

Persiguiendo la utopía. Medios de comunicación Mapuche y la construcción de la utopía del Wallmapu

Elisa García Mingo*

Resumen: En los últimos años se ha intensificado la reivindicación de derechos colectivos del pueblo mapuche en un contexto global en el que los *medios alternativos* se han convertido en herramientas efectivas para el empoderamiento de comunidades vulneradas. Los *Mapuche* han fracturado el paisaje mediático al hacer que se «oigan sus voces», logrando incluir sus reivindicaciones en las agendas políticas (inter)nacionales y transformando la representación que de ellos se hace en los medios convencionales. Este artículo, que es una reflexión que emana de un trabajo etnográfico conducido en el Sur de Chile en el año 2012, presta atención al lugar que ocupan los *medios indígenas* en el movimiento pro-derechos protagonizado por el pueblo mapuche en los últimos lustros y a la importancia que tienen los medios para construir y reforzar la utopía del *retorno al País Mapuche —Wallmapu—* como proyecto político.

Palabras clave: Pueblo Mapuche, utopía, derechos indígenas, medios indígenas, activismo mediático, políticas de la representación.

Abstract: In recent years, the demand for collective rights of the Mapuche people has increased. This has taken place in a global context in which alternative media have become effective tools for empowering vulnerable communities. Mapuche people have fractured the «media landscape» in order to make their voices hearable, making their claims included in the (inter)national political agendas (inter) and transforming the conventional representation that mainstream media offer of the Mapuche subjects. This article offers a reflection emanating from an ethnographic work conducted in southern Chile in 2012 and pays attention to the place of indigenous media in the pro-indigenous rights struggle of the Mapuche movement and the importance of media in the constructions and enhancement of the utopia of returning to the Mapuche Country as a political project.

Keywords: Mapuche Indigenous People, utopia, indigenous rights, indigenous media, media activism, politics of representation

* Centro Universitario Villanueva (Universidad Complutense de Madrid).

1. A puro ñeque: breves notas teórico-metodológicas para aproximarse a los «medios indígenas» del Movimiento Mapuche en Chile

- *Lo único que llegaba aquí era esa radio comercial de Lanco en la que pasaban música que no me gustaba y puro programa político. Nunca se hablaba de nada de acá, nunca se hablaba de las comunidades¹, de nada de lo que a mí me importaba. Así que un día, que estaba harta, arranqué la radio, tiré del cable y la estrellé contra la pared. Y decidí montar una radio en la comunidad.*
- *¿Y cómo lo hiciste?*
- *Yo había colaborado con una radio en Lanco y mi esposo también había estado allá muchos años. Entre unos cuantos de la comunidad armamos el estudio de radio en un espacio que nos dejaron en la posta médica e invitamos a participar a todos los miembros de la comunidad. Avisé a mi primo Armando, que había sido periodista por muchos años en una radio en Valdivia y que estaba sin pega en ese minuto. Y así comenzó todo, poco a poco. Como decimos nosotros, a «puro ñeque»².*

(Entrevista a periodista-activista mapuche de Radio Kimche Mapu.Lof Kilche, Chile. Septiembre de 2012).

La periodista-activista de la radio mapuche Kimche Mapu, radio que lleva el nombre de *Tierra de gente sabia* y que emite en el 107.1 de la FM en la ciudad de Lanco (Región de los Ríos, al sur de Chile) resume de este modo algunas de las claves del movimiento mapuche en la actualidad y de las discusiones analíticas que se están dando sobre los llamados «medios indígenas». En las últimas décadas, se han multiplicado los casos de pueblos indígenas que usan diferentes medios de comunicación con el fin principal de *resistir a la dominación cultural externa* (Ginsburg *et. al.*)³. Este es el caso de los Mapuche, el pueblo indígena más numeroso de Chile. Los Mapuche son un pueblo originario que cuenta con más de un millón y medio de miembros⁴, repartidos entre Chile y Argentina, que

¹ Comunidades en las que vive actualmente la población mapuche

² Expresión utilizada en Chile y en otras regiones de América Latina para referirse a la fuerza y al coraje.

³ Ginsburg, Faye, *et. al.* (2002): *Media Worlds. Anthropology on a new terrain*. University of California Press, Los Angeles, pp. 210.

⁴ Los datos que existen son muy contradictorios, ya que hay problemas de sesgo en la recogida de datos de la Encuesta Casén y porque hay poca predisposición a autoidentificarse como Mapuche en Chile a consecuencia de la discriminación existente (Quillaqueo Rapimán, 2008). Desde la Encuesta Casén de 1992 se ha producido un aumento progresivo de la población que se autoidentifica como perteneciente a un pueblo indígena, a la espera de los da-

ha trascendido en la historia moderna y contemporánea por su capacidad de resistencia contra los estados que han intentado dominarles: primero la Corona Española y luego el estado chileno. Hoy, son uno de los pueblos indígenas que se ha sumado al movimiento indígena que desde los años 80 ha protagonizado una intensa lucha por la recuperación de derechos comunitarios.

Este artículo pretende estudiar la comunicación indígena, la cual puede ser estudiada como: estrategia para fortalecer la cultura, proceso de resistencia política, mecanismo para favorecer la interculturalidad y ejercicio de un derecho. En este caso, nos centramos en el estudio del uso estratégico de los medios como proceso de resistencia política del Pueblo Mapuche, ya que a través del análisis de sus artefactos massmediáticos descubrimos a un pueblo originario que no busca solamente la recuperación de sus tierras, sino *la recuperación del respeto por su condición de pueblo indígena* (Pinto)⁵. En esta larga pugna, el «activismo mediático» destaca como una de sus estrategias fundamentales para la denuncia de atropellos y la exigencia de reconocimiento de derechos. Así lo recoge Jeannette Paillán, documentalista mapuche en el documental *De la Tierra a la Pantalla*, de Juan Salazar:

A veces también se olvida de que en el pasado nuestros padres, nuestros abuelos, nuestros bisabuelos, nuestros tatarabuelos también tuvieron que pelear por nuestras tierras como hoy día se hace, quizás con herramientas distintas. En el pasado se hicieron de otras formas y hoy día estamos nosotros... poh... ¡hasta con una cámara peleando!

[Entrevista a periodista-activista mapuche de Centro Lula Mawidha. Santiago, Chile. 2004]

Este trabajo pretende indagar: (1) la cuestión del silencio y de la «violencia de la representación» (Armstrong y Tennenhouse)⁶ impuesta por la historiografía y los medios convencionales sobre el pueblo mapuche; (2) la concepción de los medios de comunicación como servicio a la comunidad en su camino hacia el empoderamiento (Lynch y McGoldrick)⁷; (3) las prácticas mediáticas alternativas llevadas a cabo por sujetos indígenas que han

tos de la Encuesta Casén de 2012, en este trabajo barajamos la cifra de activistas y académicos que trabajan con el Pueblo Mapuche: aproximadamente 1.000.000.

⁵ Pinto, Jorge (2003): *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche: de la inclusión a la exclusión*. DIRBAM, Santiago de Chile, pp. 284.

⁶ Armstrong, Nancy y Tennehouse, Leonard (1989): *The Violence of Representation: Literature and the history of violence*. Routledge, Londres

⁷ Lynch, Jake y McGoldrick, Annabel (2005): *Peace Journalism*. Hawthorn Press, Londres.

sido conceptualizadas como «medios imperfectos» (Salazar)⁸ y (4) el surgimiento de la figura de periodistas-activistas, a los que denominaré «mediactivistas», que se dedican a ejercer el «activismo mediático» a través de diferentes medios de comunicación (García-Mingo)⁹.

Cuando me refiero a los «medios indígenas» me refiero al concepto desarrollado por una serie de antropólogos de los medios (Spitulnik, Ginsburg, Prins)¹⁰ que alude a un amplio espectro de medios que son producidos por poblaciones indígenas (Spitulnik)¹¹. Lo relevante de estos medios es que han permitido que los pueblos indígenas generen «espacios comunicativos» en los que se pueden representar a sí mismos, ya que durante decenas de años se dio la paradoja de que mientras que los símbolos indígenas proliferaban en la cultura popular, las organizaciones indígenas no tenían canales para representar sus propias culturas (McSherry)¹².

Por otro lado, el concepto de «violencia de la representación», concepto que vertebra teóricamente este trabajo y que sirve como base argumental de las reivindicaciones indígenas en su demanda del Derecho a la Información. Según Armstrong y Tennenhouse¹³, hay dos modalidades de violencia: una que está «ahí fuera» en el Mundo y otra que es ejercida a través de las palabras dichas sobre las cosas en el Mundo. Es decir, que generamos violencia sobre las cosas y las personas por no dejarles margen para ser lo que deseen, imaginarse como deseen y hablar de sí como deseen; esta sería un tipo de *violencia simbólica* descrita por Pierre Bourdieu¹⁴. Tal y como lo expone Belasteguigoitia¹⁵ al referirse al concepto ge-

⁸ Salazar, Juan Francisco (2004): *Imperfect media: the poetics of indigenous media in Chile*. [Doctoral dissertation] College of Arts, Education and Social Sciences. School of Communication, Design and Media. University of Western Sydney

⁹ García-Mingo, Elisa (2013): «Políticas del activismo mediático en Sud Kivu (R.D.Congo): Mujeres activistas y su uso de blogs, Youtube y Flickr en la Construcción de Paz». *Tejuelo*, Monográfico, Vol 8, pp. 124-144

¹⁰ Spitulnik, Debra (1993): «Anthropology and Mass Media», *Annual Review of Anthropology*, Vol 22, pp. 293-315; Ginsburg, Faye (1991): «Indigenous media: Faustian contract or global village?» *Cultural Anthropology*, Vol. 1, pp. 92-112; Prins, Harald (2002): «Visual media and the primitivist perplex». En F. GINSBURG et al, *Media Worlds. Anthropology on a new terrain*. University of California Press, Los Angeles, pp. 58-74

¹¹ Spitulnik, *op. cit.*

¹² Mcsherry, Corynne (1999): «Todas las voces: indigenous language radio, state culturalism and everyday forms of public sphere formation», *Journal of Iberian and Latin American Studies*, Vol. 5 (2), pp. 99-132

¹³ Armstrong y Tennenhouse, *op. cit.*

¹⁴ Bourdieu, Pierre (1996): *Sobre la Televisión*. Anagrama, Barcelona, pp. 11.

¹⁵ Belausteguigoitia, Marisa (2001): «Descaradas y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación». *Debate Feminista*, Vol. 24 (12), pp. 238.

melo de «violencia epistémica», estamos ante una *forma de invisibilizar al otro, expropiándolo de su posibilidad de representación*.

Cuando hablo de «activismo mediático» me refiero al concepto que defino como *el uso estratégico de los medios de comunicación para modificar políticas públicas y para llamar la atención sobre causas sociales olvidadas* (García-Mingo)¹⁶. Por último, ha aparecido el concepto de «medios imperfectos», término acuñado por Juan Salazar¹⁷, el académico chileno que más ha avanzado en términos analíticos sobre la cuestión de los medios mapuche y que es el referente teórico principal de este trabajo. Él tiene la noción de que los medios mapuche son «medios imperfectos», que define como formas alternativas de media(ción) cultural, diseñadas *ex profeso* para conformar micro esferas públicas alternativas dentro de la esfera pública nacional y global.

Para explorar estas cuestiones he confiado en esta red conceptual, en la cual me he sustentado para desarrollar un trabajo de corte etnográfico, que desde la «recogida de evidencias» hasta el momento de la escritura del texto, ha estado guiado por dos principios: la reflexividad y el cuidado. Este trabajo tiene vocación de ser colaborativo y respetuoso, teniendo como horizonte evitar la «violencia epistémica» sobre los media-activistas del Pueblo Mapuche. La reflexión que aquí se expone proviene de los resultados obtenidos en el trabajo de campo conducido en Chile invierno/verano de 2012, principalmente con la Radio Kimche Mapu, pero también con otros mediactivistas mapuche como los periodistas de Radio Konciencia, El Puelche o Azkintuwe.

En el trabajo de campo se hizo tanto observación participante como entrevistas en profundidad a los informantes clave, siguiendo la apuesta teórico-metodológica de la Antropología de los Medios, que nos insta a hacer etnografías de medios con el fin de entender las maneras que tienen las personas de utilizar los medios de comunicación mediante trabajos *etnográficamente informados, históricamente arraigados y sensibles al contexto* (Askew y Wilk)¹⁸. Así, esta subdisciplina pretende hacer una crítica antropológica sobre la manera en que los medios de comunicación son empleados para representar y construir las culturas.

En el marco de la Antropología de los Medios, los medios indígenas ocupan un lugar destacado, por ser producciones de colectivos muy con-

¹⁶ García Mingo, *op. cit.*, pp. 124.

¹⁷ Salazar, Juan Francisco (2004): *Imperfect media: the poetics of indigenous media in Chile*. [Doctoral dissertation] College of Arts, Education and Social Sciences. School of Communication, Design and Media. University of Western Sydney.

¹⁸ Askew, Kelly Y Wilks, Richard (2002): *The Anthropology of the Media. A Reader*. Blackwell, Londres, pp. 3.

cretos que buscan a través de estas prácticas empoderarse y gestionar las políticas de su representación. Según Faye Ginsburg las producciones mediáticas indígenas nos permiten aprender sobre *la transformación de la conciencia indígena, arraigada en los movimientos sociales que buscan el empoderamiento, la autonomía cultural y las demandas de tierra*¹⁹. A través del análisis de las culturas profesionales del periodismo y de las producciones mediáticas accedemos al estudio de los movimientos sociales de los pueblos indígenas y de su lucha pro-derechos.

Sobre el caso de los medios de comunicación del Pueblo Mapuche vamos a ahondar en este artículo usando estos conceptos, ya que el Derecho a la Información se ha convertido en un eje importante en el proceso de reformulación del Movimiento Mapuche en los últimos lustros (García-Mingo)²⁰. En un contexto global de grandes avances por parte del movimiento indigenista global, el Pueblo Mapuche se propone materializar los logros obtenidos en el ámbito global adaptándolos a su realidad local (Antona Bustos)²¹. El Movimiento Mapuche comparte con otros productores aborígenes un cierto sentido de lucha política común, sin embargo, mientras que otros casos de producción indígena han sido exhaustivamente documentados —los Inuit, los aborígenes australianos o los Yanomami— el caso de los Mapuche chilenos sigue estando *infrateorizado y eclipsado por otras experiencias más espectaculares* (Salazar)²².

2. «Las razones del ulkun²³ de la brava-gente-araucana»: el Movimiento Mapuche en la modernidad

— *Chiquito, escucha: ellos eran/dueños de bosque y montaña/ de lo que los ojos ven/ y lo que el ojo no alcanza, /de hierbas, de frutos, de aire y luces araucanas, /hasta el llegar de unos dueños/ de rifles y caballadas. /Ellos fueron despojados, /pero son la Vieja Patria, /el primer vagido nuestro/ y nuestra primera palabra. /Son un largo coro antiguo/ que no más ríe y ni canta. / Nómbrala tú, di conmigo: brava-gente-araucana. / Sigue diciendo: cayeron. / Di más: volverán mañana.*

(Araucanos, Gabriela Mistral)

¹⁹ Ginsburg, Faye, *op. cit.*, 230.

²⁰ García-Mingo, Elisa (2013): «Voces de la Tierra: Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos de los Mapuche en Chile», *DERECOM*, Vol.12, pp. 52- 65.

²¹ Antona Bustos, Jesús (2011): «Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche». Biblioteca digital de la Universidad Complutense de Madrid (Tesis Doctoral), pp. 67.

²² Salazar 2004, *op. cit.* Pp 4.

²³ *Enojo* en mapudungun

En múltiples manifestaciones populares de la historia de Chile se han retratado los abusos cometidos contra el Pueblo Mapuche tanto por los colonizadores españoles como los habitantes del Estado Chileno. En la poesía *Araucanos* de Gabriela Mistral se recoge una «nueva versión» de una historia escrita con sangre y fuego, la historia del Pueblo Araucano, hoy reconocido con el nombre que ellos se dan a sí mismos, los Mapuche —la *Gente de la Tierra*—. Como esta muestra, aparecen otros ejemplos en la poesía chilena —*Educación del Cacique* de Pablo Neruda— y en la canción popular, como es el caso de *Arauco tiene una pena*²⁴ de Violeta Parra o *Angelita Huenuman* de Víctor Jara. El intento de todas estas creaciones artísticas ha sido el de apuntar la injusticia, dejando constancia de que en algún lugar del espectro social chileno se estaba despertando la conciencia de la magna injusticia cometida contra los pueblos originarios de Chile, tanto en la historia como en la historiografía.

El caso de la poesía de «la Mistral» es interesante porque da cuenta de las dos versiones que circulan sobre la historia del Pueblo Mapuche: la oficial, la chilena, la que conoce «el chiquito» al que le habla la poetisa y la oculta, que ella conoce y le da a conocer al público en clave de lenguaje poético. Veena Das²⁵ nos recuerda que a través del lenguaje podemos contraer el pasado para hacerlo inteligible, podemos actualizar ciertas regiones del pasado y crear un sentido de continuidad entre acontecimientos que parecerían no estar conectados entre sí en otros casos. Esto es lo que hace el lenguaje poético de Gabriela Mistral y el lenguaje mediático mapuche para desafiar los regímenes de verdad impuestos por los sucesivos gobiernos españoles y chilenos.

La verdad que ha de conocer ese «chiquito» —que representa al lector ignorante de los hechos—, es que los Araucanos —los Mapuche— *eran dueños de bosque y montaña, de lo que los ojos ven y lo que el ojo no alcanza*. Estos versos cobran sentido en la lógica de la lucha por la recuperación de tierras ancestrales del Movimiento Mapuche, la cual basa su lucha en el argumento de la posesión previa a la llegada de los españoles. También se apunta en el fragmento poético cómo ocurrió «el despojo» de las tierras: «...hasta el llegar de unos dueños de rifles y caballadas», recogiendo así la conocida llegada de los enviados de la Corona Española, a lomos de caballos y empuñando armas de fuego. El fuego español dio lugar

²⁴ Los versos más famosos de esta canción rezan: *Arauco tiene una pena/que no la puedo callar/son injusticias de siglos/que todos ven aplicar/nadie le ha puesto remedio/pudiéndolo remediar./ Entonces corre la sangre/no sabe el indio qué hacer/le van a quitar su tierra/la tiene que defender/el indio se cae muerto/ y el afuerino de pié.*

²⁵ Veena, Das (2008): *Sujetos del dolor, agentes de dignidad*, Universidad Nacional de Colombia, Colombia, pp. 95.

al silencio y a la desmemoria chilenas, ya que, como nos recuerda Anderson²⁶, las naciones se imaginan y después de imaginadas *tienen que ser modeladas, adaptadas y transformadas* y el joven estado chileno se imaginaba criollo, hispanoparlante y blanco, sin rastro de sangre indígena, sin un pasado íntimamente unido a una tierra fértil y vigorosa.

En «la frontera» con la antigua nación mapuche —en el Río Biobío— no sólo continúa la conflictividad hoy sino que *se mantiene abierta la herida que ha impedido lograr lo que tanto añoraron los grupos dirigentes del siglo XIX: la unidad nacional* (Pinto)²⁷. Precisamente, en la poesía de Gabriela Mistral se «recuerda», algo que ha quedado oculto en la historia oficial de los chilenos, su origen: *...son la Vieja Patria, el primer vagido nuestro y nuestra primera palabra*. De nuevo, Anderson²⁸ nos da la clave para entender la importancia de la amnesia, y es que para «modelar» la nación chilena hace falta un cambio de conciencia en todos los «ciudadanos chilenos», que evidentemente ha de traer consigo *amnesias características y, de tales olvidos brotan, en circunstancias históricas específicas, las narrativas nacionales*. Los medios de comunicación indígenas intentan contribuir a romper este silencio y transformar las narrativas resultantes del proceso chileno de construcción nacional, haciendo de los pueblos originarios sujetos reales que trascienden a las estrechas etiquetas que la historiografía se ha empeñado en ponerles; son producciones que han hecho *visible lo invisible, representable lo irrepresentable* (Belausteguiotia)²⁹.

Más adelante, Gabriela Mistral afirma que los Mapuche *son un largo coro antiguo que no más ríe y ni canta*, haciendo clara mención a su situación a principios del siglo XX, tras el fin de la guerra conocida como la *Pacificación de la Araucanía* (1861-1883) y la consiguiente campaña de despojo de tierras. Tras lograr su independencia de la Corona Española, el Estado Chileno se lanzó a su proceso de construcción nacional, ambicionando lo que siempre habían deseado los españoles y que fue imposible debido a la resistencia del pueblo mapuche: crear un estado desde el desierto del Atacama hasta la Tierra de Fuego, ocupando el Wallmapu —el País Mapuche—. Tras ganar la guerra de la «Pacificación de la Araucanía» contra los mapuche en 1883, poniendo fin a un enfrentamiento de más de trescientos años, el estado chileno desconoció todos los tratados firmados entre la Corona Española y comenzó una política de oprobio y de usurpación de tierras al Pueblo Mapuche.

²⁶ Anderson, Benedict (2011[1983]) *Comunidades Imaginadas*. Fondo de Cultura Económica, México, p. 200.

²⁷ Pinto, 2003, *op. cit.*, p. 293.

²⁸ Anderson 2011, *op. cit.*, p. 283.

²⁹ Belausteguiotia, 2001, *op. cit.*, p. 52.

En las últimas décadas del siglo XIX y las primeras décadas del XX, los Mapuche fueron despojados de sus tierras ancestrales y segregados espacialmente en las llamadas *reducciones*. El estado se ocupó de institucionalizar la usurpación fraudulenta de tierras con el sistema de los Títulos de Merced, que reconocían la propiedad de tierras a miembros del Pueblo Mapuche, consagrando así la reducción de las tierras originales de este colectivo a aproximadamente un 6% del territorio ancestral mapuche. Estos hechos introdujeron una multitud de cambios en su modo de vida, en su organización sociocultural y generó conflictos internos. Después, a lo largo del siglo XX, se sucedieron las políticas asimilacionistas con el fin de lograr un *mestizaje mental* (Anderson)³⁰ encaminado a lograr una unidad nacional en la que los mapuche sólo son reconocidos como etnia y no como pueblo, lo que conlleva un reconocimiento menor de su especificidad sociocultural.

Las políticas asimilacionistas que ha conducido el Estado Chileno incluyen una gran variedad de actuaciones relacionadas con la gestión de la salud, la educación, los medios de comunicación y los recursos, entre otras muchas cosas, y parten de un discurso blindado, repetido e institucionalizado que distingue la existencia de mapuches buenos, «indios permitidos» y mapuches malos, «indios incivilizados». En palabras del académico mapuche Rosamel Millamán³¹: *los «indios permitidos», los asimilados e integrados en la sociedad nacional y que obviamente no demandan su derecho a su identidad. En cambio, los malos, son los «incivilizados», aquellos que están aliados a grupos «extremistas», que viven en las comunidades y que están asociados a conductas de «violencia indígenas».*

Cuando la poetisa chilena le pide al «chiquito» que nombre junto a ella la realidad innombrada: *«Di conmigo: brava-gente-araucana»*, nos remite al hecho de que en la memoria colectiva chilena está muy integrada la imagen de los Araucanos como «gente brava». Esta construcción tiene gran potencia histórica, los Mapuche eran denominados por los Incas *purumaka*, que significa «rebeldes alzados», y está cristalizada en figuras históricas, reconocidas recientemente como «héroes chilenos», como Cautipolicán y Lautaro. La versión contemporánea de la concepción del «rebelle alzado» es la del mapuche violento, que supone un «peligro», un riesgo de fragmentación del idealizado sueño de la nación única (Mella Seguel)³².

³⁰ Anderson, 2011, *op. cit.*, p. 133.

³¹ Millamán Reinao, Rosamel (2008): «La Confrontación Mapuche Contra El Sistema Neoliberal Chileno». En De La Fuente, Víctor Hugo. (2008) *Historia y luchas del pueblo mapuche*. Aún creemos en los sueños, Santiago de Chile, p. 35.

³² Mella Seguel, Eduardo (2007): «Los mapuche ante la justicia. La criminalización de la protesta indígena en Chile», Espacio Regional, Vol. 2, (4), p. 147.

A su vez, la autoconcepción de los Mapuche no asimilados es la de ser «*un indómito pueblo por miles de estrellas protegido*»³³ y la explicación cosmogónica de la reivindicación política dada por la voz lírica profunda y reveladora de Chihuailaf es la siguiente: *¿Qué hijo, qué hija, agradecido, agradecida, no se levanta para defender a su Madre cuando es avasallada? Nuestra lucha es una lucha por Ternura*³⁴.

En el último verso del poema *Araucanos*, la escritora reclama, de forma inesperada, a su interpelado que enuncie algo que va a pasar, para que se fije en su memoria: *Di más: volverán mañana...* la Premio Nobel chilena anticipa lo que emergerá con gran fuerza en los años 90, a finales del siglo xx: el retorno de la brava-gente-araucana. El Pueblo Mapuche ha existido de manera continuada como pueblo indígena distinto debido a su gran capacidad de adaptación a los cambios, a la falta de centralización de su autoridad y a la persistencia de antiguas posiciones de prestigio —tales como los lonkos o las machis— a lo ancho del Chile contemporáneo (Bacigalupo)³⁵.

Sin embargo, su enorme plasticidad no ha impedido que desaparezca prácticamente en su totalidad el Wallmapu (el País Mapuche), ya que las políticas de desplazamiento, segregación y usurpación de tierras han convertido a una gran parte de la población mapuche en sujetos en la diáspora, como aquellos que viven en la Región Metropolitana —se estima un 40%— y también la población que aun viviendo en el Wallmapu vive en zonas urbanas como Temuco, Valdivia u Osorno. La política de las reducciones ha tenido el impacto deseado ya que se ha producido una dispersión y minorización (Ancan y Calfío)³⁶ del Pueblo Mapuche, generando lo que Elicura Chihuailaf³⁷ lamenta como un *exilio en nuestro propio territorio*. Por otro lado, muchos de los miembros de este pueblo, presionados por una discriminación histórica —e interiorizada—, no se autoidentifican como tal, produciéndose un *enmascaramiento identitario* (Ancan y Calfío)³⁸ y la consiguiente pérdida de acervo cultural, tal como la merma de su lengua, el mapudungun y la desaparición de la religión mapuche.

³³ Verso del poema «Cascada de flores» de la poetisa mapuche Rayen Kvyeh

³⁴ Chihuailaf, Elicura (2008): «Nuestra lucha es una lucha por ternura». En DE LA FUENTE, Víctor Hugo. (2008) *Historia y luchas del pueblo mapuche*. Aún creemos en los sueños, Santiago de Chile, p. 12.

³⁵ Bacigalupo, A.M. (2003) «Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile». *Hypatia*, Vol. 18 (2), pp. 35.

³⁶ Ancán, José Y Calfío, M. (2002): «Retorno al País Mapuche. Reflexiones sobre una utopía por construir». Working Paper Series 6. En Internet: http://www.mapuche.info/wps_pdf/ankalfio020300.pdf. Última fecha de consulta: 7 de Mayo de 2013, pp. 10.

³⁷ Chihuailaf, 2008, *op. cit.*, p. 15.

³⁸ Ancan y Calfío, 2002, *op. cit.*, p. 7.

Más allá, la pérdida de tierras acarreó entre otras cosas la pérdida de rai-gambre sociocultural y el consiguiente empobrecimiento de la población mapuche, los cuales perdieron su capacidad de mantener su modo de vida basado en la subsistencia. Esto ha «permitido» que la aproximación del Estado Chileno a la «cuestión indígena» desde finales del siglo xx, materializada en la Ley 19.253, sea de un asistencialismo que conceptualiza la realidad mapuche como un problema de carencia de recursos y no como un fenómeno cultural y político (Millamán Reinao)³⁹. La falta de reconocimiento pleno de los derechos indígenas, la domesticación del liderazgo mapuche mediante la inclusión de sus referentes políticos en instituciones como la CONADI (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) y la efervescencia del movimiento indígena global han facilitado el surgimiento del Movimiento Mapuche.

Las reclamaciones centrales del Movimiento Mapuche son: la autonomía jurisdiccional, la recuperación de tierras ancestrales, el acceso a los beneficios económicos resultantes de la explotación de recursos y el reconocimiento de la identidad cultural. Las reivindicaciones de este movimiento han tomado diversas formas, incluyendo el activismo político, el activismo cultural y algunas acciones violentas que han sido tratadas por el Gobierno Chileno y por la prensa chilena (e internacional) como acciones terroristas, lo que ha dado lugar a una represión policial violenta y sistemática de muchas de las expresiones reivindicativas, sea cual fuere su naturaleza. Las críticas que recibe el Gobierno Chileno en su abordaje de la «cuestión mapuche» se refieren al «uso inadecuado de la legislación antiterrorista contra activistas mapuches, incluidos menores de edad» y a la aplicación del Decreto 124, el cual incumple el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) sobre Pueblos Indígenas y Tribales, que establece el derecho de los pueblos indígenas a participar en los procesos de toma de decisiones que les afectan (Amnistía Internacional)⁴⁰.

Decía que la (re)conquista de los derechos de la *Gente de la Tierra* ha de entenderse en el contexto internacional del movimiento indígena internacional, el cual ha ido amplificándose desde los años ochenta hasta la actualidad. El movimiento mapuche ha tenido un gran éxito en su inserción en las redes internacionales y en su colaboración con ONGs, en gran parte porque han sabido actualizar el discurso de los derechos humanos, que constituye un poderoso lenguaje para mediar políticamente con otras sociedades (Antona Bustos)⁴¹. Según Bacigalupo, el hecho de

³⁹ Millamán Reinao, 2008, *op. cit.*, p. 31.

⁴⁰ Amnistía Internacional (2012): *Informe Anual 2012*. Publicaciones Amnistía Internacional, Londres

⁴¹ Antona Bustos, 2011, *op. cit.*, p. 59.

que los Mapuche resignifiquen los paradigmas dominantes e interactúen con el capitalismo y la globalización no es un signo de inautenticidad sino de adaptación, resistencia y empoderamiento. Pese a la apariencia, intensamente folclorizada, del movimiento mapuche, estamos ante un movimiento social que ataca al sector más dinámico del capital y es *portador de una modernidad y de una proyección asombrosamente universal* (Massardo)⁴². En este proceso dialógico de lucha, que combina con brillante lucidez lo moderno y lo ancestral, se está produciendo un fenómeno de gran interés para la antropología contemporánea, ya que al recuperar saberes ancestrales y diferentes modos de operar socioculturalmente se va más allá de establecer una mera denuncia: se se está dando una poderosa pugna con los principios que sustentan el sistema actual (Antona Bustos)⁴³.

Todo lo expuesto resume las razones del *ulkun*, el enojo del pueblo mapuche que no sólo se refieren al atropello, sino también al silenciamiento de estos atropellos. En este artículo, reflexionamos sobre la utopía del *Wallmapu* que proponen los académicos indígenas Ancán y Calfío⁴⁴ y que, según ellos, es la única salida posible para la desesperación y el enojo: *al pueblo mapuche en su conjunto le está haciendo falta una utopía y creemos con fuerza que esa utopía está siendo reclamada*. El pueblo mapuche tiene la utopía de regresar al *Wallmapu*, para lo cual se precisa reconstruir el propio *Wallmapu*, primero conceptual y luego políticamente. La hipótesis de este trabajo es pues que los medios de comunicación son grandes agentes de la expresión del enojo y de la creación conceptual y la difusión de esta utopía.

3. ¡Adiós Nanuk! Medios indígenas, nuevo paisaje mediático global y la guerra contra el olvido

«Nuestra guerra, hermanos, sufre la amenaza del olvido. Los poderosos han decretado para nosotros la muerte peor: borrarlos del corazón y las mentes de los nuestros»

(Discurso del EZLN, en Chihuailaf, 2008: 28)

⁴² Massardo, Jaime (2008): «La Sorprendente Modernidad De La Lucha Del Pueblo Mapuche». En De La Fuente, Víctor Hugo. (2008) *Historia Y Luchas Del Pueblo Mapuche*. Aun Creemos En Los Sueños, Santiago de Chile, p. 56.

⁴³ Antona Bustos, 2011, *op. cit.*, p. 76.

⁴⁴ Alcan y Calfío, 2002, *op. cit.*, p. 9.

Elicura Chihuailaf, el poeta e intelectual mapuche más conocido internacionalmente, se hace eco de las palabras del Ejército Zapatista de Liberación Nacional y las actualiza para que tengan sentido en el marco del movimiento mapuche. Quiero destacar la idea de que los medios son instrumentos contemporáneos que permiten detener el flujo irreversible de los acontecimientos que más temen los miembros de los pueblos originarios: la desaparición de su ser y el olvido definitivo. Así, la actuación de los medios indígenas tiene que ser considerada en un contexto de resurgir étnico y entendida en su vocación de visibilizar su cultura para lograr objetivos políticos estratégicos. De hecho, la producción mediática indígena es considerada como una pestaña del «activismo cultural» por los autores más destacados del campo de la Antropología de los Medios (Turner; Ginsburg)⁴⁵ argumentando que las maneras en las cuales los medios son «practicados» por las «pueblos minorizados» pueden ser entendidos como campos de producción cultural contrahegemónicos (Salazar)⁴⁶.

La gestión de la autorrepresentación con fines políticos ha sido denominada «activismo cultural», quedando así resaltado *el sentido de agencia política y de intervención cultural como parte de una mediación y movilización consciente de la cultura* (Ginsburg et. al.)⁴⁷. Tradicionalmente se ha entendido el activismo cultural como una colección de capacidades y motivaciones adquiridas y utilizadas por los subalternos para escribir su propia historia. La llegada de las nuevas tecnologías de la Información y de la Comunicación (NTIC) ha permitido el florecimiento de este tipo de iniciativas y otras tantas han sido reforzadas, rearticuladas y transformadas gracias al uso de las nuevas técnicas de representación, de difusión y de recepción (Turner)⁴⁸.

Esta nueva gestión del acervo cultural proviene del momento en que los activistas indígenas y los documentalistas empezaron a pensar sobre el poder ejercido por quienes controlan la producción y la distribución de imágenes; los pueblos indígenas, que habían sido objetos exóticos de muchas películas, empezaron a plantearse la posibilidad de producir sus propias imágenes (Ginsburg)⁴⁹. Así se puso fin al monopolio occidental sobre las imágenes inaugurado con el considerado como el primer documental de la historia: Nanuk, el Esquimal realizado por Robert Flaherty en 1922,

⁴⁵ Turner, Terence (2002): Representation, Politics, And Cultural Imagination In Indigenous Video: General Points. En F. Ginsburg Et Al, *Media Worlds: Anthropology On New Terrain*. University Of California Press, Los Angeles. Pp. 75-89. Ginsburg, Faye (1999): «Indigenous Media: Faustian Contract Or Global Village?» *Cultural Anthropology*, Vol. 1, pp. 92-112.

⁴⁶ Salazar, 2004, *op. cit.*, p. 53.

⁴⁷ Ginsburg et. al. 2002, *op. cit.*, p. 8.

⁴⁸ Turner, 2002, *op. cit.*, p. 80.

⁴⁹ Ginsburg et. al., 2002, *op. cit.*, p. 214.

en la que se relataba la vida de un esquimal llamado Nanuk y que fue ampliamente criticada por haber ficcionado, falseado y por representar a una Nación Inuit obsoleta y desaparecida.

Ginsburg⁵⁰ cree que es relevante desarrollar un cuerpo de conocimiento y una perspectiva crítica relacionada con la estética y la política de la representación de los pueblos indígenas y sus cuestionamientos sobre el arte, el cine, la TV y otros medios. Una de esas cuestiones críticas relacionadas con las políticas de la representación es, desde mi punto de vista, el lugar que ocupan las producciones indígenas en la mediasfera mediática global a la que pasan a formar parte en cuanto son difundidas virtualmente. Estas producciones tienen que ser entendidas en el marco del *mercado global de la moralidad* propiciado por las ONG (Gregory)⁵¹; en éste surgen más fuerte que nunca, tensiones en el proceso de objetualización de la cultura que llevan a cabo los activistas con el fin de lograr acceso a los medios. Desde hace algunos años ha tomado fuerza la idea de que el activismo ha de incluir narrativas apoyadas en las voces locales, que una vez empoderadas, son capaces de hablar de y desde sus propios contextos (Gregory)⁵², lo cual ha facilitado el acceso de las organizaciones locales a los espacios globales.

Esta gestión estratégica de la diferencia para lograr una serie de fines políticos no está libre de contradicciones, tanto como si se trata de una *objetivización estratégica de la cultura* (McLagan)⁵³ por parte de los activistas globales como si se trata de *activismo cultural* (Ginsburg et. al.)⁵⁴ conducido por los propios sujetos violentados o activistas locales, ya que *la confianza en imágenes esencializadas de la diferencia toca el discurso de la otredad* (McLagan)⁵⁵. Esto puede resultar en la transmisión del mensaje deseado, pero también puede llegar a reforzar la idea estereotipada circulante desde la era colonial que retrata a los pueblos indígenas como seres salvajes, premodernos y anacrónicos que tienen una cultura tradicional y estática que les incapacita para integrarse en sociedades modernas (Arregui)⁵⁶. De aquí viene la advertencia que nos insta a tener en cuenta el

⁵⁰ Ginsburg et. al. 2002, *op. cit.*, p. 212.

⁵¹ Gregory, Sam (2006): «Transnational Storytelling: Human Rights, Witness, And Video Advocacy», *American Anthropologist*, Vol.108, Pp. 195-204.

⁵² Gregory, 2006, *op. cit.*, p. 197.

⁵³ McLagan, Meg (2006): «Introduction: Making Human Rights Claims Public», *American Anthropologist*, Vol. 108, Pp. 191-195

⁵⁴ Ginsburg et. al., 2002, *op. cit.*, p. 8.

⁵⁵ McLagan, 2006, *op. cit.*, p. 191.

⁵⁶ Arregui, Joseba (2006): «Medios De Comunicación Y Empoderamiento Indígena. Enredando Con Las Nuevas Tecnologías». En Berraondo, M. (2006) (Ed). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao. p. 253.

riesgo de que la imaginería audiovisual del activista distorsione las prioridades, descontextualice las situaciones locales complejas, perpetúe los estereotipos y deforme las alianzas (Gregory)⁵⁷.

Un concepto interesante que nos va a permitir seguir pensando sobre la incorporación de la voces indígenas a la mediasfera mediática global es la idea de «paisajes mediáticos» —*mediascape*— de Arjun Appadurai⁵⁸, que con este término se refiere al conjunto de flujos mediáticos globales que generan la globalización y que proveen a las personas con determinados repertorios audiovisuales que influyen en sus expresiones y vivencias culturales. Lo que nos interesa a este respecto es que el paisaje mediático global está cambiando ya que hay sujetos emergentes que están adquiriendo una creciente capacidad de producir y de diseminar información, en definitiva, de exponer una mirada distinta

del mundo. Appadurai también defiende que cuando los flujos globales irrumpen en sociedades diferentes a los centros de producción, allí tienden a ser «domesticados» por los receptores locales mediante un proceso de «indigenización». Además, en los mismos espacios en los que existe esta capacidad de apropiación y reelaboración de mensajes mediáticos, ha surgido una cierta capacidad de crear mensajes propios, lo que nos permite hablar de creación de *paisajes mediáticos* superpuestos.

Los medios indígenas no sólo constituyen nuevas fuentes de mensajes mediáticos, sino que son también maneras de «despensar el eurocentrismo» y constituyen una verdadera llamada a la descolonización de la práctica mediática (Salazar)⁵⁹. Tenemos la oportunidad de examinar: primero, la manera en que los medios son vehículos críticos en la constitución de las subjetividades indígenas en el contexto de la producción y circulación global de símbolos y significados; y, segundo, para ver en qué medida las subjetividades indígenas generan otros símbolos y significados que fluyen en la mediasfera global. Sofía Painequeo, activista mapuche y directora del documental *Chemu am Mapuche Pigeñ* (*¿Por qué nos llamamos Mapuche?*) dice cuando entrevistada por Juan Salazar: «...*si los chinos hacen monitos animados*⁶⁰, *otros gringos hacen otras cosas, desde su concepción filosófica, desde su cosmovisión, ¿Por qué nosotros no podemos hacerlo? ¿Por qué nosotros no podemos hacer un diario en mapudungun? ¿Por qué no podemos usar estos medios de comunicación audiovisual para mostrar lo que es mapuche desde nuestro conocimiento, desde nuestra sabiduría?»*

⁵⁷ Gregory, 2006, *op. cit.*, p. 198.

⁵⁸ Appadurai, Arjun (1990): «Disjuncture and difference in a global cultural economy». *Theory, Culture and Society*, Vol. 7(3), p. 295-310

⁵⁹ Salazar, 2004, *op. cit.*, p. 181.

⁶⁰ Expresión chilena para denominar a los «dibujos animados»

Las afirmaciones de esta activista cultural mapuche nos dejan evidencia del hecho de que ya se ha producido una fisura en el paisaje mediático chileno, ya se ha establecido un desafío inevitable a los regímenes de verdad impuestos por los medios nacionales, puesto que hay quienes están haciendo la pregunta pertinente: *¿por qué no?*. Cuando se cuestiona por qué no se debería utilizar los medios audiovisuales para transmitir la sabiduría ancestral mapuche —el *kimun*—, Painequeo está dando cuenta de la identidad híbrida que convierte a estos activistas en mapuche contemporáneos. Es importante recordar que los sujetos indígenas que se convierten en «mediactivistas» no han crecido —como tampoco lo hizo Nanuk— en un mundo prístino que no ha sido contaminado por la cultura dominante. Tampoco quieren asimilarse a la cultura mayoritaria, por eso, muchos de ellos se comprometen en la creación de imágenes y de narrativas sobre sus vidas presentes, las cuales les conectan tanto con el pasado como con el futuro; para ello, usan los que tienen a su alcance, aunque provenga de otra cultura.

4. De la Tierra a la Pantalla⁶¹: las voces mapuches en el paisaje mediático chileno

«Estás sentado en la pampa solamente/Donde parlamentaban tus mayores/Sin movimiento yace tu Tierra/ Nada dices/Ponte de pie/Parlamentando en tu Tierra/aunque sientas tristeza, parlamenta/como lo hacían tus antepasados/como hablaban ellos»

(Chihuailaf, 2008: 9)

En la cultura mapuche, la palabra —*dugun*— no significa «palabra» como la entendemos en castellano, sino que contiene la idea de la oralidad y es la principal vía de reproducción de la cultura mapuche. De hecho, dos de las figuras de autoridad tradicional de la cultura mapuche tienen que ver con la transmisión de la palabra: el *ngempin* (orador de las ceremonias) y el *werken* (mensajero/portavoz) (García-Mingo)⁶². En la poesía de Chihuailaf se insta a los dirigentes a ponerse en pie y recuperar la palabra, haciendo así referencia a los parlamentos, que eran reuniones políticas

⁶¹ Nombre del documental de Juan Salazar sobre la producción audiovisual mapuche en Chile

⁶² García Mingo, 2012, *op. cit.*, p. 62.

que tenían las autoridades mapuche con los invasores españoles y luego con el Estado Chileno, en las que se sucedían largas intervenciones habladas de los diferentes líderes indígenas para defender sus posturas políticas en torno a hechos determinados. La comunicación puede llegar a ser un espacio privilegiado donde la creatividad humana puede hacer emerger lo deseable y lo imaginable de la comunidad. Lo deseado, lo imaginado por los mapuche es un País Mapuche en el que se habla *lengua*⁶³, en el que se escuche de nuevo a la Madre Tierra —la *Ñuke Mapu*— como se oía en la época de los antepasados.

Los mapuche, con su «palabra alzada desde la tierra» (*mapu dungun*), han fracturado el «paisaje mediático» al hacer que se oigan sus voces, logrando incluir sus reivindicaciones en las agendas políticas (inter)nacionales y transformando la representación que de ellos se hace en los medios convencionales. Hasta ahora, la prensa convencional chilena había discriminado a este colectivo, destacando permanentemente los aspectos negativos y criminalizando sus luchas en defensa de sus derechos y minimizando los ataques en las represiones ejercidas por las fuerzas estatales. La presencia de los pueblos indígenas en los medios convencionales ha estado confinada a los relatos periodísticos del «conflicto Mapuche», como se denomina en los medios al conjunto de movilizaciones indígenas por la reclamación de tierras y los conflictos culturales y medioambientales que ha tenido este pueblo originario contra el Estado Chileno y con grandes empresas transnacionales.

Algunos ejemplos son las movilizaciones contra la construcción de la Represa de Ralco por parte de Endesa (1999) o plataforma *lafkenche No al Ducto* dirigida a evitar la construcción un ducto de vertidos tóxicos en la costa de Mehuín por parte de la forestal Celulosa de Arauco (García-Mingo)⁶⁴. Las representaciones dicotómicas de los mapuche —bien hiperfolclorizados, bien terroristas— colapsan cualquier otro retrato mediático posible y refuerzan la visión particular que se tiene de los mapuche en Chile. Las imágenes que de ellos se hacen encajan perfectamente en los discursos políticos que caracterizan a los Mapuche de manera conveniente para los intentos de las élites de reprimir sus demandas (Richards)⁶⁵.

Los espacios sociales creados por las organizaciones mapuche que trabajan en comunicación, los activistas audiovisuales y las redes on-line están convirtiéndose de manera creciente en una esfera pública alternativa:

⁶³ Como se llama coloquialmente al *mapudungun*, literalmente *la palabra de la tierra*

⁶⁴ García Mingo, 2012, *op. cit.*, p. 54.

⁶⁵ Richards, P. (2007): «The Politics Of Gender, Human Rights, And Being Indigenous In Chile» *Gender And Society*, Vol.19 (2), p. 555.

una mediasfera mapuche. Esta mediasfera busca transformar la representación tradicional del pueblo mapuche e imágenes y discursos que generan contenidos traslapados y contradictorios que no es poca cosa en un país donde la mirada cara a cara estaba negada a una importante parte de la población (Belausteguigoitia)⁶⁶.

Las actividades iniciales de los sujetos indígenas suelen ser, según Ginsburg⁶⁷, asertivas y buscan conservar la identidad, ya sea a través de historias míticas dramatizadas o explicando algún aspecto de la cultura, por lo que es más que habitual que se produzcan largas horas de grabación de la vida cotidiana o de la sabiduría de los ancianos. Otras veces, sin embargo, se usa la imagen para recrear hechos traumáticos o documentar las injusticias con el fin de reivindicar reparaciones. Todas ellas son, como recoge la directora mapuche Sofía Painequeo, producciones hechas por una comunidad que se mira a sí misma y a su vez transforma las imágenes que tiene de sí misma, en un proceso de reivindicación de la diferencia cultural con una sociedad hegemónica que la estigmatiza simbólicamente.

Es importante tener en cuenta que la identidad es una producción que nunca está completa, que siempre está en proceso y se constituye en el marco de la representación de la misma, por lo que es relevante la representación mediática que se hace de los sujetos indígenas para la construcción de la identidad de los futuros mapuche. Por tanto, debemos analizar las formas en que han sido visibles e in/visibilizados los pueblos indígenas y el tránsito de una in/visibilidad construida por otros a una visibilidad que empieza a ser construida por ellos (Belausteguigoitia)⁶⁸, puesto que los medios tradicionales han transformando sistemáticamente a los no-occidentales en «otros» (Askew y Wilk)⁶⁹. Veamos el testimonio de la mediactivista mapuche:

«Yo lo que pensé es que la gente mapuche se vería de alguna manera representada y vería su pasado. ¡Qué importantes nosotros fuimos! ¡Cuánta sabiduría nosotros poseemos! No necesitamos libros, No necesitamos escuelas con la pizarra para saber y para ser lo que somos. Esto es lo más importante, incluso para el propio mapuche que está sometido aquí... tenemos que usarlo, poh, pero desde nuestro conocimiento, desde nuestra sabiduría...»

⁶⁶ Belausteguigoitia, (2007): «Rajadas y alzadas: de malinches a comandantes», *Miradas Feministas sobre las mexicanas del siglo xx*, 12, pp. 191-236.

⁶⁷ Ginsburg 2002, *op. cit.*, pp. 216-217.

⁶⁸ Belausteguigoitia 2007, *op. cit.*, p. 192.

⁶⁹ Askew et. al. 2002, *op. cit.*, p. 73.

Como ya examinamos en otro trabajo (García-Mingo)⁷⁰, hay un interesante paralelismo entre la denominada *poesía etnocultural mapuche* y las producciones mediáticas del movimiento mapuche, ya que ambos pretenden visibilizar una humanidad a la que le estaba prohibido penar públicamente y buscan hacer ostensible la existencia de desigualdades. Usando ora imágenes poéticas, ora lenguajes mediáticos se ponen palabras al silencio de unas existencias que han sido sistemáticamente acalladas a lo largo de la historia contemporánea. Las palabras de Jeanette Paillán resumen esta visión de los medios: «Hay que darse el trabajo de venir a ver qué es lo que realmente está ocurriendo en este país, y por cierto nosotros también proporcionar la información que permita dar cuenta de esa realidad. Y eso es lo que nosotros pretendemos hacer, dar cuenta de lo que ocurre» (Salazar)⁷¹.

Los mediactivistas del pueblo mapuche han desarrollado una plataforma a través de la cual hablan, imaginan y se piensan a sí mismos desde sus propias formaciones culturales: en su idioma, incluyendo su música, abordando sus temas, recurriendo a sus imágenes, utilizando sus voces. Como la etnopoésía mapuche, las producciones mediáticas son una expresión legitimada de su cosmovisión, la cual se basa en la postura de resistencia contra la sociedad consumista, es testigo de una forma de vida alternativa más humana, fundada en la interculturalidad en la que el sujeto que habla es plural, consciente de su posición etnocultural, integra muchos puntos de vista y se presenta como investigador, cronista, participante étnico y tiene una actitud de denuncia y lamento (Carrasco)⁷².

En las temáticas propias de la etnopoésía, y también en los medios mapuche, aparecen de manera reiterada: (1) temas de denuncia y reivindicación; (2) escenas de la cotidianeidad mapuche; (3) oposición de la vida en naturaleza y la vida urbana; (4) los mitos y los antepasados; (5) otros temas externos a la cultura mapuche que evidencia el mestizaje. Todos estos temas se recogen en los etnopoemas y en las producciones etnomediáticas utilizando formas externas a la forma de narrar propiamente mapuche —la palabra oral— por lo que se ambos casos nos permiten analizar la *hibrididad*, esa característica propiamente mapuche, esa *conciencia indígena que asimila y reformula elementos de la cultura propia y de la cultura ajena* (Carrasco)⁷³ para maniobrar en ámbitos diversos con eficacia discursiva, es vista por algunos autores como un rasgo distintivo de la cultura mapuche.

⁷⁰ García Mingo, 2012, *op. cit.*

⁷¹ Salazar, 2004, *op. cit.*

⁷² Carrasco, Hugo (2002): «El Discurso Público Mapuche: Noción, Tipos Discursivos E Hibrididad». *Estudios Filológicos*, Vol. 37, p 187.

⁷³ Carrasco 2002, *op. cit.*, p. 121.

Según Hernández⁷⁴, la comunicación es como un sistema de venas y arterias por el que *corre la sangre que da vida a nuestros pueblos, a través de ella se distribuye y se alimenta el espíritu del pueblo circulando la cultura, la lengua, las luchas por la autonomía y los sueños y proyectos de los pueblos indígenas que salen del silencio de siglos y empiezan a proclamar su propia palabra*. Ahora, ¿qué impacto tienen estas producciones mediáticas en las vidas de los miembros de este pueblo indígena? Podríamos afirmar que hay una triple respuesta para esta pregunta: (1) son generadores de cohesión del movimiento indígena a nivel local, ya que juegan un papel fundamental en el fortalecimiento de la identidad cultural, en la educación bilingüe, en la interculturalidad y en la movilización social (Chuji)⁷⁵; (2) son herramientas de «resistencia cultural» que contrarrestan las imágenes estereotipadas de los pueblos indígenas; y, (3) son un instrumento de ejercicio transnacional de derechos humanos que les permite posicionar sus demandas y fortalecer sus organizaciones en el plano global.

Estos medios concretos se han convertido en nodos de una red de activismo mediático del movimiento mapuche, que ha generado una interpretación vernácula de categorías estandarizadas para insertar el sentido de sus reivindicaciones dentro de los discursos globalizados y difundir su problemática desde su propia perspectiva en la agenda del sistema internacional de derechos humanos (García-Mingo)⁷⁶. Sin embargo, todavía falta que se produzca una sistematización de las experiencias y quizá, por qué no, una puesta en común de la proyección política de estos proyectos, como podemos ver en el reconocimiento de la propia Paillán, que además de ser documentalista es la actual coordinadora de la Coordinadora Latinoamericana de Cine y Comunicación de los Pueblos Indígenas (CLACPI): *Creo que hay ciertas experiencias que están contribuyendo a que esto sea un asunto más sistemático, más profesional, más institucionalizado como pueblo... dentro de eso, yo creo que nosotros tenemos que ser capaces vivir un proceso donde podamos ser capaces de desarrollar una propuesta y una política en torno a lo que son los medios de comunicación*.

Por último, no quería dejar de destacar que tanto los etnopoetas (u *oralitores*) como los mediactivistas insertos en esta red de «activismo cul-

⁷⁴ Hernández, Gabriel (2012): «Política De Comunicación Indígena, Características Y Compromisos. 2012: Año Internacional De La Comunicación Indígena». En Internet: [Http://www.mapuexpress.net/?Act=Publications&Id=7011](http://www.mapuexpress.net/?Act=Publications&Id=7011). Última Fecha De Consulta: 1 De Octubre De 2014

⁷⁵ Chuji, Mónica (2006): «Los Medios De Comunicación Indígenas Al Servicio De Los Derechos Humanos Y Colectivos. El Caso De Ecuador». En Berraondo, M. (2006) (Ed). *Pueblos Indígenas y Derechos Humanos*. Universidad de Deusto, Bilbao. pp. 249-262.

⁷⁶ García Mingo 2012, *op. cit.*, p. 59.

tural», se revelan como perfectos cosmopolitas con impredecibles conexiones internacionales y un denso conocimiento de los movimientos políticos globales. Nos referimos aquí al *cosmopolitismo cultural*, vernacular y arraigado, el cual se puede observar en las interacciones que se producen en las (sus) microescalas (Nowicka y Rowicka)⁷⁷, siendo una metáfora de las nuevas conexiones internacionales propias de la era de la globalización y de la disolución de las dicotomías lejos/cerca, pequeña escala/gran escala y local/global. Los mediactivistas mapuche revelan el manejo de la escala local-global, tanto por su flexibilidad y habilidad para actuar con el mismo gracejo y autenticidad en cualquiera de los dos puntos como por su capacidad de concebir los diferentes planos de acción que abarcan desde lo local hasta lo global.

5. Informando desde el País Mapuche: los medios de comunicación y su participación en la construcción de la utopía del Wallmapu

«En el aire, ¡Kimche Mapu Radio, en el 107.1 de la FM! Desde el valle de Puquiñe, Región de los Ríos y para el Mundo, transmite Kimche Mapu Radio comunitaria en el dial 107.1... una radio al servicio de su comunidad. Somos el sonido diferente en la comuna de Lanco y sus alrededores.»

(Manifiesto de Radio Kimche Mapu. Lanco, Chile)

Existe entre los productores mediáticos indígenas la certeza de estar trabajando al servicio de su comunidad, de estar generando una producción alternativa y de estar mediando entre los miembros del pueblo mapuche que viven en la diáspora —«Desde el Valle de Pukiñe emitiendo para el Mundo»—. Sin embargo, más que esta mediación espacial, es relevante la mediación temporal que se cristaliza en los medios, cuando se entrecruzan los cantos mapuches —*üllkantun*— con música actual o se dedica un programa al intercambio —el *trafkintu*—. Son mediaciones que pretenden superar las rupturas del tiempo, que trabajan para curar las disrupciones de la sabiduría cultural, en la memoria histórica y en la identidad entre generaciones ocasionada por la trágica letanía de agresiones. Estas mediaciones son necesarias porque la pérdida de memoria que vive el pueblo mapuche, resultado del silencio impuesto sobre su historia y su realidad, tiene que su-

⁷⁷ Nowicka, Magdalena y Rowicka, Maria (2009): *Cosmopolitanism in Practice*. Ashgate, Aldersho, p. 5.

plirse con una nueva narrativa, en palabras de Anderson: *cuando una identidad no puede ser recordada tiene que ser narrada* ⁷⁸.

Lo que he querido destacar en este artículo es la importancia que tienen los medios para construir y reforzar la utopía del *retorno al País Mapuche* como proyecto político, ya que ante la imposibilidad de lograr muchos de los aspectos de la Utopía del Wallmapu en el plano de lo real, cobra especial importancia para la creación de una comunidad imaginada el papel de la palabra en la generación de discursos. Los medios colaboran en la construcción de la utopía del «retorno al país mapuche» porque aceptan el desafío de elaborar la utopía, que es precisamente por ir más allá, siquiera teóricamente de esos márgenes impuestos (Ancan y Calfío)⁷⁹. Por el concepto de utopía me refiero la representación de un mundo idealizado que es alternativo al existente y que tiene en su presentación la función de orientar las acciones de transformación social, valorar lo presente, ostentar una postura crítica respecto a las disfunciones del sistema político y, por último, la función de fomentar la esperanza en el cambio. Desde el punto de vista mapuche, los fundamentos de la *Utopía Mapuche* provienen de trascender a la realidad para crear anhelos coherentes que tienen su principal sustento y practicabilidad en la historia y en las experiencias acumuladas. Así, el movimiento mapuche, en su versión más audaz propone la (re)creación una nueva nación, es decir, *una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana* (Anderson)⁸⁰.

La utopía, ese otro lugar posible, es necesaria para el pueblo mapuche para superar lo cotidiano, para salir del conflicto, por lo menos en el plano de lo imaginable: *«creemos con fuerza que esa Utopía está siendo reclamada en particular ahora por toda la serie de conflictos latentes y declarados; se trata ni más ni menos de que de la reconstrucción conceptual y política del País Mapuche, viable para la proyección colectiva futura como Pueblo»* (Ancan y Calfío)⁸¹. Para estos autores, como para otros pensadores y activistas mapuche, la utopía tiene que ser lograda políticamente, pero antes tiene que ser construida teóricamente. Para reconstruir el Wallmapu es necesario recuperar las tierras y a su vez los espacios territoriales históricos, ya que sólo la recuperación del territorio nos dará algún día la calidad de nación y nos permitirá reconstruir los demás aspectos de nuestra cultura. Sólo a través de un proceso de lucha por nuestro territorio se podrá recuperar la Ñuke Mapu (madre tierra), el newen (la fuerza), el raki-

⁷⁸ Anderson, 2011, *op. cit.*, p. 284

⁷⁹ Ancan y Calfío, 2002, *op. cit.*, p. 20.

⁸⁰ Anderson, 2011, *op. cit.*, p. 23.

⁸¹ Ancan y Calfío, 2002, *op. cit.*, p. 23.

duam (el pensamiento) y nuestra conciencia de ser un pueblo con un pasado, un presente y un futuro común.

A su vez, para Carrasco, la Utopía mapuche puede dividirse en tres aspiraciones: la primera, es el rechazo de ciertas instituciones opresivas de la sociedad globalizada; la segunda, es la búsqueda de legitimación de elementos de su propia cultura; y, la tercera, es la construcción de la utopía del Wallmapu usando los símbolos cosmogónicos de la cultura mapuche. Los medios de comunicación inciden en diferentes dimensiones de la utopía, atendiendo a la denuncia de los atropellos de las empresas transnacionales, la recuperación de mitos o la profusión de símbolos y favorecen la «re-etnificación» (Curivil)⁸² de los Mapuche que han enmascarado su identidad, que viven en la diáspora o que han perdido la memoria. Esto se hace posible porque la palabra —*dugun*— en la cultura mapuche tiene un poder performativo, no sólo es creadora de textos, sino que también: desencadena recuerdos, crea nuevos sujetos y establece intersubjetividades, restaura ritualmente la salud individual y configura el bienestar —*kime feleal*— y la fuerza —*newen*— comunitaria e incentiva procesos activos de comunalización (Golluscio)⁸³.

Esta batería de medios alternativos ofrece a la población mapuche que quiere lograr una utopía unos anclajes identitarios y una manera concreta se «ser mapuche». Hasta ahora, la noción de «ser Mapuche» ha sido extremadamente fluida y específica del contexto en el que se despliega la «mapuchidad». La pertenencia depende hoy menos del conocimiento que tiene las tradiciones y más de su capacidad para recrear su identidad como mapuche, para manipular los sistemas de conocimiento y a negociar con las realidades que se hibridan (Bacigalupo)⁸⁴. La «mapuchidad» propuesta en este momento de resurgir étnico desde los medios indígenas, es una identidad indígena contemporánea, que se conforma en el cruce de fronteras, haciendo juegos de malabarismo con múltiples culturas, perspectivas y epistemologías.

Los medios de comunicación son efectivos en la construcción de la comunidad imaginada, ya que hacen circular mensajes y construyen una proyección de unión, en cada uno de los hogares mapuche, en cualquier lugar del Wallmapu, en sus mentes, cada uno vive la imagen de su comunión. Así, los medios indígenas aceleran el proceso de recreación y reinención de rituales favoreciendo una (re)elaboración de su identidad mapuche y la

⁸² Curivil, Ramón (2008): La fuerza de la religión de la tierra: una herencia de nuestros antepasados. UCHS, Santiago de Chile.

⁸³ Golluscio, Lucía (2006): El Pueblo Mapuche: Poéticas De Pertenencia Y Devenir. Biblos, Buenos Aires.

⁸⁴ Bacigalupo 2003, *op. cit.*

recuperación de su conciencia étnica. Esta reinención asume una re-emergencia de las viejas y nuevas identidades indígenas en un contexto de capitalismo global y conlleva una visibilidad renovada y una implosión de un proceso de etnogénesis. Ésta, como es llevada a cabo principalmente en el espacio mediático, ha sido denominada por Salazar⁸⁵, con gran acierto, «etnogénesis mediada». El movimiento mapuche toma fuerzas observando la utopía distante, ese «otro lugar» anhelado, que como el volcán Ruka Pillán, siempre en el horizonte, se alza como un espacio de esperanza y les hace caminar, *caminar en la realidad, pero con el prístino rielar de la Utopía* (Chihuailaf)⁸⁶.

⁸⁵ Salazar 2004, *op. cit.*, p. 52.

⁸⁶ Chihuailaf, 2008, *op. cit.*, p. 19.

Derechos de autor (Copyright)

Los derechos de autor de esta publicación pertenecen a la editorial Universidad de Deusto. El acceso al contenido digital de cualquier número del Anuario de Acción Humanitaria y Derechos Humanos (en adelante Anuario) es gratuito inmediatamente después de su publicación. Los trabajos podrán descargarse, copiar y difundir, sin fines comerciales y según lo previsto por la ley. Así mismo, los trabajos editados en el Anuario pueden ser publicados con posterioridad en otros medios o revistas, siempre que el autor indique con claridad y en la primera nota a pie de página que el trabajo se publicó por primera vez en el Anuario, con indicación del número, año, páginas y DOI (si procede). La revista se vende impresa Bajo Demanda.