

Las voces de la Tierra: el discurso mapuche por la autodeterminación indígena en América

Elba Soto¹

Agradezco a la Asociación Latinoamericana de Sociología Rural (ALASRU) y a los organizadores del Congreso de ALASRU 2010 que tuvieron la gentileza de convidarme a dictar esta conferencia sobre cuestiones indígenas y darme la posibilidad de intercambiar conocimiento, enfoques y experiencias con colegas de diversos países—especialmente del continente americano, que en muchos casos tienen contacto con la diversidad que caracteriza a sus países— para reflexionar sobre temas fundamentales como son los de nación indígena, autonomía y autodeterminación, algunas de las cuestiones de mayor relevancia que nos llaman a posicionarnos y a apuntar caminos, cuando el día de hoy en la academia se nos interroga acerca de los llamados “pueblos originarios” del continente. Una cuestión relevante cuando en América Latina observamos lo que diversos gobiernos regionales denominan “conflictos indígenas” —mientras la UNESCO llama al diálogo entre culturas—, pues hoy no es posible ignorar situaciones conflictivas de antiguos testimonios, que aún constituyen lo que en este continente se denomina “relaciones inter-étnicas”. En ese contexto, la situación de los mapuche de Chile refleja las luchas de muchos otros pueblos “indígenas” en este continente.

Antes de comenzar a exponer el tema que nos convoca en esta conferencia agradezco a Günechen (Dios) por contar con este espacio, para poder comunicar, escuchar y ser escuchada que quizá sea uno de los primeros gestos que deberíamos tener en cuenta cuando pensamos en lo que es o debería ser la interculturalidad o dicho de otro modo, la relación entre distintos.

Mi propio recorrido profesional y personal es la experiencia —inicialmente— de una ingeniera agrónoma que trabajando en terreno, en su interlocución con comunidades mapuche² y campesinas en Chile, percibió no sólo la dificultad de hacer

¹ Posdoctorado en Lingüística, Instituto de Estudios del Lenguaje-IEL, UNICAMP; Doctora en Educación, Universidad Estadual de Campinas-UNICAMP; Magíster en Desarrollo Rural, Universidad Federal de Santa Maria-UFSM; Ingeniera Agrónoma, Universidad de Chile. Teléfono celular: 56-9-76203714. E-mail: weichapan@gmail.com

² La palabra mapuche (*mapu*: tierra; *che*: gente) significa ‘gente de la tierra’. Cabe mencionar que los mapuche son el mayor pueblo o nación “indígena” en Chile. Situados geográficamente en el centro-sur del país, aunque cada día es más importante su presencia en las urbes, especialmente en Santiago. Sus movilizaciones por territorio y otros derechos y su persistencia en sus demandas —históricamente— los han transformado en la “etnia” “más visible” en Chile y a nivel internacional.

dialogar las lógicas de los campesinos e “indígenas” de ese país con la lógica del Estado, de los grupos de poder y de la sociedad chilena en general sino, antes que eso, la dificultad del reconocimiento de esa propia diversidad. Así, fueron esas experiencias, esa reiterada constatación de que existía una negación de algunos y un intento de homogeneización permanente lo que me inquietó y me llevó a realizar investigación académica; porque mi inquietud y mi rechazo era hacia esa idea de tener que repetir siempre lo mismo en los llamados esfuerzos por el “desarrollo rural” y el “desarrollo indígena”, en el Chile de inicio de los años noventa del siglo pasado –tentativas llamadas de desarrollo y disfrazadas como “participativas”–, procesos sociales que eran generados fuera de los lugares donde se actuaba y que, por lo tanto, no tenían ningún efecto de sentido en las poblaciones con las que se estaba trabajando y que al no tener sentido no generaban interés en esas poblaciones, transformándose en una reiteración de fracasos en los procesos sociales orientados al “desarrollo económico de las comunidades”, impulsados por el Estado y Organizaciones no Gubernamentales (ONG); organismos exógenos a las poblaciones campesinas o “indígenas” beneficiadas por los distintos “proyectos y programas de desarrollo” en Chile.

Fue esa experiencia lo que me llevó a la investigación académica, con la idea de buscar confrontar y complementar los distintos saberes –indígenas y *winka* o no-indígena–, tratando de encontrar algunas respuestas, relacionando la experiencia concreta con el estudio, reflexión e investigación. Así, acompañé los procesos sociales mapuche desde hace casi 20 años y me nutro de la experiencia en terreno, en la búsqueda por comprender la forma en que los mapuche se significan y significan sus procesos en busca de cambio social. En mis estudios e investigación he ido incorporando disciplinas como Sociología, Antropología, Educación y Lingüística buscando una mirada transdisciplinar, con el objetivo –y por eso agradezco la posibilidad de realizar esta conferencia– de aportar en la comprensión de temas que nos tocan y a los que como académicos podemos ofrecer nuevas interpretaciones sustentadas en nuestra investigación, que permitan contribuir con nuevas miradas a resolver problemas concretos, y contribuir a la búsqueda de soluciones, a través de nuestras investigaciones y de la docencia. En otras palabras, sostengo que la universidad no puede estar desligada de lo que es la realidad, creo que una de las funciones de los espacios académicos es traducir el conocimiento ahí elaborado en posibilidades de encontrar soluciones a los problemas que hoy experimenta el mundo, en sus procesos de globalización y diferenciación, así como la polarización de fuerzas concomitante a estas tendencias que se confrontan.

Para empezar voy a enunciar de manera somera lo que entiendo por interculturalidad, porque existen demasiadas definiciones, especialmente en un momento en que como dice Edgar Morín, el mundo como un todo atraviesa por una mega-crisis, crisis que tiene muchas denominaciones y que también afecta a la academia y a los marcos conceptuales que conocemos y a los paradigmas que por mucho tiempo sustentaron las certezas de la antigua academia. Hoy, sabemos, algunos modelos se levantan mientras otros caen. En ese contexto, los sentidos y los significados de las definiciones de las palabras también cambian y no tan sólo las definiciones sino también las formas en que esas definiciones que tenemos a la mano significan para cada uno de nosotros. Entonces, ¿qué sería la interculturalidad? En Chile, llevamos años hablando de eso y todavía creo que existen muchas dudas y polémica al respecto y al parecer no tenemos conciencia suficientemente clara de lo que eso significa como para poder entender dónde, cuándo y cómo ese concepto se valida. Para mí, hablar de interculturalidad es hablar de relación. Idealmente una relación dialógica o una interlocución entre grupos o personas, etc., entre quienes se quieren colocar en contacto, más que eso, en relación con un “otro”, “un diferente”.

Creo que en esta discusión ese concepto es básico, pues se trata de una reflexión realizada en la academia *winka* o no mapuche, para tratar de pautar algunas cuestiones en relación a la forma en que los “indígenas” –en su “otredad”– se significan en sus luchas por autonomía y autodeterminación. Por otro lado, hablar de los “indígenas” es hacer un contrapunto entre sus procesos discursivos y los de los *winka* y sus estados nacionales. En el caso específico de los mapuche de Chile, que investigo durante casi quince años, es necesario preguntarnos ¿cuál es la dificultad para pensar en esa “otredad” y los procesos discursivos indígenas y no-indígenas que los tocan, en una sociedad como la chilena –que caracterizo como homogeneizadora–, dentro de una sociedad hegemónica donde siempre hay un poder que se impone? Donde, hablando de los procesos de colonización de América, hay colonizadores y colonizados –cuyas paráfrasis podrían ser conquistadores y sometidos, dominadores y dominados– forma de comprensión que, como dice Eni Orlandi, se instauró en las sociedades latinoamericanas y permanece hasta hoy, de tal modo que aunque digamos que ante el Estado “blancos” e “indios” son iguales, referidos a sus deberes y derechos, en la práctica no lo son. ¿Por qué? En términos simples podría decir, porque unos –los que llegaron a América y sus descendientes– han tenido la posibilidad de ser visibles y de realizarse de la forma en que ellos entienden que eso significa, mientras otros –los que aquí estaban cuando llegaron los conquistadores europeos– han sido y continúan siendo negados como sujetos histórico-discursivos.

Pero para entrar en esa cuestión también tenemos que comprender que eso no es algo que ocurra porque hay unos que son malos y otros que son víctimas, o porque existan malas y buenas intenciones. Como analista de discurso, mi punto de partida para realizar esta reflexión es que cuando hablamos de visiones diversas, cuando hablamos de ideología, entramos en el espacio de la significación y de cuestiones de comprensión; de la necesidad que tenemos como sujetos de significar, necesidad de ser sujetos que nos sujeta a una interpretación de la realidad y no otra. Es decir, la forma en que nos significamos frente al mundo y las relaciones que como personas o sujetos mantenemos en los espacios discursivos que nos tocan implica situarnos en un lugar y no otro, nos posiciona como sujetos discursivos o sujetos ideológicos y eso es una cuestión inevitable, es una cuestión que nos constituye como sujetos. Dígase a propósito, como investigadores no estamos exentos de esa característica; en mi caso, soy una investigadora social que se identifica como mapuche y que como tal orienta su investigación a contribuir en la búsqueda de soluciones y a superar los nudos que imposibilitan la interlocución entre los llamados indígenas y las sociedades nacionales en América Latina.

Siguiendo esa línea de pensamiento, para comprender la situación de los “indígenas” en la América de hoy, primero deberíamos comenzar por cuestionar la “historia” de América, es decir, aceptar que existen distintas versiones de la historia de cómo se gestaron las repúblicas de este continente y aceptarlas. En el caso de Chile debemos comenzar por re-conocer la historia de ese país y cómo se gestó esa nación, Chile, donde ahora hay chilenos e “indígenas”, que algunos entienden como pueblos indígenas o naciones indígenas y otros ven simplemente como individuos indígenas, indígenas ahí presentes. Una nación que quiere convivir con ellos y que, sin embargo, todavía no sabe cómo hacerlo. ¿Por qué nos ocurre eso?, o mejor dicho, ¿cuál es la causa de esa consecuencia? Consecuencia, cierto, de que a América llegaran pueblos conquistadores a conquistar, a colonizar, a someter y “traer la civilización” a estos pueblos llamados bárbaros. Esa sería lo que muchos llaman la “excusa” del genocidio que ha ocurrido en estos territorios y de todo el deterioro posterior de las culturas originarias, o de la pérdida de esas culturas, de la destrucción de las naciones “indígenas” y pueblos “indígenas” que había en estas tierras.

Al respecto, en el caso de Chile, lo que nos cuenta la “historia oficial” es que la llegada de los españoles nos trajo la civilización; no obstante las historias “indígenas” difieren y los “indígenas” que están aquí todavía argumentan –dicho de forma sintética– que la destrucción de sus culturas es producto de grupos de invasores groseros, perversos y ambiciosos que vinieron a través de las armas a terminar

con todas las naciones que aquí existían y que con su lógica de dominación –que justificó el robo, la negación, la violación y el asesinato– buscaron el exterminio de los indígenas y finalmente se instalaron en estos territorios usurpando sus tierras y, en la práctica, todo lo que poseían; todo lo que a los ojos de los invasores era visto como riqueza material. En otras palabras, existe más de una versión de la historia, aseveración que en América latina aún no es políticamente correcta, por lo cual la “historia oficial” –hegemónica– es la historia del “blanco”, a pesar, como ya dijimos, de no ser las únicas versiones de la historia de América, desde la llegada de los colonizadores europeos. Si partimos de ahí, no podemos entonces decir que los chilenos son los malos y que los indígenas sin importar de cual de ellos se trate, son los buenos. Al respecto, podemos decir que en América han existido y todavía existen lógicas diferentes entre las sociedades sometidas y las dominadoras y –aún más, debemos registrar– que la lógica de los grupos dominantes ha justificado y continúa justificando ciertas formas de comportamiento de estos grupos, las legitima y califica como aceptables, respetables e inclusive elogiables, cuando se analizan situaciones de “conflicto indígena” en diversos países del continente.

Esa rápida sinopsis nos permite recordar que las sociedades americanas somos el producto del encuentro de sociedades distintas con lógicas diferenciadas, que después de algunos siglos –de contacto e “integración” o “integración forzada”, como dicen los mapuche que reivindican sus derechos–, aún se encuentran en medio de situaciones no resueltas que a grandes rasgos podemos caracterizar como complejas y complicadas, y que en Chile el Estado califica como conflictivas. Pero, ¿por qué? Para entenderlo debemos comenzar recordando que existen procesos históricos que sustentan el presente y que, por tanto, para comprender los hechos de hoy debemos mirar hacia la historia, o mejor dicho, hacia las distintas versiones de la historia de América que explicarían los llamados “conflictos inter-étnicos” que afectan a la América actual.

Si recordamos rápidamente la historia de contacto en Chile, según cuentan los mapuche más antiguos, antes de la llegada de los españoles, dicho pueblo fue asediado por el espíritu conquistador de los incas. En las comunidades aún se narran historias de lucha y resistencia referidas a ese periodo y se cantan canciones que aluden a esa época. Luego llegaron los invasores europeos y vino todo ese periodo difícil al que la historia de Chile llama conquista, colonización e independencia. En ese periodo ocurrió una cuestión relevante, fundamental en las reivindicaciones de los mapuche de Chile en el tiempo presente, el hecho es que para los españoles fue tan difícil la conquista de estos “indios”, que ante la imposibilidad tuvieron que parlamentar con ellos y en las actas de los distintos parlamentos –desde Quilín en

1641 con los españoles hasta Trapihue en 1825 con los chilenos— se reconoce al pueblo mapuche como nación y se define una frontera territorial con la misma. Los españoles no consiguieron dominar, ni vencer a la nación mapuche y la relación entre españoles y mapuche fue bastante difícil, sin embargo, una relación entre naciones, donde los mapuche —a pesar de la pérdida de parte de su territorio— mantuvieron su autonomía. Una época en que hubo batallas y muertos, pero también hubo parlamentos.

La lucha por la independencia de Chile fue un momento demoledor para los mapuche, porque para el mapuche la palabra empeñada es algo muy importante, la palabra es sagrada y en ese periodo hubo algunos lonko o “jefes sectoriales” de los mapuche que por el hecho de haber parlamentado con los españoles lucharon a su lado, pues estaban comprometidos con ellos. Sin embargo, al mismo tiempo los independentistas convencieron a otros lonko, “jefes” de otros sectores mapuche, para combatir a su lado, creando una división significativa que, sin duda, marca la historia del pueblo mapuche. Posterior a la creación de las repúblicas de Chile y Argentina vendrá otra división que con el tiempo separará a la nación mapuche en forma permanente y definitiva, luego de lo cual los mapuche ya no serán entendidos como una sola nación, separados por la frontera de las nuevas repúblicas, una nueva realidad. Es importante destacar que en Chile, en la década de 1860 se generan las bases de lo que será la llamada “Pacificación de la Araucanía”.

Inicialmente la nueva República de Chile en sus ideas libertarias, como sustenta Jorge Pinto, en principio pretendió incluir a los mapuche, apoyándose en la idea del pueblo mapuche valiente, ese pueblo que con todas las desventajas que tuvo frente al imperio español sobrevivió como nación, un pueblo aguerrido y persistente. Siendo así, los independentistas primero se inspiran en esa valentía, en esa determinación en la defensa de su propia nación, para luego, cuando se constituye la nación chilena entrar en la lógica de la república: una república, una ley, un tipo de ciudadanos, una lengua y un territorio, que sería de todos los chilenos. Sustentado en esa visión, entre otras cosas, se pasa de la idea de inclusión de los mapuche a la de exclusión y surge el periodo histórico denominado la “Pacificación de la Araucanía”, que según los mapuche y de acuerdo a muchos registros antropológicos e históricos de los propios chilenos, se hizo a través de la matanza, del genocidio, de la violencia extrema y del robo, y que en 1881 transforma efectivamente a los mapuche en chilenos, después de perdida la guerra no con los españoles sino con los chilenos. Cuando el historiador mapuche Pablo Mariman habla de ese proceso, se refiere al holocausto que sufrieron los mapuche, su medio ambiente y su cultura, debido a la “ocupación” de los chilenos. Guerra de exterminio que no acabó

físicamente con los mapuche, pero que sin embargo los mantuvo hasta hoy en el espacio de la negación y la exclusión. Según Pinto, “el indio ausente de la historia, estigmatizado como un bárbaro que se opone al progreso y excluido de la nación, fue también fruto de la historia que cultivaron nuestros historiadores”.

Nos detenemos en ese lugar –“La Pacificación de la Araucanía”–, pues hoy una de las cuestiones fundamentales para los mapuche es la reivindicación de su territorio, y en la discusión de ese tema es significativa la presencia de los “Títulos de Merced”, ya que en la lógica del sistema capitalista los documentos se han tornado imprescindibles para comprobar que el mapuche, como sujeto de derecho, posee “una tierra” o algún otro bien. Sin embargo, para entender la problemática del territorio mapuche es necesario conocer –aunque sea a grandes rasgos– cómo fue “reducido” ese territorio y cómo funcionó ese “proceso de reducción”. Al respecto, es en el proceso de “Pacificación de la Araucanía” cuando surgen esos títulos, que van a “reducir” el territorio mapuche. Según el antropólogo José Bengoa, en su libro *Historia de un conflicto*:

La ley de 1866 y leyes posteriores establecían que a los indígenas se les daría un título gratuito sobre las tierras que poseían. De su carácter gratuito y el haber sido dados como una merced por parte del estado viene su nombre: ‘título de merced’. Pero hasta que no se llegó a ‘medir’ físicamente la Araucanía no se percibió que esas ‘propiedades’ indígenas eran muy grandes y en muchas áreas ocupaban el territorio en forma plena. Así, llega la noticia a Santiago de que no había espacios vacíos en el sur y se le encomienda a la Comisión Radicadora de Indígenas que ‘redujera’ las tierras de los mapuche. Hay un documento antiguo de los años noventa del siglo XIX, en que se llega a establecer el número de hectáreas que se le debe entregar al jefe de familia, a la mujer indígena y a los hijos, esto es, estableciendo un criterio diferente al de la tierra que ocupan. No se aplicó literalmente el principio allí establecido, pero se impuso la idea de reducir la tierra indígena.

El propio Bengoa afirma que, en definitiva, la tierras “entregadas” a los mapuche durante ese proceso fueron “muy pocas y muy malas”.

En esa nueva república, después de perder la guerra con los chilenos y luego de la “reducción” de su territorio, los mapuche pasan a ser considerados ciudadanos nacionales, es decir también chilenos. Se niega la existencia de naciones diferentes dentro de la República de Chile, o de gente distinta en ese país, desconociendo la diversidad ahí presente. De tal forma, el Estado determina que todos los ciudadanos son chilenos con igualdad de derechos y deberes y que los “indios” serán incorporados a la República como ciudadanos chilenos. Ese discurso visto de manera superficial parece muy favorable para los mapuche, porque si entonces se decía que los mapu-

che eran primitivos, bárbaros, horda de fieras, salvajes, no civilizados, un conjunto de gente muy inferior, al darles la calidad de chilenos, iguales a los otros chilenos, se los estaba elevando de nivel, o sea, no era negativo para los mapuche ser chilenos, era positivo, porque de esa manera iban a salir de la salvajería e iban a adquirir la calidad de ciudadanos, al igual que los otros individuos de ese país. No obstante, lo que parecía ser tan bueno, desde mi lectura –y la de muchos otros científicos sociales, entre otros– no lo es, porque entonces comienza el proceso de negación, en el cual poco a poco vamos haciendo historia y caracterizando, en esta exposición.

A grandes rasgos, a partir de la incorporación jurídica del mapuche a la nación chilena, el Estado afirma haber efectuado diversos esfuerzos para viabilizar la coexistencia con los mapuche –vistos como individuos y no como colectivo–, para lo cual ha creado mecanismos que permitan “integrarlo”, asimilar al mapuche y favorecerlo con todo lo que son las “ventajas” del “progreso” occidental. A pesar de eso, se ha tenido una fuerte resistencia de los mapuche, que no han perdido –que no han aceptado perder– su identidad o su identificación como mapuche. Ese es otro punto que dejo en suspenso, porque la identidad es un problema muy complejo. Vamos a decir que a pesar de toda la represión, la negación, la invisibilización, el mapuche permanece. Aunque como podemos leer en muchos textos referidos a este pueblo y a su lengua –*mapuzugun*– su extinción viene siendo anunciada desde los albores de la República de Chile y, sin embargo, aquí están y sus movimientos de reivindicación en estos días parecen re-vitalizarse, a pesar de la cárcel, del dolor y la muerte experimentada por miembros de estos movimientos de reivindicación del territorio y de los derechos de la nación mapuche.

La síntesis histórica aquí expuesta es relevante, pues en el caso de los mapuche es esa memoria sociohistórico-discursiva lo que hoy sustenta sus reivindicaciones por autonomía y autodeterminación, cuestión que Bengoa, en la década de los ochenta del siglo xx comentaba diciendo: “la sociedad chilena no ha reconocido el derecho a la autodeterminación de la sociedad mapuche...”. En otras palabras, hablar de autonomía y autodeterminación para los mapuche en Chile no es nada nuevo, quien sabe lo “nuevo” es la visibilidad que han cobrado esas demandas a pesar de los procesos de negación y silenciamiento que las han acompañado, como entiendo ha ocurrido en el caso de muchas otras naciones indígenas en América. Siguiendo con ese raciocinio, como ya expresé anteriormente, hice esa síntesis histórica como un elemento necesario para tratar el asunto que nos convoca, los indígenas de América y la autodeterminación y plantear que esta reivindicación no surge en el siglo xx. Lo que ocurre durante ese siglo es que las voces indígenas comienzan a ser visibilizadas a pesar de que sigamos funcionando como sociedades occidentales, insertos en la

forma de comprensión de las hegemonías y que, por tanto, las voces indígenas y sus discursos no tengan sentido para los latinoamericanos. Nos significamos como latinoamericanos, ciudadanos de los diversos países que conforman esta América, negando la posibilidad del reconocimiento de los distintos, de esa diversidad que nos constituye y que, sin embargo, –hasta hace poco tiempo– era invisible a los ojos de la mayoría de la gente que puebla este continente y para algunos, aún lo es.

En el Chile de hoy, de un lado, observamos que los distintos gobiernos, en la óptica del “blanco” –aparentemente– tratan de responder a las reivindicaciones del pueblo mapuche a través de decretos y leyes que dan lugar a programas gubernamentales y crean mecanismos para resolver las contradicciones entre la sociedad mapuche y la sociedad *winka* o no-mapuche, mientras el mismo Estado aplica medidas para contener las demandas “indígenas”. De otro lado, están los “indígenas” y sus voces calladas, ignoradas por el Estado y por la gran mayoría de la sociedad chilena no-indígena. En ese contexto, en mis investigaciones he buscado y busco mostrar los sentidos del discurso *de los* mapuche que luchan por el futuro de *su* pueblo y concomitantemente interpreto los discursos de los *winka* y del Estado chileno.

La Ley Indígena 19.253, según mis investigaciones, en Chile no surge porque el Estado quiera viabilizar la búsqueda de soluciones a las demandas mapuche, surge el año 1993, primero, porque existía una presión de las organizaciones y de los movimientos indígenas en Chile exigiendo la ratificación del Convenio 169, promulgado por la Organización Internacional del Trabajo (OIT) en el año 1989. Por otro lado estaban las reivindicaciones del territorio “indígena”, especialmente en el sur del país. Era una presión muy fuerte para el gobierno concertacionista y éste –no queriendo reconocer el Convenio 169– decide crear una ley indígena. Se invita a las comunidades indígenas a realizar propuestas para esa ley y entonces las comunidades se reúnen y hacen sus propuestas, pero finalmente en la Ley Indígena promulgada el año 1993 hay casi una total omisión de lo que las comunidades de las distintas “etnias” estaban solicitando.

En primer lugar, porque en la Ley Indígena no se considera una de las cuestiones más importantes para los “pueblos originarios”, como es el reconocimiento de la existencia de naciones “indígenas” en Chile. En segundo lugar, la cuestión de la recuperación de los territorios “indígenas” es tratada superficialmente y por tanto no viabiliza la solución de ese problema. En la citada ley se habla de los “indígenas” solamente como individuos, no en términos de colectivo, individuos que van a ser beneficiarios de esa ley, orientada a “protegerlos”. Un discurso negador, donde los “indígenas” aparecen como esos pobres individuos incapaces, a los cuales –debido a su incapacidad– el Estado debe proteger. Por último, a manera de ejemplo, en

esa ley aparece oficialmente el concepto de educación intercultural, un estilo de educación que podría ser realizada en aquellos lugares “donde la población indígena sea significativa”, es decir, no asegura que habrá ese tipo de educación, sólo plantea la posibilidad, y tampoco es claro en esa ley a qué se refiere cuando habla de una cantidad de población “indígena” significativa. Es decir, nuestros análisis nos permiten afirmar que la Ley Indígena 19.253, entre otras cosas, se caracteriza por ser inespecífica, por lo que podría ser descrita como un conjunto de aparentes buenas intenciones, pero que como ley no norma ni asegura que lo propuesto en ella se llegue a concretar efectivamente.

Mi investigación de doctorado, terminada el año 2004 y años después publicada en Brasil con el nombre: “*Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*”, muestra que hay una frontera entre los mapuche y los *winka*, comprensión que como hemos visto se contrapone al sentido sedimentado en Chile y que domina los procesos de significación, cual es el sentido cristalizado a partir de la constitución de la República de Chile, en el que todos los ciudadanos chilenos son pertenecientes a una única nación y son todos iguales en lo que respecta a sus deberes y derechos ciudadanos. Esos sentidos son desestabilizados y de los discursos de los mapuche emergen otros significados que visibilizan la inter-in-comprensión entre los mapuche y los *winka*. Los mapuche no son chilenos y los chilenos no son mapuche. Los mapuche son un pueblo con otra historia y otra lengua que reclama sus territorios, negándose así la homogeneidad de los ciudadanos chilenos del discurso nacional oficial.

El efecto de sentido de los discursos, de ese proceso discursivo como un todo, es la presencia de dos identidades, dos naciones –donde nación tiene sentido para el mapuche mientras lo identifica con su pueblo y no con la nación chilena– al tiempo que para los chilenos tanto ellos como los mapuche forman parte de la misma nación, Chile, y por tanto son todos chilenos. Como resultado, el efecto de sentido es una inter-in-comprensión constitutiva entre los discursos de los mapuche y los chilenos, que aparece negando la posibilidad de interlocución. En fin, nuestra interpretación de los discursos de los mapuche del Lago Lleu-Lleu –nuestro universo discursivo en esa investigación– permite tener acceso a “*otra*” forma de comprender discursivamente la relación mapuche-*winka*, donde los sentidos de los discursos de los mapuche relevan la existencia de este pueblo en condiciones de inseguridad y violencia y donde su forma de significar y significar-se los muestra en contradicción con los *winka* y el estado chileno; lo que en el Chile de hoy –en que los mapuche demandan derechos, territorios, autonomía y autodeterminación– argumentaría a favor de estas demandas, dando visibilidad a la urgencia de que en Chile los mapuche sean re-significados, como una cuestión fundamental para crear espacios

de negociación mapuche-*winka* y, consecuentemente, viabilizar los procesos de re-estructuración de los mapuche en términos de nación.

En otra de mis investigaciones, trabajé la cuestión de la escolarización de los mapuche en Chile, interpretando dos leyes de educación desde el punto de vista discursivo, la primera, la Ley de Instrucción Primaria de 1860 y la segunda, la Ley de Instrucción Primaria Obligatoria 3.654 de 1920. En esas leyes de educación busco al sujeto indígena. En 1860, los mapuche jurídicamente aún no eran parte de Chile y, por tanto, se podría justificar que la ley de Instrucción Primaria no haga diferencia en términos de los que serían los beneficiarios de esa ley, aunque en ese tiempo informalmente se hablaba de la inclusión de los mapuche a la República de Chile. En la citada ley se habla de que existirá un tipo de educación, una lengua que es la nacional (el español o castellano) y una de las cosas que aparece como fundamental es la formación de los niños como cristianos. En la Ley 3.654 los mapuche ya eran oficialmente parte de Chile, sin embargo, la manera en que se significó la instrucción primaria en la primera ley aquí es estabilizada y los beneficiarios siguen siendo los niños chilenos sin distinción. No obstante, hay una diferencia sustancial, la instrucción primaria se transforma en obligatoria, lo que para muchos es un valor positivo, entendiendo esa obligatoriedad como un beneficio para el país y sus ciudadanos, favoreciendo con educación primaria a todos los niños de ese país. Es decir, nadie se quedará fuera de la educación formal, ya que en la lógica occidental la educación formal entrega las herramientas para que una persona se desarrolle, progrese y tenga éxito, etcétera.

Pero si lo analizamos en la perspectiva del “otro”, del diferente, que quiere mantener esa diferencia, entonces no es tan positivo, porque esa educación que estaba pensada desde la lógica hegemónica de unidad nacional, de instrucción y que sería entregada sólo en una lengua, el castellano y dentro de una forma de comprensión, la chilena, no favorecía a los mapuche, ahora obligados a colocar a sus hijos en la escuela primaria de los chilenos. Una cuestión fundamental para pensar en la identidad o identificación de los mapuche y la persistencia de su lengua, su memoria, en fin, su cultura como un todo. Porque el Estado norma y lo hace a través de la ley, y de acuerdo a esas normas torna posible o coloca a disposición determinadas maneras de entender el mundo y de significarnos. Entonces, si la ley nos dice que somos todos iguales, no tan sólo obedecemos la ley yendo al colegio, mucho más que eso; en el colegio el mapuche será de-significado y re-significado, para transformarse en un chileno. Quiero mostrarles parte de un testimonio de un *lagen* o hermano mapuche que entrevisté en el lago Lleu-lleu, cuando él recuerda su experiencia en la escuela y dice lo siguiente:

“...el profesor nos quitó la lengua, que nosotros hablábamos como nos enseñaba el padre, la lengua mapuche, lo prohibió, como en el segundo año estaba yo, ahí hablábamos todavía, ya después no seguí hablando, vino una ley parece, ningún profesor permitía a los alumnos hablar en lengua mapuche. Nos decía el profesor, porque a veces me dijeron ellos, los profesores, que nosotros los engañábamos, podíamos trampearlos una cuestión así, y otro porque no pueden leer bien. Ya, y quien hablaba a lo mapuche lo hincaban de rodillas con arvejitas, triguino, por ahí, en las rodillas, con las rodillas peladas, el que hacía alguna cosa, desobedecía eso, algo así. Y que íbamos a hacer, y nosotros el miedo que veíamos hincado a otro compañero, tampoco... pronto, tenemos que hablar en castellano, no en mapuche. Prohibido, el profesor era Luciano Mora Lagos. Después no pudimos hablar más, porque prohibió puh!! Llegaban, nos huasqueaban y nosotros puh! después, obligados a aprender, aprender, aprender castellano. Ahí me acuerdo yo del colegio, cuando el profesor nos dijo; no queremos lengua mapuche... Entonces, ahí es donde me molesta a mí y digo, nos cortaron y en lo más nuestro nos cortaron, entonces ahí donde debíamos haber aprendido nosotros para saber hablar correctamente igual como se sabe el castellano, pero no nos dejaron, entonces ahí es donde me siento molesto, puh!!”

Esa ha sido una de las formas de reprimir a los mapuche y su cultura y son esas las consecuencias. Hay mapuche que no tan sólo no hablan la lengua, además tienen vergüenza de serlo, y los *winka* los critican, critican al mapuche que no sabe hablar “su” lengua o al que tiene vergüenza de ser “indio”. Siendo que ese “olvido” y esa “vergüenza” son algunos de los productos de la discriminación, del menosprecio, de la negación de todos estos siglos de “integración” o “integración forzada”.

En una de mis últimas investigaciones analizo el problema de territorio mapuche, tomando, por un lado, el discurso de los empresarios agrícolas y forestales y el discurso del Estado, que entre sus atribuciones se ocupa de comprar tierra reconocida como ancestralmente mapuche, para devolverla a sus antiguos dueños y estimular la producción y el “desarrollo” de los mapuche desde la óptica occidental modernizante; versus el discurso de los mapuche que participan en las reivindicaciones de territorio – que son parte de esa realidad– frente a los empresarios chilenos y al Estado. En el análisis interpretativo del discurso de los mapuche se evidencia que ellos se significan desde la posición sujeto mapuche –pertenecientes al pueblo nación Mapuche– en contradicción con el Estado chileno que utiliza mecanismos de fuerza y terror para contener las demandas mapuche. Es importante destacar

que cuando los mapuche hablan de territorio no están solicitando que el Estado les dé tierras, están pidiendo que se les devuelva su tierra, su territorio, al que están ligados desde tiempos antiguos. Otra cuestión contenida en los discursos mapuche analizados son: la reivindicación por autonomía, las acusaciones por la persecución política y racista ejercida por los empresarios chilenos y el Estado y la fuerza desproporcionada que éste ejerce a través de su legislación y todo su aparato jurídico, frente al mapuche, visto como un sujeto jurídico que estaría atentando contra el orden y la ley, lo que para los mapuche ha significado cárcel y muerte. En el discurso de los mapuche esa realidad es significada como una actitud vergonzosa del Estado y la justicia chilena, pues para ellos los mapuche son duramente perseguidos, encarcelados y muertos, mientras quienes asesinan a los mapuche “gozan de libertad”. Al referirse a su relación con los empresarios, los discursos de los mapuche muestran que en las reivindicaciones de territorio existiría una “alianza” entre los “actuales dueños” de la tierra y el Estado para impedir la recuperación de lo que es su territorio ancestral. Ellos dicen: “es completamente incomprensible que gente que no tiene justificación histórica, ni moral tenga posesión de las tierras mapuche”. El análisis discursivo también visibiliza que la memoria discursiva de los mapuche es diferente a la memoria discursiva de los chilenos, una memoria que los constituye discursivamente y a partir de la cual reclaman su derecho a buscar sus propios caminos, la autodeterminación.

Por otro lado, el discurso de los empresarios chilenos crea el efecto de sentidos de que la tierra reivindicada por los mapuche sería de los chilenos, sin que exista ni una pista que permitiese entender ese territorio como “compartido” o “dividido” con los mapuche, uno de los nudos que bloquean la posibilidad de inter-comprensión con los mapuche, para los cuales se trata de su territorio ancestral. Otra cuestión relevante en el discurso de los empresarios es su queja por la violencia ejercida por los mapuche, “por la toma de predios y los atentados incendiarios”, que ellos entienden como hechos delictivos. Sin duda, ese asunto es uno de los temas más graves si pensamos en las relaciones de contacto entre los mapuche, los empresarios agrícolas y forestales y el Estado chileno, pues el discurso de los empresarios significa la violencia como grave y originada por los mapuche, lo que lleva a los agricultores a sentirse “completamente inseguros”. No obstante, como ya enunciamos, uno de los sentidos del discurso de los mapuche es que lo que atenta contra los mapuche es la violencia del Estado, en alianza con los empresarios, y que como consecuencia de ese terror originado por el Estado inclusive se mata a los mapuche, cosa que ellos no hacen con los chilenos. Así, este es otro punto que provoca la inter-in-comprensión entre los mapuche y los *winka*.

Ese es uno de los puntos más polémicos cuando se discuten las relaciones mapuche-*winka*. Como podemos observar, los efectos de sentido de los discursos analizados permitirían constatar que las quejas de los mapuche por la represión policial, los asesinatos, el encarcelamiento y los juicios injustos tendrían asidero y que la actuación del Estado, entre otras cosas, estaría en función del apelo de los empresarios agrícolas. Sin embargo, para los empresarios, este apelo al Estado sería éticamente correcto, pensando las relaciones entre los mapuche y los agricultores desde la región de sentidos del capitalismo y la propiedad privada, donde los mapuche –que alegan reivindicar sus territorios y sus derechos– son vistos como delincuentes, o sea, sujetos que cometen delitos, que atentan contra la propiedad privada.

Con relación al discurso del Estado respecto a los territorios reclamados por los mapuche, en esa investigación analizamos discursos emitidos por personeros del gobierno de Bachelet (2006-2010). En primer lugar, vemos que el gobierno de la presidenta significó su relación con los mapuche definiendo dos tipos de mapuche –los violentos y los pacíficos–, provocando una segmentación entre éstos, una división que, por lo que se puede inferir, trajo consecuencias entre los mapuche y con los *winka* y el Estado, una cuestión marcada discursivamente y que consecuentemente marcó las relaciones mapuche-*winka*. Es importante registrar que esta segmentación de los mapuche apareció en los discursos del Estado y de los empresarios agrícolas y forestales, no obstante no estuvo presente en los discursos de los mapuche. En segundo lugar, en el discurso del Estado la reivindicación por el territorio mapuche a través de las movilizaciones y tomas de predios es significada como “opción por la violencia”. En tercer lugar, los sentidos que pasa el discurso gubernamental es que el Estado habría comprado y transferido tierra para los mapuche, beneficiándolos; es decir, concediéndoles un bien y por su lado, los mapuche habrían recibido un beneficio o un bien del Estado, comprensión que apaga, ignora, niega, no toca, o, simplemente deja en la región de lo no-dicho, del no-sentido, el hecho discursivo de que para los mapuche esa tierra estaría siendo entregada como respuesta a sus demandas por recuperar su territorio. Región de sentidos donde no cabe pensar en la devolución de la tierra “usurpada” como un beneficio; otro punto que muestra nudos, dificultades para que la interlocución se realice. Por último, en el discurso del gobierno de Bachelet aparece la posibilidad de negociación aunque condicionada, podríamos entender esto como un desliz, un movimiento en el discurso del Estado, un tránsito de la posición-sujeto *winka* a la posición-sujeto mapuche, que podría ser interpretada como una posibilidad para que se inauguren otros espacios, donde paulatinamente la interlocución mapuche-*winka* ocupe lugares posibles de

significación que conduzcan efectivamente a la negociación por las demandas de los mapuche.

Como es evidente, no hay solamente una actitud de los *winka* a los mapuche y viceversa y también hay discursos y estrategias diferentes en las distintas agrupaciones mapuche que se movilizan por sus demandas. Por tanto, debo registrar que mis investigaciones –orientadas a rescatar la memoria discursiva de los mapuche, hasta ahora callada en los caminos de cambio social– no han trabajado las diferencias en las interpretaciones de la realidad de la sociedad mapuche, de las distintas comunidades y organizaciones, ni tampoco las diferencias en los discursos y estrategias que surgen a partir de esas distintas comprensiones, ya que he buscado definir las posiciones discursivas en pugna, es decir, la posición-sujeto mapuche versus la posición-sujeto chileno, queriendo contribuir a un proceso de re-significación de esos lugares de significación mapuche y no-mapuche. Un dislocamiento productivo o un movimiento en la significación que contribuye, entre otras cosas, a re-pensar las relaciones mapuche-*winka*. Con certeza, en la actualidad, cuando la presencia de los mapuche “otros” en Chile circula en los espacios discursivos públicos y privados, se torna necesario comprender la diversidad presente en los procesos discursivos mapuche, especialmente los orientados a definir cuál es el tipo de nación que ellos defienden y que tipo de autonomía o autodeterminación están buscando. Al respecto, percibo que esa discusión es aún incipiente y que en el futuro cercano, inevitablemente, comprender la forma en que esas reivindicaciones son significadas será una necesidad, en especial cuando se comiencen a visibilizar las propuestas específicas de las distintas agrupaciones y movimientos mapuche con relación a cuestiones como cuál es el tipo de nación que desean y cuál es el tipo de vínculo que la nación mapuche se propone mantener –o no– con la República de Chile.

Por otro lado, tomando el discurso del Estado en los últimos tiempos, podría decir que en esa inter-in-comprensión entre los mapuche, los *winka* y el Estado de Chile, el gobierno de Bachelet habría buscado dar un marco legal al “problema indígena”. Así, durante el año 2008, el Congreso no sólo debatió el Convenio 169 sino que además en abril de ese año el gobierno publicó un documento que no podemos dejar de mencionar: “Re-conocer: Pacto Social por la Multiculturalidad” que resume la acción del gobierno y lo que él entiende serían sus compromisos con el mundo indígena. Con una visión interpretativa podría decir que en ese discurso se desestabiliza el sentido de homogeneidad que domina cuando se interpreta la realidad chilena, y en ese movimiento, el discurso se abre al lugar de la diferencia –esta vez explicitado por la autoridad– que desde ese lugar de poder da visibilidad

a esa “diferencia”, tornándola una forma de comprensión posible, alcanzable. Eso, confrontado con la histórica negación de la diferencia aún asumida por la institucionalidad chilena cuando se discuten las “relaciones inter-étnicas” y se busca solución a los llamados “conflictos indígenas”.

No obstante, pienso que ese reconocimiento “discursivo” de la diferencia presente en Chile también podría entenderse como una utopía, mientras no se den pasos firmes, que permitan efectivamente re-conocer la cuestión “indígena” y la diversidad cultural presente en ese país, lo que a fin de cuentas implicaría re-definir la identidad de los chilenos. Sin duda, en toda América es necesario re-conocer la multiculturalidad que nos constituye. Por otro lado, en Chile, ese movimiento discursivo desde el Estado podría ser la base que permitiera a sus habitantes exigir tratamientos diferenciados. Valoro ese discurso del Estado como un primer paso que desestabiliza los sentidos cristalizados; sin embargo, la multiculturalidad es simplemente el reconocimiento de la diferencia, después de lo cual es necesario buscar los mecanismos para relacionarnos entre “distintos”, en términos de alteridad. Es decir, a partir de esa constatación del Estado es necesaria la búsqueda de un diálogo con los “distintos” que dé lugar a políticas públicas que sustenten esa alteridad.

No puedo dejar de destacar que mientras se visibilizan estos nuevos discursos desde el Estado – contradictoriamente –, las reivindicaciones mapuche por territorio y autonomía son silenciadas en el discurso, negadas, de-significadas y en el caso de las movilizaciones por recuperación de territorio éstas son fuertemente reprimidas. A raíz de estas reivindicaciones, los mapuche han sido y son procesados bajo la Ley 18.314 más conocida como Ley Antiterrorista, promulgada el 17 de mayo de 1984 (durante la dictadura de Pinochet), convocada y endurecida durante los gobiernos de la concertación.

Otra cuestión fundamental en esta discusión, para los países que lo han ratificado, es el Convenio 169, pues re-define las relaciones inter-étnicas en esos países. En el caso de Chile, fue ratificado después de prácticamente 20 años de debate, el 15 de septiembre de 2008. Por el contrario, el 4 de septiembre de 2009, días antes de que entrara en vigencia, se dictó el Decreto 124 que reglamenta y limita la utilización de dicho convenio. Entre los aportes significativos del Convenio 169, uno de los más importantes es el reconocimiento de la existencia de pueblos indígenas y no sólo de individuos indígenas, como en el caso de la Ley 19.253. Eso implica reconocer la cultura, la lengua, una educación adecuada a ese pueblo, la existencia de un territorio de ese pueblo, bueno, todos aquellos elementos que constituyen el concepto de nación, en este caso, nación indígena. Otra cuestión significativa del convenio es la importancia asignada a la consulta a los pueblos indígenas presentes en el país, con

relación a cualquier asunto que afecte sus vidas, sus proyectos, su desenvolvimiento, lo que abre espacios para la autodeterminación. Es decir, en teoría, la validación de ese tratado internacional daría comprensiones que permitirían cambiar la forma en que se establecen las relaciones inter-étnicas en Chile. No obstante, el Decreto 124 impediría aplicar el Convenio 169 integralmente, lo que dentro de los cánones internacionales sería inaceptable, ya que los tratados internacionales invalidan las leyes locales que los contraríen. Un tema que no tengo condiciones de profundizar en esta exposición.

En el tiempo presente, en los espacios discursivos de los chilenos se comienzan a visibilizar las demandas mapuche por territorio, autonomía y autodeterminación, y en algunos espacios selectos estos temas son discutidos. Como investigadora social percibo ese movimiento discursivo como una posibilidad de que la palabra de los mapuche sea escuchada; no obstante, la tendencia “dominadora” de las sociedades modernas hace que los chilenos más que oír el discurso de los mapuche traten de ayudarlos, de abrir espacios para que se busquen los caminos que “ellos” –los chilenos– entienden como posibles para esas “minorías” en una sociedad como la chilena y no oigan las demandas mapuche emitidas efectivamente desde la posición-sujeto mapuche.

En el año 2010, en Chile se celebraron los doscientos años de independencia de España, con el nuevo gobierno promoviendo la unidad nacional, mientras se realizaba una Huelga de Hambre de presos políticos mapuche. No obstante, a pesar de los procesos de “integración” o negación de los “indígenas”, y más específicamente de los mapuche, todavía tenemos muchos individuos tratados como chilenos y negados como mapuche, que a pesar de esa negación se identifican con su gente y además luchan por el reconocimiento de su nacionalidad indígena y, en consecuencia, defienden su territorio y su derecho a la autonomía y autodeterminación, a pesar de la fuerte represión del Estado ante las movilizaciones mapuche. Entre sus reivindicaciones, el derecho a tener una educación pertinente es una demanda relevante y también la defensa del *mapuzugun*, su lengua. Entendemos que la lengua nos constituye como seres humanos y por tanto, al no hablar la lengua, aunque pueda parecer tautológico, insistimos, los mapuche están perdiendo mucho de lo que es su cultura, su forma de significarse. En el año del bicentenario, la situación del pueblo mapuche en Chile es extremadamente difícil, tensa y violenta, hay una fuerte polarización de fuerzas, por un lado represión del Estado hacia los mapuche que reivindican sus derechos, cárcel, juicios militares y aplicación de la Ley Antiterrorista a los procesados, versus una movilización cada día más fuerte desde las comunidades y organizaciones mapuche.

Creo necesario destacar la mencionada Huelga de Hambre de 34 “presos políticos” mapuche, lo que, recordemos, en la sociedad chilena conservadora alude al “conflicto mapuche”. Uno de los efectos de esa movilización drástica que ha colocado en peligro la vida de los huelguistas ha sido la gran visibilidad que en el ámbito internacional ha cobrado el “tema mapuche”. En Chile ha generado un debate que sin duda marca un antes y un después, debate en que los chilenos, las distintas iglesias y la clase política defienden el derecho de los mapuche en su “otredad” a manifestarse por sus derechos y justifican el accionar y la represión del Estado. El nuevo gobierno apela a soluciones pacíficas y productivas, aunque para muchos su accionar no es consecuente con su discurso de unidad nacional y respeto a las minorías. En ese contexto, la presencia mapuche ya no se puede negar. En un estilo que emula la lucha entre David y Goliat, los mapuche se movilizan por sus reivindicaciones cada día con más fuerza. Sin duda, la Huelga de Hambre colocó en evidencia cosas que por muchos años estuvieron soterradas. Cabe registrar que la mayoría de los medios de comunicación negaron esta huelga hasta los 50 días y sólo después de ese periodo comenzó a circular información referida a esta huelga y también sólo después de ese periodo el gobierno empezó a “negociar” con los huelguistas. De ese modo, es difícil prever lo que acontecerá con las cuestiones indígenas en Chile en el corto y mediano plazo, especialmente porque está comenzando un nuevo gobierno y por el momento no hay suficientes antecedentes para asegurar lo que en ese nuevo contexto político pueda ocurrir.

En síntesis, los mapuche son un pueblo con una “otra” historia y una “otra” lengua, que reclama sus territorios y el derecho a la autonomía y autodeterminación. Entiendo que conocer las voces indígenas y *su* discurso puede contribuir a encontrar espacios de inter-comprensión y diálogo entre “distintos” pueblos dentro de nuestros propios países, espacios de interlocución necesarios para re-definir nuestras identidades y para crear nuevos espacios de con-vivencia. Es tiempo de buscar otras comprensiones escuchando esas “otras” voces, escuchando lo que tienen que decir los llamados “pueblos originarios”, las naciones indígenas aún presentes en este continente.

BIBLIOGRAFÍA

- Aylwin, José. 2010. Deuda con el pueblo mapuche: herida abierta en el bicentenario. *Revista Mensaje*, Santiago, n° 593, vol. LIX, octubre 2010, p. 8-10.
- Bengoa, José; Valenzuela, Eduardo. 1984. *Economía mapuche: pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*. Santiago: PAS.

- Bengoa, José. 1999. *Historia de un Conflicto: el Estado y los Mapuche en el siglo XX*. Santiago: Editorial Planeta.
- Faundes, Juan Jorge. 2010. Los desafíos del presidente frente a los pueblos indígenas. *Revista Mensaje*, Santiago, n° 588, vol. LIX, mayo 2010, p. 40-44.
- Gobierno de Chile. 1984. Ley 18.314. <http://www.cl.vlex.com/vid/determina-conductas-terroristas-penalidad-467759>
- Gobierno de Chile. 2007. Ley Indígena n° 19.253. Temuco: Corporación Nacional de Desarrollo Indígena / CONADI.
- Gobierno de Chile. 2009. Decreto 124. <http://www.politicaspUBLICAS.net/panel/consulta/392-decreto-124.html>
- Mapuexpress. – Informativo Mapuche. 04/01/10. “Comunidades Rankilko, Reken Pillan, y A. Panitru ante juicio contra 13 de sus integrantes por conflicto de tierras”, <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&cid=3228>.
- Mapuexpress – Informativo Mapuche. 04/02/10. “Situación de presos políticos Mapuches y persecución política (CAM)”, <http://www.mapuexpress.net/?act=publications&cid=3341>.
- Mariman, Pablo. 2008. Prólogo epu. In: *Compendio y agenda de la historiografía mapuche – 2008-2009*. Santiago: Salesianos Impresores S.A., p. 10-11.
- Morin, Edgar. 1995. *Introducción al pensamiento complejo*. Barcelona: Gedisa.
- Morin, Edgar. 1996. *Ciência com consciência*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- Organización Internacional del Trabajo / OIT. 2009. Convenio n° 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en países independientes y su implementación en Chile. Temuco: corporación Nacional de Desarrollo Indígena / CONADI.
- Unesco-OREALC. 2005. *Políticas educativas de atención a la diversidad cultural: Brasil, Chile, Colombia, México y Perú*. Santiago: Impreso para UNESCO por AMF Imprenta.
- Orlandi, Eni (Org.). 1988. *Política Lingüística na América Latina*. Campinas: Pontes.
- Orlandi, Eni. 1990. *Terra à vista. Discurso do confronto: velho e novo mundo*. São Paulo: Cortez; Campinas: Editora da Universidade Estadual de Campinas.
- Pinto, Jorge. 2000. *De la inclusión a la exclusión: la transformación del estado, la nación y el pueblo mapuche*. Santiago: Edición del Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. Colección IDEA.
- Soto, Elba. 1997. *A questão da sustentabilidade no desenvolvimento rural: a superação do velho na construção de um paradigma desenvolvimento integral*. Dissertação de Mestrado em Extensão Rural. UFSM. Santa Maria-RS.

- Soto Elba. 2002. La Antropología y la Educación en los Procesos de Desarrollo Indígena Rural. In: Bacal, Azril; Mata, Bernardino; Galli, Rosemary (Coord.). Democracia es...camino a la justicia y a la dignidad: la democratización en las áreas rurales. IRSA / Internacional Rural Sociology Association, Universidad Autónoma de Chapingo – México, ALASRU / Asociación Latinoamericana de Sociología Rural: Estado de México – México, Noviembre de 2002, p. 83-96.
- Soto, Elba. 2006. Mapudungun e processos de escolarização dos mapuche no discurso governamental e pedagógico no Chile. Pesquisa de Pós-doutorado. Departamento de Lingüística. Instituto de Estudos da Linguagem. UNICAMP. Campinas-SP.
- Soto, Elba. 2007. Sonhos e lutas dos mapuche do Chile. Campinas: Editora Arte Escrita.
- Soto, Elba. 2008. El pacto por la multiculturalidad y la escolarización de los mapuche. Ponencia presentada en el Congreso Internacional: Ciencias, tecnologías y culturas, diálogo entre las disciplinas del conocimiento. Mirando al futuro de América Latina y El Caribe. Universidad de Santiago de Chile / USACH. Santiago, 31 de octubre de 2008.
- Soto, Elba. 2010. Violencia en Territorio mapuche: discursos en pugna. Ponencia elaborada para ser presentada en el GT 17 en el Congreso de ALASRU 2010.