabajo no más el que vale. Y el de la mujer, que tiene que estar en la huerta, el criado de los animales chicos, haciendo el aseo, barriendo la ruca y la otra casa que es para recibir a las visitas, la habitación. (que siempre está la ruca del comedor diario, y la habitación donde están las piezas). Entonces ahora hay casas, casas de estas, así wigkas, pero también sigue la misma estructura. Pero el hombre no se preocupa.

*Isolde:* Y todo lo que tenga que ver con la crianza menor, las gallinas, los chanchos, la oveja, la huerta y la venta de los productos chicos de frutas, de verduras, de pollos y demás, son todos hechos por mujeres. La artesanía, el hilado, el teñido, el trenzado y el tejido, hechos por mujeres y vendidos por mujeres. Lo que tú ves en el mercado, son tipos que compran y revenden. Y en muchos casos son tipos que son empleados de wigkas, que ganan un tanto por ciento de lo que venden en el día. Es lo que se ve aquí en el mercado.

Además, hay muchos que suponen que la diferencia entre hombre y mujer y la superioridad del hombre, se marca en la diferencia en el trabajo práctico, diario. Pero el hombre piensa en el día en una sola actividad grande como es arar; o sea, levantarse, tomar desayuno, agarrar el yugo, enyugar los bueyes, agarrar el ara'o y arar. Y todo el día está arando, dando la vuelta p' allá y p' acá. En cambio la mujer, mientras él piensa en una actividad, la mujer tiene que pensar en diez, en doce y hasta en quince, en ir a buscar el agua, en barrer, en hacer la comida, en atender al cabro chico, en qué va a hacer de comida porque tiene que ver, además, en hacer el pan, en tostar, en poner la mesa, en costura; mira que no barre una vez, barre unas cuantas veces la casa; ir a buscar la leña, que también es tarea de mujer. En la ciudad los hombres entran la leña, la parten; pero en el campo son las mujeres las que hacen ese tipo de cosas. Las que sacan la leche también son las mujeres; en las grandes lecherías y en los fundos son hombres, y ahí si hay un empleado hombre, un Mapuche que es empleado del fundo, allá puede sacar la leche. Pero en su casa no puede sacar la leche, ¿ah?

Yo te digo que en esto hay otro concepto del abuso de las mujeres, y que un poco habíamos conversado anteriormente. Me voy a atrever a decirte que de los años 60 para acá, yo supongo que antes también, pero basado en lo que yo he conversado con hombres y mujeres, yo diría que más o menos de los '60s se ha dado un abuso de marca mayor de los hombres mapuches y no mapuches hacia las mujeres jóvenes mapuches. Hay muchísimas madres solteras: madres solteras que son producto del trabajo en la ciudad, la iniciación en el amor del hijo del patrón, el patroncito, en algunos casos del propio patrón que no lo reconoce jamás; de los propios jóvenes mapuches resultado de un torneo, de un palín o de una fiesta familiar; quedan las chicas con guaguas que jamás se les reconocen. Y es una cosa, yo te digo, bastante marcada en el campo, en el campo en general.

Ahora, distinto a eso, y a mí me parece que ahí hay un error de marca mayor y que ha influido en el movimiento Mapuche, es el abuso de las mujeres por los dirigentes hombres de las organizaciones mapuches. Los dirigentes, que debemos ser espejos supuestamente, que uno se va mirar para poder imitarlo y ser igual a él o a ella. Los dirigentes mapuches que yo he conocido, casi todos tienen más de un niño fuera del matrimonio, fuera de su pareja o antes de casarse; abuso con sus propias hermanas mapuches. Yo lo veo como abuso. A lo mejor ellos lo hacen por un amor de momento, o las



La madre de Isolde, doña Martina Paillalef, tomando mate en la ruka de Lily Reuque, Chanco, agosto de 2001. Archivo de Florencia Mallon.

chicas terriblemente enamoradas, no lo sé. Porque no creo que se quieran acostar con el líder, no más porque es el líder, y quedar con una guagua. Pero de la perspectiva del líder, yo creo que hay un deseo, hay un objetivo, que moralmente es preocupante ya de marca mayor.

*Elvira:* Hay un abuso psicológico también. Los dirigentes ven a las niñas que están saliendo de la edad de la niñez y pasan a la adolescencia, y morbosamente les empiezan a insinuar cosas, y les empiezan a destrozarse todo lo bello que las niñas podrían pensar para adelante en todo el tema de la sexualidad. Ya aquí se empieza a distorsionar el mensaje sexual. Entonces es como una cosa ahondá, que cuando la niña llega a los quince años el dirigente por obligación siente que él tiene que ser el primero en acostarse con ella. Eso se ve ahora, con las niñas de quince, dieciséis, diecisiete años, total él ya le puso su marca.

*Isolde:* Entonces, esa cosa no se ha tomado en la dirigencia, lo de la cuestión sexual tampoco. Y los mapuches siguen, los que son dirigentes hombres, como que si nada pasa. Entonces eso daña a la cultura Mapuche, que antes que llegaran los españoles había un cuidado, había una enseñanza de la iniciación. Con lo natural había una enseñanza casi mística, que ahora se ha distorsionado; y se ha dado un choque así entre los propios mapuches.

Antes, más que mística era religiosa, era un proceso. La postura del oro se daba ocho días después que tú tenías la primera regla, o sea la primera menstruación. La misma faja, el txariwe, te marcaba; los monitos del *xariwe*, el ancho y el largo; te dice muchas cosas el txariwe de la mujer. Entonces uno iba así como en el proceso. El tipo que se quería casar, el *ülmen* que era hijo del Mapuche que era *logko* en otro lado, y que tenía harta tierra y que tenía hijos y que se quería con la hija del otro *logko* que era de allá, él le podía ir a buscar la niña a los doce años. Sin embargo la niña tenía que dormir con su hermana o con su mamá y no con él, hasta que los padres le daban la autorización. Entonces, él tenía derecho a criarla, a tenerla un año, dos años ahí en la casa pero ella no tenía que acostarse con él. El tenía que decir que era de él, va a ser mi mujer, mi prometida, mi compañera. Si tenía doce años, trece años, catorce años, no se acostaba con él, no había ese abuso. Ahora inmediatamente es cuestión de irse a la cama, morbosamente utilitario.

*F:* Bueno. Hemos hablado mucho acerca de la experiencia de la mujer Mapuche, hemos documentado abundantemente la necesidad de crear una organización de mujeres mapuches. En tu opinión, ¿falta señalar algún motivo adicional para crear una organización de mujeres?

Yo también tenía una motivación concertacionista, que era la de crear el SERNAM. Las Mujeres por la Vida aquí en Temuco dieron muestras de ser bastante amplias en período de dictadura. El "mujerazo" en Temuco, fue desde la extrema izquierda a las de Renovación Nacional, con banderas y pancartas y todo. Yo creo que eso te da una muestra de que cuando hay un tema común de género van más allá de la estructura y de las sensibilidades partidarias.

*F:* Ahora, la idea de Mujeres por la Vida, un intento de un frente más amplio que dejara de lado los odios de partido, ¿tiene paralelo en una visión amplia del movimiento Mapuche, donde habría lugar para todas las tendencias políticas dentro de lo que era la bandera de las reivindicaciones específicamente Mapuche? ¿Estos conceptos amplios podrían haber dado ciertas lecciones a los partidos?

Bueno, yo creo que ese era un bonito gesto entregado por las mujeres. Aquí en Temuco, en plena dictadura nuestro acto, “el mujerazo”, que se hizo en todo Chile, fue particularmente excepcional porque llegaron mujeres, desde la bandera de Renovación Nacional hasta la bandera del MIR, al gimnasio Bernardo O’Higgins. Nos juntamos más de tres mil mujeres, muchas mujeres quedaron afuera; la bandera del pueblo Mapuche estaba allí presente, además de las de los partidos. Basándome en conversaciones con mucha gente, tengo la impresión que nuestro encuentro en Temuco tuvo una amplitud no realizada en el resto del país. Y yo creo que con ese “mujerazo” nosotras hicimos muestras de convivencia, de la necesidad de una vuelta a la democracia; de una necesidad de que las mujeres participen y de una necesidad del respeto a la diversidad y a la existencia de los partidos mismos. Yo creo que fuimos mucho más allá de lo que los hombres habían podido realizar. Siempre los hombres son categóricos, están centrados en un partido, están centrados en un sindicato, están centrados en algo que define la fracción clara. Para nosotras, las mujeres mapuches y no mapuches, el mujerazo representó el abanico más grande de la existencia de mujeres en la Región. Ese mujerazo, que parte con las Mujeres por la Vida, obviamente, donde hay involucrada gente de iglesia, de la sociedad civil, de instituciones particulares, personas, personalidades, agrupaciones, se gasta con el tiempo en actos coyunturales. Porque si caminamos en el tiempo, recuperamos la democracia o la transición a la democracia con don Pato Aylwin, ese movimiento de mujeres se adormece y no es más que esa muestra de simpatía, de reconocimiento y de respeto a la diversidad. Se da en esa manifestación y en otras manifestaciones más chicas, pero no se da en la continuidad. Es algo que falta. Y yo creo que eso un poco le pasó al movimiento Mapuche también, que no lo soportamos, no fuimos capaces de mantenerlo al interior del movimiento, sabiendo que el otro era Mapuche, que tenía un pensamiento distinto, que era más conservador, que era más progresista o que sencillamente era más al extremo de nuestra propia posición.

*F:* Te escucho sugerir que, a pesar de la falta de continuidad, el tema de género pareciera ser un tema que realmente podría unificar a través de diferentes tendencias partidarias. ¿Hasta qué punto crees tú que un trabajo de género a fondo en las organizaciones Mapuche podría ayudar a unificarlas a través de las tendencias políticas?

Mira, yo creo que un trabajo de género, es un trabajo que debiera hacerse y que le da la fuerza, la vitalidad a la familia, a la comunidad y de ahí hacia arriba. Yo creo que unifica al movimiento. La Coordinadora de Muje-

res Mapuches de la Novena Región, por ejemplo, se reúne, hace talleres, con plata o sin plata, o sea, se hace igual. En cambio los hombres, en la organización de los hombres tienen que esperar que la CONADI los llame, o que haya una instancia que tenga plata y que pueda llamar a determinada gente. En cambio las mujeres se las buscan, están en la Iniciativa Chile que es una cuestión a nivel nacional, que estarán acá, que estarán en Santiago después, qué sé yo, que están buscándose y que no hay problema. Está la Ana Llao, la Elisa Avendaño, hay gente de distintas tendencias políticas y religiosas y con nosotras no hay problema. No hay problema en el sentido que no tocamos algunos puntos, y si los tocamos se echa entre verdad, entre bromas, entre risas y queda hasta ahí no más.

Las mujeres se dicen todas las cosas buscando la forma. A mí me dicen de todo y yo me río, lo acepto, lo contrarresto de repente, les digo, miren, no es así, les aclaro algunas cosas que a mí me parece que no deben quedar en el aire. Y las dejo que actúen, porque es la única forma que la gente puede como contextualizar lo que está haciendo. Además, en un momento determinado empezaba como el pelambre, este de aquí, este de allá. Yo les dije, miren, si vamos a hacer una organización de pelambres, creo que le estamos dando en la cabeza al clavo. ¿Ustedes saben qué me dijeron los hombres, además de muchas mujeres? Dijeron esta mujer es mucho más dura que un hombre. Y entre ellas, unas mujeres que estaban ahí, qué te dijeron, me dijo una. Y yo les enumeré lo que me dijeron, ¿ah? De todo. Que era frustrada, que era incapaz, que era lesbiana, que era no sé qué, que iba a recibir plata de un grupo en Europa, etc., etc., todo lo que me dijeron yo se los dije. Y habían mujeres ahí en la reunión que ellas también lo habían repetido. Olvídense de eso, les dije; ha sido por nada porque yo me he ganado un espacio, y ustedes han logrado a través de eso tener un espacio. Porque antes ellas funcionaban como instituciones mapuches, con un grupito ahí de mujeres que trabajan con un proyecto. Pero como nació mi organización, entonces tuvimos que meternos a una cosa mayor, porque tampoco ellas querían que yo me escapara. Y tampoco yo tuve problemas en decirles, bueno, ya, trabajemos juntas. Y empezamos a trabajar juntas y yo he visto buenos resultados en ese sentido, que han sido permanentes y han sido superior a las actividades con los hombres.

*F:* ¿Qué tipo de futuro le ves al movimiento de mujeres, mapuches y no mapuches, en Chile?

A pesar de muchos logros, veo que el movimiento de mujeres está adormecido. Creo que la transición nos enseñó que, cuando se quieren lograr avances importantes, es necesario una contraparte de acción cuando alguien está negociando firmemente. Es la contraparte que ya no veo en la temática de género. Si vamos tan lento en la temática de género en Chile, es porque esa contraparte, que la vivimos con el “mujerazo”, con el movimiento de oposición a la dictadura, ya se calló. La furia del feminismo ya no existe, pero la temática de género es una temática que va creciendo cada día. No habiendo alguna contraparte de choque, fuerte, firme; en otras palabras, no

habiendo un movimiento feminista, no hay esa búsqueda de caminos consensuales y negociaciones que te puedan ayudar a encontrar una salida. Porque si todos estamos por la igualdad de oportunidades, el equilibrio; si el género es hombre y mujer y se complementan en la acción, qué sé yo; roles y tareas distintas, etc.; entonces, para ser honesta, está todo como muy suave y no va a tener la fuerza que debe tener la temática de género. Aunque a mí no me guste, creo que sería necesario que haya en Chile un movimiento fuerte, de choque feminista, al menos por un tiempo, que lo hubo en el proceso de transición. Entonces eso ayudó al nacimiento del SERNAM, eso ayudó al plan de igualdad de oportunidades que hoy día es más bien un equipo de coordinación.

Lo mismo pasa con la temática indígena. En estas cosas ayuda mucho que haya una contraparte, como lo fue en la transición el Consejo de Todas las Tierras. La CONADI hoy día no tiene una contraparte<sup>2</sup>. El movimiento indígena en general está dormido, está aletargado, está de capa caída con esto de la CONADI. La CONADI asumió tareas que el movimiento venía asumiendo antes, y además de esas tareas, la CONADI asume responsabilidad. Dinero no hay para el movimiento Mapuche y tampoco el movimiento Mapuche estaba preparado para hacer propuestas concretas, para hacer estudios, para llevar adelante tareas que puedan salir a través del FOSIS, a través de la misma CONADI, a través de la Universidad, de otros lados como son las licitaciones que podían moverse. No estábamos preparados para eso.

*F:* Conversando hace muy poquito rato con la Lucy Traipe, me dijo que si hoy en día hubiera un movimiento indígena, de campesinos organizados como hubo en los '80s, nosotros en la CONADI, dijo, tendríamos que dar un mejor servicio. Se refiere a lo mismo, ¿verdad? Que el movimiento organizado de acción directa, el movimiento de base, de masas, es lo que facilita la acción, la negociación.

Facilita mucho la negociación. Te digo, la claridad facilita la negociación. Yo he aprendido eso en la práctica, porque en la mesa rural del SERNAM, por ejemplo, por citarte uno de los últimos ejemplos, no había mujer campesina rural, indígena, que pudiera ser tomada en igualdad de oportunidades. No había desde Temuco una mujer que firmara con la derecha, con la izquierda, y pidiera manos prestadas para decir, mire, hay que llevar este tema a la discusión, y que enganchen a otras mujeres. El CEDEM, Centro de Desarrollo de la Mujer en Santiago, tomó esto como una bandera de lucha; como ONG, gracias a Dios tiene recursos. En muchas yo no podré estar de acuerdo con el CEDEM, pero sí estoy de acuerdo en que si no se pone en el tapete de discusión, si no hay una institución que apoye a las

<sup>2</sup> Esta conversación se dió en 1997, justo antes de que un nuevo movimiento de resistencia basado en las comunidades se enfrentara a las grandes compañías madereras, iniciando una nueva etapa de militancia del movimiento Mapuche que, hasta el momento en que se escriben estas líneas (marzo de 2002), ha minimizado la efectividad de la CONADI como instancia representativa del pueblo Mapuche.

mujeres campesinas, vamos a quedar atrasadas cien años en el tiempo como ha sido hasta la fecha. Fue en este contexto, yo te digo, que logramos sentarnos y ponernos a conversar con el SERNAM.

*F:* Mencionaste hace poco que también el movimiento Mapuche ha estado decayendo por las mismas razones, por la falta de una movilización que ponga los puntos principales sobre el tapete. ¿Cómo ves la relación entre un movimiento que movilice las bases, y una institución que intente canalizar las demandas? En el caso del movimiento Mapuche, la institución sería la CONADI, ¿no?

Bueno, hemos hablado en varias ocasiones de cómo la CONADI no ha contribuido a revivir el movimiento indígena. Aun cuando finalmente se ha tomado una posición fuerte, como recientemente en lo de la represa Ralco en el Alto Bío-Bío, la cosa ha sido muy complicada. Yo ya te he contado un poco de lo que es para mí el Ralco. Para mí el Ralco es impotencia, desesperación, desilusión, desencanto, desamor, tantos conceptos que podría elevar sobre el Ralco! Cuando lo pienso y lo veo así, veo desfilar billetes. Veo desfilar no la gente, sino ambiciones, poder, dinero. ¡Que es muy frega'o! Han llega'o p' arriba grupos y grupos, ONGs y ONGs, instituciones, igual que instituciones de gobierno y no de gobierno, nacionales y extranjeras. Que la gente misma ya no quiere nada con nadie, y le dice sí a todo el que va, a estas alturas. Y las únicas personas que están quedando como fuerte así, como una pared, una muralla de no sé cuánto de cemento, son tres a cuatro personas de las cuales dos son mujeres y uno es un hombre. Entonces, uno se mira y dice, puchas, quién soy yo, la nada misma frente a tantas cosas que están pasando por encima de esta llamada modernidad. Y donde los partidos gritan a la distancia, y uno ve que tienen fuerza, no tienen fuerza; pueden hacerlo, no pueden hacerlo; itienen todo en sus manos y no son capaces de hacer nada! Hay intereses superiores. ¿Cuáles son esos, que no sea el crecimiento, el "progreso" y una búsqueda de cada día más dinero?

Eso significa para mí el Ralco, es como diciendo ya no me metan a mí en eso, ya no, no más. Yo me acuerdo cuando fui el año 80 al Alto Bío-Bío. En Ad-Mapu hicimos una declaración, desgraciadamente la busqué y no la pude encontrar, en alguna parte aquí la tenía, de diez puntos. En el año 80 yo estuve con la gente del Alto Bío-Bío-Pitriil, Malla Malla y Callaqui-Cauñicú era el otro, que me dormí en las monjas de Cauñicú. Había un mineral en Cauñicú, un mineral que es cobre, según la gente hay oro abajo, es posible; pero es cobre y plata al parecer, que todavía no tenía una cantidad de maduración como mineral. Pero que con el tiempo eso va a tener no sé cuánto de ley, que le llaman, y va a tener una maduración ese mineral y va a ser explotado. Entonces tú tienes en el Alto Bío-Bío, el camino hecho por fuerza bruta de la gente, las represas, y el mineral ahí listo para explotarlo. Se van las comunidades de ahí, pierden derecho al agua, derecho a la tierra, el derecho al mineral; que la Ley Indígena no habla del subsuelo, que era algo que nosotros hablábamos antes, ¿ah?

¡La gente pierde todo! Si no es cuestión de decir, oye, mira, cambiémoslos, llevémoslos pa' Mulchén, llevémoslos para donde sea y van a tener la posibilidad de tener mayor acceso a la comunicación, a la ciudad, a la educación, a mayores gastos de plata. Uno puede jugar de repente con las posibilidades y las probabilidades en la mesa en una discusión, pero a la hora de aconchar y de mirar realmente bien el problema, no es construirlo o no construirlo, así tan fácil, ¿ah? Además que si se construye, se marca un precedente negativo para la Ley Indígena, y sería negativo para todos los pueblos indígenas en Chile, no tan sólo para la gente del Alto Bío-Bío, que en cantidad de personas no son muchas, sino para todos nosotros. Y ese es el asunto, y eso es lo que yo comparto con la gente que más se tira encima por decir no al Ralco. Porque yo creo que se marca el precedente histórico de una Ley que es especial para los pueblos indígenas, que pueda ser vulnerada, no respetada, pasada a llevar por otro lado. Además, los juristas dijeron que la Ley Indígena no podía ser pasada a llevar, y por estudios y consultas que se han hecho, si se va a los tribunales, qué pasaría con eso. Yo creo que se ha visto que no puede ser vulnerada la Ley, y eso ya es bueno.

*F:* Por un tiempo, parece que la gente que más fuertemente estuvo en contra de la construcción de la represa fue la coalición de grupos ecologistas con sectores del Centro Cultural Mapuche Pehuenche del Alto Bío-Bío, pero recientemente ha salido más públicamente otra coalición de apoyo al movimiento anti-represa, o sea, la Coalición en Defensa del Territorio donde están participando las personas de la zona del "by pass" en Temuco, la carretera de la costa, la papelera, el territorio del sur que se está vendiendo, y Ralco<sup>3</sup>, son las cinco, y se ha hecho la agrupación, que parece que la está dirigiendo el Ad-Mapu, ¿verdad?

En parte solamente, porque en realidad hay muchas otras gentes tras eso, como algunas ONGs Mapuche como la Sociedad Nehuen, la Liwen, el Centro de Comunicaciones Txen Txen, la Casa de la Mujer Mapuche, y la Logko Kilapán creo que está también. Estas son de alguna manera instituciones que tienen un financiamiento y que han podido hacer el movimiento público, lo han logrado mover para un lado y otro, que tienen los contactos. No así las instituciones y organizaciones que no tienen financiamiento en este momento. Y yo creo que es bueno, aunque yo no he estado en toda su estrategia. Yo creo que es buenísimo que haya gente que se atreva a dar la

<sup>3</sup> En ese momento, en 1997, se habían concentrado protestas regionales alrededor de una serie de megaproyectos de desarrollo en la región centro-sur del país en que se amenazaba el control Mapuche de recursos. Más allá de la represa Ralco, el gobierno estaba construyendo la carretera a la costa que abriría el sur más fácilmente al turismo. Una serie de comunidades Mapuche de la costa, de Concepción a Valdivia, se vieron afectadas. En la misma época, la construcción del famoso "by-pass" para la Ruta 5 en la región de Temuco, que sacaría el tránsito interregional hacia las afueras de la ciudad, se encontró con la resistencia de un grupo de comunidades Mapuche sobre la ribera sur del río Cautín, especialmente en la región de Txuf Txuf. En la X Región, provincia de Valdivia, se protestó en contra de la construcción de una fábrica papelera por razones de contaminación ambiental.

cara para negociar en la mejor forma posible la realidad del Alto Bío-Bío. Pero no creo tampoco que sea por unas personas que gritan y desfilan en la calle, que se vaya a cambiar el curso de una decisión de construir o no construir el Ralco. Son otras las formas, las conversaciones, las negociaciones que van a llevar a la definición última de si se hace o no se hace. Considero legítimos sus reclamos y comparto muchos de ellos, los comparto teóricamente, pero como te decía anteriormente, el Alto Bío-Bío para mí es un desencanto. El año 80, cuando yo tiré diez puntos en una declaración pública, nadie de los que hoy día andan desfilando dijeron, sí Isolde, eso es lo que puede pasar. En el año 80 todavía no se construía ninguna represa. En el año 80 estaba recién terminándose el camino por lo que era el Empleo Mínimo, el POJH y el PEM, eran dos formas de Empleo Mínimo donde la gente del lugar trabajaba a fuerza bruta, picota, azadones, dinamita, para dinamitar las rocas que habían en el camino, la tierra, e ir acomodando.

*F:* ¿Cuál fue el contexto de los diez puntos en el 80, qué es lo que se vio en ese momento?

Bueno, decíamos que se veía venir, por las conversaciones y por los avances de las noticias en el tiempo, que se construirían represas en el Alto Bío-Bío. Y que estaban las Termas de Nitrao, que eran termas propias de los mapuches allá, que estaban con canoas de madera, bien hechitas, uno se podía bañar, yo me bañé en las Termas de Nitrao en más de una oportunidad, que estarían pasando a manos municipales. Que fue lo primero que pasó a manos municipales en el 81, ya eran de la Municipalidad de Los Angeles las Termas de Nitrao. Al anticipar este traspaso también vimos que, si hasta esa fecha las termas habían sido de los indígenas del lugar –usadas por ellos, de ellos y para ellos, para nadie más–, ya después no tendrían ninguna posibilidad de administrar. Además, si la Municipalidad tomaba eso, lo que yo les decía era que se construirían ahí restoranes, hospedajes; porque si van a haber unas termas administradas por la municipalidad, es obvio que va a haber otro tipo de comercio foráneo al lugar. Además yo pedía que se fuera todo lo que era licor. Iban camionetas para arriba a cambiar chivos por vino, llevaban las camionetas llenas de vino y volvían llenas de chivos. Entonces yo hacía una alerta con la represa, con las Termas de Nitrao, con lo que iba a significar la comercialización, la entrada de personas foráneas al lugar; todo eso se enumeraba en cinco puntos. También se hablaba a favor de la escuela, por los niños, por lo que era la posta; se retomaban algunas cosas y se pedían otras.

*F:* Eso fue parte del trabajo de Ad-Mapu. Cuando yo estaba en el Ad-Mapu, sí.

*F:* Y buscaste y no encontraste una copia del documento.

No la he encontrado todavía, alguien debe tenerlo; pero yo lo había pedido incluso en Ad-Mapu y no estaba.





El padre de Isolde, don Ernesto Reuque, en Chanco en 1997. Archivo de Florencia Mallon.

*F:* Entonces tu posición ahora más recientemente ha sido quizás una posición más cautelosa frente a la movilización pública, frente a toda la crisis de la CONADI con el reemplazo de Mauricio Huenchulaf, por Domingo Namuncura. ¿Me puedes hablar un poco tu experiencia de todo esto?

El reemplazo no tiene nada que ver con el Ralco, y mi no participación en la marcha a Santiago<sup>4</sup>. Yo creo que hay que separar aguas. Y al separar aguas yo te puedo decir que esta marcha a Santiago tenía muchas cosas juntas y yo, si fuera por el Ralco, habría ido, habría estado aquí y allá y donde sea. Si fuera solo por los territorios y los problemas y los lugares de conflicto, no habría problema. Pero al mezclarse con una cosa ya más política, más sectaria, más de una nominación que hace el Presidente de la República en su legítimo derecho al nombrar el Director Nacional de la CONADI, creo que los mapuches confundieron un problema mucho más profundo con una estructura propia del Estado. La CONADI es un organismo estatal con financiamiento estatal, con contratos estatales. Solamente tiene en su Consejo Superior, su estructura, su forma administrativa, una innovación: tiene ocho consejeros indígenas, como una forma de participación directa de los indígenas en esta institución que busca llevar adelante su trabajo y su forma de vivir.

*F:* Ya. Pero lo que salió en la prensa era que Mauricio Huenchulaf había dicho que el motivo de su separación era la represa Ralco.

Yo no lo veo; perdóneme, querido hermano a la distancia, que yo no lo veo así. Yo creo que el alejamiento de Mauricio Huenchulaf de la CONADI fue estrictamente por motivos administrativos, de gestión y de término a un período en la CONADI. La CONADI tiene que pasar por distintas etapas y esta es una nueva etapa que debe tomar la CONADI como institución del gobierno en sus políticas hacia los indígenas. Todavía no estoy diciendo si va a ser para bien o para mal, estoy diciendo que tienen que cumplirse etapas y aquí se cumplió una etapa, que es echar a funcionar las distintas oficinas. Fue un momento, yo creo, para Mauricio Huenchulaf de privilegio, echar a funcionar una institución. Un joven técnico Mapuche que nunca antes había estado en la máquina, diría yo, de la administración pública estatal, tuvo tres años para conocer, y para iniciar una institución de estructura nacional. Mauricio es ahora un capital que el pueblo Mapuche tiene que saber valorizar también: sus conocimientos, su trabajo y todo. Yo creo que no lo hizo mal. Hay muchas cosas que él podría haber hecho, pero hay que hacer las cosas que se pueden, no las que se quieren. El equipo, además, los colabora-

<sup>4</sup> Cuando Mauricio Huenchulaf fue reemplazado como Director Nacional de la CONADI en la primera mitad de 1997, la posición de Isolde sobre la falta de conexión entre su reemplazo y la represa Ralco tenía mucha claridad, pero había muchos en desacuerdo con ella. Sin embargo, como se hace claro en la conclusión del libro, que grabamos en agosto de 1998, al año la situación era distinta, puesto que el director que reemplazó a Huenchulaf, Domingo Namuncura, lo fue porque se opuso a la construcción de Ralco.

dores que él tenía –sus técnicos administrativos y la gente que tiene que estar en el proceso de gestión de una institución– a lo mejor no fueron los más creativos. Quizás a veces fueron muy apegados a las leyes, a las reglas; o bien se salieron de los márgenes de las reglas cuando no debían salirse. Esa es una cuestión administrativa que tiene que ver con la forma de entendimiento hacia las estructuras políticas.

Yo creo que más que cuestionar la gestión de Mauricio Huenchulaf hay que reconocerle su valentía, su tranquilidad, su ingenuidad en relacionarse con los organismos políticos públicos, con las organizaciones sociales y con el nivel internacional. Es posible que nosotros como indígenas y como mapuches en particular le cobremos y le pasemos la boleta de que él no fue tan apegado al movimiento Mapuche, que no se las jugó por el movimiento social indígena, pero también podemos decir con orgullo que alguien que no tiene ningún conocimiento y manipulación de la administración pública es capaz de dirigir un monstruo cuando solo le entregan un papel y le dicen usted es Director y tiene tantos millones y tiene que hacerlo durante un año y no tiene a ningún colaborador cerca. Quienes estuvimos solidariamente con él de cerca pudimos ver que desde una silla y un lápiz él tuvo que empezar a comprar. Contratar a la planta funcionaria, llevar adelante los equilibrios políticos, los apetitos de los distintos partidos que querían poner a su gente; ese ya es un bache muy difícil de superar. Y esto dado en todas las oficinas, en las dos subdirecciones, norte y sur y en las oficinas, donde había que poner a los funcionarios, donde había que mantener un equilibrio político partidario, donde había que tener una buena afinidad con los indígenas del lugar.

Yo creo que CONADI ahora es un carro que está caminando, que tiene mucho que dar. Está funcionando, tiene la planta, tiene la estructura; entra en una nueva etapa y esta nueva etapa debe ser una gestión. Y el nuevo director tendría que entrar a coordinar realmente las políticas con los distintos organismos públicos y privados que existen en Chile. Y traspasar las fronteras nacionales, cuestión que cuando tú estás armando una cosa que recibes con nada de la nada, no puedes hacer; no porque no lo quieras si no porque no lo puedes hacer<sup>5</sup>.

*F:* Traspasar las fronteras nacionales, ¿en términos de hacer conexiones con otros organismos en el exterior?

Hacer conexiones con otros organismos públicos y privados, y con organismos internacionales, que puedan responder a los objetivos de los in-

<sup>5</sup> Aunque la visión de Isolda sobre las nuevas formas de autonomía que debería buscar la CONADI era bastante acertada, los eventos de 1998 y 1999 movieron en otra dirección a la institución. Después de echar a Namuncura, el presidente Frei nombró al primer Director Nacional no Mapuche. Después de la elección de Ricardo Lagos en enero de 2000, la posición quedó vacante un tiempo hasta que se nombró otro Director Mapuche, esta vez con miras más tecnocráticas. En todo esto se refleja la profunda crisis que ha estado viviendo la institución, precisamente por su falta de autonomía frente al Estado y su falta de legitimidad frente al movimiento Mapuche más amplio.

dígenas en Chile. Traspasar también los objetivos que tiene, lamentablemente hay que reconocer, el Estado chileno. Por qué digo lamentablemente, porque en caso de que el próximo gobierno de Chile no sea de la Concertación, y no me interesa quién de la Concertación sino de la Concertación, y sea en cambio alguien que ha estado hoy día en la oposición, mucho tendríamos que perder los indígenas, mucho. Y, en ese sentido, yo creo que el nuevo director debe amarrar muchas condiciones internacionales que con el tiempo puedan ayudar a sustentarnos; debe encontrar un gancho donde agarrarnos para cobrar nuestros derechos, un gancho que no dependa exclusivamente del Estado chileno. Es aquí que yo comparto algunas cosas con Santos Millao cuando dice que la CONADI debiera ser un organismo nuestro, puro, autónomo. Pero éste que tenemos ahora, hay que reconocer que es del Estado.

*F:* En la CONADI de hoy, ¿tú crees que Domingo Namuncura es la persona indicada para hacer los cambios necesarios?

Mira, yo tengo mis dudas en lo personal, si Domingo Namuncura va a ser la persona para responder a los sueños, inquietudes y necesidades que tienen nuestros pueblos indígenas. Para que su gestión sea excelente tendría que hacer mucho trabajo de equipo e inyectar dinamismo y creatividad a los funcionarios de la CONADI, que hoy día se encuentran muy deprimidos, muy agripados y relajados. Además tiene que coordinarse con las organizaciones indígenas, con el movimiento indígena y con el Estado en general. Es un tipo joven, y es posible que tenga una alta carga de fuerza, de vocación, para lograr enrielar todo esto. Lo que es difícil hoy día, y yo reconozco que tanto al interior como al exterior de la CONADI, el momento es muy difícil. El momento político es difícil. Es posible que Domingo sea un hombre que haga solamente la transición de un proceso a otro, y no esté más allá de un par de meses en la CONADI. Es un hombre muy luchador de los derechos humanos, pero no está metido en el tema indígena.

*F:* La impresión que tengo yo es que es un hombre netamente de partido y de movimiento social a nivel general. ¿Él ha crecido en Santiago, o de dónde es él? ¿Tú sabes?

Nació en Valparaíso, creció en Santiago. Su padre es de acá de la Novena Región, de Loncoche, de la comunidad Namuncura de Loncoche. Pero él no ha tenido nunca una relación directa con la comunidad, ni de parentesco ni nada. Yo creo que esto le va a servir para ir un día a su comunidad y conocer los parientes que allí tiene. Sin embargo, por su alto grado de sensibilidad por los derechos humanos, uno puede tener toda la certeza de que tiene la mejor intención. Es un tipo cristiano, comprometido. En ese sentido, uno puede ver que de repente no se necesita ser indígena, vestirse como indígena, para pensar y servir a los indígenas. Yo creo –y esto es una aseveración que voy a hacer– que inclusive una persona no indígena que esté dispuesta a servir a los indígenas sería un buen director.

Sin embargo, creo que se le debe dar la oportunidad a Domingo Namuncura, a que él pueda estar; y no tan solo porque el Presidente de la República lo haya nombrado y es un tipo que llega mucho a la estructura del gobierno actual. Porque es un tipo muy querido por los grandes ministros políticos del Presidente Frei, muy colaborador. Y como tú dices, efectivamente es muy de partido y muy de ciudad. Pero es un cristiano comprometido y desde allí yo creo que hay que darle la oportunidad<sup>6</sup>.

Espero que él sepa decir si se las puede o no se las puede, antes que sea el movimiento Mapuche que le diga, te lo advertimos, te lo dijimos, te lo pedimos y no reaccionaste antes. Y que si él no es capaz, que diga hasta aquí nomás llevo y me voy. Pero que no sea por el solo objetivo de que va a venir a construir la represa, porque creo que ese no es el objetivo de él. Debe ser el objetivo del Consejo de la CONADI el que se oponga férreamente; el voto de Domingo Namuncura es un voto más o un voto de desempate, lo dicen claramente las reglas del Consejo de la CONADI, que si estuviesen empatados, si se llegara a votar y si se empata, el Director desempata. Que no es el caso en la composición del Consejo de la CONADI, donde hay ocho dirigentes indígenas y ocho funcionarios no indígenas más el director. Entonces esa es la diferencia, que si se logra un empate y él dice el Ralco va, entonces va.

F: Una cosa que no tengo clara, es cómo se llegó a nombrar al nuevo Director. En los diarios se dijo que no se consultó ni con el movimiento Mapuche organizado ni con el consejo de la CONADI. ¿Qué significó esto acá en Temuco?

Aquí se dijo que fue de rompe y raja, que llegaron y te lo impusieron de la noche a la mañana. Que lo dejaron caer no más y no alcanzamos a reaccionar para nada. Mira, yo creo que el gobierno estuvo muy mal asesorado. Efectivamente, por todos los cuestionamientos políticos y acusaciones que se venían dando, desde hace bastante tiempo, entre la Dirección Nacional y la Subdirección Nacional, y la necesidad de cumplir etapas claves al interior de la institución CONADI, ya se había dicho muchas veces que se cambiaría al Director, que renunciaría el Director. Después el 5 de octubre y el discurso de Mauricio Huenchulaf en el cerro Conun Hueno, donde él hacía una arenga y un desafío al gobierno, que él se iría si se construye Ralco, y nuestra gente que está en política pensó que a Mauricio le pedirían la renuncia antes de diciembre. Pero no pasó.

Llegado enero conversaron con él y le dijeron algunas cosas, que podrían insinuarle el cambio del Subdirector y del Director. Además, es importante aclarar que el Consejo de la CONADI, y los consejeros indígenas en particular, le habían pedido la renuncia a Mauricio Huenchulaf no en una

<sup>6</sup> Este comentario resultó siendo visionario. Cuando se echó a Namuncura de la Dirección Nacional a finales de julio de 1998, fue precisamente porque su compromiso con los derechos humanos hizo imposible que apoyara la construcción de Ralco. Véase Domingo Namuncura, *Ralco: ¿represa o pobreza?* (Santiago: LOM Ediciones, 1999).

oportunidad, sino en muchas oportunidades. Le habían pedido la renuncia al Director, al Subdirector y al Fiscal de la CONADI. En las actas de la CONADI está claramente estipulada su petición al cambio desde hace mucho tiempo. Pero teniendo este trasfondo, de todas maneras se hizo de la noche a la mañana, o en términos de mujer se diría entre gallos y medianoche, lo que en el campo se dijo fue de rompe y raja, con un asesoramiento muy mal hecho, se descabezó la Subdirección y la Dirección Nacional. Quedó ingobernable, porque la gente que estaba con Mauricio recibió señales distintas a la gente que estaba más apartada y sólo trabajando.

Los que estaban con Mauricio, que llegaron como gente de confianza de Mauricio o que en el transcurso de estos tres años se afiataron muy bien hacia Mauricio, empezaron a dar gritos muy fuertes. Que lo sacan de la noche a la mañana y tiene que irse en menos de una semana, que en ninguna institución pública se hace eso. Generalmente hay treinta días, cuarenticinco días, y empiezan a buscar leyes y cuestionamiento. Y Mauricio Huenchulaf lo ve como una ofensa a él, que le hayan pedido la renuncia el día viernes y le digan, mire usted tiene hasta el 30, y el 30 era un día miércoles. Que para entregar todo él tuviera sólo tres días. Lo veía como una ofensa a un Mapuche que había estado al servicio de la administración pública.

Entonces, en ese sentido se vio alterado el quehacer de la CONADI, las formas como se hicieron no fueron vistas con buenos ojos al interior de la organización, ni tampoco por gente de las ONGs mapuches, y de ONGs que habían recibido licitaciones como apoyo durante la gestión de Mauricio Huenchulaf. Los dirigentes más cercanos a Mauricio Huenchulaf decían que esto era un atentado contra todos los consejeros, dirigentes y el pueblo en general. Cuestión que, para quienes estábamos más cerca, no lo vimos tan fuerte así, pero sí la forma. Yo estuve la primera vez en la toma, cuando el primer día, con gusto y todo, porque yo creía que la forma con que el gobierno había actuado, haber descabezado a la CONADI, no fue la mejor forma, para nada.

F: ¿Cómo fue eso de la toma?

La toma se dió inicialmente como solidaridad con Mauricio Huenchulaf, para mostrar que los indígenas habíamos sido pasados a llevar y que los indígenas queríamos un nuevo trato, un nuevo compromiso del Estado. Que había que renovar el compromiso que se hizo con Aylwin en Imperial. Puede estar el espíritu, puede estar la esencia con la Concertación; pero algunos pasos ya se han cumplido y otras cosas no se cumplieron con el gobierno de Aylwin, no porque Aylwin no lo hubiera querido, sino porque los parlamentarios no lo quisieron. Entonces hay que renovar esos pasos y se vio así, se vio como un atropello a los indígenas. Así lo vimos todos, que nos sentimos pasados a llevar. Cualquier cambio en una administración pública se hace con treinta días para que la persona que viene se ambiente, tenga por lo menos de reconocimiento y de conocimiento una semana.

Y esta no era una simple institución, esa era la otra característica. No es el Registro Civil, no es el Hospital, no es un departamento de una municipalidad, no es un colegio. No es el director de un colegio el que se cambió, se cambia al Director Nacional de la CONADI, una institución que en su Consejo es bipartita, porque tiene indígenas y no indígenas, tiene al Estado y a las organizaciones sociales. Entonces, lo mínimo que debió haber hecho el Estado fue haber respetado esa condición y el reconocimiento que tiene, llamando rápidamente al Consejo para que conozca primero al Director Nacional de la CONADI. Haberles presentado y haberles dicho, este es el Director. Nosotros queremos que este señor sea el Director por tales y tales razones. Que Domingo hubiera dicho: yo vengo con las mejores intenciones, ganas y fuerzas de trabajar y tengo que darme un período de conocimiento de dos o tres meses, y después llevamos todas las políticas y todo adelante. Cuestión que no se dio, sino que se produjo este desencanto, esta rabia por ser pasados a llevar. Se impuso, es un dirigente impuesto. Efectivamente, el Presidente de la República lo puede nombrar, y eso no es una cuestión que lo diga yo, que lo diga la Concertación. También lo dicen los mapuches en general, lo dice la Ley y nosotros somos muy leguleyos; lo aceptamos. Pero es la forma la que atropelló, la que pasó a llevar todas nuestras sensibilidades y propuestas. Si el Santos, la gente que anda en la protesta, en todos lados; ellos sabían que tenía que ser del PPD; sabían, no es una cuestión que no supieran. Pero nadie se imaginó que le iban a pedir la renuncia a Mauricio el viernes, y el lunes, Domingo iba a estar en la oficina, nadie.

*F:* ¿Cuántos días estuviste en la toma, y cuántos días duró?

Estuve los dos primeros días, y duró tres días. Originalmente, el primer y segundo día, estuvo la Lautaro Ñi Ailla Rewe, la Kaufullikan, la Choinfolilche, el Ad-Mapu, la Keyukleayñ pu Zomo y la Rehue de Lautaro. El segundo día nos descolgamos la Lautaro Ñi Ailla Rewe, la Choinfolilche, la Keyukleayñ pu Zomo, esas tres no más. Las demás organizaciones quedaron adentro; sin embargo ahí habían ONGs que eran mayoría, y que habían traído gente de las comunidades donde ellos trabajan, como la Sociedad Nehuen, la Aukinko Zomo, que tenía prácticamente a todos sus funcionarios adentro; Txen Txen, la Liwen y la Logko Kilapán. El último día, de la Lonko Kilapán no había nadie de los funcionarios adentro, pero había de su gente. O sea, no es una cuestión que sea tan unitaria. ¿Por qué nosotros nos descolgamos?

Acá teníamos nosotros quince puntos que podían ser también conversables, y dentro de esos quince puntos Roberto Pizarro, el Ministro de MIDEPLAN, los aceptó todos. Les dijo, yo les acepto los quince puntos, hacemos un acta de acuerdo, pero el Director es Domingo Namuncura. Está firmado el Decreto, ya está todo, no podemos volver atrás como gobierno. Y los que fueron a negociar, que fueron los consejeros de la CONADI, los consejeros indígenas de la CONADI más dos dirigentes, se frustraron entre ellos. No tuvieron la

capacidad de articularse rápidamente y salieron divididos. Ese fue el resultado, porque volvieron a un punto muerto cuando no aceptaron a Domingo Namuncura. Y qué dijo Santos y la gente que representaba a las ONGs: que el Ministro los había sobornado, que había tratado de sobornarlos.

*F:* Salió en el diario que fue con auto, con vehículo.

Sí, sí, una camioneta, oficina, y todo lo que ellos pedían. Porque esa era parte de lo que ellos pedían. Pedían comodidades para los consejeros, oficina aparte de las oficinas de la Dirección Nacional; el Ministro les había dicho que bueno. Un vehículo para que ellos se puedan mover y llegar a las comunidades, el Ministro les había dicho que bueno. Todo esto era parte de los quince puntos. Habían pedido más presupuesto para la CONADI, el Ministro les había dicho que sí. Entonces, en ese sentido, yo creo que no tuvimos el manejo necesario, porque ahí se incluían las áreas de desarrollo, los terrenos en conflicto, no al Ralco, que los megaproyectos fueran con participación de los propios afectados; todo eso iba en los quince puntos.

*F:* ¿Y todo eso lo aceptó?

Todo eso lo había aceptado Pizarro, seguramente con muchos problemas para él. Le costó mucho aceptarlos, pero los aceptó, y después dijo: yo acepto todo esto, pero Domingo Namuncura es el Director, cueste lo que cueste. Y de allí se desprende que el Ministro dijo cueste lo que cueste, Domingo Namuncura es el Director de la CONADI; y es la frase que ha salido casi en todos los medios de comunicación, las cartas elaboradas por la gente de la marcha. Bueno, eso es un poco mi visión; que no supimos encauzar la cosa. Mauricio llegó al puesto de la CONADI como militante de un partido, respondiendo al PPD y obviamente como Mapuche del PPD. El sabía que su puesto duraba hasta que el Presidente de la República le dijera mire, hasta aquí no más. Y él hizo las arengas habidas y por haber después, con apoyo de varias ONGs, de diversas personas. Después de ya haber firmado su finiquito se transformó y pasó a ser un líder opositor a todo lo que es el gobierno, el partido; incluso, dijo que estaba revisando su posición, su militancia partidaria. Cuestionando a los otros jefes de oficinas y todo; la gente que no estuvo con él y que no lo aplaudía a él, estaba contra él. Espero que él lo sepa llevar adelante, porque su gestión no había sido mala; pero como salió, sus últimas intervenciones no fueron las más acertadas.

Y en esa estamos ahora. Yo te puedo decir que el día martes próximo se hace una conferencia de prensa aquí en el edificio, en las dependencias de la Dirección Nacional de la CONADI, para presentar al Subdirector Nacional Sur de la CONADI, que es don Víctor Alonqueo Maza, que en este cuento ha sido el menos nombrado, pero no va a dejar de ser por eso tan tranquila su llegada.

*F:* ¿Puedes explicar un poco por qué?

Porque la Subdirección es una oficina con un equipo técnico compuesto



El padre de Isolde, don Ernesto Reuque, trabajando en su campo, Chanco, 1997. Archivo de Florencia Mallon.

por gente que viene desde mucho tiempo en el servicio público, gente que fue adicta, voy a decir, al régimen militar. Ahí tenemos, por ejemplo, a un funcionario Mapuche que, aun siendo Mapuche, es un hombre que le pide permiso a un pie para mover el otro, que deprime a la CONADI más que la agiliza. Por otro lado tienes a la Sra. Meyer, que lidera a un sector de esos funcionarios<sup>7</sup> y tienes a la gente que ingresó con Víctor Hugo Painemal, con el ex-Subdirector, que hacen equipo y que tiene una forma especial de llevar adelante su trabajo, que más que agilizarla también la estanca. Que son muy de funcionarios públicos, de horarios, de atención si me tocan la puerta; son muy poco comprometidos, poco carismáticos; no son hacedores de equipo, viven su metro cuadrado. Entonces, yo espero que este señor, que no conozco, tenga como el dinamismo necesario para vitaminizar a una CONADI que está de capa caída.

*F:* ¿Por qué crees que no quedaste tú?  
¿Cómo?

*F:* ¿Por qué crees que no quedaste tú de Subdirectora?  
A ver (risa). Por qué creo que yo no quedé. Bueno, los argumentos son de que no tengo un título profesional técnico, eso es el argumento, digamos, entregado por el MIDEPLAN a...

*F:* El argumento oficial...  
El argumento oficial.

*F:* Y es verdad, no tienes...  
Es verdad. No tengo un título profesional técnico.

*F:* Lo dejaste por el camino, por tu compromiso.  
Sí, claro, eso es verdad. Pero yo creo que en realidad es más que tener un título profesional técnico, porque Víctor Hugo no lo tenía, era un egresado de contabilidad de un liceo comercial. Puedo ver otros directores también que han sido directores de oficina y que son distintos. Yo creo que es porque a quién se arrima a buen árbol, buena sombra le cobija. Creo que al árbol que yo me he arrimado no ha sido el mejor árbol, que tenga las hojas necesarias para darme las sombras que yo necesito, ¿no?

*F:* Hablas ahora del Gute...  
(Risa de las dos).

<sup>7</sup> La señora Edith Meyer Durán, archivera de carrera, lleva muchos años a cargo del Archivo de Asuntos Indígenas que contiene todos los documentos y expedientes administrativos y judiciales que pertenecen a las comunidades con títulos de merced. Aquí Isolde se refiere a que la Sra. Meyer también fue archivera durante la dictadura militar y es una de las líderes entre los funcionarios de CONADI que fueron transferidos del régimen anterior. Cuando yo trabajé en el Archivo, en 1996-97, antes de darme acceso, exigió que consiguiera una carta firmada por el Director Nacional de CONADI, que en esa época era Mauricio Huenchulaf.

No hablo específicamente del Gute, sino en general de las sensibilidades políticas de la Democracia Cristiana, del personalismo e individualismo de algunos jefes del partido que llevan ellos oficial y extraoficialmente a sus propios candidatos. Y aquí, para la Subdirección, habían doce candidatos, y yo era la persona que iba con el consentimiento del directorio del partido a nivel regional, la Directiva de Temuco. Además de ellos, yo tenía un fuerte apoyo de la Iglesia Católica regional; creo que eso mismo tenía Víctor en la zona sur. Yo tenía un apoyo especial, que era un apoyo de mujer; dado por la Mesa de la Mujer Rural en Santiago. Pero Alonqueo fue elegido porque la línea freista, a la cual pertenece, era más fuerte en Temuco. Así que no estaban dadas las condiciones, yo creo, y he pensado resignadamente que a lo mejor no era bueno en este período, y que hay que cuidarse para una etapa siguiente. Y si no es así no importa. Dentro o fuera de la estructura del Estado, hay mucho que hacer. Espero encontrar la forma económica de poderme mover, porque uno de los mayores inconvenientes para mí es moverme de un lado a otro con mis recursos económicos. Espero encontrar la forma de poder seguirlo haciendo, porque sino voy a tener que trabajar en algo ya para sobrevivir<sup>8</sup>.

Y al trabajar para sobrevivir tienes que verte obligada, con dolor, a dejar lo que estás haciendo como trabajo social, si no estás en un programa, o en un proyecto, con un apoyo específico para realizar las actividades que quieres desarrollar. Ahora tengo algunas vetas por las cuales generalmente yo estoy participando. Me integro fácilmente a equipos de investigación científica-social, y en esos equipos de alguna manera me llega alguna remuneración. He estado en la investigación del rol de la mujer Mapuche en comunidad; he estado en el de la mujer trabajadora a nivel regional con SERNAM, PRODEMU y CEDEM; y ahí uno puede pegar como el garrotazo, diría yo, y decirles mire, páguenme. Yo voy pero si me pagan. Y cuánto cobras; tanto si es institución, tanto si es persona; ni muy caro ni muy barato, pero puede que por ese lado pueda entrarme algo de plata. No me quiero amarrar a una ONG en particular, que puede ser la salida a través de algún aporte internacional, porque he cuestionado tanto el trabajo de las ONGs que moralmente no me daría como para trabajar. Pero si es necesario, y las razones económicas me dicen que debo estar, voy a estar.

<sup>8</sup> Entre el momento en que tuvimos esta conversación en 1997 y mediados de 1999, Isolda consiguió un trabajo a sueldo en PRODEMU, organización de mujeres bajo la dirección de la Primera Dama de la República. Aun sin los títulos respectivos, hizo un excelente trabajo hasta que la despidieron, de acuerdo a su perspectiva, por haber opinado acerca de Ralco. Después de contribuir activamente a la campaña presidencial de Ricardo Lagos en Temuco, fue designada Consejera del Presidente en el Consejo Nacional de la CONADI, cargo *ad honorem*. Por tanto, a pesar de su gran actividad en CONADI durante la administración Lagos, hasta la fecha sigue sin empleo remunerado.

F: Se verá.

Se verá. Ahora, el trabajo con la CONADI a nivel nacional ha venido siendo específicamente el trabajo de género. Voy a entregar mi último informe ahora al nuevo director de lo que pasó con la Mesa Rural en Santiago, un trabajo compartido, multidisciplinario, multisectorial entre CNC (Comisión Nacional Campesina), organizaciones indígenas, ONGs y organismos del Estado. Voy a entregar mi último informe y voy a decir muchas gracias y hasta luego, porque creo que es el momento de decirlo; y si necesitan de mis servicios que me paguen. Porque hasta el momento, ha sido un trabajo *ad honorem* por el solo hecho de ser una mujer feminista, en el sentido que busco la dignidad de la mujer en general y en particular de las mujeres mapuches, que son muy golpeadas. Y por eso mismo es que creé la organización de mujeres Keyukleayñ pu Zomo, porque creo que la organización de mujeres tiene que dar a conocer y demostrar un trabajo distinto del que ha venido haciendo la mujer en forma silenciosa, invisible, que es la que más trabaja.

Mi organización, cuando se crea, se crea un poco con esa visión. Con mucho cuestionamiento de la gente que participa en organizaciones tradicionales, hombres y mujeres. Fuerte crítica, que iba a estar financiada –poco menos que por el mundo entero–, que iba a estar podrida en plata. La verdad es que ni nada ni nadie; no pasa nada. Esto es un poco la verdad de la organización de mujeres, que es una de las cosas que a mí más me interesa sacar adelante aunque es mucho más difícil. Yo sé que se está conversando al interior de la CONADI, hacer un departamento de la mujer; pero también creo que hacer un departamento de la mujer, si no tiene recursos específicos, si no tiene un grado de autonomía, va a ser un departamento perdido. Porque si es solo para coordinar actividades con otros grupos ya formados, u otras instituciones que ya tienen un trabajo con mujeres, no va a ser productivo. Y al final va a ser un trabajo que van a decir, oye, mira, las mujeres no hacen nada. No me gustaría estar en algo que no tenga un financiamiento claro, donde las mujeres puedan realizarse, puedan sentir confianza, puedan salirse hacia afuera. Se pueden postular proyectos concretos a través del FOSIS, el SERNAM, la CONADI; si un grupo de mujeres postula; y si se lo gana, puede salir adelante. Pero a mí me gustaría que fuera un financiamiento más específico, y que se usara para enseñar tanto a hombres como a mujeres del rol, del derecho y de la dignidad de las mujeres indígenas.

F: Ahora, si hubiera ese tipo de Departamento de la Mujer en la CONADI, con plata propia, autonomía administrativa, a tí te interesaría participar.

A lo mejor no autonomía administrativa, sino como se hace en los servicios públicos, con una cantidad de dinero para el departamento, con líneas clara de trabajo. No significa que a mí me pasen toda la plata y yo haga y deshaga, no. Que haya claridad para lo que es y que tenga dinero, porque a veces se crean departamentos con el sueldo de la persona y nada más, porque hay que coordinar acciones. No. Que tenga una cantidad como tiene el

Fondo de Desarrollo, tiene el Fondo de Tierras, tiene Educación y Cultura; que Género también tenga una cantidad de dinero específica para Género. Y que sea género, que no sea mujer, ¿ah? Porque cuando es para la mujer dan una cosita chiquita; ah, claro, si es para las mujeres. Entonces aquí que sea género, que sea hombre y mujer, pero que se trate el tema de género así específico; entonces que las mujeres puedan tener la oportunidad de expresarse, de explayarse sin mayores problemas.

F: Otra experiencia tuya, dentro del movimiento de mujeres y de la temática de género, fue el Congreso Internacional de Mujeres en Beijing. ¿Cómo es que tu organización llega a Beijing, o cómo llegaste tú?

Yo creo que más que mi organización fui yo sola, pero no porque era Isolde Reuque no más, sino que porque era presidenta de la organización que yo creé, porque tuve el privilegio de ser consejera en la primera vuelta de la CONADI, porque tenía un trabajo con el SERNAM en el que participaba haciendo aportes al desarrollo de la participación de la mujer, porque había participado en distintas consultorías e investigación social y política del desarrollo de la organización, y porque mi aporte ha sido considerado en el movimiento. Yo creo que fue por todas estas razones, no tan solo porque tenía una participación o una historia personal, si bien eso influye; pero lo más importante es el cargo que uno tiene en la organización social.

F: Antes de Beijing se hicieron unas pre-reuniones acá en Chile y en Argentina, ¿verdad?

Bueno, sí. Comenzando a principios del 95 se hacen en Chile unas reuniones preparatorias a nivel nacional, que fueron por dos vías: una por la vía gubernamental, y otra por la vía no gubernamental, que se conoció como la Iniciativa Chile, coordinada específicamente por las ONGs de Chile, cuyas cabezas visibles son el CEDEM Santiago, el Instituto de la Mujer y otras. Es una estructura que se crea específicamente para trabajar, lo que es multiparticipativa diría yo; participan muchas entidades y en las regiones los grupos de trabajo se conocen como puntos focales. Aquí en Temuco el punto focal fue dirigido por el CAPIDE y otras ONGs que hicieron participar a gran parte del mundo organizado de la mujer a través de los distintos partidos políticos, tanto de la derecha como de la izquierda; obviamente la Concertación, las organizaciones sociales, las juntas de vecinos, las organizaciones mapuches. Para noviembre del 95, se entrega el trabajo de estos puntos focales a Iniciativa Chile, en Santiago, en un encuentro nacional. Después de ese encuentro nacional de la Iniciativa Chile, donde van los resultados de los distintos puntos focales, se hace un documento nacional de Iniciativa Chile para ir a Mar del Plata, que era la Asamblea del Cono Sur de las ONGs y en esta Asamblea entregar la propuesta que la mujer chilena lleva camino a Beijing.

F: Y esto es toda la iniciativa para el aspecto no gubernamental en Beijing. No gubernamental de Beijing, pero primero la conferencia o el encuen-

tro de Mar del Plata. Hasta este encuentro, las mujeres indígenas participan en iguales condiciones, podríamos decir, porque participamos en la Novena Región, participamos en la Octava Región con las distintas reuniones. Nuestras mujeres participaron en las distintas reuniones del punto focal, también participan en Santiago en el Encuentro Nacional. Desde Osorno, Temuco y Cañete vamos mujeres representando a las organizaciones indígenas. También las mujeres del norte, específicamente la Segunda y la Cuarta Región son bastante bien representadas con mujeres indígenas. Es un trabajo que tienen las ONGs. Yo quiero dejar bien clarito que fue a través de la Iniciativa Chile, y las estructuras que se dieron en la Iniciativa Chile con la participación de muchas profesionales, ONGs, organizaciones sociales, que en Santiago se aglutina a todo lo que es el movimiento social campesino; la Comisión Nacional Campesina, el MUCECH y sus distintas organizaciones, la Coordinadora de Mujeres Mapuches, la Coordinadora de Estudiantes en Santiago, la Coordinadora de Profesionales, y distintos entes del quehacer de la mujer en general.

Llegamos a Mar del Plata siete mujeres indígenas de Chile. Llegamos a Mar del Plata por distintas vías, no fue una vía unificada. Por Temuco fui representando a las mujeres indígenas que estaban cercanas al gobierno o a la CONADI, como se le quiera llamar. Yo fui como Consejera de la CONADI, que lo era en ese tiempo todavía, y representando a ese sector. Además de mi participación en esa calidad en Mar del Plata, participaron otras mujeres, como la Ana Llao, destacada dirigente y miembro del Ad-Mapu. Ella iba por la Comisión o el trabajo que tiene la Rigoberta Menchú, que es una comisión de trabajo para la mujer indígena. Después iba por otro lado la gente asociada a las ONGs y ahí iba representando a la Logko Kilapán la Rosa Toro; de la Casa de la Mujer Mapuche, la Rosa Rapimán; de la Sociedad Nehuén, la Elisa Avendaño; por los contactos internacionales fue invitada la Lucy Traipe, que ya no es dirigente de ninguna parte, es funcionaria de la CONADI, es invitada a título personal; y el CEDEM invita además por su relación a otra persona de la Casa de la Mujer e invita a una mujer del norte. La CONADI paga los gastos de una representante indígena del norte y apoya a estas mujeres, cinco mujeres que van de la Novena Región por distintas vías.

Entonces, podrás entender, que no llevábamos un criterio unificado, un objetivo común, ni menos una estrategia. Llegamos a Mar del Plata y todas decíamos representar a la mujer indígena en Chile. Obviamente las siete llevábamos puntos de vista, estrategia y documentos, éramos siete y eran siete documentos, siete puntos de vista, siete estrategias distintas. Llegadas allá, nos tuvimos que enfrentar entre nosotras, poder hacer un solo documento, una opinión, poder colegiarnos en las ideas y para poder ser escuchadas y no ser avasalladas. Yo creo que nos sirvió bastante para tener puntos de unidad en la temática de género y no tan solo en la temática de la mujer. Hablar de crecimiento y de desarrollo o hablar de la perspectiva de género eran conceptos muy poco socializados entre las mujeres que viajaron

a Mar del Plata. Fue un poco difícil, y un poco triste decirlo, pero es parte de la historia.

Nos tuvimos que encerrar en un dormitorio todas las mujeres que íbamos de acá, y decirnos de todo. Y decir que los documentos que llevaba cada una, y la posición que llevaba cada una, no eran nada más ni nada menos que las posturas de cada uno de los lugares de donde íbamos, y que no era la postura de la mujer indígena en ese momento. Nos tuvimos que unificar con algunos puntos claves, y lo hicimos en Mar del Plata, cruzando esferas políticas, cuestionamientos de ONG. No sé, siempre se hace alusión a la parte religiosa; algunos parece que le tienen miedo más que entenderla. Pero, por encima de los partidos y las religiones, como dice la Ana Llao, nos unificamos en Mar del Plata.

Luego, de allí se hizo un trabajo bueno con las mujeres indígenas de Sudamérica, prácticamente, un trabajo muy bueno. Las que más venían eran las mujeres de Bolivia, Ecuador, Perú; un grupito de Argentina también, las minoritarias; las de Brasil. Las mujeres que venían en masa, venían en bloque y venían con documentos. Más la Rigoberta tiene como una institución, que no recuerdo el nombre; así como la Iniciativa Chile ella tiene la Iniciativa Indígena, por decirte. La Iniciativa Indígena de la Rigoberta Menchú trae un documento, y trae una postura, y quiere que todas las mujeres que estén allí se sumen a la postura de la Iniciativa Indígena de la Rigoberta Menchú. Cuestión que no fue aceptada por nosotras, por mí en particular, porque creía que era un documento elaborado, que nosotras no habíamos participado, que no conocíamos y que ni siquiera la Ana Llao, que era su vocera, lo conocía. Entonces me parecía inconcebible, inaceptable para una indígena, un documento preparado, elaborado. En ese sentido tomamos el documento de la Iniciativa Indígena –y estaba la hermana de la Rigoberta, no estaba la Rigoberta– tomamos el documento y dijimos bueno, creemos que este documento, por el mérito que tiene la Rigoberta Menchú, por la historia que ha tenido la Rigoberta Menchú, lo usamos como base de discusión. Pero no es el documento final, ni será el documento de la iniciativa, sino será el documento que salga de aquí.

Eso significó que estuvimos toda la noche trabajando con las distintas dirigentes de Sudamérica. La Iniciativa Indígena de la Rigoberta Menchú tenía un equipo completo: una socióloga, una mujer boliviana que trabajaba muy bien, una hermana ecuatoriana que se manejaba muy bien con el computador y con las palabras, que era lo más interesante. Porque a esa hora ya, entenderás, hay que pelear coma, artículo, ah, frases. Nos dimos toda una noche y todo un día. Todo el mundo se preguntó el día que no estuvimos, dónde están las indígenas que no llegan, nadie tenía idea dónde estábamos. Nosotras estábamos encerradas en un dormitorio. Habían siete camas, creo, en ese dormitorio, y habíamos como treinta, cuarenta adentro del dormitorio: asiento, mesas, las camas, y abajo sentadas; felizmente tenía una mesa tipo escritorio, entonces ahí instalamos el computador. Bueno, llegamos a

un acuerdo dentro de ese dormitorio, y sacamos un documento, un documento que salió bastante bien. Las mujeres latinas no indígenas celebraban el documento, pero eso costó, como te digo, mucho trabajo. Darnos duro a nosotras las mujeres mapuches de aquí, por las posiciones, por los documentos, por la forma como habíamos llegado a Mar del Plata.

Lo interesante es que cada una había llegado por lados distintos, en esta fórmula, en esta forma de llegar. Hicimos un acuerdo en Mar del Plata que a la vuelta a Chile hacíamos un encuentro de las mujeres indígenas en Chile, un desafío grande que hacíamos. Llegamos de vuelta de Mar del Plata, declaraciones de prensa que no se hicieron en la CONADI ni en ninguna de las sedes, sino que se consiguió un hotel, se hizo en los salones de un hotel de acá con la finalidad de darle un carácter distinto. En ese sentido, el camino a Beijing nos sirvió para unificar y lograr la Coordinadora de Mujeres Mapuches, de instituciones y organizaciones.

En el contexto de Mar del Plata se hizo claro que el rol de las ONGs es bastante ambiguo, no solo al interior de las mismas ONGs, sino que especialmente interior de las organizaciones sociales. De repente, los funcionarios de las ONGs, tanto los ejecutivos como los técnicos, creen o quieren jugar, y así lo han hecho, el papel de dirigentes políticos. Y los dirigentes de vez en cuando quieren jugar el papel de una ONG, dando asesoría técnica, qué sé yo, o administrativa a la organización. Las mujeres de las ONGs también participan de esta falta de claridad, en el sentido que son representantes del trabajo que ellas realizan con mujeres en sus propias ONGs –la Logko Kilapán, la Sociedad Nehuén, la Casa de la Mujer, Auquinko Zomo– pero no hacen trabajo de género a un nivel más general. Las otras no tienen un trabajo específico con mujeres, como la Liwen, por ejemplo, o la Txen Txen. Hay mujeres en sus equipos, pero no hacen trabajo de mujer ni menos de género. A pesar de estos problemas, desde Mar del Plata parte un trabajo bueno: se hizo el Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas. Vinieron las mujeres del norte: Aymaras, Atacameñas; las Rapa Nui, vinieron dos hermanas Rapa Nui; vinieron las del sur, las Kawaskar: vino una Kawaskar y una Yámana; Chiloé, Osorno, Panguipulli; obviamente Cautín y Malleco; Arauco, Cañete, Bío-Bío, Santiago con mucha gente. Tuvimos trescientas mujeres aquí en Temuco, durante dos días y medio, dos días duros de trabajo.

*F:* ¿Cuándo se dio?

En enero del 96, porque en el 95 fuimos a Mar del Plata y fue después del viaje a Mar del Plata. Fuimos en noviembre del 95 a Mar del Plata, y a finales de enero se hizo el encuentro, entre el 28 de enero y el 1 de febrero. Fue un encuentro muy interesante, salió un documento con muchas demandas, pero también con propuestas elaboradas. Tuvimos el apoyo económico de la CONADI, cinco millones de pesos, no tuvimos otro aporte. Con los cinco millones nos movimos más de trescientas mujeres: alimentación, comida, alojamiento. Lo más caro que salió en este encuentro, mirando los pesos, fueron los pasajes de las hermanas Rapa Nui, las hermanas del norte





Isolde en 1999, durante una visita a Chanco. Archivo de Florencia Mallon.

y la Kawaskar. Los extremos fueron lo más caro, porque había que pagarles su pasaje además de la estadía y la alimentación. Creo que fue un encuentro con mucho ñeque, con mucho esfuerzo; mucha gente de acá de Temuco colaboró llevando gente a su casa a dormir, aportando mate, dando los tragos de la noche del último día. Nuestra organización hizo algunas donaciones extras, como un cordero por ejemplo. Hubo mucho aporte chico pero significativo de grupos de mujeres y de organizaciones. No así el aporte de las ONGs, que tienen recursos para trabajar con mujeres pero que solamente ellos aportaron gente, en algunos casos trayendo y llevando su gente en vehículo. A esa gente cercana a Temuco no se les devolvió el pasaje, ni a la gente de las ONGs porque ellos tenían la forma de ir las a buscar y después ir las a dejar. Pero a ellos se les tuvo que pagar bencina. Entonces, no digo que no hayan aportado, porque estuvieron presentes, pero ese es el trasfondo de la cosa.

Lo más interesante de todo eso es que se realizó, y que participamos todas y de todos los lados. Las conclusiones que salieron de ahí —las propuestas en salud, educación, participación política, desarrollo— fueron importantes y están plasmadas en un documento. Después de eso y a raíz del encuentro nacional de mujeres que se hace, se entregan esas conclusiones, esos lineamientos de políticas de mujeres indígenas, a diferentes instituciones. Se empieza una especie de peregrinación, ya no solo por mí, sino que un grupo de mujeres que entregamos oficialmente las conclusiones y solicitamos el apoyo para viajar a Beijing, a CONADI y al SERNAM como estructuras gubernamentales. Hablamos directamente con la Ministra de SERNAM. Se solicita a estas dos instituciones y a otras la posibilidad que sirvan de apoyo, enlaces y propuestas para que las mujeres indígenas viajen a Beijing. Creíamos necesario que se integrasen a la delegación oficial o en la delegación paralela a las mujeres indígenas de Chile. Inicialmente, todas las instituciones nos dijeron muchas gracias, primera vez que nos llega un documento de esta forma, buena presentación, buenos planteamientos, vamos a hacer uso del documento para las políticas de nuestra institución.

Documento que debe haber quedado guardado en uno de los escritorios, porque a la hora de los quiubos nadie hizo nada por la participación específica que nosotras pedíamos. Fuimos a la Primera Dama y esta Primera Dama nos responde que todas las invitaciones hacia Beijing están cursadas, trabajadas en un contexto de ministerios, de empresas, de asociaciones, de organizaciones sociales y sindicales, y que ella cree que entre la CONADI y el SERNAM van a definir la participación de la mujer indígena que viaje. A nosotras nos pareció una buena respuesta, muy política por lo demás; pero no decía en el fondo, categóricamente, sí, alguien viaja; y de los diez nombres que presentábamos podía ser una de las diez. La verdad es que nadie nos dijo a nosotras, puede ser una de las diez. Nos dijeron inicialmente que eran mucho diez, nosotras lo entendíamos así, que eran mucho diez; pero nos interesaba que viajara alguien en la delegación oficial y alguien en la

paralela. Entonces empezamos también a hacer otros contactos vía embajadas y por otras vías institucionales.

Sabíamos y teníamos el olfato que por el lado de la Iniciativa Indígena de la Rigoberta Menchú iría la Ana Llao. Efectivamente así fue, la Ana se fue como una semana antes a Centroamérica, que es donde se juntaron ellas para preparar el documento y llevar los documentos que cada país llevaría a Beijing, específicamente a Huairou, donde se dio la reunión paralela de ONGs. Fue un camino más largo el de ellas, pero además de la Ana Llao, viajó pagado y conseguido el pasaje a través del CEDEM, una persona de la Casa de la Mujer que fue Carolina Manque, ya no la Rosa Rapimán que había ido a Mar del Plata. Una agencia de cooperación internacional holandesa, que trabajaba con la Logko Kilapán, le pide que mande a la técnica encargada del programa de mujer, no solo para que participe en el encuentro de Beijing, sino también para coordinar y evaluar los trabajos que ellos están haciendo en cada uno de los países de Sudamérica. Entonces la Rosa Toro, que también había estado en Mar del Plata, va hasta Beijing representando a la Logko, pero en camino y gracias a la cooperación holandesa, se reúne con otras mujeres sudamericanas, no sé en qué país.

La Ministra del SERNAM solicitó a la Coordinadora de Mujeres Indígenas dos nombres, y la verdad es que se dieron el de la Elisa Avendaño y el mío. Por una cuestión netamente estratégica y política, nosotras sabíamos que en el momento de tomar una decisión, lamentable y desgraciadamente, se decide por los partidos. Y no es que yo tenga prioridad por encima de todo, pero mi historia, mis conocimientos me decían de que no podía ser la Ana Llao ni iba a ser la Elisa Avendaño<sup>9</sup>. Entonces, yo les dije a la gente de la Coordinadora, pongan a una de la Coordinadora, y yo voy por el hecho de que soy todavía Consejera y representante de la CONADI ante ustedes y ante mucha gente. Lamento decirles inmediatamente que la primera prioridad la voy a tener yo; cuál es la razón: consejera de la CONADI, represento a la CONADI en muchas actividades del tema de género; y soy Demócrata Cristiana a la fecha. Son tres elementos que van a primar para tomar la decisión.

Pero también teníamos claro que la decisión operaba a dos niveles. Quien iba en la delegación oficial tenía que gastar como mínimo un millón quinientos pesos para viajar a China, y yo no los tenía. Y la CONADI no estaba dispuesta a pagar esa cantidad de plata. Pero cómo no, decían todas las mujeres de la Coordinadora, la CONADI debe estar dispuesta a pagar eso y mucho más; la gente del SERNAM y de otras instituciones también. Pero la verdad es que la CONADI no pagó esa cantidad de plata. Vía la Coordinadora de Mujeres Indígenas hizo un aporte a todas las mujeres que iban a

China, quinientos mil pesos que se dividieron entre la Rosa Toro, la Ana Llao, la Carolina Manque y yo, en iguales condiciones. Efectivamente en Santiago se dio como diez días antes de viajar, la decisión de que de las dos que nombraba la Coordinadora de Mujeres viajaría una, y esa una no estaba claro quien era hasta cinco días antes, que me piden que en forma urgente viaje a Santiago para los papeles, el pasaporte...

*F: ¡¿Con cinco días?!*

Cinco días. Yo tenía y tengo pasaporte normal, pero para ir en una delegación oficial hay que tener un pasaporte oficial, cuestión que yo tampoco sabía. Te lo tienen que autorizar, te lo entregan para salir del país y te lo quitan a la vuelta cuando sales del aeropuerto, esa es la tónica de funcionamiento. Nosotras sabíamos desde antes, digamos, por el olfato y por lo que se decía, que se quedaba la Elisa. Para mi desilusión se queda la Elisa Avendaño, que es una de las mujeres más peleadoras de la izquierda, que tiene más claro el papel de la lucha del pueblo Mapuche, y por tanto a mí me interesaba que viajara. Pero en esas últimas horas, decidir no ir era decidir perder un cupo. Decidí ir a Santiago, pedir plata a todos, llamé por teléfono, hice una carta, les pedí a mis amigos plata, ONGs, políticos, otras instituciones; de ningún lado salía.

*F: La Democracia Cristiana no te ayudó.*

Aquí en la Región no puedo decir que sí ni puedo decir que no, porque uno de sus integrantes, que es mi amigo, me prestó la plata. Si te cuento todo el cuento, tengo que agregar que en el documento que se llevaba a China no iba nada sobre la mujer campesina o indígena, que también hubo que pelear por eso. Se hizo una reunión a último minuto de la mesa rural en Santiago, para pelear la posibilidad de que se insertara en el documento lo rural y lo indígena. Me sumé a esa comisión de trabajo y fui contando el cuento. Entonces, al dar a conocer mi situación, recibí un apoyo anónimo de un camarada en Santiago. Que me lo hizo ver así, que fue un aporte significativo y que se hizo realidad horas antes de viajar a China y que fue muy bueno para mí. Ahora, esa última semana yo me lo pasé viajando entre Santiago y Temuco. Porque entenderás que me fui primero a Santiago con el puro pasaje, y me volví a Temuco para venir a buscar la plata que me prestaba mi amigo, y venir a buscar mi vestimenta que no la había llevado al tiro tampoco, o sea mi chamal. Y en ese andar, otro camarada me prestó también un par de dólares. Me dijo mira, yo sé que tú necesitas mucho, tú hiciste una carta a la CONADI, la verdad es que ya dio la plata que tenía que dar a la Coordinadora de Mujeres. Y yo le dije y cuánto es eso, porque yo no estoy enterada; respondió, quinientos. Este amigo me dice, yo te presto tantos dólares, y cuándo me los devuelves, no sé, pero siempre existe la posibilidad que se me devuelvan en dólares o en pesos chilenos, pero nunca está demás. Y yo le dije, bienvenidos sean, porque lo que he conseguido hasta ahora son alrededor de novecientos mil pesos y es para pagar el hotel, porque vamos a

<sup>9</sup> Aunque Isolda no lo dice directamente, sus conocimientos le decían que, al llegar el momento de escoger una representante indígena, el gobierno no optaría por una mujer de izquierda.

estar en el Sheraton. Yo no sé si hay otro hotel, pero dicen que para la delegación chilena el único hotel va a ser el Sheraton de Beijing. Y como voy en la delegación oficial chilena, le dije, no puedo arrendar una pieza en cualquier lado o dormir de a dos o de a tres. Todavía no sé cómo se maneja esto de la delegación oficial tampoco, le dije, es primera vez que voy en una delegación oficial.

Son muchas las cosas que uno cuestiona antes de pegarse un salto como este, pero por otro lado no quería perder la oportunidad. Perder la oportunidad significaba perder el espacio, perder la vigencia, perder un lugar donde la mujer Mapuche debía estar. Y yo creía que debía estar, conmigo o sin mí, pero debía estar. Y si no hubiera sido yo lo habría aceptado, como he aceptado muchas cosas; lo interesante era que hubiera estado una mujer indígena y que tuviera claro qué decir. Eso era una de las cosas que más me interesaba, y lo dejé dicho, es que me interesaba saber qué era lo que íbamos a plantear en China. Sacamos también un documento de nuestro planteamiento en común, de la Coordinadora de Mujeres Mapuches de la Novena Región y algunas otras mujeres de otros lados, que nos habían entregado insumo camino a Beijing.

*F:* Y tú fuiste llevando ese acuerdo como parte de lo que tú ibas a presentar allá.

Mi presentación en China fue el Acuerdo de la Coordinadora de Mujeres Mapuches de la Novena Región. Yo creo que soy una de las pocas personas que, aunque le duela, si hay un acuerdo en una mesa, yo siempre lo he respetado. Y si a mí me respetan o me consideran es precisamente por eso, porque si yo digo algo, pero el acuerdo fue otro, yo asumo el acuerdo. Muchas veces lo he asumido con dolor, pero he respetado el acuerdo; eso es sabido y eso es lo que hace que también me respeten y me consideren en algunos momentos. Pero ya en China, ya no tanto con el problema de las platas, y de ir y de no ir, en el aeropuerto, fui conociendo quienes más iban en la delegación. Viajamos una delegación de sesenta personas y llegando a China se sumaron tres más, así que hicimos sesenta y tres, de los cuales tres eran hombres. Uno de los hombres era Pedro, un tipo de carrera de Relaciones Exteriores, muy joven todavía, que había estado en la discusión de los derechos indígenas. Eso lo hacía mucho más accesible a mí, porque teníamos un tema en común que era la Declaración de los Derechos Indígenas, las reuniones de Ginebra y de Costa Rica, los distintos comités de las Naciones Unidas. Compartíamos también un conocimiento del movimiento indígena chileno: Aucán Huilcamán y sus discusiones, Santos Millao, todos los líderes; conocía muy bien el manejo de la CEPI, la CONADI, Bengoa, Enrique Correa. Entonces, era un mundo más o menos familiar para mí, hicimos muy buenas migas y pudimos trabajar juntos.

Aunque tenga ideas y puntos de vista distintos, en realidad nunca he tenido problemas de adaptación a ningún grupo, Mapuche o no Mapuche.

Y este fue un grupo muy rico, iba gente muy, muy distinta política, religiosa, institucionalmente. Iban las cuatro ramas de las Fuerzas Armadas y de Orden en Chile: Ejército, Marina, Aviación, Carabineros e Investigaciones. Había representación de todos los ministerios, diputadas de la Concertación, feministas, mujeres de los partidos de derecha. Yo era la única indígena y, curiosamente, con la concejal Nenita Díaz de Concepción, éramos las únicas de regiones, el resto de las mujeres eran todas de Santiago.

*F:* Las otras representantes indígenas, ¿todas fueron a la conferencia paralela?

Llegamos cuatro mujeres indígenas a China, tres al encuentro paralelo, lo que se llama el encuentro de ONGs, y yo al encuentro oficial, en la delegación oficial. Yo tuve la entrada, la certificación, todos los pases para entrar a las comisiones dentro de la delegación oficial. No así mis otras hermanas que viajaron; ellas no tuvieron esa oportunidad. Ahora podíamos visitarnos, porque había una hora de distancia entre Beijing y Huairou. Ellas estaban muy cerca de la Muralla China y fuimos juntas un día. Tuve la oportunidad histórica de pasearme unos cuantos metros por la Muralla China: mirar, entender un poco el por qué de la muralla, y lo difícil que debe haber sido para construirla ahí.

Más que llenarme de lo que es la temática de género, la Convención me llenó de una multiplicidad de conocimientos que me entraron por la vista. El verano en los templos, en la calle de la seda, en los supermercados, en el mercado de las perlas, el trabajo en piedra y en loza; ¡todo parecía un sueño! Yo escribí un artículo para el Instituto de Estudios Indígenas y puse al final que era difícil comenzar a escribir sobre la Convención sobre la Mujer en Beijing, porque la diversidad de razas y colores y vestimentas ya era un tema. La visita, la llegada y la pisada en China ya era otro tema. La cultura misma, la música, el ambiente, el idioma, el mercado, las cosas que se venden en la calle, los trabajos a mano que hacen los chinos, la comida, comen en la calle.

Son muchos los colores de la piel, son muchos los colores de ropajes; son muchas las formas de peinado, de turbantes, de gorros y de moños y de todos los accesorios que las mujeres se ponen, que te introducen a un mundo distinto de una convención a la que uno va para discutir una temática indígena, económica o política. Entre una primera dama, una princesa, una jefe de estado, una ministro, una sindicalista, quizá una indígena puede parecer, como quién dice, un punto en el espacio; pero yo no quería ser el mero adorno de una delegación de sesenta y tres personas. Porque habían países que llevaron indígenas para andarlas trayendo de floreros y no decir nada, que las acompañaban para todos lados y que a las pobrecitas las llevaban y traían, siempre andaba alguien con ellas. Entonces había que imponerse, había que estar en las comisiones y discutir de igual a igual. El idioma ya era una limitante, puesto que el idioma que prevalece en estos encuentros masivos, gubernamentales, es el inglés, pocas veces el castellano. Al traducir

de una lengua a la otra, primero va con retraso, y segundo, te llega en una forma que tú no entiendes del todo. Eso te da una idea de la diferencia.

Se dieron más de trescientas reuniones diarias, más de cinco mil mujeres; reuniones oficiales; la subcomisión de la comisión del foro mismo; el foro permanente, que tuvo representación de cada país. Todos los días había la plenaria y cada país presentaba su trabajo con las mujeres, lo bueno y lo malo que tenía de su trabajo. Yo no vi nada malo, todos los países hablaban maravillas. Las ministras, primeras damas, princesas, no sé: todas las mujeres que representaban a los países hablaban maravillas de sus países en el trabajo de género o con mujeres. La única diferencia que yo vi es que algunas tenían el enfoque género y otras tenían el enfoque de mujer. La que a mí me llamó la atención fue la condesa o princesa, una morenita de Holanda. Mira, yo tengo anotado lo que dijo. Ella que habló mucho del hambre y de la pobreza de las mujeres del Tercer Mundo, y por qué no decirlo, dijo, también en mi país. La otra que me llamó la atención, su carácter y todo, fue la Hillary Clinton. Estas dos estuvieron entre las mujeres más espectaculares, en el sentido de que sus planteamientos eran planteamientos buenos, de crítica, de perspectiva. Porque hubieron otros que hablaban prácticamente las maravillas de cada país, cuando uno sabe a simple vista, o por los trabajos de comisiones después se daba cuenta, que no era así. El presidente de Perú fue muy aplaudido pero muy pifiado también, tuvo como los dos lados.

Yo creo que hacer un recuento de lo que fue Beijing es hacer un recuento de la diversidad existente en el mundo: de colores, de razas, de vestimenta, de idioma, de idiosincracia, de costumbres, de culturas. La historia misma de China nos da un entorno particularmente provocativo a la acción de la mujer, ya que las mujeres en China pueden tener no más de un hijo y pueden abortarlo si es mujer. Ahora hay que entender la historia de China, yo no lo condeno de buenas a primeras. Yo creo que es condenable el decir, oye mira, porque es mujer la pueden abortar; pero es fácil decirlo cuando una está a tantos kilómetros de distancia y ha vivido otra historia. Yo creo que hay que conocer la historia de China y ver cómo ellos están viviendo, para decir mira, podría ser. Las propias mujeres chinas no están del todo conformes, hay muchas niñas chinas caminando por la calle, son muy fértiles, al parecer los chinos también. Entonces hay una serie de elementos que hacen que uno ligeramente no llegue y condene a las mujeres chinas.

Así podríamos llegar y condenar a las hermanas de los países asiáticos. Las mujeres árabes andan todas tapaditas que se les ven los puros ojos, y al hablar defendían el harem. Lo veían como la fórmula perfecta para que las mujeres pudiesen participar, pudiesen educarse. Ellas defendían su posición, y ponían como ejemplo el Corán. Ponían como ejemplo su forma de vida, seis, siete mujeres de un solo hombre, y lo veían como una sociedad, una cooperativa de ayuda, de facilidad para ellas, para criar los hijos; para sembrar, para ir de compras. Lo veían ellas desde su visión, desde su cultura, desde su costumbre como algo bueno. Yo lo veo terriblemente malo,

tajantemente malo y así lo expreso y lo digo, respetando el punto de vista cultural que ellas tienen, yo digo que erraríamos si después de tanto tiempo volviéramos a caer en eso. Los tiempos económicos, políticos no están para que cinco, seis, siete mujeres dependan de un solo hombre; porque no es así. Sería el hombre el que depende de ellas. Y la relación tiene que ser complementaria<sup>10</sup>.

Cuando peleábamos con ellas mezclaban todo: la salud, las hierbas tradicionales, las patentes del derecho de propiedad intelectual, la participación política. Todo lo que ellas podían hacer, lo veían en relación al Corán. Nosotras decíamos, oye, esas tapaditas que me sacan de las casillas; pero también decíamos, puchas, la vida que llevan ellas, y que tienen que defenderla porque andaba un hombre siempre detrás de ellas. Si una hablara o dijera, sí, nosotras somos oprimidas, obviamente que el hombre que estaba atrás le diría cuidado, que soy tu marido, o soy el que te ando cuidando; no sé quiénes eran esos hombres. Andaban cuatro, cinco, seis, siempre agrupaditas; y aunque con una cámara de video, radiograbadora, o máquina fotográfica, igual andaban muy tapadas. Y todas sus delegaciones andaban con un hombre de negro, de café o de beige, pero siempre con un hombre. Hacían siempre grupitos y eran muy fuertes en sus planteamientos, tenían mucha personalidad, mucha claridad en el sentido, digo yo, de lo que ellas querían plantear. Yo creo que eso molestaba al resto de las personas, producía mucha risa en algunos casos. De repente nadie les discutía, no porque no supieran hacerlo, sino que a veces no se atreven a enfrentar una realidad cultural. Yo sí les discutía, pero les planteaba que no necesariamente tenían que cambiar las cosas de la noche a la mañana en su país, que todo esto es un proceso. Y además que esta convención que estábamos viviendo no era fruto de ayer, sino de muchos años de lucha para llegar hasta allí.

Además de lo aprendido en las reuniones, en las comisiones, en los *caucus*, me sirvieron bastante estas reuniones paralelas que se hacían sobre temas diversos, con grupos feministas, con grupos anti todo lo que se estaba haciendo, como los que andaban con la temática cristiana, el derecho a la familia y todo eso. El Vaticano también, con sus reflexiones cristianas y defensa de la familia desde su propia perspectiva, legítima por lo demás, de la Iglesia. Pero de esa Iglesia jerárquica, dominante, histórica, que uno veía como la línea del Opus Dei tirada para los ricos, y que después quizás le llegue a los pobres. Por eso yo digo que, para comprender esta cumbre de mujeres, hay que ver el contexto en que se dio.

Participé en varias comisiones, pero la que más me llamó la atención fue la comisión de salud, porque tenía una subcomisión donde se discutió el derecho a la propiedad intelectual de la mujer, todo lo que tenía que ver con

<sup>10</sup> Aquí es importante recordar que Isolde ha luchado fuertemente, como feminista Mapuche, en contra de la poligamia y de lo que ella ve como el abuso sexual de la mujer en su propia cultura. Por tanto, los debates sobre la poligamia no son, para ella, meramente teóricos.



La madre de Isolde, doña Martina Paillalef, después de cortar leña, Chanco, 1999. Archivo de Florencia Mallon.

el conocimiento, desarrollo y aplicación de las yerbas naturales, las yerbas medicinales. Discutimos el derecho de las mujeres indígenas a la propiedad intelectual, desde las patentes de las recetas de medicina tradicional y el traspaso a lo químico, hasta todo lo que es la artesanía, el arte, la literatura, que no debe ser propiedad del no indígena. Y en ese sentido me interesó esa comisión, una comisión que duró prácticamente dos días y todo una noche y me llenó de sentimiento. Al segundo día hicimos un descanso de las tres de la tarde hasta las cinco para renovar, y después retomar la comisión para poder zanjar. Porque se llegaban a acuerdos, pero después había que consensuarlo con el resto de la comisión que estaba tratando otros temas. Y de repente se llegaba a acuerdos acá, pero cuando se llegaba a consensuar a toda la comisión, nuevamente se discutía desde el enfoque y los objetivos, hasta los puntos y las comas, tanto en inglés, en francés como en castellano, y se terminaba cambiando el sentido de la frase. Una discusión estéril de más de tres horas, que no sirvió para nada; volver nuevamente a la comisión, a otras tres horas más; para zanjarlo en dos horas y media durante la noche.

Entenderás que fue un día y una noche completa para esa que era una subcomisión de la subcomisión de la Comisión de Salud. Entonces, para poder manejarme en esto, a altas horas de la noche, yo pedí auxilio. Dije que no podía estar sola allí, que me acompañara alguien que hablara en inglés. Necesito a las diez de la noche en tal sala, dije, en tal lugar y que hable el inglés porque ya las traductoras me están jugando chueco, los traductores están siendo traidores a un momento determinado. Y felizmente fue la Ministra Josefina Bilbao, otra persona que trabaja en la comisión de relaciones exteriores y que está continuamente en EE.UU., y el Pedro, que se maneja muy bien en el idioma y en la temática indígena. Me parecía que el Pedro tenía que estar, y yo pedí expresamente que él me acompañara a esa hora. Estuvo, pero además de eso estuvo mucha otra gente, algunas mujeres chilenas en la expectativa de ver qué hacía la mapuchita en la comisión. Pero cuando llega el momento y defiende la posición, es el Pedro el que me traduce y como algo sé de inglés, entiendo que Pedro me traduce lo mejor posible y él se pone detrás mío con la finalidad de traducirme lo que las otras digan.

*F:* Por lo que estás diciendo, parece que el trabajo más fructífero, más importante de la reunión oficial en Beijing fue realmente el trabajo de las comisiones. Porque en los discursos oficiales la gente en general decía todo va muy bien y las mujeres están encantadas. Entonces, en ese sentido, el trabajo de las comisiones fue diferente y más fructífero, ¿verdad?

Mira, yo creo que efectivamente es así. Obviamente los discursos tienen su importancia porque uno conoce la visión oficialista de cada país. Y felizmente a mí me parece que una de las delegaciones que mostró mayor fuerza, mayor enriquecimiento en su discurso oficial, fue Chile. No estoy hablando de la práctica, pero tuvo un muy buen discurso, un discurso de pun-

ta. Yo creo que clarificó mucho el tema de género y también la participación de la mujer, lo que tiene que ver con el empoderamiento, o sea que las mujeres estén en roles de decisión. Además, clarificó el llamado rol tradicional de la mujer, en el sentido que las mujeres no están llamadas solo y únicamente a ser madres, que aunque sea un don natural de la mujer, no están llamadas solo a eso. Yo creo que ayudó mucho, que fue también el comentario de mucha gente de los distintos países, a clarificar el concepto de género para algunas de las comisiones, e incluso para las reflexiones más duras del Vaticano sobre el tema. Pero el trabajo más duro fue el trabajo de las comisiones.

También es importante recordar que un 60% de toda la plataforma de acción de este encuentro mundial de mujeres en China venía de antes, comenzando en el encuentro anterior en Nairobi y siguiendo por las distintas reuniones nacionales y regionales, como las que hicimos acá en Latinoamérica, que dieron como resultado los acuerdos de países y regiones. Fue un largo camino de ir puliendo y llegando a acuerdos. Lo que se hizo allá y que se discutió en las comisiones de trabajo, fue el 40%. Las plenarias siempre tenían cosas interesantes, al dar a conocer las posiciones de los gobiernos de turno de los distintos países. Pero lo demás era trabajo a largo plazo, a largo tiempo o con larga perspectiva, que es el verdadero trabajo de mujer. Yo creo que esa es mi visión sobre una experiencia espectacular que sería muy difícil volverla a repetir, además en China mismo. Y ya no me pueden decir ándate a la China, ¡porque me iría encantada ahora!

F: Además les podrías decir, ya estuve.

Claro. Yo creo que el desafío más grande de vuelta de Beijing, es dar a conocer la plataforma de acción que resultó del encuentro. Porque la convención misma ya queda como parte de la historia, parte de la experiencia personal que me gustaría darla a conocer a muchos. De hecho, de vuelta de Beijing yo me paseé de Concepción a Osorno, cuestión que no han hecho, con el permiso que se merecen, muchas compañeras no indígenas que fueron a China y que tienen la posibilidad de darse esos lujos también. Mira, estuve en el encuentro de una fundación en Coelemu en la Octava Región; estuve en Concepción en la universidad, en grupos de mujeres; estuve además aquí en la Región, en comunas, en las municipalidades, en colegios, en grupos de trabajo con ONGs. Un trabajo durísimo después de septiembre del 96 que duró aproximadamente hasta marzo de este año. No digo que haya terminado, pero creo que bajó la presión; y ya poco a poco ha ido como calmándose ese interés por saber los resultados de Beijing. Ahora entiendo que muchas instituciones han recibido la documentación y por la línea de la Iniciativa Chile se está haciendo una devolución a todos los puntos focales del material de China; hay una serie de documentos que incluye los diez puntos de la plataforma de acción y que responden a la pregunta, ¿después de Beijing, qué? Yo he escrito en el *Pentukun* de la Universidad La Frontera, he escrito en otras revistas también sobre lo de China. Entonces ha salido.

Además que de vuelta salió en el diario un pedacito e hicimos una conferencia acá con la Lily Pérez en la Biblioteca Municipal, estaba llena. Lily Pérez fue una concejal de Renovación Nacional del Área Metropolitana, que también estuvo en China y vino acá a reunión de su partido, pero además aprovechó de estar con la gente de Temuco. Estuvimos juntas en una mesa de entrega de lo de Beijing desde distintas líneas. Trabajamos muy bien con la Lily en Beijing, para sorpresa mía en lo personal, muy buena amiga, muy trabajadora. No fue así con las otras mujeres de derecha, que tuvimos un encuentro muy duro. La alcaldesa de Lo Barnechea y su equipo en general fue un equipo distorsionador de la realidad de lo que estaba sucediendo en China.

F: ¿En qué sentido?

En el sentido que ellas informaban que el concepto género significaba que ahora ya no íbamos a ser hombre y mujer, femenino y masculino, sino íbamos a ser homosexuales, gay, lesbianas, hombres y mujeres; o sea, existían cinco sexos, según ellas. Y a ese acuerdo estábamos llegando en China. Y lo mandaban todo distorsionado a través de una periodista de *El Mercurio* que andaba con su equipo y que sacó todo en *El Mercurio*. Realmente tuvimos muchos encuentros bastante fuertes.

F: Allá mismo, en las discusiones.

Allá mismo en las discusiones, y también en una reunión privada de la delegación en general que se hizo en la Embajada de Chile. Yo dije allí que no era China el lugar de ir a discutir si género eran cinco sexos o eran dos. Porque yo conocía dos, solo dos; pero respetaba las opciones, las desviaciones o el nacimiento por naturaleza de las personas. Que no todos éramos perfectos, si a perfectos se les llama ser solo hombre y mujer. Y que no era una discusión que teníamos que ir a dar allá, porque esto era una discusión de más de diez años de trabajo, y que si íbamos a China teníamos que saber a qué íbamos. Aquí no veníamos a pelearnos eso. Discutimos mucho; la verdad es que el tema, el concepto género, si no aprendieron, como lo dije yo, en la escuela que género era femenino y masculino, difícilmente lo pueden aprender después de treinta años.

No es que no entendieran la construcción del concepto de género a nivel cultural, o como parte del desarrollo humano; ninguna de ellas es tonta. Lo que pasa es que ellas querían tener una posición distinta, destacada, en defensa de la familia, y decidieron enfatizar que con el concepto de género no se defendía a la familia. Que iba a facilitar las desviaciones, dijeron; y nos preguntaron si queríamos que nuestros hijos se fueran a los quince para vivir dos niñas juntas, dos niños juntos, ah, como lo hacían en Europa. Apoyadas por la gente del Vaticano que decía que en Europa estaban enfatizando de nuevo lo familiar, dijeron que en Europa también querían vivir con la familia, con los hijos y los papás. Yo les decía mira, yo también conozco Europa y yo sé lo que piensan los europeos. Pero ellas en realidad

no querían discusiones políticas macro. Cada vez que se trataba de elevar la discusión más allá de los conceptos en minúscula para enfrentarnos a la temática más amplia de género, ellas regresaban a lo mismo. Qué sacamos con discutir los cinco sexos, decían, si la gente necesita comer en la población, educarse en la población. Entonces había que decirles que también las mujeres pobladoras necesitaban participar y tenían el derecho, el deber y la responsabilidad de hacer decisiones en el municipio y en las Juntas de Vecinos, y tener la posibilidad de ser elegidas diputadas.

*F:* Pero en la población también las mujeres necesitan poder discutir sus opciones sexuales, ¿o no?

Por supuesto, pero eso no era parte de la visión que tenían ellas. Al decirles que también las pobladoras piensan y quieren participar más allá de sus necesidades materiales, ya era demasiado. Además comentaban mucho el lineamiento de Educación Sexual que sacó el gobierno chileno, que se conoció después como las Jocas, y decían que eso provocaba a las niñas de población a practicar la relación sexual. Nosotras decíamos que no, que es poner el tema sobre la mesa. Porque si tú vas a una población, las mujeres de población te enseñan a tí cómo explicar el sexo a tus hijos. Que no es una cuestión nueva que les llevamos nosotras; muchas veces las mujeres de población saben más de eso que nosotras. Pero ellas miraban a las Jocas como un hacinamiento que sirve para corromper las mentes de los niños. Es una visión utilitaria del tema, así lo vi yo y así lo veíamos muchas de la delegación, y yo te digo, la Lily Pérez funcionó muy bien, eso fue reconocido por muchas de nosotras. Como resultado de este debate llegué a conocer mejor a la gente desde la Democracia Cristiana hasta la izquierda que andaba en la Delegación, como la Fanny Pollarolo. Yo nunca había trabajado con ella, muy buena amiga, muy buena para trabajar en las comisiones, en los talleres; igual la Antonieta Saa y la Mariana Aylwin. Realmente yo vi ahí que ellas hacían un equipo muy bueno. Yo les dije que yo esperaba que en el Parlamento también fueran complicidad de mujer. Me dijeron que efectivamente eran, porque si no lo eran no lograrían nada, ¿ah? Eso fue lo que me comentaron.

*F:* Por lo visto, siempre estabas defendiendo los argumentos más democratizantes, se podría decir, en los conflictos, discusiones y debates de la reunión oficial.

Ahora yo creo que, porque es un tema nuevo, el tema indígena no lo manejaba el resto de la gente que integraba la delegación, excepto Pedro de Relaciones Exteriores, que ha participado en distintos eventos. El resto de la gente no conocía ni tenía información alguna de qué es lo que somos los indígenas en general. De las mujeres indígenas no sabían más que la nana que tenían en la casa, la que tenía nana indígena. Con mucho respeto yo pude decirles a las mujeres de la delegación también eso. Que había que ver más allá de la trabajadora que tienen en su casa. Que había que ver un poco

el componente familiar, qué las llevó a trabajar, en qué calidad están trabajando, cuál es su forma de ver y entender el mundo, por qué es que ellas tienen una forma distinta de ver las cosas. En una de las paradas que hicimos yo me di el gusto, me lo pidieron algunas obviamente, pero me di el gusto de explicar qué significa ser Mapuche, y vivir en Chile, y ser una trabajadora de casa particular. Tú me dirás por qué lo personifiqué hasta en eso, y es porque era lo que la gran mayoría de las que viajaban tenían más a la mano.

Yo les dije que nosotros somos pueblos originarios, que vivimos de la tierra, recolectores, que sé yo, toda la historia que tú conoces de los mapuches en general. ¿Por qué nos venimos a la ciudad? Porque la tierra es poca, la familia es grande; porque queremos superarnos y vamos buscando la posibilidad de estudiar y tener la oportunidad de aportar a la casa. Nunca una mujer Mapuche sale para no ayudar a la casa; volverá una vez al año, pero cuando vuelve a la comunidad, vuelve trayendo cosas para la casa, para la familia completa. No necesariamente a una o dos personas, sino que a la mamá, el papá, los hermanos, el tío, el primo, y la gente de la comunidad lo espera también así. Y si no resulta así es que le ha ido mal en la ciudad; y si esa persona te trae un presente así de chico en contenido, pero te dice que estudié, que saqué este título, que hice esto, la familia queda contenta. Si no te trajo nada, no te visitó y no te dijo que le había ido bien, la gente dice le fue mal, lo saca como conclusión de que le fue mal. Esa es, a grandes rasgos, la visión que uno tiene en el campo.

Hablando con ellas, les dije que uno en el campo no tiene refrigerador, no tiene muebles iguales, los nombres no son iguales. A un mueble de cocina en el campo se le llama trinche, o se le llama repisa simplemente como más moderno. A la loza se le llama rali, no se le llama loza. No existe el baño como existe en la ciudad, que hay que tirar la cadena, que hay que limpiarlo, que hay que ponerle unas cositas para que esté perfumado. Eso en el campo no lo hay. Hay muchos lugares en el campo donde aún no hay ni siquiera letrina, baño de cajón; y uno tiene que ir a unos cuantos metros más allá detrás de las matas. Yo en forma de chiste les decía, como ya no quedan árboles, entonces muchas comunidades se han visto en la obligación de hacer letrinas. Les decía a manera de chiste, pero también haciéndolas pensar, y después venían las preguntas.

*F:* Esta conversación la tuviste con la delegación chilena.

Con la delegación chilena, solo con la chilena, y de ida hacia allá, porque era para ellas también una cuestión novedosa que vaya una indígena. Y todas preguntaban, y dónde va la indígena, dónde va la indígena, quién es la indígena. Y yo iba con un ojo con conjuntivitis que me dió en la calle Bandera, entre sacarme mi pasaporte me agarré una corriente de aire, salí, me metí; y me habían dicho que fuera con cuidado por la calle. Yo a última hora apuré y todo, me agarré la conjuntivitis y el ojo rojo, rojo, rojo. Entonces iba tirada, tres asientos para mí y yo iba tirada y echándome antibiótico. Y ahí

preguntaban quién era la indígena, y yo no decía nada ni nadie decía nada, porque no todas me conocían tampoco. De repente, conversando, yo dije que yo era la indígena, cuando nos bajamos fue. Y les pregunté acaso esperaban ver a una indígena semi desnuda, emplumada, hablando de una forma rara. Que si eso querían yo lo iba a hacer.

Bueno, la Mariana Aylwin con la Fanny Pollarolo –que hablan mucho ellas, ¿no?– igual empiezan a hablar, que no, que es ella, que la historia que tiene, que la lucha por la democracia, y que ya no quedan indígenas como antes, que efectivamente se han casi exterminado o han sido asimilados. Y me di cuenta que la Fanny Pollarolo con la Mariana Aylwin tienen muchos conocimientos en sus cabezas sobre el tema, y un lenguaje también bastante similar, si quieres, al lenguaje nuestro. No decían oye, ya no quedan indígenas, porque en Chile están superados los indígenas, como dijo Sergio Diez en una oportunidad. No, ellas decían no quedan como antes, existen y hay comunidades a pesar de que han sido asimilados, no les ha sido respetada su cultura y los miramos como grupo folclórico. Los chilenos en general somos folcloristas para ver la realidad campesina, poblacional y de clase. Yo creo que eso a mí me dejó bien contenta y me ayudó mucho.

Bueno, después de eso empezamos a conversar mucho, me hice muy amiga de la representante de Investigaciones y la que iba de Carabineros. Eran mujeres muy de pelea, mujeres muy metidas, diciendo mira, en la población las mujeres necesitan esto y esto, y tienen derecho a que tengan esto y esto otro.

*F:* ¿También las de las Fuerzas Armadas eran de Santiago?

Todas, menos la de la Marina que era de Valparaíso, que era abogado, pues parece que no hay marinas mujer. La de la Aviación, yo te digo, el descueve. Las tres mujeres, de la Aviación, Investigaciones y la Mayor de Carabineros, eran las que realmente estaban metidas en el tema, todo lo que era SERNAM; sabían mucho lo que eran las Mujeres por la Vida, la lucha de las mujeres en Chile; uno podía hablar de historia con ellas, desde el derecho a voto de la mujer en Chile hasta lo que estaba sucediendo hoy día, la utilización. Hablamos de la trata de blancas, que no es nada más que llevar mujeres para que sirvan de prostitutas, para el sur, para el norte o para Perú o Argentina. La niña de la Aviación también era abogado, entonces ella podía dar su visión de las mujeres de la Aviación, de los familiares de la gente, del derecho a la educación, de los sueldos en general. Eran temas sencillos de las mujeres cuando comienzan a participar, cuando se rompen los esquemas y se logra llegar, después tras uno viene otra que también puede lograr esos puestos. Y que uno tiene que ir haciendo camino por esta sociedad que es como una cebolla, que hay que ir tela por tela. Fue interesante la conversación con ellas, yo te digo, en las comidas que hacíamos, o en la noche, la evaluación de los distintos talleres en que se participaba.

Ellas participaron, dos de ellas, con la Ministra, en la Comisión del Desarme. Es una de las comisiones que se pudiese decir que en Chile no es tan

interesante, no, pero según ellas es una de las comisiones claves en las que hay que tener mucho cuidado. Porque el desarme no es una cuestión solamente en momentos de guerra, sino es una cuestión permanente en que las mujeres son las que sufren las consecuencias. Y al hablar de un evento que puede ser una guerra, una catástrofe, un levantamiento de un momento para otro, siempre son las mujeres y los niños los mayores perjudicados. Hay que asumir esta realidad, decían, y buscar que en esos momentos no sean las mujeres las más perjudicadas. O que no se llegue a eso, que sería lo mejor, ¿ah? El estar contra el desarme no significa que estemos en guerra permanente o preparados para la guerra: ellas daban su visión de eso. Y dentro de Chile, compartieron su visión de las mujeres que participan en la droga, se hacen aborto, o trabajan como prostitutas. Una visión, yo te diría no discriminatoria, sino una visión de la realidad, una perspectiva que nos sirvió a nosotras como aprendizaje. Temas que fueron saliendo fluidamente en las noches, en distintos grupos que íbamos en la delegación.

*F:* ¿Fue de Beijing que salió la iniciativa para el trabajo de la Mesa de la Mujer Rural, con SERNAM?

En distintos grupos de la delegación, conversamos de la agricultura. A mí me tocó compartir el cuarto con la Liliana Barría, una persona de INDAP, ella iba en representación del Ministerio de Agricultura. Hablamos de la participación de las mujeres en los distintos programas de INDAP y del derecho a crédito, a estar en la toma de decisión, cuestiones que no se dan tan fácilmente. Sin embargo se dio el momento y el lugar para conversar de lo que puede tener como bueno o malo. Yo creo que lo más interesante de todo esto, más allá de la delegación, del viaje mismo, de la plataforma de acción, lo que salió como conclusión es que aquí en Chile se haya realizado una mesa de trabajo multidisciplinaria, multisectorial, coordinada por el SERNAM, para tratar la participación de la mujer rural y la mujer indígena. Nace la idea antes de Beijing, camino a Mar del Plata, cuando en diciembre de 1994 se dio un encuentro en INDAP con SERNAM, en que tenía que participar la CONADI también y no participó. Nace la idea pero se concreta cuando se va a Mar del Plata. De vuelta de Mar del Plata se crea esta mesa de estudios, de conversación o de negociación, como se le quiera poner, coordinada por el SERNAM, con participación de INDAP, algunos ministerios como Educación, Salud, Agricultura; la FAO con unas visitas esporádicas; también la Comisión Nacional Campesina, el MUCHECH, Mujeres del Norte, la Coordinadora de Mujeres Mapuches de la Novena Región y las ONGs. Principalmente las ONGs que trabajan con campesinos en la zona central.

Desde Curicó a Copiapó, más o menos alcanza la vista, parece, desde Santiago. Porque generalmente la participación en Santiago, y los estudios, diagnósticos y las mesas políticas, se dan con personas desde Curicó a Copiapó. Y nosotras estamos en la mesa en Santiago porque somos peleadoras, porque fuimos en más de una oportunidad a SERNAM a hablar con la Ministra, y decirle que nosotras no éramos cualquiera, que éramos pueblo





La hija de Isolde, Lily Reuque, cortando leña en Chanco, 1999. Archivo de Florencia Mallon.

que queríamos estar sentadas en la mesa, y que queríamos que fueran mujeres de regiones. Y le llevamos el listado de organizaciones y personas que nosotras creíamos que deberían estar, desde la Primera, Segunda, Tercera, Octava, Novena, Décima, y la Quinta Región, porque la Quinta toma, no sé por qué, pero toma la Isla de Pascua, nunca he entendido esa dirección de la Isla de Pascua. Y con nombres, con organizaciones, de las que deberían estar en la mesa. Además, llevamos la lista de las ONGs, tanto mapuches como wigkas, de la Novena Región, puesto que creíamos que debiera haber por lo menos una que no fuera de Santiago.

Entonces, los integrantes permanentes de la mesa rural son INDAP, SERNAM –que la coordina o la dirige–, la CONADI, las organizaciones nacionales campesinas, las cooperativas y ONGs; después la Coordinadora de Mujeres Mapuches de la Novena Región, que es integrada por ONGs y dos organizaciones, el Ad-Mapu y la Keyukleayñ. Por tanto, la mujer Mapuche está representada en la mesa por la Ana Llao en nombre de la Coordinadora; y yo estuve representando a la CONADI. Todavía no he entregado el informe a la CONADI, lo que debo hacer y dejar mi cargo a libre disposición.

El documento de la mesa ya salió, ya es público con las líneas o las políticas para las mujeres rurales, donde están incluidas las mujeres indígenas. Algún día saldrá un documento de políticas indígenas, porque ésto no es de políticas indígenas sino más bien para todas las mujeres del campo. Obviamente que las indígenas se sienten identificadas con la pobreza, la discriminación, la falta de crédito, la falta de espacios de participación, y que son las mujeres que realmente viven de la tierra y trabajan la tierra; también aquellas que van a trabajar a la tierra que son las temporeras, las temporeras en general son las mujeres del cordón poblacional y que bajan a trabajar al campo o a las empresas campesinas.

Bueno, ese es el resumen del trabajo de la mesa. La riqueza de este trabajo es que es multisectorial a nivel gubernamental por un lado, a nivel de participación social de las mujeres; y, por otro lado, el poder de concertación que ha tenido. Se ha hecho un equipo muy bueno, se ha podido discutir distintos temas, desde los distintos labores que se realizan en el campo, hasta programas de lineamiento y participación políticos. Discutimos cómo la gente puede hacer algún aporte en salud, educación, en el sistema crediticio, en la formulación de políticas de agricultura; y si el crédito va con las mujeres o no va. A través de la mesa logramos que el director de INDAP pueda extender el crédito a las mujeres sin que firme el marido, que era lo que se hacía antes, o el hijo mayor. Que si las mujeres acreditan que pueden hacer un trabajo con la tierra de la que ellas viven o dependen, que reciban créditos en forma directa, sean casadas o solteras. Porque la gran mayoría de los títulos de dominio individual sobre la tierra, sea ésta indígena o no indígena, están en manos de los hombres.

Nosotras generalmente poníamos el punto sobre la i; que los títulos de

dominio eran primero el papá; después si el papá era muerto, recién pasaban a la mamá, y solamente si no está el hijo mayor, ¿ah? Porque si estaba el hijo hombre de la señora, la tierra no pasaba nunca a la hija o a la señora en ese caso. O sea, las mujeres dependían siempre: primero eran hijas, después eran esposas, después eran viudas, y así es más o menos la vuelta de la vida, tienes que seguir igual. Y sino eres la solterona que vives allegada a tus padres, a tus hermanos o a alguien, no eres la que optaste por una libre opción a quedarte soltera. Y vivir para acompañar a este tío, o a este papá, o a este hermano que tiene esta situación. Eso es un poco las discusiones de la mesa. Y lo otro es la falta de claridad en lineamientos de políticas agrarias que tengan un verdadero desarrollo en el campo, porque se prioriza el crecimiento por sobre el desarrollo y la participación equitativa en terreno.

F: Bueno. ¿Y con eso llegamos hasta hoy? ¿Hemos terminado?

No me he hecho la idea de redondear el libro todavía. Pero con eso, te puedo resumir parte de mis viajes, por el mundo, por mi país, por mi pueblo. Pero no puedo dejar de decirte que lo más lindo que yo guardo en mí, son los viajes a las comunidades mapuches, a las comunidades de Chiloé, a las comunidades cercanas a los ríos, a los lagos. Son para mí paisajes especiales, donde yo me encuentro con Günechen, donde yo puedo comunicarme directamente con ese ser superior; donde yo encuentro un no sé qué y puedo llorar, puedo reír, puedo cantar, pueden brotar de mí versos, poesías; puedo soñar y puedo envolverme en la realidad, a la vez. Yo creo que hay mucho de ese viento que sopla en cada uno de los paisajes. Donde más he podido disfrutar de ese encuentro con ese ser superior, ha sido en los lugares más apartados, en los lugares más contaminados, en los lugares donde alguien dice, ya no se puede hacer nada más. Ahí uno encuentra algo que te habla, que te dice. Una flor que renace entre tanta mugre, te dice que hay un momento de esperanza; y que el amor a la tierra, a la naturaleza, a la gente está cada día abierto al mundo, a las personas, a todos nosotros.

## CONCLUSIÓN

F: Yo quedé bastante impactada por lo que hemos conversado acerca de la historia de tus padres; cada uno tuvo una experiencia tan distinta. Tu mamá era de una familia que comenzó muy próspera, pero con el problema que tuvo con su hermanastro, terminaron perdiendo todo. Tu papá era de una familia más empobrecida y tuvo que salir a trabajar, de arriero entre otras cosas. Y se juntaron sin pololeo los dos y vivieron una situación de apremio económico bastante fuerte en un primer momento, y tu mamá fue una fuerza silenciosa pero muy importante dentro de todo eso. ¿Cómo crees que te afectó toda esa experiencia?

En realidad, yo no sabría decir con certeza qué es lo que más me afectó o qué es lo que más me entrega valores, orientación o carisma dentro de mi familia, porque una familia Mapuche es un todo. Y dentro de ese todo, mi madre venía de una familia de caciques famosos, como se dice aquí en Chile, de la aristocracia Mapuche, los Paillalef. Este linaje tiene una historia de encuentros con el ejército chileno en 1810; entrega parte de su territorio al estado chileno para que se formen ciudades, como es la ciudad de Pitrufquén. La familia de mi padre, en cambio, los Reuque, no vienen de un cacique de fama, sino más bien vienen de un trabajador de un cacique, por eso son *konas*. Mi abuelo era *kona*, entonces obviamente mi padre es *kona*. A través de su perseverancia, su trabajo, su rectitud, yo diría su ambición personal de superación, de él y de su familia, pasó a ocupar el cargo de cacique cuando nadie lo quería asumir. Y también en apoyo a su familia, a sus hijos, me ha enseñado el valor de la perseverancia y de la unidad de la familia.

Las conversaciones de la noche que son ricas en contenido, me han enseñado que hemos sido una familia de sufrimientos en lo económico, con muy pocas tierras. En el tiempo de allegada de mi madre ante su suegra, las relaciones humanas entre ella y la familia de mi padre no fueron de lo mejor. Yo creo que se da en toda familia cuando un rico se casa con un pobre y se dio aquí también. Si bien es cierto mi madre fue la que más sufrió, que ella se había casado con un *kona*; pero su amor era superior a las críticas de la cuñada, del cuñado y de todos. Ella superó con creces lo que día a día la venía golpeando, al negarle la posibilidad de irse a vivir a su propia tierra cuando en cantidad era superior a la que sus suegros tenían. Pero también

eso dio la posibilidad que en conjunto con mi padre, cuando ella era muy jovencita, de dieciseis, diecisiete años, lograran comprar un terreno; al comienzo era la cuarta parte de donde vivimos hoy día. ¡Irse a vivir allá fue toda una osadía! Permanecer aproximadamente sesenta días debajo de un árbol en un cajón, yo creo que nadie lo hace. Pero lo hicieron para vivir su tranquilidad, vivir su autonomía de pareja. Eso a mí me ha enseñado que la pareja crece en los buenos y en los malos momentos, que se fortalece también con los buenos y los malos momentos.

Mi mamá sufrió lo que es la llamada violencia intrafamiliar. Sufrió esos celos de hombre que tenía una mujer que para el resto era superior. Además, según las características de los mapuches, mi madre era bonita; para mí sigue siendo muy bonita. Entonces sufrió los celos de un hombre que la quería, pero a la vez la quería egoístamente, porque la castigaba para que ella no se riera ni saludara a nadie. Llegó al punto de negarle el saludo. Mi madre sufrió además muchas penas de soledad, porque ella no tenía ningún familiar cercano al cual ella pudiese contar lo que estaba viviendo. Era decirse a seguir con mi papá o volverse donde su hermanastro, que la obligaba a hacer todo tipo de trabajo a toda hora, y que era la empleada de la cuñada, de los sobrinos y de todos. ¿Entonces, por qué no tener su propia casa? Yo creo que ella tiene mucha, mucha fortaleza. Pocas veces lo cuenta. Yo creo que contigo ella contó esa parte. Cuando yo me casé ella me dijo, te vas, te casas y vives sola. Ni con cuñada, ni con suegra, ni con suegros, ni con nadie. En una pieza, arrienden, vivan, pero vivan solos. Y nos insistió muchas veces que viviéramos solos, no nos entregó mayores detalles. Era lógico, ella quería algo mejor para nosotros.

Además, yo creo que es una madre multifacética en el sentido que ella costureaba, hacía huerta, hacía cerco, estaba con todo tipo de trabajo. Que lo hace toda mujer en el campo, pero particularmente mi madre era dedicada en eso, una mujer con fuerza, quedándose en horas de la noche entre el hilado y la costura. Si le regalaban un vestido grande, nos hacía a nosotras los vestidos todos costureados a mano, porque ni siquiera teníamos una máquina de coser, que hoy día hay en cualquier casa, yo eso no lo conocí. Yo te digo que las chombas, los gorros, los pantalones –todo lo que nosotros nos pusimos cuando niños– fue hecho por las manos de ella. Nunca fue a un colegio como para aprender a hacerlo, solamente mirando. Cuando iba al hospital, cuando tomaba la micro, cuando llegaba alguien a la casa; los detalles que le veía al resto de los vestidos o las chombas, ella los hacía. De mi madre aprendí eso.

Ahora, de mi padre aprendí la fortaleza, la fuerza, que contra todo tipo de obstáculo hay que superarlo y hay que superarlo mañosamente. Hay que ser enérgico, hay que tener de repente esa fuerza que algunos la ocupan como venganza, pero hay que ocuparla como de superación. Si no fui capaz esta vez, yo tengo que superarme, no es que tenga yo que sobrepasar al otro, no es mirar en menos al otro, sino es tener yo la capacidad de superarme. Eso es lo terco de mi padre, que siempre decía, yo tengo que poder hacerlo.

Tengo que ser superior a ese, como me va a ganar ese, decía mi papá; esa terquedad que él tiene. Esas son las cosas que yo aprendí de mi familia, como pareja, como padre, madre, hermanos de carácter muy fuerte.

*F:* Cuando estábamos recién comenzando nuestras conversaciones, tú me dijiste que de chica tuviste que ser hombre-mujer, porque con poliomelitis, Lionel no pudo tomar el papel del hijo mayor en el campo arando la tierra y a tí te tocaron los trabajos duros. Ahora, oyéndote hablar de tu mamá y tu papá, veo también que lograste combinar la terquedad y la fuerza de tu padre, con todo lo que era la innovación, la fortaleza y la variedad de la presencia de tu mamá dentro de la familia. ¿Tú crees que esta combinación te preparó para ser dirigente?

Yo creo que esas cosas básicas que uno aprende en la familia, los desafíos de cada día, permanecen en el tiempo, si bien es cierto que de distinta manera. Todo ese desafío de aprender a enyugar los bueyes que no se te arranquen, a poner una estaca, a clavar una grampa, a derribar un árbol, a hacer fuego por la mañana, a armar una escoba para barrer el patio, porque los mapuches no barren con cualquier rama, hay una rama especial en las comunidades para hacer escoba. Hoy día yo no estoy aprendiendo a poner una estaca, a tirar alambre, o a hacer escoba, pero en lo sociopolítico sigo aprendiendo a poner los acentos, a definir las metas, y a hacer camino tirando las líneas más rectas que pueda. Cada día o cada momento es un desafío, porque uno cuando niña no está preparada o no te lo enseñan, sino uno tiene que aprenderlo cuando la mamá o el papá te dice así se hace, y uno tiene que aprender haciendo. Es algo que yo intento practicar cuando doy mis charlas de capacitación de mujeres adultas en las comunidades, que aprendan haciendo las cosas, porque es el método que tenemos en las comunidades.

Lo mismo hice yo cuando partí como dirigente y tuve a mi lado a Melillán Painemal. Si bien es cierto él tenía una fuerte tendencia y capacitación, podríamos decir, desde el punto de vista ideológico-comunista, era un hombre visionario, un gran líder del pueblo Mapuche. Para algunos, su gran error fue ser comunista, para otros su gran error fue no haber sabido orientar a su pueblo. Pero fue un hombre que se entregó del todo y tenía una capacidad de análisis y de visiones que realmente uno podía aprender de él. Yo, en lo personal, aprendí muchas cosas de él, muchas cosas. Era un hombre de carácter, que se creía con la capacidad de ser superior al resto de nosotros que éramos menores en edad y en experiencia. Sin embargo, yo creo que tuve la capacidad de ser humilde, de reflexionar con él, de poder discutir algunos temas con él y tener la capacidad de decirle mire, usted está equivocado, o yo creo que usted está equivocado en esto. Creo que aprendí montones de él. Así como aprendí de mis padres, aprendí de él. Uno va tomando de cada persona lo que uno quiere tomar. Yo, en lo personal, no tengo un modelo específico de político, de una mujer que está en la actividad no tengo un modelo particular. Pero inclusive a las mujeres, si tú quieres, más de modelo manicure, uno les encuentra algo si quiere encontrarles el lado bueno, ¿ah?

La observación es un don que te sirve para el análisis, para la acción del diario vivir.

*F:* Hablando de personas que han tenido influencia en tu vida, me llamó la atención el papel que tuvo el padre Francisco Lauschman, desde el momento en que estabas en el Liceo, hasta su muerte poco después de tu matrimonio. Cuéntame un poco más acerca del padre Pancho.

Ay, yo no sé si mi punto de firmeza y de flaqueza están siempre apoyados en él. Recordar al padre Pancho es recordar a un amigo, a un hombre, a un sacerdote. Fue el primero que me dijo que yo tenía valor, que yo era capaz de hacer mucho más de lo que yo hacía. Fue el cura que me dijo, mira, tus poemas dicen más de lo que dicen mis palabras. Fue el amigo que me dijo que tenía carisma para convocar y para actuar frente a los otros. Yo creo que son cosas que nos marcan profundamente cuando estamos en esa etapa de preguntar, qué voy a ser, qué me van a decir, seré capaz, no seré capaz; cuando estás en tu momento de mayor flaqueza entre no estudiar más, quedarse en la casa, trabajar fuera de la casa, querer como desaparecer del mapa en un momento. Él estuvo conmigo en el momento preciso; cuando yo tenía muchos cuestionamientos en mi vida, fue capaz de ver en mí lo que otros no veían.

Todavía no logro entender por qué él me lo dijo ese día, a esa hora; por qué él fue capaz de decir, mira, tienes que luchar, y esto va por este camino y no por este otro. A un sacerdote le llega tanta gente con problemas y sin embargo, al encontrarme en un momento de debilidad, supo decir con mucho tino cosas que a mí me llegaron. Y por otro lado, apoyó algo que yo generalmente hacía a escondidas, como prohibido, que eran mis poemas a la tierra, a la madre tierra, a Dios. Era algo que yo escondía dentro de mi romanticismo, porque era demasiado soñadora; pero él me ayudó a creer que, a veces, podemos lograr nuestros sueños.

Cuando me casé yo le dije, padre, me voy a casar; son éstas las características de mi futuro compañero. Y él me dijo, mira, está bien, yo quiero conocerlo. Cuando lo conoció me dijo: recuerda que tú lo buscaste, tú lo quisiste, tú lo aceptaste, y tú tienes que luchar por mantener tu pareja. Creo que él fue el único que no hizo ningún comentario en contra de Juan. A diferencia de otros amigos, también cristianos, católicos, diáconos y sacerdotes, que me dijeron que no era el hombre adecuado, que me había equivocado, que con ese mocoso de qué iba a vivir. Yo siempre he tenido respuestas en la punta de la lengua para todo, y a uno le dije, mire padre, los pájaros no siembran ni cosechan y mire usted las flores del campo que hermosas que están y nadie las siembra. Asimismo nosotros tendremos donde vivir y algo para comer los dos. Y el padre me dice, mira Isolde, no justifiques con la palabra de Dios tu gran error. Yo te lo grafico porque fueron muchas las personas que me dijeron eso, independientemente también algunos estudiosos, dirigentes mapuches y otros. A diferencia de todos ellos, el padre Pancho me dijo no, tú lo buscaste, tú lo aceptaste, tú lo quisiste, tú tienes que cuidarlo, tú tienes que luchar por mantener tu pareja. En ningún momento

me dijo, mira, es malo, es bueno, es regular, es un cabro chico. No, no hubo palabras calificativas para él, sino más bien me enfatizó siempre lo que yo podía ser. El día que él se vaya, me dijo también, si esa es su decisión, usted nació sola y sola ha podido vivir y sola tiene que seguir viviendo. Uno nunca sabe cuándo es el principio y cuándo es el final, pero usted es capaz de sobrevivir en este mundo y tiene que asumir su realidad. Eso fue todo. Y a Juan le hizo un gesto así como de tocadita de hombro y le dijo: fue un gusto haberlo conocido. O sea, nada más tampoco; después de un té, un café, no hubo mayor conversación. Lo que a mí me pareció interesante era cómo él me apoyaba. Y estuviera él o no estuviera, yo siempre he sentido que le puedo contar mis problemas de todo tipo, también de pareja. Yo varias veces le he repetido a Juan, mira, si el padre Pancho estuviera vivo, no serías capaz de decirme esto.

De repente creo que lo uso también de escudo, pero es como mi fortaleza, porque me acuerdo de las buenas cosas y puedo llorar, puedo reír. Con él aprendí que el chiste era bueno, que la talla era atractiva. Que era bueno decir un chiste cuando uno estaba en un grupo, cuando el grupo estaba demasiado tenso; que había que jugar, que había que decirle algo a la gente que les tocara la fibra. Esas cosas yo las aprendí de él. Estábamos en un grupo de campesinos y teníamos que hablar de cuestiones meramente del Evangelio—le tocaba el día domingo— y él saltaba con que las vacas están flacas! No tenía nada que ver con el Evangelio, pero él ponía ejemplos de la vida práctica: el mucho calor, la mucha agua, el mucho viento, las voladuras de techo; a todo le sacaba un chiste, una cosa práctica de la vida. He aprendido de muchas otras personas, pero yo tengo muchas cosas que he aprendido de él. Me acuerdo que cuando él hablaba, yo siempre me quedaba con alguna duda. ¿Entendiste todo? —me preguntaba. Hum...sí. No, me decía; no entendiste todo; algo te queda. No hay peor pregunta que la que no se hace. Es algo que hasta el día de hoy yo practico con el resto de la gente. Pregunten, aprovechen que estoy aquí, les digo, la peor pregunta es la que no se hace.

*F:* Bueno, pero para ser completamente justas, habría que recordar que él también tuvo el beneficio de que entre varios de ustedes lograron organizarse para encontrarlo después del golpe, ¿verdad?

El tenía un don que llegaba a toda la gente, era un hombre carismático. Pocas veces hay un cura que pueda atraer a todos los sectores del pueblo, a todos los feligreses, a amigos y enemigos, diríamos, siendo católicos los atraía. Nosotros como jóvenes logramos formar un grupo que fue originalmente de lucha por los Derechos Humanos, y nos escudamos bajo el nombre de la Defensa Civil. Participamos en muchas actividades, aprendimos a hacer trabajo voluntario. Yo le tomé el sabor al trabajo voluntario con la pala, con el azadón, en casas de otras personas. Salimos como grupo a hacer curaciones, a visitar gente, a llevar comida, a llevar ropa. Yo creo que fuimos una Defensa Civil de ese momento muy particular, no solo con el Comandante que nos dirigía, Gainú, militar retirado, sino también con este sacerdote que era nues-

tro orientador cristiano cuando se integra al equipo. Empezamos muchos y terminamos pocos, como siempre; pero el padre Pancho nos decía, muchos son los llamados y pocos los escogidos.

*F:* Pero él estuvo en la cárcel.

El estuvo, sí, él estuvo en la cárcel después del 11 de septiembre del 73. Yo no recuerdo los días que estuvo, pero estuvo aproximadamente ocho días. De vuelta él encontró la Virgen descabezada en su iglesia, se suponía que habían armas dentro del armazón de yeso que tiene la Virgen de la Parroquia; el piso también roto; varias otras cosas que hacían presumir que él podría estar involucrado. Pero yo nunca he pensado, nunca he creído que él estaba involucrado en nada, sin ser malo que él hubiera estado involucrado. Lo que él hizo fue acoger a los jóvenes que iban y conversaban y reflexionaban en el salón parroquial, hablando un poco de democracia, de la responsabilidad de la sociedad civil, de las inquietudes que podían tener los jóvenes soñadores de ese momento. Todo eso no era ajeno a las inquietudes de él como hombre, pero eso no quería decir que estuviera involucrado más allá de la cuenta. No estaba él preparando guerrilleros ni extremistas en la parroquia, eso no es así. Lo dijo varias veces y yo como Isolda se lo creo. Yo creo que Dios es el único que puede juzgar, pero yo lo vi más bien en el trabajo social, solidario, de crecimiento, de desarrollo. Yo trabajé con él en las comunidades cristianas de trabajo comunitario, construyendo casas, reparando caminos, en sanidad animal viendo cómo podían en la propia comunidad aprender a detectar fiebre, sarna, piojos; poner inyecciones; hacer curaciones. Yo nunca lo vi con otras actitudes que no fueran llamar a los cristianos en su rol de laico, en su propio medio. Como él decía, los laicos cristianos tienen un rol en la sociedad y ese rol le cae a los maridos, a las señoras, a los hijos, a los dirigentes de comunidad Mapuche y a los dirigentes de comunidades campesinas: producir para la familia, para la sociedad, para la región. Y por eso hay que mejorar la calidad de lo que se está produciendo, haciendo sanidad animal, avanzando en la poda y trasplante, en huertos, frutales, verduras; aprender a descornar, a herrar, a lavarles los ojos a los animales cuando están enfermos, a detectar parásitos y saber qué remedios darle. Si esto es revolución, es más bien una revolución de crecimiento, fortaleza, y conocimiento de la gente.

*F:* ¿Fue con esta inspiración de trabajo comunitario que te metiste al movimiento Mapuche durante la dictadura? Una frase que me llamó la atención en nuestras conversaciones, es que cuando quedaste de secretaria en los Centros Culturales en la primera vuelta, dijiste en un tono medio irónico «por mientras quedé». Pero cuatro años más tarde seguías en la misma posición. Un “mientras” bastante largo, ¿no?

Sí. Mira, yo creo que cuando ingresé al movimiento Mapuche —como muchos jóvenes de entonces, ¿no?— ingresé ingenuamente pensando que el problema Mapuche a mí no me afectaba, que yo no tenía una marcada discriminación. Entraba como una mujer católica, que me gustaba luchar por

los derechos de los demás, y los derechos humanos para mí eran importantes. Y uno de los derechos humanos que debe tener una sociedad indígena, pensaba, era el derecho a la tierra. Pero a mí no me afectaba, creía yo en ese entonces; no me afectaba, porque creo que todavía no le había dado el valor debido a mi cultura. Como no sabía hablar en Mapuche, como no tenía práctica de la expresión cultural, nadie me había valorado lo interesante que era mi cultura indígena, más allá de mis poemas y escritos, que solamente el padre Pancho me los había valorado. Yo creo que fue en el movimiento Mapuche donde me encontré con las raíces de mi pueblo. A partir del 12 de septiembre del 78, ya en octubre del 78 tenía otra visión, tenía otra mirada sobre la realidad. Ya yo no estaba afuera de los problemas mapuches, sino que estaba adentro. Eso de haber sido secretaria por mientras, era porque también pensaba terminar de estudiar y estaba trabajando y estaba estudiando. Entonces yo dije por mientras, hasta diciembre, cuando se había dicho que se iba a hacer otra reunión. Una gran cantidad de hermanos mapuches que no me conocían, que me conocieron ahí en el momento, dijeron que yo podía hacer de secretaria, obviamente por una cuestión práctica, porque yo los inscribí cuando ellos llegaron, fui la primera cara que encontraron. Ellos dijeron, ella es buena para correrle al lápiz, puede ser secretaria. Bueno, por mientras, hasta diciembre.

Ese por mientras duró en realidad cuatro años, cuatro años muy duros, porque éramos trece dirigentes, después fuimos nueve dirigentes de acuerdo a los estatutos de la organización, de los cuales nunca trabajaron todos iguales. Yo tenía dos particularidades: una, yo era mujer; y dos, no estaba teñida políticamente con sectores de izquierda que le molestaran a la dictadura. Además gente de la izquierda con claras intenciones de discriminación, o con claras intenciones de absorberme un poco a su movimiento, empezaron a decir que yo era demócrata cristiana; yo dije que yo era cristiana, católica, pero no demócrata cristiana. Sin embargo, eso se fue agudizando con el tiempo y yo creo que eso marcó también una diferencia. Se me veía como una joven sin problemas de choque con la dictadura, que era apolítica o por otro lado que estuviera con un partido que no era terriblemente opuesto a la dictadura. Esto me permitía buscar formas de acercamiento, diría, en busca de todos los derechos.

Yo creo que ese período de secretaria me permitió conocer a gran parte de las comunidades. Como yo te señalaba anteriormente, era joven, sin gran compromiso familiar, no tenía una responsabilidad ante un matrimonio, hijos; tenía unos padres que podían ayudarme de alguna manera económicamente, y que a pesar de cuestionar de vez en cuando o exigir explicaciones, ellos estaban siempre apoyando moralmente mi actividad. Por tanto creo que mi situación me permitió mayor libertad para visitar los distintos lugares, distintas comunidades, regiones, comunas, en un proceso personal de crecimiento, de encuentro con las distintas formas de vida que tiene nuestro pueblo. Además, conocer físicamente las comunidades mapuches, porque



Elvira, la hermana de Isolde, conversando durante una visita a Chanco, 1999.  
Archivo de Florencia Mallon.

uno no se explica viniendo de una comunidad cristiana, lo que es una comunidad en sí, la definición Mapuche del concepto de comunidad. Hay que vivirlo para definirlo. No es lo mismo ser una comunidad cristiana, o una comunidad de amigos, como hemos intentado hacer en el partido. Una comunidad Mapuche depende mucho el lugar geográfico donde esté, la topografía de la tierra, la calidad de la tierra, la cercanía al mar o a las cordilleras, lo cercano o lo lejano que esté de la columna vertebral que es la carretera. Son tantas las características que tienen las comunidades que uno tiene que aprender a apreciarlas, a respetarlas, cada una en su particularidad; y todas esas particularidades hacen un pueblo.

En lo personal, en mis enfrentamientos con mi cultura, los primeros cabezazos me los di en Lumaco, con dos actividades grandes. Una fue al interior de la parroquia, en el salón parroquial con una cantidad aproximada de quinientas personas para un lugar donde cabían cien personas sentadas. Ese olor penetrante de gente que había caminado desde las cuatro de la mañana; ese bullicio donde todos hablan en Mapuche, un mapunzugun distinto al que uno pudiese escuchar acá; el ropaje característico de hombres y mujeres que hacen de cintas, de rebozos, de vestidos coloridos; no sé, las mantas con el laboreado, el diseño distinto al de Cautín. Fue mi primer encuentro de nostalgia, entre desmayo, entre no saber si estaba adentro o afuera del pueblo. Fue como visitar otro país, otro mundo; eso fue uno de los grandes hitos de mi historia personal en el encuentro con mi pueblo.

Lo otro fue ahí mismo, pero fueron cuarenta equipos de chueca, de palín, la misma gente en otra faceta, la faceta de la expresión deportiva cultural. Nos fuimos un día antes, pudimos ver como cada uno hacía una ceremonia religiosa en su comunidad antes de salir al otro día muy temprano y llegar a la amanecida cuando sonaban kullkull, txutxuka, kultxun, todo tipo de instrumentos de amanecida hasta el medio día. Se jugó en cuatro canchas distintas y la comida que me servían, me acuerdo que me sirvieron mote con una pasta de ají verde, que el hecho de comer ese mote caliente con esa pasta de ají verde, me pareció que me raspó de los dientes todo hacia abajo. Por un lado era una cuestión de emoción, pero creo que también me ayudó a entender la diferencia cultural. Yo sentía una fuerte discriminación cuando me decían que yo era ahuincada, achirruñada; achirruñada era como aseñorada en tono despectivo, como decir que era ya una no indígena, que pensaba y escribía como no indígena. Eran cosas que me calaban profundo. Y allí en esos dos encuentros lo entendí. Yo hice un brillante discurso en castellano, seguramente a estas alturas pensaría que mi discurso era bastante cristiano y amarillento. Porque habían autoridades del régimen militar, alcaldes y todo, y estaban los carabineros. La gente me aplaudió, la gente me quiso. Pero cuando hizo un discurso un dirigente del lugar en mapunzugun y lo hizo también Melillán Painemal en mapunzugun, las caras, los gestos, los aplausos –esos llenos de energía que dicen sí, así está bueno, y hacían gestos con la mano–fueron distintos a los aplausos awigkados

que me dieron a mí. Además, a mí me aplaudían con las manos; a ellos les hicieron –¡qué fafaña!– ¡ah, ya ya ya ya! Tan distinto, y yo lo único que entendí en esto de sentirme entre de acá y de allá, fue que ellos, los dos oradores en mapuzugun, dijeron que mi discurso era el discurso que querían escuchar todos ellos y también los wigkas que estaban ahí, y que el discurso que ellos daban era el discurso combativo, como pueblo, y por lo tanto usando el idioma en presencia de los pakarwas, en presencia de los sapos. Que los sapos eran los carabineros, los observadores que mandaba el gobierno; estaban todos montados y parados ahí cerquita.

Entonces a mí me pareció que yo encajaba y no calaba, que era yo un poco la cara pública, pero que este proceso interno de los mapuches ellos lo vivían de la otra forma. Entendí con mayor claridad por qué de vez en cuando me decían cosas como esas, entendí con mayor claridad que ser Mapuche había que vivirlo y había que sentirlo, no tan solo llevar apellidos, no tan solo ponerse ropa, ni tan solo decir, oye, soy dirigente Mapuche. Fue un terrible desafío para mí. Me acuerdo que en esa oportunidad me vine pensando que todo había llegado hasta ahí; pero, hasta aquí llegué, ¿o tengo que conocer mucho más?

Después ya por Arauco, por la Décima Región o por Chiloé, todo lo que era Panguipulli; me acuerdo que en Chiloé modulan distinto, tienen un lenguaje distinto al de Cautín y Malleco, un lenguaje propio. Mi llegada era rica, era afectiva, de hecho me quieren hasta el día de hoy esos dirigentes o los hijos de esos dirigentes si es que ellos han muerto. Pero mi visión cambió después de ese recorrido. Y tuve la oportunidad de visitar las mil quinientas comunidades, algunas juntas, juntando siete, once, quince en algunos lados. Y también haber estado presa, detenida en Malalhue, en la Décima Región, entre Lanco y Panguipulli por el solo hecho de reunirme con la gente en una escuela que habíamos conseguido. El profesor prestó la escuela pero también dio aviso a Carabineros, y los carabineros dijeron bueno, ésta es una agitadora política, la llevamos. Con la patudez, sin saber, de repente esas son reacciones de jóvenes; yo pedí en la tenencia de Malalhue que me prestaran teléfono para llamar a Valdivia, donde estaba el Mayor de Carabineros. Me pasaron el teléfono los carabineros que ahí estaban y una hora más tarde el Capitán de Carabineros y jefe de ellos, les dice suéltenla, déjenla libre porque esta mujer está protegida por el Obispado, no queremos tener un problema mayor. Pero ahí nos pasamos un buen par de horas.

*F:* Y un buen susto también, ¿no?

Un buen susto, aunque para mí a lo mejor no tanto, puesto que puede ser un honor caer presa en defensa de los derechos, pero para la gente de la comunidad significó una separación de lo que habíamos organizado. Significó que la gente se quedara sola en sus casas. El temor infundido en la gente de la comunidad fue superior al desafío de seguir organizados, y no tan solo ellos, porque también las otras comunidades cercanas pensaron lo mismo y no se querían organizar. Costó mucho para que se volvieran a rearticular.

*F:* La función del miedo, ¿no? Ahora, si entiendo bien tu experiencia de organización en el movimiento Mapuche, tú la describes como doble. Por un lado, te sentías muy conectada, lista a asumir el proceso. Pero también a otro nivel te sentías apartada, no completamente integrada al proceso cultural. Esta experiencia personal, ¿tuvo algún efecto sobre tu visión de cómo se organiza un movimiento étnico? Me acuerdo que alguna vez tú me dijiste que el respeto a la diversidad se tiene que aprender.

Mira, yo creo que eso tiene mucho más que una hebra que tomar. Si estamos hablando del respeto a la diversidad tenemos que partir por lo básico y respetar a las personas. Cada persona tiene una visión que parte del punto donde esté parada, y no por ser indígenas podemos o debemos tener la misma mirada. Pensamos distinto. Yo creo que es lo que le pasa también a los científicos sociales, que aprenden todos una misma forma en el laboratorio y a la hora de la práctica se encuentran con que la cosa es distinta. Yo creo que los investigadores también tienen que aprender el respeto por la diversidad, y que no siempre pueden aplicar de la misma manera los mismos instrumentos. El primer derecho humano es que al respetar al otro hay que respetarlo en su integridad. El que quiera ser un dirigente capaz tiene que partir por eso.

Lo segundo que yo he aprendido es que no todo lo que uno escuche es la verdad absoluta. Esas mismas personas que me discriminaban porque yo no hablaba en mapuzugun, tenían otras falencias que yo no tenía. Inicialmente yo he sido una mujer bien humilde y nunca se los hice notar. El tiempo me ha dado, felizmente para mi ego personal, la razón. Aquellos dirigentes que más me discriminaban, son los que se han quedado por el camino. Lo digo porque las mujeres se han casado y no han seguido una ruta como dirigente, o los hombres que más han criticado se han quedado también en sus demandas y no han sabido adecuar sus propuestas a una nueva realidad. Cuando la gente no respeta ni valora al otro, tampoco sabe crecer ni respetarse a sí mismo. Si desarrollamos la capacidad de discusión mientras seguimos respetando al otro, nos damos mutuamente la posibilidad de crecimiento.

*F:* Hasta ahora has reflexionado sobre los problemas de respeto a la diversidad que existían al interior del movimiento Mapuche. Por otro lado, también hemos hablado anteriormente que los movimientos políticos no mapuches –los sindicatos, las organizaciones de protesta de los '80s– no supieron respetar o dignificar al movimiento Mapuche como tal. Allí también se sintió una discriminación, ¿verdad? Tú viviste eso.

Yo creo que las diferencias que uno vive en lo personal al interior del movimiento Mapuche, se notan con mayor fuerza o mayor claridad en el movimiento sociopolítico nacional. Todos los sindicatos, todos aquellos esfuerzos que se hacían por reconstituir o recuperar la democracia, intentan tomar a los indígenas en lo individual para asimilarlos a su grupo, a sus objetivos, a sus formas de lucha, a usar sus estrategias. No respetan ni los

objetivos, ni las estrategias de los indígenas. Yo creo que esa es una de las grandes tareas que a Chile le queda por delante. Si bien es cierto que el gobierno debe reconocer, y lo ha hecho en la Ley 19.253, la existencia de los pueblos indígenas en Chile, debe reconocerlo en la Constitución como una medida de presión y de fuerza hacia la civilidad, podríamos decir, nacional. Que se reconozca la existencia de los pueblos indígenas y que se los reconozca como cultura, como un todo. Porque la asimilación no los engrandece a ellos ni tampoco nos engrandece a los indígenas. Al querer asimilar, se está perdiendo la riqueza que los indígenas tienen en el conocimiento del medio ambiente, en todo lo que son las tradiciones, lo que ellos han querido tomar como folclorismo. Yo creo que la identidad nacional es la que hoy día está trastocada y Chile entero debiera revisar su identidad, porque eso va a dar la posibilidad de que ellos reconozcan la identidad de los pueblos indígenas y que reconozcan además su propia identidad. Un gran porcentaje de Chile tiene una mezcla consanguínea de los pueblos indígenas, de norte a sur y de este a oeste. Gente que no se haya mezclado, los puros, puros ya no existen, ni los venidos de Europa, ni los venidos de Norteamérica. La mezcla se da al formar parte de una sociedad, y les guste o no, los que tienen mayor raíz y mayor fuerza son los pueblos indígenas. Con la globalización hoy día estamos más que perdidos en identidad. Y es también lo que le pasa al movimiento político en Chile. Yo creo que el movimiento político en Chile hoy en día no tiene claridad en los objetivos, no tiene identidad propia, como lo tuvo antes de la caída del muro de Berlín. Antes del 73 tenía objetivos, propósitos y metas bien concretas. Hoy día en Chile hay una ambigüedad en general de parte de todos los partidos.

*F:* ¿Tú crees que eso tiene que ver con cómo se dio la transición? En varios momentos hemos comentado la ironía de que fuera en dictadura que se abrieran las condiciones para un movimiento solidario Mapuche y que se armara después un movimiento general en contra del autoritarismo y a favor de la democracia. Ironía que en un momento de represión y clausura política se den los movimientos más fuertes e intensos y que al otro lado de la transición la cosa se debilite y el Estado resulte siendo como un pulpo, que agarra y absorbe en vez de organizar más sociabilidad política. ¿Qué piensas tú?

Yo creo que la vuelta a la democracia, con Pinochet incluido, hace la diferencia. Esto de la economía neoliberal, de la globalización, le da a la vuelta a la democracia una forma muy particular, a la chilena, y hace que muchos de los elementos delineados en la Constitución política del 80, en plena dictadura, queden asentados en los distintos cuerpos legales que rigen los destinos del país. Y si nosotros pensamos y reflexionamos mejor, resulta que nosotros no le ganamos a Pinochet, él nos ganó a nosotros, a la civilidad. No sé si es muy fuerte lo que digo, pero la ironía de que él esté como senador designado en contra del pueblo chileno, es lo que él preparó.

No lo preparamos nosotros. Por tanto, irónicamente, yo puedo decir que Pinochet escogió la forma y el estilo de la vuelta de la democracia en Chile, y se resguardó hasta los últimos días de su vida como senador vitalicio. En otras circunstancias, él se hubiera ido para la casa. A estas alturas dejando él de ser general, él habría sido juzgado por el pueblo, lo que le ha pasado a muchos generales en Latinoamérica. En cambio, el nuestro lo tenemos sentado de tú a tú con los grandes luchadores de la democracia. Siendo una virtud del pueblo chileno, es también una debilidad, y eso hace que los partidos políticos hoy día no tengan una identidad, una claridad y un delineamiento propio. Y que todos tengan como norte un modelo económico absorbente por decir lo menos, donde el capitalismo rige, donde el Estado es un mero administrador de lo que el gran capital quiere, y una vez más los pueblos indígenas de Chile pasen a ser minoría dentro de las minorías. Yo no sé si esto responde a la inquietud que tú tienes, pero creo que es una de las cuestiones de las cuales no todos los chilenos se han dado cuenta.

*F:* Tenemos entonces una transición manejada que terminó siendo lo que le convenía al dictador.

Y por lo tanto una democracia sobre protegida.

*F:* Y demasiado tentativa frente a los cambios necesarios. Quizás, en este contexto, podríamos explorar un poco el tema del Estado y los pueblos indígenas, por una parte la Ley Indígena, por otra parte la CONADI que surge también de la Ley. Con una transición manejada y un estado neoliberal, ¿crees que la Ley Indígena y las instituciones creadas por ella pueden realmente estar al servicio de los pueblos indígenas en Chile?<sup>1</sup>

Yo creo que hay que decir con claridad que la Ley 19.253 ha dado pasos agigantados con respecto a las otras leyes anteriores, porque es la primera ley cuyo propósito, dicho claramente, es proteger a las poblaciones indígenas. Tiene sus partes buenas y sus partes, yo diría, criticables y mejorables. Sin embargo, a pesar de todo lo bueno no ha sido respetada por otras leyes que también están dentro del Estado chileno y hacen que el capitalismo cruce y se sobreponga por encima de cualquier cuerpo legal en Chile. Como resultado, la Ley 19.253 no tiene en ninguno de sus artículos el derecho al suelo y al subsuelo; no se ha reconocido el derecho al territorio indígena; no se ha reconocido el derecho consuetudinario; no ha salido en ninguna parte de la Ley un articulado que identifique el camino y el derecho que puedan tener las mujeres. Lo único que la Ley dice sobre la mujer indígena es que se

<sup>1</sup> Obviamente esta discusión se dio antes de que Pinochet fuera arrestado en Londres, finalmente devuelto a Chile, y desaforado. Después de esto, la correlación de fuerzas entre los militares y el gobierno civil cambió nuevamente y se abrieron espacios adicionales para la discusión de los derechos humanos y la impunidad. Todavía no está claro, sin embargo, hasta dónde llegará esta nueva etapa. Es importante notar, adicionalmente, que los sentimientos de frustración frente a la transición que expresa Isolda siguen vigentes, aun hoy, para una parte significativa de la población chilena. Y los problemas sobre la ley y los pueblos indígenas, además de la relación entre el Estado y el capitalismo transnacional, siguen vigentes hasta el día de hoy.



coordine con otras entidades para el tema de la mujer; iyo creo que ese artículo lo pusieron para no dejar afuera el concepto mujer nomás! Ahora, si bien es cierto el Estado chileno se las juega –por el presupuesto, por la CONADI, por la administración, porque los indígenas recuperen las tierras– la Ley no ha sido del todo un instrumento legal que responda a los intereses indígenas. Reconociendo que es una Ley del Estado, que no es una Ley de los indígenas, y como tal siempre va a tener mucho cuestionamiento de parte de los indígenas, de todas maneras yo creo que es una de las mayores fortalezas y una de las mayores debilidades que tiene el Estado frente a los pueblos indígenas.

*F:* En ese sentido, la experiencia de la represa Ralco estaría marcando un nuevo hito, ¿no?, puesto que pareciera que van a ser las otras leyes las que van a dominar por encima de los intereses de las comunidades pewenches de la zona.

El Ralco es en realidad, una muestra de lo que le puede pasar a otra gente en el norte, en el sur o en cualquier parte. A través de la Ley Indígena se están recuperando tierras indígenas, pero por otras leyes el mismo Estado le está quitando tierras a los indígenas en carreteras, en centrales hidroeléctricas, en explotaciones mineras, en todo lo que el Estado quiere. Si con una mano lo da y con la otra lo quita, ¿cómo puede creer el indígena en un Estado llamado democrático, si ésta es la respuesta hacia ellos? Una de las excusas que se han dado sobre el caso Ralco, es que los pewenches no reclaman sus formas culturales. Los indígenas no tienen nada que escribir en ningún papel sobre su cultura; los indígenas viven la cultura, no tienen para qué escribirla. Si el Estado chileno entendiera eso no tendría necesidad de decir, pero si los indígenas no reclaman sus derechos en forma cultural, en ningún papel dicen que la carretera o la represa en el Alto Bío-Bío rompe la cultura, solo reclaman sus tierras. Para la visión no indígena, la tierra no es más que un bien, es la tierra no más. Para los indígenas es mucho más que tierra, es la vida misma, va con el aire, el viento, el agua, los animales, los pajaritos, con los vivos y los muertos de la comunidad, sean hombres, sean mujeres, sean animales, sea lo que sea.

La represa Ralco tiene que verse en perspectiva histórica. Van a ser cinco represas en el Alto Bío-Bío, ah, enormes de grandes. Después están los lagos artificiales, ahí seguramente cada una va a tener un gran hotel, van a estar las termas y todas las otras atracciones turísticas. Mientras tanto que los indios vayan a sobrevivir a las cordilleras, más de medio metro de nieve en las temporadas de invierno, y que puedan sobrevivir verano, primavera, e invierno allá arriba. Algo que no les interesa ni lo van a ver aquellos que llegan en invierno a esquiar, o a las termas, o en verano a bañarse, ¿no? No sé. Además de eso habría que plantearse la violación de la Ley 19.253, no tan solo en el caso de Ralco, sino que también en la carretera de la costa, el by pass, las explotaciones mineras, la celulosa, por citar algunos ejemplos.

Está en el norte, está en el sur, está en la Isla de Pascua; en todos estos casos yo creo que hay que decir mira, el Estado, este administrador de intereses del capitalismo, es responsable de que los indígenas una vez más estemos sufriendo las penas del infierno.

*F:* Habría que agregar también a la CONADI, una institución que ha tenido sus altos y bajos bastante dramáticos. He escuchado en boca de muchas personas que la CONADI ha servido más que nada para callar, postergar, burocratizar y hacer política, sin tomar en cuenta las necesidades de los pueblos indígenas. Tú que has participado en esa institución, ¿cómo lo ves?

Mira, yo creo que la CONADI, como instrumento nuevo del Estado hacia los indígenas, es una buena alternativa, pero tengo sobre la gestión de la CONADI una posición muy crítica. Lamentablemente, la estrategia o los lineamientos políticos que han surgido de ese instrumento CONADI, al servicio de los indígenas, no han sido los que los indígenas esperaban. Las personas que deben ejecutar las políticas que crea el Consejo, lo han hecho sin ninguna visión particular. La CONADI, por tanto, ha sido un instrumento burocrático, estatal; es como cualquier otra institución del Estado que atiende al público. En sus licitaciones sobre tierras, sobre desarrollo, sobre cualquier otro servicio, es nada más y nada menos que cualquier otra institución del Estado, para la cual hay que llenar cientos de papeles, hay que buscar una serie de puntajes que sean alcanzables, presentar muchas veces impredecibles documentos, y todo para que te puedan entregar una mínima parte de lo que uno quiere recuperar. Yo creo que el estilo de trabajo debió ser distinto. Pero también para cambiar el estilo, no basta con que una persona entre y otra salga.

Me acuerdo que conversamos las dos, en una oportunidad, que la partida de Huenchulaf podría traer cambios a la CONADI, que la llegada de Domingo Namuncura pudiera decidir, finalmente, el Ralco a favor o en contra de las familias mapuches pewenches del Alto Bío-Bío. Y esto se fue dando paso a paso, porque Domingo Namuncura hizo suyo el planteamiento de las organizaciones, entendió que ser Mapuche significaba no solamente llevar apellido. Pero no pudo con las negociaciones del Ralco, las represas igual siguen funcionando, igual se han ido dando las negociaciones o los acuerdos en forma individual, de persona a persona. Por lo tanto, hay una mayoría que ya firmó la permuta y han aceptado mudarse.

*F:* Me parece que, mucho más que en el caso de Mauricio Huenchulaf, la destitución de Domingo Namuncura fue exclusivamente por su oposición al Ralco.

Así es. Cuando llegó Domingo Namuncura nosotros pensábamos que era un tipo que iba a tratar de estancar la CONADI, pero no la estancó, siguió. Ha sido en cambio Rodrigo González, su sucesor y el primer director no indígena, que a pesar de tener todo el apoyo del gobierno y más que los otros dos directores, sin embargo ha hecho marcar el tranco a la CONADI.

Isolde en 1999, participando en una serie de reuniones locales con dirigentes Mapuche en un esfuerzo por reabrir la comunicación con el gobierno. Archivo de Isolde Rengue.



Han habido muchos cambios de personal en la CONADI, se dobla más o menos la gente que está a contrata o a honorario, y donde habían mapuches o indígenas los ha cambiado por gente no indígena más bien cercana a su partido. A esto se le agrega que es más fácil entrar a un supermercado que entrar a la CONADI hoy en día. Cuando me dijeron –los hermanos que habían ido–, que se sentían ellos como perseguidos, mirados por todos como si fueran sospechosos, yo pensé que ellos tenían algo personal, una autopersecución. Pero después fui a la CONADI y me di cuenta que efectivamente hay guardias, hay gente que te pregunta con quien vas a hablar, si no tienes claro con quien vas a ir o no está la persona que tú le das el nombre, poco menos que te dicen, mire, usted no tiene nada más que hacer aquí. Y si me lo dicen a mí, peor será pa' la gente del campo.

Hoy más que nunca, hay que hacer un cuestionamiento más general de la CONADI y plantearse nuevas estrategias. A pesar del compromiso de don Patricio Aylwin en Imperial, yo no he visto la participación y la competencia de la Concertación, como instrumento del gobierno de turno. Lo que he visto es una lucha de poder de ciertas personas que militan en determinados partidos. Entonces, allí yo acuso a la Concertación por negarse a hacer de un instrumento nuevo, lo que la historia en el momento te pide, que es eficiencia, eficacia, descentralización. Todo eso, aquí no lo ha habido.

*F:* Para que funcione la descentralización en el caso de la CONADI, me imagino que también habría que reorganizar el poder en forma más general, ¿verdad? Porque a mí me parece que uno de los problemas es justamente que todo sigue centralizado en Santiago. Si uno trata de crear una institución distinta, como la CONADI con su Dirección Nacional en Temuco, y de todas maneras se tiene que mandar cada papel o cada pedido a Santiago, en la misma base de su creación están las semillas de su falta de eficiencia, ¿no?

Es una de las cosas que se ha reclamado siempre, que en el fondo estando todo en Santiago, Santiago se convierte en Chile y todo se maneja desde allá porque nada se puede decidir en la región. La CONADI, como instrumento nuevo con su oficina central en la Novena Región, supuestamente podría ser una institución más moderna, descentralizada, que tuviera una nueva relación con la gente. Hasta ahora, en realidad nada de eso tiene. Si bien es cierto que el Estado tiene hoy entre sus objetivos y estrategias de desarrollo la descentralización, habría que encontrar la forma de que se haga realidad y no sea solo en el discurso. ¡Es lo que ha venido pasando con todos los organismos! Desde su origen la Ley Indígena está así y se debe al añejo Estado, a la añeja forma de administrar el Estado en Chile, que viene de los tiempos de Portales y no sé de quién más. La Constitución política del 80 tiene una enmienda pero en el fondo es la copia de 1925. Entonces, yo no veo la gran modernización. Quizás se esté dando un salto en la justicia, porque en justicia en Chile estábamos atrasados años en comparación a otros países, pero también hay que decir que nosotros tenemos un desfase de aproximadamente cien años en comparación con otros países, que han ido modernizando sus estados. Desde esa perspecti-

va, todo el Estado tiene que darse una vuelta de carnero, o un giro de 180 grados, para poder cambiar las formas de servicio de la gente.

*F:* Esto nos abre el tema de los partidos políticos, que tienen su historia como parte del sistema centralizado. En un momento tú preguntaste, quiénes realmente representan al pueblo Mapuche. Ahora que cada día tienes más incidencia en la Democracia Cristiana en la IX Región, ¿cómo ves la relación entre el pueblo Mapuche y los partidos políticos?

Mira, yo creo que en general existe un divorcio entre el Estado y los pueblos indígenas, divorcio que se replica entre los partidos y los pueblos indígenas. Hay momentos en que nos juntamos, por estas cosas de las leyes, por demandas coyunturales. Es igual que la pareja separada que tiene que juntarse por las herencias, por los hijos, o por cualquier ligazón que tenga. Lo mismo pasa entre el Estado y los pueblos indígenas y lo mismo pasa entre los partidos políticos y los pueblos indígenas. Al interior de los partidos hay militantes indígenas, pero esos militantes no han sido capaces de volcar toda la iniciativa o las inquietudes de los indígenas hacia el cambio de mentalidad que necesita cada uno de los partidos. Los partidos siguen en su estructura añeja, dominante, preconcebida, aglutinante, sin respetar diferencias culturales.

La experiencia indígena es muy parecida a la experiencia de las mujeres en Chile, en este sentido. A pesar de la gran militancia de las mujeres, recién ahora se están abriendo paso al interior de los partidos. Cuando los hombres tuvieron derecho a voto, las mujeres tuvieron que recorrer todo otro camino para poder ellas tener derecho a voto. Hoy día han ingresado las mujeres a los partidos. Los indígenas también tenemos toda una carrera por delante para ganarnos un espacio y ser escuchados al interior de los partidos. A pesar de la gran militancia, insisto, al interior de los partidos, aún no somos escuchados. Si bien es cierto que en la DC hay hoy día un buen porcentaje de personas mapuches que ocupan cargos en el partido a nivel comunal, regional y nacional, creo que aún es insuficiente y es un primer paso solamente. Por primera vez en la Región tenemos alrededor de diez dirigentes del partido que son indígenas: un diputado indígena; tres, cuatro dirigentes comunales; dirigentes distritales; delegados a la Junta. Eso hace que podamos influir en las decisiones de la IX Región, aunque no todavía a nivel nacional. Tendríamos que tener más dirigentes en Santiago y en la zona norte para hacer fuerza común en la Junta Nacional. Los otros partidos creo que también están en proceso de cambio. Pero a pesar de los cambios, seguimos en la misma línea general, en el sentido de que los indígenas son parte minoritaria de un equipo. Las directivas que han salido elegidas no son todas indígenas; o sea, no es un paquete completo, es uno dentro del paquete.

*F:* Entonces se va peleando la cadena eslabón por eslabón.  
Sí, sí.



Isolde, participando con los demás consejeros nacionales de la CONADI en un seminario sobre educación bilingüe en Santiago en junio de 2001. De izquierda a derecha: Miguel Liguempi, VIII Región; Isolde, consejera designada por el Presidente Ricardo Lagos; José Santos Millao, IX Región; José Liencapan, Región Metropolitana; Juan Manquel, Huilliche, X Región. Archivo de Isolde Reuque.

*F:* Hablando de pelear eslabón por eslabón, podríamos pasar al tema de la mujer Mapuche. De nuestras conversaciones me quedó la imagen de que la mujer Mapuche no debe ser ni el florero del movimiento étnico, ni el florero del movimiento feminista. Me gustaría que tú reflexionaras un poco más sobre cómo ves el movimiento de la mujer Mapuche en el presente y en el futuro.

No es una cuestión de orgullo Mapuche, sino que es orgullo de mujer: yo siempre he pensado que no debe ser florero la mujer en general. Las mujeres pensamos, actuamos y generalmente trabajamos más que el hombre, y la sociedad en su conjunto debe reconocer los hitos que la mujer ha marcado. No podemos estar todavía pensando que la mujer es inferior al hombre. Yo creo que la mujer Mapuche ha mostrado su claridad y su fuerza en los momentos más difíciles: de parto, de guerra, usurpación de tierras, accidentes, muertes. Es el pilar fundamental de la educación de la familia, entre los indígenas de generación en generación, manejando el conocimiento de la naturaleza en general, y especialmente de los poderes de curación que tienen cada una de las yerbas y plantas naturales. Hay que reconocerle los valores a toda mujer, pero especialmente a las mujeres indígenas por la enseñanza de las tradiciones, de la identidad, de la cultura que ellas tienen. Una líder Mapuche no puede estar solamente de adorno, porque así como llevan su cultura puesta, la llevan también en su interior. Son las grandes personas que tienen una ligazón espiritual, intelectual con su medio.

Cuando yo enfatizo estas características es precisamente para decirle al resto de los dirigentes indígenas, que las mujeres indígenas somos capaces no tan solo de hacer cosas prácticas, como ellos piensan. Siempre dejan a las mujeres en puestos donde hay que encargarse de los detalles, y ellos van al puesto de decisiones y de aparición pública. Yo creo que hay que terminar con ese mito de que los hombres son superiores a las mujeres. ¡Es solo un mito! La gran cantidad de los hombres egoístamente se creen super machos, super capaces, económica, física e intelectualmente, cuando en la práctica no lo son. Tienen carencias afectivas, físicas, intelectuales, y esas carencias las demuestran con una falsa superioridad que la esconden en la llamada cultura Mapuche. No en la cultura Mapuche, sino que en la llamada cultura Mapuche. Tras eso se visten, se disfrazan, y creen ser capaces de pasar por diez mujeres en una noche, cuestión que en la práctica no es así. Apenas son capaces para una, hablando económicamente, físicamente e intelectualmente. Cuando yo veo lo capaces que son las mujeres –trabajar, mantener a los hijos, mantener a los maridos, mantener una casa– me doy cuenta cómo las mujeres se las machacan, se las ingenian para salir adelante. Las mujeres mapuches cuando quedan viudas no se casan de nuevo; salvo excepciones, siguen solas luchando. En cambio, los hombres que quedan vivos, no pasan tres meses y ya están casados, porque necesitan a una mujer que les haga las cosas, que los atienda. Y más o menos lo mismo pasa con el resto de la sociedad chilena. Pero al hablar aquí te puedo decir que yo he observado bastante el comportamiento de los hombres

mapuches desde un tiempo a esta parte, y así los veo. Los grandes líderes indígenas de la región tienen una cantidad de defectos en cuanto a su trato de las mujeres y a sus propias habilidades. Por eso comparo lo que dicen con lo que hacen, cómo sus conocimientos los escudan en lo que ellos llaman cultura propia, cuando no lo es así.

*F:* Hasta aquí hemos hablado de la falta de valorización de la mujer Mapuche en el movimiento Mapuche. ¿Tú crees que dentro del movimiento de mujeres en general se ha valorizado a la mujer Mapuche, o crees que ahí también hay mucho camino que recorrer?

Hay bastante camino que recorrer. En lo personal creo que soy una de las pocas mujeres mapuches que se le ha reconocido su trabajo al interior del movimiento chileno de mujeres, dentro o fuera del gobierno. En la Iniciativa Chile a nivel nacional, usamos las regiones como puntos focales. Yo creo que he sido una de las mujeres que ha recorrido las regiones del sur hablando sobre los derechos de la mujer indígena y la plataforma de acción que resultó en Beijing. Creo que son hitos que marcan un poco el quehacer de una mujer Mapuche. Sin embargo, una gota de agua en el desierto es muy difícil que pueda empapar a todo el país o a toda la región. Como muchos dicen, una golondrina no hace verano. En ese sentido hay que hacer mucho trabajo hacia las mujeres; todavía faltan muchas que puedan concientizarse ellas mismas. Generalmente los mapuches nos quedamos en el trabajo como cultura, como pueblo, pero no vamos hacia el trabajo específico de mujeres. Yo creo que todavía nos falta hacer un gran equipo de mujeres que puedan luchar por esos derechos, en el movimiento Mapuche y en el movimiento de mujeres en general.

*F:* Eso me lleva a pedirte que reflexiones a un nivel más amplio sobre tu trayectoria como dirigente. ¿Cuáles han sido tus logros, tus victorias más importantes? ¿Cuáles son las heridas, las derrotas o los dolores más profundos que han perdurado para tí en el proceso político?

¡Qué terrible! A ver, yo creo que lo que ha calado profundo es del 12 de septiembre del 78 hasta enero del 83: la unidad, la fuerza, la constancia; la facilidad, podríamos decir, con que los mapuches nos juntamos y nos unimos alrededor de una columna vertebral que era la tierra, la cultura, la esperanza de días mejores. Es algo que ha calado profundamente en mí. Lo otro que me marcó profundamente, fue enero del 83, la división del movimiento Mapuche. Hasta ese entonces teníamos una marcada unidad, mapuches con los mapuches para los mapuches. A partir de enero del 83 fue más bien la lucha de clases, la lucha de pueblo, la lucha del poder. De la palabra peñi, lamñen, se pasó entonces a la palabra compañero. Si bien es cierto que el concepto compañero es ir juntos por una misma senda, aquí se vio más como una ideologización del movimiento indígena y nos dividimos en convergencia socialista, en comunistas, en fracciones de toda índole que dieron como respuesta el desencanto de la gente, el quiebre de la organiza-

ción, y la multiplicidad de organizaciones chicas donde cada líder quería tener él su propio movimiento.

Ese es un hito importante y doloroso para mí. Creo que ese es uno de los momentos más dolorosos, de desencanto, de frustración de aquella mujer ingenua, cristiana, apolítica en el sentido partidista, política en el sentido de servicio. Quise quedarme en la casa; busqué pretexto y coyuntura, fue en marzo de ese mismo año que me casé, yo creo que fueron varias cosas juntas. Fue el momento más duro, porque yo creía que íbamos a mantenernos unidos por encima de partido, de religión, porque yo lo decía, ¿no? Este movimiento tiene que ser Mapuche y tiene que estar por encima de todos los partidos. Debe ser apolítico partidista, aunque la gente esté en otros partidos pero discutan allá lo de los partidos, aquí discutimos los temas indígenas, mapuches. Y decía lo mismo de las religiones. Pero aunque todos dijeran que sí, llegó un momento en que no fue así.

*F:* Quizás eso nos lleve a repensar la cultura Mapuche como inspiración a la movilización. La experiencia tuya y de tu comunidad, quizás algunos la vean como atípica, pero en otro sentido es casi emblemática, puesto que la lucha no solamente es por mantener la cultura, sino que por reivindicarla y a veces reconstruirla, paso a paso, tercamente, aun después de pérdidas significativas en la memoria, en la práctica. No sé cómo tú ves eso. ¿Se podrá llegar otra vez a ese movimiento vital hoy en día, basado en una cultura reivindicada y reconstruida?

Yo creo que son muchos los factores que tendrían que converger para que podamos tener nuevamente un movimiento unitario. Pero recientemente, en los conflictos sobre la tierra y el territorio que se han dado en Purén, Traiguén y otras partes, hemos visto surgir una nueva generación de dirigentes muy jóvenes. Pero la gente que ha participado es muy diversa, porque eran matrimonios completos, con sus niños, con sus papás, con los abuelos, toda la comunidad se sumó. Yo creo que fue muy simbólico. También es cierto que la gran mayoría de los dirigentes que vivimos ese proceso de 1978 a 1983 —la gran mayoría de los solteros, hoy día son casados, y los que eran casados son abuelos— seguimos participando en distintas organizaciones. En algún momento nosotros, de alguna manera, nos encontramos con los jóvenes y les entregamos algunos elementos, en reuniones, en cursos de capacitación, en encuentros de reflexión. Son los frutos que ahora estamos viendo, por lo tanto hay una continuidad. Y aquellos que en un momento determinado pensaban que los mapuches que no hablaban el Mapuche no eran mapuches, yo creo que se han dado cuenta que todo Mapuche es necesario para nuestra lucha, y no hay que automarginarse ni marginar a nadie que quiera estar en nuestro proceso de desarrollo como pueblo. Hoy día más que nunca se habla de la creación y recreación de los eventos culturales, de las formas de expresión cultural. Yo creo que estos dirigentes nuevos, dirigentes de recambio, hacen bien a la sociedad Mapuche y por supuesto a

Chile en general. Hacen muy bien cuando plantean cosas que son bastante profundas y que van en la línea de la identidad, por eso yo estoy convencida que la lucha que vamos a dar no será por un saco de trigo o de abono más, ni por un puente más o un puente menos. Será más bien en la línea dura de la identidad Mapuche y sobre lo que unifica a los pueblos indígenas en general en su búsqueda por el reconocimiento constitucional. Yo creo que los pueblos indígenas, no tan sólo de Chile sino del mundo, cuando hay algo de interés siempre nos mantenemos unidos por sobre las diferencias.

Sin embargo, para que la cultura se unifique y perdure a largo plazo, yo creo que debemos contar con la colaboración de todos aquellos movimientos sociopolíticos del país donde estén insertos los indígenas. Si logramos, por ejemplo, que el Estado acceda a una política educacional, multicultural, pluriétnica, aun conservando las líneas y los objetivos educacionales que ya tiene el Estado chileno, pero respetando la cultura de los indígenas, esa podría ser una columna vertebral que nos pueda unir en algunos puntos comunes. Que conozcan la cultura Mapuche indígenas y no indígenas, que aquellos que no saben, que no conocen, conozcan parte de lo que es la cultura Mapuche en el colegio. Lo que se prohibió en un momento en el colegio, se recupere también hoy día en el colegio. Yo creo que son dos variantes en que nosotros podemos por un lado exigir, y por otro lado ayudar a que eso funcione.

*F:* Si te entiendo bien, estás diciendo que uno de los grandes desafíos de la transculturación del pueblo Mapuche es que las comunidades y las familias quizás no puedan por sí solas continuar reconstruyendo y reproduciendo la cultura Mapuche, sin tener un cierto apoyo educacional de parte del Estado.

Yo creo que sí, yo creo que los indígenas del país necesitan una inyección con la finalidad de poder tener ellos una herramienta de recuperación. Si bien es cierto en los colegios seguramente se va a plantear una versión particular de la cultura, sin embargo van a haber muchos elementos que les van a llegar a la gente. En este sentido serviría al proceso de crecimiento de los indígenas y de recuperar aquello que se ha perdido. Por tanto tengo la esperanza de que el Estado pueda ayudar a través de la educación. Al mismo tiempo creo que es un gran desafío de los propios indígenas e insisto, independientemente, en que estén organizados en distintos movimientos y por distintos objetivos, teniendo un objetivo común todos. Porque si uno habla con cada uno de ellos, está el tema de la tierra y la cultura, está dentro de las demandas reivindicativas el tema de la autonomía, aunque con diferentes estrategias. Si bien es cierto ha sido producto de mi desencanto que la organización se hubiera disgregado tanto, también tiene que ser producto del reencanto de mi ser como dirigente, creer en la diversidad de las estrategias de la gente. Uno que dice creer en la diversidad, tiene que partir por respetar las distintas líneas de acción que tiene la gente, y creer y tener la esperanza de que nos podamos juntar algún día.

*F:* Hablando de la diversidad y la educación, me hace pensar en el cacique Paillalef. En nuestras conversaciones tu hermano Lionel ha enfatizado mucho la idea que los Paillalef han adoptado una enérgica estrategia de mestizaje, en el sentido de integrarse a la cultura chilena manteniendo su lealtad a la cultura Mapuche y su orgullo cultural. No sé cómo lo ves tú, porque yo creo que tu esfuerzo ha ido en otra dirección, ¿verdad?

Mira, en lo esencial yo no estoy en desacuerdo con nadie de los Paillalef. Yo creo que es parte de la historia. La familia de los Paillalef emigró desde la Octava Región, diríamos en los tiempos de hoy, desde el Cañete hacia el Cautín, y Paillalef hay en distintas comunas de la IX Región. Ellos han tenido una particularidad de integración, que muchas veces se confunde con la asimilación. Que en Pitrufrquén el cacique Paillalef fue el hombre que logró derribar un puente de madera que se había hecho con cuerdas naturales – los boqui, las lianas y todo– para terminar con los españoles, es un hecho histórico muy reconocido por los mapuches. Al mismo tiempo llegó fácilmente a un acuerdo con el ejército chileno y se integró a todos los que en ese tiempo estaban a favor de la Independencia de Chile en vez de integrarse a los que estaban, digamos, tirando para el otro lado. Ahí hay algunas visiones que son distintas, muy respetables por cierto. Yo me quedo con lo que dijo el abuelo de mi madre que la crió, y es que hay dos grandes herencias que se pueden dejar en esta situación a la familia. Una es la tierra, por muy poca que sea, porque es allí donde se puede desarrollar la cultura, los ritos, la religiosidad, el idioma y la familia como tal. Y la otra es la educación. La educación te puede dar participación, desarrollo, integración: te da lo que no te da una hectárea de tierra; es mucho más que eso. Me quiero referir solo a ese punto, en el sentido que no quiero decir que lo que Lionel dijo está malo. Creo que yo tengo una visión distinta de lo que ha sido la familia Paillalef. Y en esta aristocracia, que nos ha enseñado mucho, también hay que reconocer que los Paillalef han sido los primeros en impulsar la ley y el derecho de Chile en vez de luchar por los derechos consuetudinarios propios del pueblo Mapuche en general.

*F:* Hasta cierto punto pareciera que la estrategia Paillalef de integración, al combinarse con la división temprana de las comunidades en tu sector de Pitrufrquén, lleva a que las tradiciones mapuches dejen de practicarse y lo que queda es una nostalgia, o un deseo de retomar una serie de tradiciones que se habían dejado de lado. En el texto describes los esfuerzos de retomar las tradiciones que ocurrieron en tu comunidad a finales de los 70, pero también se siente una cierta nostalgia no satisfecha cuando dices que te hubiera gustado casarte en comunidad.

Yo creo que el hecho de ser dirigente y haber sido en muchos momentos discriminada por los propios mapuches, en el sentido de no conocer a fondo la cultura de mi pueblo, me ha hecho sentir como desafío y nostalgia la reconstitución la comunidad Mapuche con toda su esencia, con todos sus valores. A mí, en lo personal, me hubiera gustado haberme casado a la usan-



Una de las pintas de la campaña electoral de Isolde en 1999, para un puesto en el Consejo Nacional de CONADI, vista en el terminal de buses rurales a la comuna de Lautaro. Archivo de Isolde Reuque.

za tradicional Mapuche, porque es el momento donde se unen, más que dos personas, dos comunidades. Se entregan el uno para el otro, pero también intercambian momentos históricos, hacen un recuento y reconocimiento de los valores que tiene el pueblo, que tienen las familias y las comunidades en particular, y de las riquezas naturales que comparten con el hombre. Esa es una nostalgia, podríamos decir, que intento recrear cuando pongo todo mi esfuerzo físico, económico, político en que se pueda realizar el gillatun en mi comunidad, que los niños puedan cantar, puedan hacer instrumentos, puedan retomar parte de aquella expresión cultural perdida. Poder inicialmente hacer un sincretismo entre el cristianismo y la religión Mapuche, para de ahí tomar fuerza con esas mismas personas y decir, esto es lo nuestro.

*F:* En esto quizás encontraste una inspiración en tu conexión con la familia de tu esposo Juan, que son dirigentes intelectuales de su comunidad.

Yo creo que más que una inspiración, encontré una respuesta a la inquietud y el deseo que yo tenía de aprender, de poder conversar de tú a tú con alguien. En ese pequeño espacio de la familia Sánchez Curihuentro, encontré ese cuestionamiento que me dio la posibilidad de conversar con ella, con él, con mis cuñados, con los tíos de mi marido, con otros familiares. Y me encontré con un gillatun, una ceremonia religiosa donde participan más de quinientas familias, que la impresión de verlos ya es una cosa que te remueve, que te hace pensar muchas cosas.

*F:* Si mal no recuerdo, en Chanco entran treinta familias. La diferencia entre treinta y cincuenta es bastante.

Pero que entren treinta en mi comunidad yo creo que es una osadía también. No desmerezco la diferencia, sino que reconozco el esfuerzo que hay tras la participación de esa cantidad de gente en Chanco. Creo que en los dos hay una particularidad, que es intentar hacer de esa ceremonia religiosa un encuentro de las personas con Dios, con la naturaleza, y con los productos que la naturaleza da. También ponemos un límite a toda la intervención foránea, de personas y de productos, porque en los dos gillatun está prohibido el vino. Hasta el más borracho no toma vino en esos días, a diferencia de otros lugares, donde lamentablemente hay más vino que ceremonia. También hay aspectos muy distintos en esos dos gillatun, experiencias muy distintas. Porque en Huilío vienen los niños desde chicos, tienen una organización que en forma automática les va enseñando y van cumpliendo las tareas y los pasos y los momentos. En cambio, en mi comunidad de Chanco hay que pedirles por favor, hay que motivarlos bastante para que se atrevan a hacerlo.

*F:* Entonces, la experiencia de Huilío, hasta cierto punto te da energía.

Me da mucha energía, muchas respuestas a las inquietudes que uno va teniendo en el camino. Y el hecho de haber visitado otros lugares con ceremonias religiosas, con el mismo objetivo, creo que me da una perspectiva muy particular. Y uno dice, bueno, esto es lo que a mí me gustaría para todo

mi pueblo. Además me gustaría que no fueran solo los ocho días de ceremonia religiosa, entre los días antes, dos días de ceremonia fuerte, grande y masiva, y las actividades que se hacen después. Me gustaría que el ambiente fuera permanentemente así, ah, lleno de solidaridad, amistad, reflexión personal. Uno se encuentra con gente diversa, encuentra al hombre que uno quiere encontrar. Pero también yo veo a la mujer con la carga de actividades que tiene en la casa, que tiene a diario; esa se multiplica también en la ceremonia religiosa. La carga de la mujer es permanente y una de las inquietudes que yo tengo es promover los valores y el rol que tiene la mujer, más allá de sus fronteras personales, familiares, y comunitarias.

*F:* Entonces, tu reencuentro con la cultura Mapuche ha pasado por Chanco y Huilío, por tu familia y tu comunidad, y las de tu marido. Parece haber sido, además, un componente importante de tu matrimonio. Hoy día, cuando Juan se encuentra trabajando en Chiloé, ¿cómo ves a la distancia esta parte de tu vida?

En lo afectivo no ha sido tan fácil, voy a decir, porque soy una mujer romántica y me gustan mucho las expresiones afectivas familiares. Desde ese punto de vista, yo creo que he tenido una historia personal más o menos dura, porque soy madre soltera. Con un compañero de curso, un juego de niños desinformados que se convirtió en realidad, me obligó a cambiarme de colegio y me marcó tan fuertemente que aún hoy, cuando mi hija cumple este año veinticinco años, uno de mis tíos no me saluda. Esa marca también se da en el mundo más chico de la familia, en que te lo sacan en cara cada vez que tus hermanos tienen la posibilidad de decirte algo. Si te discriminan tus propios hermanos de sangre, de carne, de padre y de madre, entonces con mayor fuerza te lo hace la gente extraña a la comunidad, no solo contigo sino que con tu padre, con tu madre, con tus hermanos. Entonces, al venir con esa marca de la comunidad fue como el grito de libertad encontrarme con Juan. Era encontrar el cordón de mi zapato, el hombre que yo amo y que está dispuesto a enfrentar conmigo una vida.

Conocí a Juan en la organización y hemos sido una linda pareja en el sentido de compartir ideales, objetivos quizás inalcanzables, utópicos de repente. Pero hemos sido discriminados en nuestra vida afectiva de pareja, porque él es menor que yo, porque yo soy mayor que él, porque fui madre soltera en mi época de estudiante, también por tener el rol de mujer dirigente, con una movilidad bastante clara a nivel de comunidad, de región, de país, con algunos marcados viajes internacionales. Muchas veces son circunstancias difíciles, vistas desde el punto de vista de las relaciones históricas en el pueblo, porque hay un marcado machismo expresivo hacia afuera, quizás en la forma de demostrar la hombría, la capacidad de hombre mapuche. Yo sé que no ha sido fácil, pero ha sido capaz de aceptarme como soy, de ayudarme en los momentos difíciles, en los momentos en que el adversario político indígena y no indígena te logra acoger, aplastar; él ha estado siempre presente.



Isolda con el Diputado Nacional don Francisco Huenuñilla, durante la campaña presidencial de Ricardo Lagos (1999).  
Archivo de Isolda Reuque.

El casarse con una mujer dirigente no es fácil, no ha sido fácil vivir en pareja. Como lo he dicho en otras oportunidades, somos como la oveja negra, hicimos algo que no estaba en la estructura de las mentalidades de la sociedad nacional o sociopolítica en que nos desenvolvíamos los dos, ni está en la estructura mental ni las costumbres de la propia comunidad Mapuche. Es el hombre al que yo quiero, del que estoy enamorada, un hombre que ha venido a llenar un espacio de sentimiento, que ha sabido apoyar a una mujer romántica que ha sido cuestionada en su propia comunidad por ser dirigente, por ser madre soltera, por estar dispuesta a salir por todos lados. En los diecisiete años que llevamos juntos, ha sido muy leal a la participación conmigo en los eventos, distintos eventos públicos y privados de envergadura, de gran coyuntura en la discusión misma, cuando la discusión está a flor de piel, sobre la mesa, sobre lo caliente, él ha sido muy leal.

Juan estuvo firme en un momento determinado, cuando en reuniones públicas mapuches nos decían, así que te casaste; y yo decía sí, me casé. Y las preguntas venían inmediatamente, ¿y con quién te casaste? Con él. Ah sí, mira, con un cabro chico, ah, no tiene ningún futuro. Yo pensaba que te casarías con un antropólogo, un sociólogo, un político o un profesor como mínimo. Te lo dice la gente que está en tu medio, en la organización. Lo miran peyorativamente, como inferior; y son capaces de decir audazmente, yo no sé felicitarte a tí, Isolda, o compadecer a Juan. Son experiencias duras que pasamos en el momento de casarnos.

A muchos les hubiera gustado que yo me casara con alguien que me dijera hasta aquí no más, Isolda. Porque muchos fueron los que dijeron ah, qué bueno, encontró a alguien que va a ser capaz de manejarla. Y resulta que yo no he manejado a Juan, ni Juan me ha manejado a mí. Los dos hemos sido bastante agudos, bastante tozudos en nuestros planteamientos, bastante críticos y autocríticos con lo que hacemos y no hacemos, y como resultado lo nuestro, en lo privado, ha estado expuesto a la crítica pública, por ser dirigentes como somos. En ese sentido también quiero decir que si miramos la fidelidad cristiana que supuestamente muchos chilenos guardan y resguardan, en Chile no existe tal fidelidad generalizada. En el pueblo Mapuche es más entendido y más comprensible que un hombre sea fiel a dos o tres mujeres que públicamente tiene, a que sea aparentemente fiel con una y pueda acostarse con muchas otras. Quiero dejar claro que Juan ha sido muy leal conmigo, pero ha sido más leal que fiel, y ha llenado el vacío de mi vida en el sentido de compartir hechos de la organización mapuche, de la búsqueda y rebúsqueda de nuestras raíces, de investigaciones sobre la lengua mapuche, las tradiciones, las distintas ceremonias. He aprendido con él muchas cosas que con otra persona no podría aprender.

Aunque no estemos viviendo juntos en este momento, con Juan tenemos mucho que compartir todavía, tenemos muchos desafíos por delante. Soy una mujer de mucho corazón. Yo sé perdonar y podré perdonar siete veces, como dicen los cristianos, a mi marido; ¡aunque en este caso quizá va



a ser poco! Pero yo creo que el amor se fortalece con las diferencias, con los desacuerdos. Yo tengo una estructura mental de fidelidad y lealtad, estructura mental que Juan no tiene, porque él nace y se desarrolla en la comunidad, tiene los valores propiamente mapuches y no tiene los valores judeocristianos que imperaban en las iglesias y en las escuelas de Chile donde uno aprende. Él aprendió desde otra perspectiva. Si yo he criticado a muchos dirigentes mapuches por la forma en que toman o valoran esto de las parejas, hacer parejas por hacer pareja por un tiempo, en vez de hacer parejas que sean permanentes, capaces de perdonarse, quiero enfatizar que es una cuestión recíproca. En lo personal, no quiero ni estoy dispuesta a aceptar utilización. Pero sí estoy dispuesta a perdonar.

*F:* ¿Nos queda algo que agregar, antes de que terminemos?

Para concluir, creo necesario decir que hace mucho tiempo he tenido el deseo de escribir, desde mi perspectiva, sobre lo que ha ido pasando, porque siento que cada uno escribe de acuerdo a su punto de ubicación, sus sentimientos, sus estrategias, su forma de entender ideológicamente la realidad Mapuche. La cuestión indígena, como la hacen llamar algunos, creo que tiene muchas aristas, muchos puntos de entrada a la discusión. De 1978 hasta hoy he aprendido muchísimo, y es mucho lo que se queda en el tiempo, en el aire. Pero recopilar un poco la memoria de todo lo que ha sido esta experiencia me hace ver con mayor madurez, a lo mejor con mayor claridad, la importancia de una organización. También me impresiona la importancia de ver la realidad indígena como un todo, en vez de separar la expresión cultural de la salud, la religiosidad, del tema que sea. Los indígenas somos un todo; hay que tener en mente ese todo cuando intentamos apuntar a las soluciones posibles de las múltiples carencias que hoy día tenemos.

Estas múltiples carencias, esta pobreza económica en la que estamos viviendo, creo que apunta hacia la urgencia de una nueva negociación con el Estado. Si el entonces candidato a Presidente Patricio Aylwin firmó un compromiso en Imperial con los pueblos indígenas, si algunos pasos de ese compromiso fueron convertidos en la CEPI, luego en la CONADI a través de la Ley 19.253, creo que aún es insuficiente. La forma en que este Estado chileno debe ir devolviendo su deuda histórica que tiene con los pueblos indígenas, cómo la devuelve, es hoy día la estrategia que hay que elaborar. Falta mucha claridad, muchas líneas políticas que elaborar e ir perfeccionando en el tiempo para devolver, yo no diría ni siquiera más tierra. Creo que es mucho más que agregar a las cincuenta mil hectáreas, más o menos, que se han logrado: es el aire, es el suelo, el subsuelo. ¡A los indígenas hay que devolverles todo! Y para devolverles todo, tenemos que sentarnos, Estado y organizaciones indígenas, frente a frente, con los puntos sobre la mesa. Ya no más generalidades, porque las generalidades siempre dicen todo lo hacemos, pero todo es nada. Mejor marcar metas y delimitar en el tiempo —a tres años, a cinco años— políticas y responsabilidades, y así ver lo que se cumplió y no se cumplió. Y si nos equivocamos, que nos equivoquemos los dirigentes y

que se equivoque también el gobierno, que no digan después que es una equivocación solo del gobierno o solo de los dirigentes.

Para buscar los interlocutores válidos tenemos que ver desde todas las sensibilidades que tenga el pueblo Mapuche. El pueblo Mapuche no tiene solo una línea de sensibilidad, tiene muchas; y nuestra organización tradicional tiene muchas formas de entender la lógica desde el punto de vista cultural. Creo que hasta el momento los interlocutores que han sido puestos en acción sobre la realidad o el problema Mapuche, podríamos decir el problema indígena en Chile, no siempre han sido los mejores. Sin embargo, nosotros, respetuosos de las formas, hemos aceptado; siempre cuestionándonos por qué son ellos los responsables, por qué son ellos los representantes de esta o de esta otra sensibilidad, por qué siempre recurren como interlocutor válido a aquél que mete ruidos, al que tiene una estrategia y un reconocimiento político público, pero no es el más válido en las comunidades. Por qué no darse el tiempo y ver que hay otros interlocutores que tienen mucho más llegada, mucho más responsabilidad hacia la comunidad, que no siempre son aquellos que se disfrazan para aparecer en la prensa. Porque esos son los que de alguna manera buscan la solución o más fácil o más difícil, pero nunca la deseada por una mayoría.

Es lo que ha venido sucediendo en los últimos cincuenta años. Los que más pelean; los que más gritan; los que siendo un grupito son los que aparecen, los que están; a esos los escuchan, pero no realmente a lo que la gente necesita. En parte, ésto pasa porque la mayoría de los indígenas no están en los partidos políticos, y por eso es que a veces los partidos cuestionan la participación indígena. Pero los partidos deben revisarse en su interior: ¿quiénes han sido más leales? los indígenas. Pero quiénes se han descolgado de los partidos, también por desencanto y por falta de acogida, también han sido los indígenas. Yo diría que de izquierda a derecha y de derecha a izquierda, la gran mayoría está fuera de los partidos, porque no estamos dispuestos a entregarnos en cuerpo y alma a ninguno de ellos. Y donde más está el pueblo Mapuche, es en los dos extremos, o bien hacia la izquierda o bien hacia la derecha. La respuesta y el por qué, no los tengo muy claros, pero si los partidos no logran reconocer esa realidad indígena, los valores propios, una cultura que está viva y que está presente, creo que se mantendrá esa falta de participación seria, responsable, y respetuosa de parte de los indígenas.

Si tenemos el reconocimiento constitucional podremos con ello abocarnos al reconocimiento del territorio, que no es lo mismo que reconocer tierras. Y en ese caso, yo creo que habría que haber un gran Congreso Indígena que represente a las regiones, y que sea un Congreso respetado y reconocido por el Estado chileno. Podríamos votar por nuestros propios parlamentarios. Algunos dirán que eso es tener como una autonomía, una patria propia, pero no es así, es nuestra forma de representación. Muchos se asustan también cuando uno dice: el territorio del Bío-Bío al sur. Los Paillalef po-

dríamos decir del Cautín al sur es territorio nuestro, así como otros dicen del Bío-Bío al sur. Cada uno le podría poner sus propios límites. Y eso no significa echar a los no mapuches para afuera.

En esas alternativas uno puede ver la verdadera participación y con ello un desarrollo que resulte en crecimiento en vez de usurpación o enajenación. Yo creo que es una utopía, es una ilusión pensar que algún día nosotros podemos tener un verdadero desarrollo, una autonomía del movimiento y una economía que sea sustentable en el tiempo y que sea con mucha participación. Yo creo que es una utopía, pero también es una utopía posible si es que existe voluntad política del Estado chileno y del gobierno de turno, porque va a depender mucho de eso.

Pero no va a haber nunca un verdadero desarrollo si no existe la verdadera participación de la mujer. Las mujeres somos la mitad del pueblo, en algunos casos somos más que eso. Como pueblo indígena creemos que el mundo funciona cíclamente, que se van cumpliendo los ciclos, las etapas; desde esta perspectiva nosotras las mujeres somos una media luna, porque la otra media luna es el hombre. Entonces, no hay forma de cerrar el círculo si no participa realmente la mujer. Nos está quedando truncado. Y pasa lo mismo con esto que es la tierra, que es mujer y es la madre de todos los seres humanos, de los indígenas, y obviamente del planeta.

Yo ya pasé un proceso, que era el proceso de las organizaciones. Estuve en los Centros Culturales Mapuches de Chile, estuve en el Ad-Mapu, cinco años de Secretaria General; después estuve en la creación de la Nehuen-Mapu, aunque fuera de tendencia demócrata cristiana, porque veía como necesario que los que se habían descolgado y otra gente que quería estar, tuvieran de dónde negociar la transición. Estuve de paso; me retiré de ahí, como me retiré del Ad-Mapu también para buscar otro camino. Creé la organización de mujeres, y creo que estaré uno o dos años más, a lo mejor no como dirigente pero sí aportando desde todos lados. En los últimos años también he participado en el interior del partido, porque quiero poner el tema indígena como tema nacional. La Democracia Cristiana tiene mucho que aportar porque es parte de la coalición en el poder, está en los lugares de decisión y de poder. Por tanto tiene que ser capaz de reconocer la existencia de los pueblos indígenas, sus demandas, sus reivindicaciones, su visión distinta como pueblo.

En lo personal, como dirigente sociopolítico, me gustaría ocupar algún cargo público donde yo pueda demostrar mi capacidad en lo personal, y donde el resto de los dirigentes indígenas también puedan creer en ellos mismos, de que son capaces y pueden llegar a ocupar puestos que siempre han estado vetados para los indígenas. Yo creo que voy en un desafío y en una búsqueda de demostrar a mi propio pueblo de lo que somos capaces. Creo que es un desafío permanente, para las mujeres, para los dirigentes, para todos los que desean producir cambios. Pero después de eso yo quiero buscar otra vista, que es la vista de la religión. Yo creo que es un trabajo

a largo plazo, tiene que prender aquí en territorio Mapuche. Por qué no hacer un grupo de gente que crea que la religión Mapuche es una fuente de inspiración espiritual, de inspiración de la vida y que tú puedas partir desde allí a desarrollarte en el mundo de hoy, que es lo que falta. Porque estamos en la hora del materialismo, pero también tiene que ser la hora del espiritualismo. Yo creo que el pueblo Mapuche tiene esa fuerza, y puede ser fuente de inspiración.

Yo creo que hay hartas cosas que aprender y cada día mi desafío ha sido permanente. Primero haber entrado a las comunidades cristianas, después meterme a lo que fue la Comisión de los Derechos Humanos, el Comité Político por los Detenidos Desaparecidos, la organización Mapuche, la lucha por las mujeres después. Yo creo que son pasos que uno va dando en la vida y que tienen una sola vuelta: la familia, la participación, el respeto a los derechos. Espero que de vuelta, el próximo año y los siguientes también, me encuentres en busca de nuevas metas y nuevas experiencias. Pero siempre en mi casa, porque aquí tengo todo, buenos y malos momentos y momentos mediocres también. Así que me sigo quedando aquí, donde te puedo decir con orgullo, aunque no sin tristeza, que en cuarenta y tantos años de mi vida planté un árbol, tengo una hija, he sido casada con la misma pareja por diecisiete años, y estoy escribiendo un libro que algún día se materializará y será conocido por muchos.

Isolde durante su campaña de 1999, visitando a sus suegros don Juan Bautista Sánchez Lincanqueo y doña Graciela Curihuentro Turra, en su comunidad de Huilfo. Archivo de Isolde Reunqu.



## EPÍLOGO

*F:* En mi presentación explico lo que me estaba pasando por la cabeza la primera vez que conversamos. Ahora te toca a tí: al comienzo, ¿qué te pareció nuestra posible colaboración?

Inicialmente no tenía muy claro, cuando nos encontramos, qué era lo que íbamos a hacer juntas. Pero tenía así como una tincada, algo que se produce, que íbamos a tener una afinidad entre las dos. Inicialmente cuando te vi, cuando fui a tu encuentro en el Café Raíces, fue una –no sé– una simpatía. A pesar de que yo soy muy crítica sobre los investigadores, y los científicos políticos especialmente, que han trabajado con los pueblos indígenas, hizo un “clic”, no sé cómo llamarle, entre nosotras dos que me pareció interesante. Encontré en tí una investigadora distinta, al menos en la primera conversación. A pesar de querer intentar frente a mí mucha seguridad sobre el tema, dejaste entrever que no sabías del todo y que querías aprender. Eso me pareció a mí interesante.

Segundo, creo que la forma como enfrentamos la conversación fue también categórica; o sea, para trabajar las dos juntas. Tú no llegaste diciendo, hay que hacer lo que yo quiera, que era generalmente lo que yo había aprendido con investigadores nacionales e internacionales. Llevan una tesis, llevan algo ya preconcebido y la van solamente a comprobar. Eso es algo que descubrí en el primer encuentro. A pesar de eso yo conversé con varias personas. Yo te conté en una oportunidad que había conversado con José Aylwin. Conversé también con Fresia Manquilef, con mi marido, con mis hermanas y les dije, mira, encuentro en esta señora, un no sé qué, que se me hace distinto. Entonces empecé a tomarte confianza, no en el sentido de estar comprobando mi tesis que eras una investigadora distinta, sino más bien porque creo que había una afinidad.

A eso se junta que yo tenía hace mucho tiempo la inquietud por escribir. De hecho yo tenía muchas cosas escritas, muchas cosas armadas, por pedazos, ideas en la cabeza. Había escrito varios ensayos que no pasaban de las doce a quince páginas, publicados en alguna revista o libro editado, sobre cuestiones prácticas como la cultura, la mujer y la tierra, los quinientos años, las organizaciones mapuches, sobre la participación y el rol de las mujeres. Aún siendo escritos por mí, no los sentía míos porque siempre pasaban a

engrosar un libro donde habían muchos otros escribiendo artículos similares, parecidos, o cuestionando el tema mismo. Entonces me parecía interesante la otra faceta que pocas veces encontraba aquí en Chile, de trabajar un testimonio personal, que en su forma colaborativa hace que el trabajo sea también más fácil. Así veo yo el primer proceso que me llevó a decir, mira, aquí hemos llegado a un punto común, de poder escribir, de cumplir ese sueño de escribir algo distinto.

*F:* En algún momento pensaste, bueno, ¿qué motivo tendrá ella?

Bueno, claro. Cuál era tu interés, cuál era tu objetivo, por qué tu volvías. Y entre tanto también fui conociendo de tí una parte chilena, una parte norteamericana, también tú me dijiste que tu marido no era del todo norteamericano. Empezamos a converger en puntos comunes, como eran los detenidos desaparecidos, lo que había pasado antes y después del golpe del 73. Para mí eran todavía puntos de inquietud, de reflexión, cuando muchos en Chile pensaban que ya se habían tocado en dictadura y que de vuelta a la democracia tendrían que ser un tema olvidado. Y otros pensaban que no era un tema olvidado, que había que tomarlo con mucha fuerza, reivindicarlo, cobrar indemnización. Y yo tenía una posición distinta, del punto de vista de una mujer Mapuche. Yo creo que eso hizo también que pudiésemos conversar y hacer un análisis de período, de historia y de personas, en forma distinta a lo que habíamos logrado hacer en tanto tiempo, entre mapuches o entre mapuches y no mapuches, aquí en la Región y a nivel nacional.

*F:* Otra cosa que me llamó mucho la atención es que, en algún momento, tu me dijiste que nunca habías llevado investigadores, como investigadores, a tu comunidad. Estábamos volviendo de tu comunidad, un día que habíamos ido a visitar a tu familia. Me quedé bastante sorprendida, porque ya para ese momento tu me habías contado de varios investigadores que habían ido a tu casa, a quienes habías llevado a conocer a tu familia, y que ahora estaban en Alemania, en otros países.

Yo creo que uno siempre quiere tener algo en reserva, quiere tener algo privado. Y mi comunidad en general era muy difícil, porque los investigadores, como te decía antes, tienen como preconcebido lo que van a buscar o lo que quieren encontrar. Mi comunidad, yo te conté que es una comunidad atípica, dividida ya antes del año 40: distintas familias, distintos apellidos y en período de conformación entre cristiana y comunidad de indígenas de distintos troncos. En ese sentido, no daba como para una investigación antropológica, del carácter que los antropólogos querían ir a buscar. Lo que ellos querían se podía encontrar en Cholchol: lengua, vestimenta, fogón, sentados en cuero, no eran cristianos de misa; donde manejaran todo lo que es el palin, donde hicieran gillatun como una vez al año. Eso estaba en otros lados, no en mi comunidad. Entonces, obviamente, la gente que yo acompañé era gente que quería ir a buscar eso, y por otro lado gente que quería conocer a personas donde hubiera conflictos de tierra así marcados con los

fundos y que hubiera una buena cantidad de mapuches defendiendo, demandando. En mi comunidad tampoco era el caso.

Entonces tendría que haber sido alguien que estuviera interesado en ver qué pasa con los mapuches que viven alrededor de la ciudad, pero generalmente esos estudios están dados cercanos a Temuco y no lejanos a Temuco. Aun siendo cerca, a 35 ó 40 kms. de Temuco, Pitrufrquén no es un lugar cercano para estudiantes que puedan hacer investigación. Tampoco era una comunidad llena de cerros, que tuviera algo como curioso; es una comunidad plana, con buena vegetación, buena calidad de la tierra. Si bien es cierto que con poca tierra, pero la calidad de la tierra es buena; y sin tener río, hay un flujo de agua subterránea que puede mantener el regadío, el agua de los pozos. Entonces ese es un poco el por qué yo no había llevado a investigadores. Porque amigos gringos había llevado, de estos que vienen y buscan y toman fotos, yo había llevado varios. Pero con ninguno de ellos hicimos un estudio específico en la comunidad o de la comunidad.

Ahora, con la idea de visitarme a mí, visitar a mi familia y conocer un poco quién está detrás de la mujer dirigente, ya a fines de 1978 y comienzos de 1979 había pasado John Hilbord, pastor metodista de los derechos humanos, miembro del Consejo Mundial de Iglesias y no se qué otras historias más. Había estado el Embajador de Inglaterra en Chile. Este era un joven matrimonio muy simpático, que también estuvieron en mi casa todo un día. La señora se llamaba Pamela y nosotros teníamos una ternera, una vaquilla que se llamaba Pamela. Y la Pamela cayó al canal...

*F:* ¿Cuál de las dos?

La ternera. Bueno, el marido de ella también le hacía muchas bromas con eso de que se llamaba Pamela, ¿no? Pero habían ido muchos otros jóvenes a mi casa, sin que fueran en busca de una investigación más certera de este tipo, ni antropológica, ni histórica, ni científica, ni nada de eso. Para terminar ese capítulo yo creo que queda más o menos claro por qué contigo y no haber llevado a otros que fueran investigadores, a pesar de haberlos invitado. Al único que había invitado para que hiciéramos un trabajo era al José Aylwin. Con José nos une una amistad con un trabajo que tiene que ver con los Derechos Humanos y teníamos un desafío, hacer un estudio de la comunidad, precisamente porque es una comunidad atípica. Pero nunca lo pudimos cumplir porque él no encontró nunca recursos como para hacerlo, y como todo investigador tiene que tener recursos para hacerlo, ahí no más quedó. Eso me parecía como interesante dentro de los desafíos pendientes, y todavía puede ser un desafío pendiente cuando vuelva José de Canadá.

*F:* Sería una buena idea, porque como sabes, que tu comunidad fuera atípica fue una de las cosas que más me interesó a mí. Me parecía muy importante poder recopilar la experiencia de reconstitución de formas de comunidad. Porque lo que hicieron, realmente, es reconstruir comunidad, y me llamó mucho la atención cuando tú lo hablaste en la primera entrevista.

Más que molestarme o parecerme que no era un buen caso para estudiar, me atrajo más, me pareció más interesante.

Tu te acuerdas si en algún momento durante nuestra colaboración tú dijiste para tus adentros, ah ya, ahora sí que parece que la cosa va a marchar bien; o sí, yo creo que éste ha sido un momento importante para que realmente nos conociéramos mejor, ahora tengo un poco más de confianza de que vamos a terminar bien.

*Isolde:* Yo creo que sí, fue un momento en que estábamos aquí en mi casa, tomando mate, pelando. Me pareció que la conversación era muy franca, seria, fluida, y que mi tincada era una buena tincada, que no había errado el tiro, digamos. Yo creo que ese fue uno de los momentos en que sentí; esto es lo que quiero hacer. Porque al principio uno siempre piensa será, no será; irá a ser como yo quiero o no. Lo irá a hacer como dijo, o después al final lo va a hacer a su pinta, es lo que uno se pregunta; hay muchas interrogantes. Y yo creo que esa vez que estuvimos aquí, y que después llegó Juan y también se metió en la conversación, ¿ah? Aunque él, muy resbaloso, no quería complicarse y aparecer demasiado. Yo creo que esa vez fue el momento o la oportunidad en que dije sí, esto es lo que quiero. No sé si tú lograste entender un poco también esa fluidez.

*F:* Yo recuerdo dos momentos acá en que yo sentí mucha fluidez, por distintas razones. Una fue la conversación contigo en que se metió Juan, que si mal no recuerdo era acerca del movimiento Mapuche y de los cambios que se dieron en los '80s. Y la otra fue cuando estábamos con la Elvira hablando todo lo que era el proceso familiar, el pololeo. ¿Te acuerdas?

*Isolde:* ¡Que no debe salir en el libro!(Risas.)

*Ramón:* Si va a salir, todo eso.

*Isolde:* Sí, va a salir.

*Ramón:* Verdad, mamá, ¿todo ésto va a salir en el libro?

*F:* Sí, pero la Isolde es la que decide finalmente. Le podemos torcer el brazo, pero finalmente ella decide.

*Ramón:* Es verdad.

*Isolde:* Él está de árbitro (risas). Tú eres el mediador aquí, tienes que ver que quede bien.

*F:* Pero esas dos conversaciones, por diferentes razones, me dieron confianza. No sé si te parece, pero la del movimiento Mapuche fue la primera.

Si. A mí me marcó especialmente el análisis reflexivo que hicimos con Juan, y que no habíamos logrado hacer por largo rato. Hablamos a nivel bien general sobre qué queríamos hacer o encontrar en el movimiento. Más comunes son nuestras reflexiones coyunturales del momento, pero no es todo un recorrido como hicimos ese día, para juntar el comienzo con el momento donde vamos. Es difícil salirse del cuadradito de ahora, volver un poco p'atrás, y decirnos mira, ahí pasó ésto y lo otro, lo que hicimos mal, lo

que hicimos bien, ¿ah? Es así. Entonces yo necesitaba ese arrastre histórico puntual, decir en este punto estamos, con inflexión, sin inflexión, pero aquí estamos.

*F:* Sí. ¿Sabes?, la parte que yo también recuerdo mucho de esa conversación, que me impresionó y me dio optimismo, es que yo vine preparada con dos o tres diferentes guiones acerca del movimiento Mapuche, y cada vez que yo te ofrecía un guion tu lo mirabas no más.

Lo hicimos pedazos, o qué.

*F:* Sí. Tú mirabas el guión, Juan también lo miraba, y decían bueno, esta parte sirve, pero esa no. Nos quedamos con este hilo, lo demás al tacho. Entonces yo sacaba otro guión y lo miraban y decían bueno, a este hilito que hemos sacado de allá le vamos a agregar este y este, pero lo demás no sirve. Y me pareció buenísimo eso. Justamente por la misma razón que tú dijiste antes, que te pareció que yo no tenía ya la hipótesis hecha. A mí me encantó que en realidad la idea era formar algo nuevo, que no solamente era decirle sí a un guión ya formado, sino que era realmente analizar a fondo. Esa parte me gustó mucho.

*Ramón:* Que gran historiadora eres, mamá. Te gusta cuando la gente te dice que tus explicaciones no sirven.

*F:* Pero porque soy rara creo que le gusté a la Isolde.

*Isolde:* Una historiadora atípica.(Risas.)

*Ramón:* Atípica, por eso se atrajo a una comunidad atípica(Risas).

*Isolde:* Y por eso además le ha salido un hijo atípico(Risas).

*F:* Bueno, pues. Con todas estas cosas atípicas más o menos nos ha funcionado, nos ha cundido el trabajo. Isolde, si pudieras decirle al lector que se va a acercar a este libro, mire, si no saca nada más de este libro, lo que yo quiero que usted saque es lo siguiente, ¿qué sería? ¿Qué cosas son para tí las más importantes en este testimonio, para que el lector realmente pueda comprender la historia que se cuenta aquí?

A ver. Yo creo que hay varios puntos. Está el testimonio de una mujer indígena que ha cruzado las fronteras de su comunidad, por un lado. Por otro lado, está la dirigente mapuche mujer que ha tenido que igualarse a los hombres para poder competir con ellos, igualarse en el sentido de capacidad, de acciones, de réplica, de contenidos. Pero lo más importante que yo veo, es la perseverancia que debe tener uno cuando quiere cumplir un objetivo, que en este caso es intentar que el pueblo mantenga su cultura propia. Y en relación a este último punto, creo que es importante enfatizar la necesidad de autonomía que tienen los pueblos. Es lo que a mí me gustaría que todo lector viera en el libro, pero si quiero ser más simple, también podría decir que espero que vean lo difícil que es ser dirigente sociopolítico en un medio como el que hoy día estamos viviendo, a finales del siglo XX.

*F:* Con este último comentario cruzas también otras fronteras, porque si

el pueblo Mapuche y los dirigentes mapuches enfrentan problemas de organización política en el mundo en que vivimos, también es una realidad de dirigentes sociopolíticos en otros ámbitos.

Yo creo que sí, yo creo que todos los dirigentes, todos los que son públicos y van más allá de su casa, de su familia, enfrentan también un asedio de la sociedad, críticas positivas o negativas por lo que se hace y por lo que no se hace. Pierdes la privacidad de tu familia, pierdes la privacidad de tu expresión, porque cuando tú dices algo, estás representando a alguien y estás también en ese mismo sentido siendo modelo para muchos. Quizás es una de las cuestiones que a lo mejor no enfatizamos en el libro, pero en mi recorrido por las comunidades, las mil quinientas comunidades que yo visité, hoy día yo encuentro muchas niñas que tienen entre siete y doce años que se llaman Isolde. Son cosas que uno no las valora o no las toma en cuenta en el momento. O cuando en el momento son muchos los hombres que dicen, mira, yo te hago una reunión, yo te invito, y una como mujer siempre tiene la duda y lleva una coraza, me estará invitando como dirigente o me estará invitando como mujer. Yo creo que en algunos casos existió una intención doble, hacer una reunión de la comunidad con un doble propósito que era estar cerca mío, poderme decir algo más. En algunos casos se atrevieron sutilmente, en otros no se atrevieron. Pero el resultado son los nombres que llevan las hijas hoy día y la capacidad de algunos matrimonios que me dicen, mira, mi hijo o mi hija tiene este nombre en honor a tí. Son cosas que te emocionan, son cosas que te elevan tu autoestima, son hitos de las comunidades que a veces parecieran perdidos pero que se encuentran.

Y ahí uno se da cuenta que es modelo para el resto, y que es muy difícil ser modelo. Yo no estoy hablando del modelo de figura física, sino del modelo de acción, de ser dirigente, de un cierto comportamiento, en lo que la sociedad Mapuche también llama moral. Entonces, yo no tengo derecho a equivocarme, y esa es una enorme responsabilidad. A veces, cuando me encuentro en las comunidades con los resultados de mis acciones, me asusta un poco. Me pregunto qué estoy haciendo. A veces me cuesta opinar porque precisamente sé que hay mucha gente que está como esperando lo que va a decir uno. Y eso es un poco difícil, además que te lo digan personas mapuches y no mapuches.

Cuando tú dices que este es el rol que le toca jugar a personas indígenas en el mundo sociopolítico organizacional, pero a dirigentes no indígenas también, yo creo que es lo mismo con otras características, con otras perspectivas, a lo mejor con otros objetivos. Todos los líderes del mundo, desde el líder de comunidad, muy del grupo chico, a uno muy grande, yo creo que pierden en lo personal. El líder se aleja de la familia, se acerca al pueblo, pero a la vez también se aleja del pueblo, porque todos se quedan mirando cuál va a ser su reacción, hacia adonde va a opinar, para escoger el camino que hay que seguir. Algunos han dicho, miren, que diga la Isolde. Entonces si yo me atrevo a opinar, están como esperando para poder responder, o

buscar un término medio. En estos días he notado más claramente todavía, que aún no estando fuerte el movimiento Mapuche, hay mucha gente que dice, está pasando esto; Isolde, opina.

F: Es una carga y un privilegio a la vez, ¿verdad?

Es un privilegio que lleva mucha responsabilidad, además de muchas frustraciones y preocupaciones. Como mujer yo debo ser sincera al mundo que va a leer el libro y decir que me asusta. En muchos casos, me he asustado con la responsabilidad que puedan tener mis palabras. En otro sentido, es un enorme desafío, porque uno tiene que estar día a día leyendo, interiorizándose, escuchando noticias, haciendo análisis, conversando con dirigentes, comunicándose. Además de conversar con la gente, ver qué hay en el papel; porque lo que yo siento cuando tengo un problema, no es lo que me dice la Ley, y puede que la solución que yo prefiera como afectada, la Ley no me la permite. Entonces, como dirigente tengo que saber distinguir entre lo que puede hacer la Ley y lo que realmente sufre la gente. Esas son cosas que un dirigente tiene que saberlas manejar, saberlas orientar y preocuparse. Un dirigente que no lee, que no se preocupa, que no está al día, está condenado a un límite determinado. Hasta donde llega su período, hasta allí nomás llegará como líder, como dirigente o como guía de un grupo.

F: Entonces hay que seguir renaciendo todos los días.

Todos los días. Si uno quiere, todos los días se renace y se renueva.

Isolde en el Palacio de la Moneda en mayo de 2000, presentándole al Presidente Ricardo Lagos los resultados de la evaluación del Grupo de Trabajo sobre la Situación de los Pueblos Indígenas a 50 días del comienzo de su mandato. De izquierda a derecha: José Santos Millao, Consejero Nacional de CONADI; Beatriz Painequeo; Ariel Burgos, Pastor Laico del Grupo Pastoral Indígena de la Iglesia Católica; e Isolde. Archivo de Isolde Renuque.



## GLOSARIO

*hiñurrada*: Creyéndose superior, alguien que mira en menos su herencia Mapuche.

NECAP: Asociación Nacional de Empleadas de Casa Particular.

*varkuzen*: Juego Mapuche para el cual se usan habas.

*ileuche*: Un barco fantasma que vaga eternamente por las aguas nebulosas de la costa del sur de Chile, habitado por una abundancia de fantasmas que festejan constantemente y a veces invitan a subir a otros pasajeros. Esta historia se cuenta frecuentemente entre los habitantes Huilliche de Chiloé.

APIDE: Centro de Capacitación, Investigación y Desarrollo. Una organización no-gubernamental (ONG) comenzada por un grupo de antropólogos y universitarios en Temuco que se expandió rápidamente con el auge de financiamiento internacional en los '80s. La dirigía la antropóloga Mireya Zambrano.

EDEM: Centro de Desarrollo de la Mujer.

EPI: Comisión Especial de Pueblos Indígenas. La primera institución creada por el gobierno de Patricio Aylwin, por decreto presidencial del 17 de mayo de 1990, para responder a las demandas de los pueblos indígenas.

*chamal*: Vestido negro, sin mangas, que constituye la parte central de la vestimenta tradicional de la mujer Mapuche.

*chem*: Cosa.

CODEJU: Comisión de Derechos Juveniles.

CONADI: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena. Agencia creada por la Ley Indígena de 1993 para supervisar las platas y los programas de desarrollo indígena, y para mediar por y proteger a las comunidades indígenas.

**CRAV:** Compañía Refinadora del Azúcar de Viña del Mar.

**epeu:** Competencia de cuentos.

**gillatufe:** Especialista que se encarga de los rezos en las ceremonias religiosas Mapuche.

**gillatun:** Una de las ceremonias religiosas Mapuche más importantes, en que las comunidades vecinas restablecen sus lazos recíprocos mediante una ceremonia de rezo y reflexión que dura varios días. Aunque se puede celebrar en momentos específicos para pedirle ayuda a Dios, en general se celebra en una comunidad cada cuatro años en una cancha que se reserva exclusivamente para ese fin.

**Günechen:** Dios o Ser Supremo.

**ilkantun:** Competencia de canto improvisado, en la cual se componen ahí mismo las canciones.

**INDAP:** Instituto de Desarrollo Agropecuario. Fue creado, con la Corporación de la Reforma Agraria (CORA), en la década de los '60s para facilitar el proceso de reforma y de desarrollo agrarios entre 1964 y 1973. En contraste con la CORA, que fue abolida por el gobierno militar al terminarse la contrarreforma agraria en 1978, hoy día INDAP todavía se encarga de ofrecer préstamos a pequeños productores agrícolas, aunque ahora gobernado por criterios de mercado. En 1979, al abolirse el Instituto de Desarrollo Indígena (IDI), sus funciones fueron integradas al INDAP.

**kamarikun:** Ceremonia central del *gillatun*. También la cancha que se designa para la ceremonia.

**kamikan:** Juego Mapuche.

**kelluwun:** Ayuda mutua o trabajo cooperativo comunal.

**kona:** Un Mapuche de linaje u origen social humilde.

**kullkull:** Instrumento de viento tradicional Mapuche.

**kultxun:** Tambor sagrado y ceremonial que se toca en la mayoría de las ceremonias y los rituales Mapuche; también es el tambor de la machi.

**lamñen:** Hermana, pariente.

**logko:** En mapunzugun significa "cabeza". El líder reconocido de una comunidad Mapuche encargado de organizar rituales, mediar las crisis y también la relación de la comunidad con la sociedad más amplia.

**machi:** Especialista ritual y líder espiritual en la cultura Mapuche. Fuente de conocimientos sobre curaciones, rituales, y ceremonias. Una machi es temida y respetada en la comunidad. Aunque hay machis hombres y machis mujeres, la mayoría son mujeres.

**machitun:** Ceremonia de curación que hace la machi.

**Manquián:** Un espíritu que aparece tomando la forma de una niña con pelo dorado.

**mapunzugun:** El idioma del pueblo Mapuche.

**merken:** Un polvo que combina sal y ají, que es usado como condimento en muchos hogares chilenos, pero especialmente entre los Mapuche.

**muday:** Bebida tradicional hecha de granos, frecuentemente de trigo, usado en muchas ceremonias religiosas Mapuche. Puede servirse fermentado o sin fermentar.

**newen:** El espíritu personal que tiene cada persona, según las creencias Mapuche, pero muy especialmente el espíritu que le ayuda a la machi.

**Newen Lelfn:** Aproximadamente, significa "espíritu de juventud" o "espíritu joven". La organización de los jóvenes Mapuche en Chanco.

**norporrufe:** El sargento del *gillatun* que se encarga de que la cancha se mantenga limpia y sus fronteras claramente delineadas.

**Nütram:** Revista publicada por el Centro Ecuménico Diego de Medellín en Santiago, editada por Rolf Foerster y R. Rupailaf. Empezó en 1985, su meta era apoyar la comprensión de la cultura Mapuche y la lucha del pueblo Mapuche por su liberación.

**ñeikurewen:** Baile de la machi mediante el cual renueva su compromiso con su comunidad y con su newen, y también con las prácticas y la identidad asociadas al papel de machi.

**ñukekurre:** Costumbre tradicional en que el hombre Mapuche tiene primer derecho a casarse con la viuda de su hermano.



*palín*: Chueca.

*pakarwa*: Sapo.

*peñi*: Hermano.

*pewen*: Nombre Mapuche de la araucaria.

*pitxu*: Reacción alérgica manifestada por granos.

*rewe*: El poste sagrado que designa la casa de una machi; también el poste sagrado que representa a la comunidad en el gillatun.

*ruka*: Casa tradicional Mapuche, cuyo techo es de paja y que es construida alrededor de un gran fogón.

*Trauco*: Hombre pequeño y mítico que comúnmente figura en los cuentos Huilliche de Chiloé. Camina por el bosque portando un hacha, y a veces se le acusa de seducir a mujeres jóvenes.

*ülmen*: Uno de los líderes más importantes de la sociedad Mapuche.

*weñufolle*: Bandera especial que se lleva durante un torneo de palin y que representa la ramada de un linaje o comunidad particular. Se dice que tiene propiedades mágicas que le permiten a sus portadores ser victoriosos en la competencia.

*wigka*: Palabra usada en mapunzugun para el no Mapuche, que originalmente significó "ladrón violento y veloz".

*txapi*: Ají.

*txarilogko*: Decoración tradicional que lleva la mujer Mapuche sobre su cabeza, hecha de cintas y flores.

*txariwe*: La faja tradicional de la mujer Mapuche, que anteriormente designaba, mediante su diseño específico, su estado conyugal.

*txutxuka*: Instrumento de viento tradicional Mapuche.

*zugumachife*: Mediador especial ritual que traduce lo que dice la machi cuando se encuentra en un trance.

## ÍNDICE

Agradecimientos .....	7
Presentación .....	9
Chanco: La familia, la tierra y la cultura .....	43
El movimiento Mapuche en dictadura, 1973-1989 .....	105
La transición .....	169
El movimiento Mapuche en democracia, 1990-1998 .....	215
Conclusión .....	273
Epílogo .....	307
Glosario .....	315

EDICIONES DE LA  
DIRECCIÓN DE BIBLIOTECAS, ARCHIVOS Y MUSEOS

Títulos Publicados  
1990-2003

- Revista *Mapocho*, N°29, primer semestre (Santiago, 1991, 150 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°30, segundo semestre (Santiago, 1991, 302 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°31, primer semestre (Santiago, 1992, 289 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°32, segundo semestre (Santiago, 1992, 394 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°33, primer semestre (Santiago, 1993, 346 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°34, segundo semestre (Santiago, 1993, 318 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°35, primer semestre (Santiago, 1994, 407 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°36, segundo semestre (Santiago, 1994, 321 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°37, primer semestre (Santiago, 1995, 271 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°38, segundo semestre (Santiago, 1995, 339 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°39, primer semestre (Santiago, 1996, 271 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°40, segundo semestre (Santiago, 1996, 339 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°41, primer semestre (Santiago, 1997, 253 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°42, segundo semestre (Santiago, 1997, 255 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°43, primer semestre (Santiago, 1998, 295 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°44, segundo semestre (Santiago, 1998, 309 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°45, primer semestre (Santiago, 1999, 264 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°46, segundo semestre (Santiago, 1999, 318 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°47, primer semestre (Santiago, 2000, 465 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°48, segundo semestre (Santiago, 2000, 378 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°49, primer semestre (Santiago, 2001, 458 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°50, segundo semestre (Santiago, 2001, 424 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°51, primer semestre (Santiago, 2002, 363 págs.).  
Revista *Mapocho*, N°52, segundo semestre (Santiago, 2002, págs.).  
Gabriela Mistral, *Lagar II* (Santiago, 1991, 172 págs.).  
Gabriela Mistral, *Lagar II*, primera reimpresión (Santiago, 1992, 172 págs.).  
Roque Esteban Scarpa, *Las cenizas de las sombras*, estudio preliminar y selección de Juan Antonio Massone (Santiago, 1992, 179 págs.).  
Pedro de Oña, *El Ignacio de Cantabria*, edición crítica de Mario Ferreccio P. y Mario Rodríguez (Santiago, 1992, 441 págs.).  
*La época de Balmaceda*. Conferencias (Santiago, 1992, 123 págs.).  
Lidia Contreras, *Historia de las ideas ortográficas en Chile* (Santiago, 1993, 416 págs.).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1992, *Informes, N°1* (Santiago, julio, 1993).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1993, *Informes, N°2* (Santiago, agosto, 1994).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1994, *Informes, N°3* (Santiago, diciembre, 1995).  
Fondo de Apoyo a la Investigación 1995, *Informes, N°4* (Santiago, diciembre, 1996).

- Fondo de Apoyo a la Investigación 1998, *Informes*, N°1 (Santiago, diciembre, 1999).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 1999, *Informes*, N°2 (Santiago, diciembre, 2000).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2000, *Informes*, N°3 (Santiago, diciembre, 2001).
- Fondo de Apoyo a la Investigación 2001, *Informes*, N°4 (Santiago, diciembre, 2002).
- Julio Retamal Ávila y Sergio Villalobos R., *Bibliografía histórica chilena. Revistas chilenas 1843-1978* (Santiago, 1993, 363 págs.).
- Publio Virgilio Maron, *Eneida*, traducción castellana de Egidio Poblete (Santiago, 1994, 425 págs.).
- José Ricardo Morales, *Estilo y paleografía de los documentos chilenos siglos XVI y XVII* (Santiago, 1994, 117 págs.).
- Oreste Plath, *Olografías. Libro para ver y creer* (Santiago, 1994, 156 págs.).
- Hans Ehrmann, *Retratos* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- Soledad Bianchi, *La memoria: modelo para armar* (Santiago, 1995, 275 págs.).
- Patricia Rubio, *Gabriela Mistral ante la crítica: bibliografía anotada* (Santiago, 1995, 437 págs.).
- Juvencio Valle, *Pajarería chilena* (Santiago, 1995, 75 págs.).
- Graciela Toro, *Bajo el signo de los aromas. Apuntes de viaje a India y Paquistán* (Santiago, 1995, 163 págs.).
- A 90 años de los sucesos de la escuela Santa María de Iquique* (Santiago, 1998, 351 págs.).
- Vamos gozando del mundo. La picaresca chilena. Textos del folklore*, compilación Patricia Chavarría (Santiago, 1998, 100 págs.).
- Alfredo Matus y Mario Andrés Salazar, editores, *La lengua, un patrimonio cultural plural* (Santiago 1998, 106 págs.).
- Mario Andrés Salazar y Patricia Videgain, editores, *De patrias, territorios, identidades y naturaleza*, (Santiago 1998, 147 págs.).
- Consuelo Valdés Chadwick, *Terminología museológica. Diccionario básico, español-inglés-español* (Santiago, 1999, 188 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las suaves cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1814-1932* (Santiago, 1999, 338 págs.).
- Brian Loveman y Elizabeth Lira, *Las ardientes cenizas del olvido. Vía chilena de reconciliación política 1932-1994* (Santiago, 2000, 601 págs.).
- Ludovico Antonio Muratori, *El cristianismo feliz en las misiones de los padres de la Compañía de Jesús en Paraguay*, traducción, introducción y notas Francisco Borghesi S. (Santiago, 1999, 469 págs.).
- Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos, *Catálogo de publicaciones*, 1999, edición del Centro de Investigaciones Diego Barros Arana (Santiago, 1999, 72 págs.).
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 347 págs.), tomo I.

- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 371 págs.), tomo II.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 387 págs.), tomo III.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 377 págs.), tomo IV.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 412 págs.), tomo V.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 346 págs.), tomo VI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 415 págs.), tomo VII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 446 págs.), tomo VIII.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 271 págs.), tomo XVI.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, 446 págs.), tomo IX.
- Diego Barros Arana, *Historia general de Chile*, 2ª edición (Santiago, 2002, págs.), tomo X.
- Gonzalo Piwonka Figueroa, *Orígenes de la libertad de prensa en Chile: 1823-1830* (Santiago, 2000, 178 págs.).
- Cristián Gazmuri, *La persistencia de la memoria. Reflexiones de un civil sobre la dictadura* (Santiago, 2000, 156 págs.).
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. 1891-1924. Chile visto a través de Agustín Ross*, 2ª edición (Santiago, 2000, 172 págs.), vol I.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. Durante la república*, 2ª edición (Santiago, 2000, 201 págs.), vol II.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. En torno de Ricardo Palma*, 2ª edición (Santiago, 2000, 143 págs.), vol III.
- Guillermo Feliú Cruz, *Obras escogidas. La primera misión de los Estados Unidos de América en Chile*, 2ª edición (Santiago, 2000, 213 págs.), vol IV.
- Rafael Sagredo Baeza, *La gira del Presidente Balmaceda al norte. El inicio del "cruce y riguroso invierno de un quinquenio, (verano de 1889)".* (Santiago, 2001, 206 págs.).
- Pablo Moraga, *Estaciones ferroviarias de Chile. Imágenes y recuerdos* (Santiago 2001, 180 págs.). Maximiliano Salinas, Daniel Palma, Christian Baeza y Marina Donoso, *El que ríe último... Caricaturas y poesías en la prensa humorística chilena del siglo XIX.* (Santiago, 2001, 292 págs.).
- Gladys Lizama, *Modernidad y Modernización en América Latina.* (Santiago, 2002, 357 págs.).
- Sergio González, *Hombres y Mujeres de la Pampa.* (Santiago, 2002, 474 págs.).
- Antonio Mitre, *El dilema del Centauro.* (Santiago, 2002, 140 págs.).
- Verónica Uribe, *Imágenes de Santiago del nuevo extremo.* (Santiago, 2002, 95 págs.).

- Bernardo Guerrero, *Retrato hablado de las ciudades chilenas*. (Santiago, 2002, 306 págs.).
- Stefan Rinke, *Cultura de masas, reforma y nacionalismo en Chile 1910-1931*. (Santiago, 2002, 174 págs.).
- Verónica Salas, *Cobquecura. Sus leyendas, sus vivencias y sus sueños*. (Santiago, 2002, 338 págs.).
- Jorge Pinto, *La formación del Estado y la nación, y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión*. (Santiago, 2003, 316 págs.).
- Manuel Vicuña, *Hombres de palabras. Oradores, tribunos y predicadores*. (Santiago, 2003, 162 págs.).

*Colección Fuentes para el Estudio de la Colonia*

- Vol. I Fray Francisco Xavier Ramírez, *Coronicón sacro-imperial de Chile*, transcripción y estudio preliminar de Jaime Valenzuela Márquez (Santiago, 1994, 280 págs.).
- Vol. II *Epistolario de don Nicolás de la Cruz y Bahamonde. Primer conde de Maule*, prólogo, revisión y notas de Sergio Martínez Baeza (Santiago, 1994, 300 págs.).
- Vol. III *Archivo de protocolos notariales de Santiago de Chile. 1559 y 1564-1566*, compilación y transcripción paleográfica de Álvaro Jara H. y Rolando Mellafe R., introducción de Álvaro Jara H. (Santiago, 1995-1996, 800 págs.) dos tomos.

*Colección Fuentes para la Historia de la República*

- Vol. I *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 351 págs.).
- Vol. II *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1991, 385 págs.).
- Vol. III *Discursos de José Manuel Balmaceda*. Iconografía, recopilación de Rafael Sagredo B. y Eduardo Devés V. (Santiago, 1992, 250 págs.).
- Vol. IV *Cartas de Ignacio Santa María y su hija Elisa*, recopilación de Ximena Cruzat A. y Ana Tironi (Santiago, 1991, 156 págs.).
- Vol. V *Escritos del padre Fernando Vives*, recopilación de Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 524 págs.).
- Vol. VI *Ensayistas y proteccionistas del siglo XIX*, recopilación de Sergio Villalobos R. y Rafael Sagredo B. (Santiago, 1993, 315 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, 1995, 577 págs.).
- Vol. VII *La "cuestión social" en Chile. Ideas y debates precursores (1804-1902)*, recopilación y estudio crítico de Sergio Grez T. (Santiago, primera reimpresión, 1997, 577 págs.).
- Vol. VIII *Sistema carcelario en Chile. Visiones, realidades y proyectos (1816-1916)*,

- compilación y estudio preliminar de Marco Antonio León L. (Santiago, 1996, 303 págs.).
- Vol. IX *"...I el silencio comenzó a reinar"*. *Documentos para la historia de la instrucción primaria*, investigador Mario Monsalve Bórquez (Santiago, 1998, 290 págs.).
- Vol. X *Poemario popular de Tarapacá 1889-1910*, recopilación e introducción, Sergio González, M. Angélica Illanes y Luis Moulian (Santiago, 1998, 458 págs.).
- Vol. XI *Crónicas políticas de Wilfredo Mayorga. Del "Cielito Lindo" a la Patria Joven*, recopilación de Rafael Sagredo Baeza (Santiago, 1998, 684 págs.).
- Vol. XII *Francisco de Miranda. Diario de viaje a Estados Unidos, 1783-1784*, estudio preliminar y edición crítica de Sara Almarza Costa (Santiago, 1998, 185 págs.).
- Vol. XIII *Etnografía mapuche del siglo XIX*, Iván Inostroza Córdova (Santiago, 1998, 139 págs.).
- Vol. XIV *Manuel Montt y Domingo F. Sarmiento. Epistolario 1833-1888*, estudio, selección y notas Sergio Vergara Quiroz (Santiago, 1999, 227 págs.).
- Vol. XV *Viajeros rusos al sur del mundo*, compilación, estudios introductorios y notas de Carmen Norambuena y Olga Uliánova (Santiago, 2000, 742 págs.).
- Vol. XVI *Epistolario de Pedro Aguirre Cerda (1938-1941)*, recopilación y notas Leonidas Aguirre Silva (Santiago, 2001, 198 págs.).
- Vol. XVII *Leyes de reconciliación en Chile: Amnistías, indultos y reparaciones 1819-1999*, Recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira. (Santiago, 2001, 332 págs.).
- Vol. XVIII *Cartas a Manuel Montt: un registro para la historia social y política de Chile. (1836-1869)*, estudio preliminar Marco Antonio León León y Horacio Aránguiz Donoso (Santiago, 2000, 458 págs.).
- Vol. XIX *Arquitectura política y seguridad interior del Estado. Chile 1811-1990*, Recopilación e interpretación Brian Loveman y Elizabeth Lira (Santiago, 2002, 528 págs.).
- Vol. XX *Una flor que renace.: autobiografía de una dirigente Mapuche*, Rosa Isolde Reuque Paillalef. Editado y presentado por Florencia E. Mallon (Santiago, 2002, 320 págs.).

*Colección Sociedad y Cultura*

- Vol. I Jaime Valenzuela Márquez, *Bandidaje rural en Chile central, Curicó, 1850-1900* (Santiago, 1991, 160 págs.).
- Vol. II Verónica Valdivia Ortiz de Zárate, *La Milicia Republicana. Los civiles en armas. 1932-1936* (Santiago, 1992, 132 págs.).
- Vol. III Micaela Navarrete, *Balmaceda en la poesía popular 1886-1896* (Santiago, 1993, 126 págs.).

- Vol. IV Andrea Ruiz-Esquide F., *Los indios amigos en la frontera araucana* (Santiago, 1993, 116 págs.).
- Vol. V Paula de Dios Crispi, *Inmigrar en Chile: estudio de una cadena migratoria hispana* (Santiago, 1993, 172 págs.).
- Vol. VI Jorge Rojas Flores, *La dictadura de Ibañez y los sindicatos (1927-1931)* (Santiago, 1993, 190 págs.).
- Vol. VII Ricardo Nazer Ahumada, *José Tomás Urmeneta. Un empresario del siglo XIX* (Santiago, 1994, 289 págs.).
- Vol. VIII Álvaro Góngora Escobedo, *La prostitución en Santiago (1813-1930). Visión de las élites* (Santiago, 1994, 259 págs.).
- Vol. IX Luis Carlos Parentini Gayani, *Introducción a la etnohistoria mapuche* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. X Jorge Rojas Flores, *Los niños cristaleros: trabajo infantil en la industria. Chile, 1880-1950* (Santiago, 1996, 136 págs.).
- Vol. XI Josefina Rossetti Gallardo, *Sexualidad adolescente: Un desafío para la sociedad chilena* (Santiago, 1997, 301 págs.).
- Vol. XII Marco Antonio León León, *Sepultura sagrada, tumba profana. Los espacios de la muerte en Santiago de Chile, 1883-1932* (Santiago, 1997, 282 págs.).
- Vol. XIII Sergio Grez Toso, *De la "regeneración del pueblo" a la huelga general. Génesis y evolución histórica del movimiento popular en Chile (1810-1890)* (Santiago, 1998, 831 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 1997, 279 págs.).
- Vol. XIV Ian Thomson y Dietrich Angerstein, *Historia del ferrocarril en Chile* (Santiago, 2ª edición, 2000, 312 págs.).
- Vol. XV Larissa Adler Lomnitz y Ana Melnick, *Neoliberalismo y clase media. El caso de los profesores de Chile* (Santiago, 1998, 165 págs.).
- Vol. XVI Marcello Carmagnani, *Desarrollo industrial y subdesarrollo económico. El caso chileno (1860-1920)*, traducción de Silvia Hernández (Santiago, 1998, 241 págs.).
- Vol. XVII Alejandra Araya Espinoza, *Ociosos, vagabundos y malentretidos en Chile colonial* (Santiago, 1999, 174 págs.).
- Vol. XVIII Leonardo León, *Apogeo y ocaso del toqui Francisco Ayllapangui de Malleco, Chile* (Santiago, 1999, 282 págs.).
- Vol. XIX Gonzalo Piwonka Figueroa, *Las aguas de Santiago de Chile 1541-1999. Desafío y respuestas. Sino e imprevisión*, tomo I, "Los primeros doscientos años. 1541-1741". (Santiago, 1999, 480 págs.).
- Vol. XX Pablo Lacoste, *El Ferrocarril Trasandino. Un siglo de transporte, ideas y política en el sur de América*. (Santiago, 2000, 459 págs.).
- Vol. XXI Fernando Purcell Torretti, *Diversiones y juegos populares. Formas de sociabilidad y crítica social Colchagua, 1850-1880* (Santiago, 2000, 148 págs.).
- Vol. XXII María Loreto Egaña Baraona, *La educación primaria popular en el siglo XIX en Chile. Una práctica de política estatal* (Santiago, 2000, 256 págs.).

- Vol. XXIII Carmen Gloria Bravo Quezada, *La flor del desierto. El mineral de Caracoles y su impacto en la economía chilena* (Santiago, 2000, 150 págs.).
- Vol. XXIV Marcello Carmagnani, *Los mecanismos de la vida económica en una sociedad colonial: Chile 1860-1830*, traducción de Sergio Grez T., Leonora Reyes J. y Jaime Riera (Santiago, 2001, 416 págs.).
- Vol. XXV Claudia Darrigrandi Navarro, *Dramaturgia y género en el Chile de los sesenta* (Santiago, 2001, 191 págs.).
- Vol. XXVI Rafael Sagredo Baeza, *Vapor al norte, tren al sur. El viaje presidencial como práctica política en Chile. Siglo XIX* (Santiago y México, D.F., 2001, 565 págs.).
- Vol. XXVII Jaime Valenzuela, *Las liturgias del poder. Celebraciones públicas y estrategias persuasivas en Chile colonial (1609-1709)*. (Santiago 2001, 492 págs.).
- Vol. XXVIII Cristián Guerrero, *La contrarrevolución de la independencia de Chile*. (Santiago, 2002, 330 págs.).
- Vol. XXIX José Carlos Rovira, *José Toribio Medina y su fundación literaria y bibliográfica del mundo colonial americano*. (Santiago, 145 págs.).
- Vol. XXX Emma de Ramón, *Obra y fe. La catedral de Santiago 1541-1769*. (Santiago, 202 págs.).
- Vol. XXXI Sergio González, *Chilenizando a Tunupa. La escuela pública en el Tarapacá andino 1880-1990*. (Santiago, 2002, 292 págs.).
- Vol. XXXII Nicolás Cruz, *El surgimiento de la educación secundaria pública en Chile. 1843-1876*. (Santiago, 2002, 238 págs.).

#### Colección Escritores de Chile

- Vol. I *Alone y los Premios Nacionales de Literatura*, recopilación y selección de Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1992, 338 págs.).
- Vol. II *Jean Emar. Escritos de arte. 1923-1925*, recopilación e introducción de Patricio Lizama (Santiago, 1992, 170 págs.).
- Vol. III *Vicente Huidobro. Textos inéditos y dispersos*, recopilación, selección e introducción de José Alberto de la Fuente (Santiago, 1993, 254 págs.).
- Vol. IV *Domingo Melfi. Páginas escogidas* (Santiago, 1993, 128 págs.).
- Vol. V *Alone y la crítica de cine*, recopilación y prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1993, 204 págs.).
- Vol. VI *Martín Cerda. Ideas sobre el ensayo*, recopilación y selección de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers B. (Santiago, 1993, 268 págs.).
- Vol. VII *Alberto Rojas Jiménez. Se paseaba por el alba*, recopilación y selección de Oreste Plath, coinvestigadores Juan Camilo Lorca y Pedro Pablo Zegers (Santiago, 1994, 284 págs.).
- Vol. VIII *Juan Emar, Umbral*, nota preliminar, Pedro Lastra; biografía para una obra, Pablo Brodsky (Santiago, 1995-1996, c + 4.134 págs.) cinco tomos.

- Vol. IX *Martín Cerda. Palabras sobre palabras*, recopilación de Alfonso Calderón y Pedro Pablo Zegers, prólogo de Alfonso Calderón (Santiago, 1997, 143 págs.).
- Vol. X *Eduardo Anguita. Páginas de la memoria*, prólogo de Alfonso Calderón y recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 98 págs.).
- Vol. XI *Ricardo Latcham. Varia lección*, selección y nota preliminar de Pedro Lastra y Alfonso Calderón, recopilación de Pedro Pablo Zegers (Santiago, 2000, 326 págs.).
- Vol. XII *Cristián Huneeus. Artículos de prensa (1969-1985)*, recopilación y edición Daniela Huneeus y Manuel Vicuña, prólogo de Roberto Merino (Santiago, 2001, 151 págs.).
- Vol. XIII *Rosamel del Valle. Crónicas de New York*, recopilación Pedro Pablo Zegers B., prólogo Leonardo Sanhueza (Santiago, 2002, 212 págs.).

*Colección de Antropología*

- Vol. I Mauricio Massone, Donald Jackson y Alfredo Prieto, *Perspectivas arqueológicas de los Selk'nam* (Santiago, 1993, 170 págs.).
- Vol. II Rubén Stehberg, *Instalaciones incaicas en el norte y centro semiárido de Chile*. (Santiago, 1995, 225 págs.).
- Vol. III Mauricio Massone y Roxana Seguel (compiladores), *Patrimonio arqueológico en áreas silvestres protegidas* (Santiago, 1994, 176 págs.).
- Vol. IV Daniel Quiroz y Marco Sánchez (compiladores), *La isla de las palabras rotas* (Santiago, 1997, 257 págs.).
- Vol. V José Luis Martínez, *Pueblos del chañar y el algarrobo* (Santiago, 1998, 220 págs.).

*Colección Imágenes del Patrimonio*

- Vol. I Rodrigo Sánchez R. y Mauricio Massone M., *La Cultura Aconcagua* (Santiago, 1995, 64 págs.).

*Colección de Documentos del Folklore*

- Vol. I *Aunque no soy literaria. Rosa Araneda en la poesía popular del siglo XIX*, compilación y estudio Micaela Navarrete A. (Santiago, 1998, 302 págs.).

*Colección Ensayos y Estudios*

- Vol. I Bárbara de Vos Eyzaguirre, *El surgimiento del paradigma industrializador en Chile (1875-1900)* (Santiago, 1999, 107 págs.).
- Vol. II Marco Antonio León León, *La cultura de la muerte en Chiloé* (Santiago, 1999, 122 págs.).
- Vol. III Clara Zapata, *Las voces del Desierto: la reformulación de las identidades de*

- los aymaras en el norte de Chile* (Santiago, 2001, 168 págs.)
- Vol. IV Donald Jackson S., *Los instrumentos líticos de los primeros cazadores de Tierra del Fuego 1875-1900* (Santiago, 2002, 100 págs.).

La colección *Fuentes para la historia de la república* es un repertorio documental creado en la noción de que la concepción actual de la historia requiere de nuevos tipos de fuentes que cubran todos los aspectos del pasado; no solamente los documentos oficiales y gubernativos, los papeles de estadistas y próceres, sino también los testimonios de la vida privada, las costumbres, el arte, el pensamiento, las mentalidades y tantos otros temas que conforman la vida entera. La historia entera.

A través de esta colección, la Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos contribuye a acrecentar y difundir el patrimonio cultural de la nación, cumpliendo así con la obligación moral contraída con la cultura del país.

*Una flor que renace: Autobiografía de una dirigente mapuche* documenta el productivo diálogo entre la historiadora Florencia E. Mallon y Rosa Isolde Reuque Paillalef, diálogo orientado a dilucidar las claves de la vida de esta activista como líder del movimiento reivindicativo de los mapuche en Chile. En parte reflexión personal, en parte autobiografía política, este libro despliega la historia del redescubrimiento, por parte de Reuque, de su propia identidad mapuche a través de su compromiso militante con la defensa de los derechos humanos durante el último cuarto de siglo. Connotada activista mapuche durante la dictadura de Pinochet, Reuque solía sentirse fuera de lugar en los movimientos de izquierda, invariablemente dominados por hombres. Esa misma sensación de pertenencia y extrañamiento le permitió adoptar una postura a un tiempo crítica y empática frente al movimiento étnico de los mapuche y a las políticas indígenas implementadas en Chile tras el retorno de la democracia. Aquí se brinda su testimonio, todo un aporte a la literatura testimonial latinoamericana.

