

## LOS MAPUCHE DE CHILE

### SIGNIFICADOS A PARTIR DE SU DISCURSO

ELBA SOTO

**RESUMEN** *Los mapuche de Chile son considerados “ciudadanos nacionales” y la historia muestra que el Estado ha buscado “integrarlos”, en la lógica de la igualdad. El objetivo de este artículo es comprender la forma en que los mapuche se significan con relación al Estado y a la sociedad chilena. Nuestra análisis de los discursos de los mapuche mostró que, pese a los intentos de asimilación, ellos se identifican como “un otro”, no como un chileno más. Esta tesis fue realizada en la Facultad de Educación de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp), con beca de la Fundación de Apoyo a la Pesquisa del Estado de São Paulo (Fapesp) y en colaboración con los mapuche del Área de Desarrollo Indígena del Lago Lleu-Lleu, VIII Región de Chile.*

**PALABRAS-CLAVE** *Discurso indígena; identidad; cambio social; mapuche.*

**ABSTRACT** *The Mapuche of Chile are considered to be “national citizens”, and history shows that the State has sought to “integrate” them based on the logic of equality. The purpose of this article is to understand the form in which the Mapuche signify themselves in relation to the State and Chilean society -- the subject of our doctoral thesis. Our analysis of Mapuche discourse showed that, despite the intentions of assimilation, they identify themselves as “others” and not as ordinary Chilean citizens. This thesis was written in the Faculty of Education of the State University of Campinas (Unicamp), with a scholarship of the Foundation for Research Support of the State of Sao Paulo (Fapesp) and the collaboration of the Mapuche of the Area of Indigenous Development of Lake Lleu-Lleu, in the 8th Region of Chile.*

**KEY WORDS** *Indigenous discourse; identity; social change; Mapuche.*

### CONTEXTUALIZANDO

Uno de los grandes temas de este momento es la globalización, estudiada desde los más diversos enfoques, globalización que se realiza como proceso determinado por circunstancias históricas.

El mundo se globaliza y de ese proceso emergen cuestiones fundamentales, tales como las consecuencias del modelo hegemónico de tipo capitalista progresista, validado para todo tipo de realidades versus la defensa de las múltiples diferencias y con ella, la propuesta de paradigmas sociales alternativos en un mundo que, a pesar de la globalización, permanece rico en las singularidades de cada pueblo.

El llamado modelo de ‘desarrollo’ social actual, regulado por una lógica economicista, está en crisis. Por otro lado, el paradigma de la ciencia clásica también es rediscutido. Consecuentemente, se buscan nuevas formas de explicación de la realidad social y, a partir de ahí, también se buscan nuevos modelos, en la actualidad entendidos como modelos de ‘desarrollo’. Se trata de encontrar paradigmas sociales alternativos y la cuestión de las diferencias culturales asume la mayor importancia en los procesos sociales de los diferentes pueblos. Así, el conocimiento de las características de cada población se torna un paso trascendente, cuando se intenta definir nuevos caminos y metas.

Ese es el contexto en el cual surgió nuestra tesis de doctorado, realizada en la Facultad de Educación de la Universidad Estadual de Campinas (Unicamp) – financiada por la Fundación de Apoyo a la Pesquisa del Estado de São Paulo (Fapesp), publicada con el nombre *Sueños y luchas de los mapuche de Chile*, que discutimos en este artículo, cuyo objetivo fue estudiar al pueblo mapuche y sus procesos sociales, como procesos históricos y de significación de ese pueblo, en las condiciones en que ellos viven y frente al arsenal cultural que los define. Buscamos nuevas comprensiones frente a lo que el estado de Chile y los empresarios agrícolas y forestales denominan “conflicto mapuche” – aún no resuelto – y a los fracasos en los intentos de cambio social cuando se trata del pueblo mapuche.

## FILIACIONES TEÓRICAS, UNIVERSO DE ESTUDIO Y DISLOCAMIENTOS CONCEPTUALES

En Chile existe una relación desigual entre los mapuche y los *winka* o los no mapuche y sin duda el menosprecio a los mapuche tiene muchas explicaciones y/o justificaciones. Una larga historia de diferencias, primero con los españoles y luego con los chilenos. Mucho se ha escrito sobre los episodios de esa historia. Muchas son las versiones, especialmente disímiles cuando se confronta la visión de los mapuche y la de los *winka*. Por otro lado, no existe una sola actitud de los *winka* hacia los mapuche y viceversa y tampoco existe homogeneidad en la forma en que los mapuche se movilizan por sus reivindicaciones. Se trata de un pueblo y, como ocurre en todos los grupos humanos, hay posturas diversas.

Otra cuestión fundamental para comprender las relaciones de contacto mapuche-*winka* es considerar que, a pesar de la aparente visibilidad del tema mapuche en el Chile de hoy y de los estudios realizados en la academia, que han permitido nuevas comprensiones del pueblo mapuche, existe un gran desconocimiento respecto a este pueblo y su realidad; especialmente de las versiones que las comunidades mapuche rurales tienen sobre el estilo de relación que se da entre esas comunidades, los empresarios agrícolas y forestales y el Estado chileno. Es decir, en la actualidad existen numerosos estudios académicos, algunos de los cuales tienen autoría mapuche; también existe bastante literatura respecto a los mapuche, y además, para quien esté interesado en el tema, es posible encontrar información en una serie de páginas en la Internet, donde eventualmente es posible leer los relatos de los mapuche con relación a los enfrentamientos ocurridos entre las comunidades y los citados empresarios y/o representantes del Estado. También existen trabajos de intelectuales mapuche circulando en espacios restringidos a los cuales la mayoría de la población chilena tiene poco acceso. Sin embargo, lo que en general se vehicula en Chile

a través de los medios de comunicación masivos – y que marca la manera en que los mapuche son significados en ese país – es el discurso hegemónico, es el discurso *sobre* los mapuche; la versión del Estado o el discurso oficial y la versión de aquellos que tienen el poder económico en el país y su interpretación frente a hechos relacionados al contacto entre las comunidades mapuche, los *winka* – en general empresarios – y el Estado.

De ese modo, en nuestra tesis la cuestión vital fue dar la palabra a los mapuche. Ese era mi compromiso con mi pueblo pues, según mi percepción de investigadora, en Chile había una necesidad no resuelta: pensar en cómo viabilizar el cambio social en una relación de enfrentamiento entre los mapuche y los *winka* o no mapuche. Una falta aparentemente no visualizada por las entidades que tratan de entender y solucionar los “problemas indígenas”, en este caso los “problemas de los mapuche”. Pues, la sociedad chilena estabilizó los sentidos de una nación, un pueblo homogéneo, una lengua, espacio discursivo en el cual los indígenas fueron negados como la posibilidad de ser otros; por lo que nuestra tesis buscó dar voz *a los* mapuche e interpretar *sus* discursos, procurando espacios de re-significación de los mapuche y de los procesos sociales que ellos viven.

Buscamos nuevas comprensiones en el Análisis de Discurso francés, una perspectiva de análisis que permite superar la lógica de las interpretaciones basadas en el contenido de lo dicho y entender esas expresiones como discursos que producen sentidos y que por tanto pueden ser analizados procurando los funcionamientos discursivos que sustenten las evidencias de las interpretaciones.

Así, las entrevistas obtenidas en el trabajo de campo, aquí entendidas como discursos, fueron interpretadas en la óptica discursiva; pues, de acuerdo a lo señalado por Pêcheux, todo enunciado, toda secuencia de enunciados es lingüísticamente descriptible, como una serie (léxico-sintácticamente determinada) de puntos de deriva posibles, ofreciendo la

posibilidad de ser interpretados. La clave de las disciplinas de interpretación está en ese punto: porque existe lo *otro* en las sociedades y en la historia, correspondiente a ese otro modo de usar la lengua discursivamente, es que ahí puede haber nexo, identificación o transferencia, o sea, la existencia de una relación abriendo la posibilidad a interpretar. Y es porque existe ese nexo que las filiaciones históricas pueden organizarse en memorias y las relaciones sociales en redes de significantes (PÊCHEUX, 1990, p. 54).

En el discurso es posible observar la relación entre lengua e ideología, comprendiéndose como la lengua produce sentidos por/para los sujetos. Mas, para el Análisis de Discurso francés, ideología, según Orlandi, no se define como un conjunto de representaciones, ni mucho menos como forma de ocultar la realidad. Es una práctica significativa. Necesidad de interpretación, la ideología no es consciente: es efecto de la relación del sujeto con la lengua y con la historia, en su relación necesaria para que se signifique (ORLANDI, 1996, p. 48).

Es productivo enfatizar que el Análisis de Discurso no trabaja con la lengua encerrada en sí misma, sino con el discurso como un objeto socio-histórico en que lo lingüístico interviene como presupuesto. Ni trabaja, por otro lado, con la historia y la sociedad como si ellas fuesen independientes del hecho de que ellas significan. “Partiendo de la idea de que la materialidad específica de la ideología es el discurso y la materialidad específica del discurso es la lengua, trabaja la relación lengua-discurso-ideología” (ORLANDI, 1990, p. 16-17). Es decir, el Análisis de Discurso se propone comprender cómo un objeto simbólico produce sentidos, cómo él está investido o provisto de significancia para y por sujetos (ORLANDI, 1999, p. 26). Para eso, una noción fundamental es la de funcionamiento del lenguaje. Del punto de vista del Análisis de Discurso, lo que importa es destacar el modo de funcionamiento del lenguaje, sin olvidar que él no es integralmente lingüístico, dado que de él también

forman parte las condiciones de producción, que representan el mecanismo de situar a los protagonistas del discurso (ORLANDI, 1987, p. 117).

Concomitantemente, buscamos la interlocución entre el análisis de discurso y la antropología, más específicamente en la mirada antropológica que se orienta a procurar otras interpretaciones de la historia y la cultura indígena, superando así los sentidos estabilizados, basándose en las propias visiones indígenas de las historias del contacto indio-blanco (WRIGHT, 1992, p. 191), siendo que en la actualidad el cerner de la antropología sea el estudio de las diferencias y de las relaciones de alteridad que de ahí emanan. Los resultados de la investigación nos mostraron esa interlocución como extremadamente productiva para avanzar en la discusión sobre los mapuche y la manera en que éstos se identifican y significan.

Ese fue nuestro punto de partida, buscando superar la forma en que los mapuche son significados en Chile, pues, como ya señalamos, lo que en ese país es vehiculado por los medios de comunicación masivos, son los discursos *sobre* los mapuche, o sea, las interpretaciones sobre ellos y su realidad, interpretaciones hechas por sujetos que están en posiciones discursivas muy distintas a las posiciones ocupadas por los mapuche.

Por otro lado, estamos conscientes que las denominaciones utilizadas en esta discusión: mapuche, pueblo mapuche, *winka*, no mapuche, sociedad chilena, pueden producir el sentido de homogeneidad, de aparente unidad incapaz de distinguir la diversidad presente en las agrupaciones mapuche, en las comunidades mapuche y en la sociedad chilena – como en todas las sociedades. Sin embargo, esa aparente generalización – que no dio condiciones para discutir la complejidad que constituye tanto a la sociedad mapuche como a la chilena – fue necesaria para definir las posiciones discursivas en disputa, a saber, la posición-sujeto mapuche y la posición-sujeto chileno trabajadas en nuestra tesis.

En ese contexto, consideramos necesario mencionar un concepto que en América Latina se considera fundamental en la discusión de los procesos sociales indígenas, a saber, el etnodesarrollo. Según Muñoz,

La formulación de la Teoría del Etnodesarrollo en Latinoamérica se desarrolla en base a un debate que se inicia con un rechazo entre sectores antropológicos de los diferentes enfoques paternalistas del indigenismo tradicional, sean estos de la corriente integracionista o de la tutelar tradicionalista. Pronto es tomado y elaborado por los movimientos indígenas mismos, que asumen un fuerte protagonismo [...] Se desarrolla cierto consenso entre especialistas y líderes indígenas que es denominado en diferentes momentos como “el neo indigenismo” e “indianismo” (términos creados para subrayar la distinción entre esta corriente de pensamiento de los propios pueblos “indios” y aquel indigenismo de los antropólogos clásicos no indígenas). (1996, p. 4).

Con relación a su origen, el concepto fue formulado por el antropólogo mexicano Rodolfo Stavenhagen. En las palabras del autor, el etnodesarrollo es concebido como un proceso dinámico y creativo que, más que limitarlas, puede liberar energías colectivas para su desarrollo. Al final de cuentas la corriente cultural principal no pasa de una confluencia de múltiples corrientes separadas. Y si éstas corrientes separadas no pudiesen crecer, la corriente principal se secará (STAVENHAGEN, 1985, p. 43).

Haciendo una reflexión sobre ese concepto, Cardoso de Oliveira señala que el etnodesarrollo no era sólo un desdoblamiento del concepto desarrollo, corriente en la literatura económica y política producida en Europa y en las Américas, sino casi un contra-concepto, pues implicaba una crítica sustantiva a las teorías de desarrollo, bastante en voga en los países de nuestro hemisferio. Con ese concepto se proponía un tipo de desarrollo ‘alternativo’ que respetase los intereses de

los pueblos o de las poblaciones étnicas, a quienes se destinan los llamados 'programas de desarrollo' (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000, p. 47). Sin duda, esa re-valoración de la diferencia y esa demostración del deseo de escuchar la voz del *otro* son grandes avances en la comprensión de los procesos de cambio social de los pueblos originarios de este continente; mas, es necesario señalar que después de varias décadas de esa discusión, aún las propuestas llamadas de desarrollo e incluso de etnodesarrollo de los diversos gobiernos de América Latina, orientadas a los indígenas, continúan siendo generadas y administradas por entidades exógenas y no por los propios pueblos a quienes son dirigidos esos esfuerzos.

En nuestra perspectiva, pese a que reconocemos un avance en esa discusión, percibimos que el etnodesarrollo continúa basándose en el discurso del mundo occidental y en la búsqueda de soluciones para los problemas indígenas enmarcados en la óptica progresista. Por tanto, en la construcción teórica de nuestra investigación trabajamos con la idea de cambio social, en lugar de desarrollo social o etnodesarrollo, rechazando el paradigma hegemónico de tipo capitalista. Pues concebimos el cambio social como la posibilidad de que nuevos procesos sociales tengan sentido para los sujetos y re-configuren el orden social.

En la reflexión y el análisis de la investigación, asumimos como universo de estudio el Área de Desarrollo Indígena (ADI) del Lago Lleu-Lleu, VIII Región de Chile, específicamente las comunidades Ranquihue, Miquihue, El Malo y Choque. Aunque pueda parecer tautológico, es necesario insistir en que – como ocurre en todos los pueblos – entre los mapuche existen diferencias y trabajar con comunidades mapuche que se reconocen como tal, exigió entender los espacios de sobrevivencia de ese pueblo, buscando comprender porqué y cómo esos grupos concretan sus vidas, como la realizan; buscando conocer parte de la memoria y del pensamiento de ese pueblo con relación

a los cambios sociales que desean y aquellos que de hecho experimentan.

El aspecto central de la investigación fueron los mapuche que estaban participando en los proyectos de cambio social en implantación en el Área de Desarrollo Indígena del Lago Lleu-Lleu durante nuestra permanencia en Ranquihue el año 2002, época en que realizamos una parte significativa del trabajo de campo. Es importante destacar que nuestro foco de atención fueron los procesos locales de resistencia mapuche, considerando la memoria y la cosmovisión como aspectos necesarios para hacer el contrapunto a las formulaciones oficiales de las llamadas políticas de desarrollo para esa área geográfica.

### CONDICIONES DE PRODUCCIÓN DE LOS DISCURSOS

La VIII Región del Bío-Bío, región donde se ubican las comunidades que formaron parte de este estudio, se sitúa en el territorio de Chile continental, en la zona centro sur del país, entre los paralelos 36º 00' y 38º 20' de latitud sur y desde 71º 00' de longitud oeste hasta el Océano Pacífico, con una superficie de 36.929,3 km<sup>2</sup> (CENTRO ITATA, 1992, p. 35). Según datos censales del año 2002, la población regional en la época que realizamos la investigación era de 1.859.546 habitantes, siendo que el 13,4% eran habitantes rurales. Es interesante enfatizar que según el Censo anterior, de 1992, el porcentaje de población rural era de 21,3%. Con relación a la presencia mapuche, en la región viven núcleos importantes de este pueblo, ubicados principalmente en la Provincia de Arauco, sector de la Cordillera de Nahuelbuta y sector de Alto Bío-Bío.

Respecto a la población, es necesario recordar que, según el Censo de 1992, el total de la población de la Región del Bío-Bío era de 1.241.856 personas y la población mapuche era de 125.180 personas, o sea 10,08% de los habitantes de esa región eran mapuche. Mas, ya en el Censo de 2002, la población mapuche fue reducida a 54.078 personas, en otras palabras, menos de

la mitad de los mapuche de diez años antes, representando ahora sólo 2,91% de la población regional, dada la aparente disminución de los indígenas y el aumento de habitantes en la región. Sin embargo, esos cambios drásticos referentes a la población indígena registrados en ese censo provocaron dudas sobre su confiabilidad pudiendo ser explicados como una necesidad del Estado nacional de borrar la presencia mapuche. Esa necesidad de ocultar, de distorsionar la realidad mapuche, estaría motivada por la tensión política vivida durante los últimos gobiernos, debido a los fuertes movimientos de reivindicación de los mapuche, especialmente aquellos orientados a la recuperación de las tierras ancestrales.

Según las informaciones entregadas por el Centro Itata, en la década de los 90 del siglo XX, la VIII Región presentaba altos porcentajes de población en condiciones de pobreza, apareciendo como la segunda región más pobre de Chile, con una distribución territorial y étnica distintiva: municipios rurales y concentración de población campesina y mapuche formando verdaderos espacios de miseria, situación verificada por diversos estudios de organismos nacionales, internacionales y por instituciones regionales (CENTRO ITATA, 1992, p. 37-39). No obstante, según datos estadísticos presentados en el último censo de población, como mencionamos anteriormente, la región habría perdido las características étnica y de ruralidad.

Las categorías de pobreza, ruralidad y etnicidad antes mencionadas, aquí son presentadas como una forma de dar a conocer la manera en que la región es comprendida por el Estado y por las instituciones existentes en la misma región, elementos que – aunque aquí sólo podamos entregar de forma somera – también contribuyen para situar nuestro universo de estudio y para mostrar las interpretaciones polémicas de la realidad mapuche, cuando se enfrentan las visiones de este pueblo con las visiones de la sociedad chilena y del Estado, enmarcadas en la lógica capitalista, economicista-progresista.

Nuestro conocimiento de la región del Bío-Bío nos permite afirmar que la mayor parte de los mapuche que vive allí, lo hace en condiciones de precariedad, inseguridad y discriminación. Sin embargo, a pesar de eso, los mapuche de la región tienen bastante visibilidad frente a la opinión pública, en la costa los *lafkenche* (gente del mar) y en la cordillera los *pewenche* (gente de la araucaria), ambos grupos envueltos en movimientos de lucha que defienden los derechos de los mapuche, la recuperación del territorio y el derecho de autodeterminación, cuestiones relacionadas al concepto de nación indígena. Ellos tienen bastante visibilidad en los medios de comunicación de cobertura nacional, no obstante, una notoriedad muchas veces asociada a la violencia especialmente en lo referido a los actos a favor de la recuperación de la tierra por la represión hacia esos actos reivindicativos, tanto de los empresarios agrícolas y forestales como del Estado. En Chile, es de conocimiento público que la represión policial ha significado la muerte de personas mapuche y el encarcelamiento de líderes mapuche.

Es productivo comentar que en la región existen diversas organizaciones locales, que representan comunidades o bien a un conjunto de comunidades mapuche, las cuales no cuentan con apoyo externo o por el contrario, lo reciben de entidades no gubernamentales chilenas o extranjeras. En el mismo sentido, es importante destacar que en la actualidad la organización regional mapuche de mayor relevancia es la Coordinadora Arauco – Malleco (CAM), creada en 1997, donde también participan mapuche de las provincias de Malleco y Cautín, de la IX Región, organización que muchos medios de comunicación denominan Coordinadora de Comunidades en Conflicto Arauco Malleco.

En la actualidad, en el sur de Chile se observan enfrentamientos o ‘conflictos’ entre empresas madereras y comunidades indígenas mapuche por la propiedad de la tierra. El efecto de esos enfrentamientos y el deterioro creciente en las relaciones entre el Estado y las comunidades que sufren

esos ‘conflictos’ ha sido uno de los elementos de presión que condujeron al Estado a dictar la Ley no 19.253, pues la violencia desatada en esos ‘conflictos’ ha generado una gran presencia pública del tema mapuche y un debate sobre el carácter de las presentes y futuras relaciones interétnicas existentes en el país.

Según Muñoz, la visibilidad de los mapuche provocada por esos procesos de recuperación de territorio ha dejado ver el nivel de pobreza que presentan esas comunidades indígenas, producto de las pocas tierras que poseen y su falta de capacidad productiva, a partir de la baja calidad de los suelos y de la falta de políticas adecuadas para un tratamiento integral del problema (MUÑOZ, 1999, p. 9). Es consenso que esa presencia mapuche ha sido uno de los factores fundamentales en la promulgación de la Ley no 19.253, o Ley Indígena, de 1993. En teoría, esa Ley estaría orientada a proteger a los indígenas y a colaborar en el proceso denominado ‘desarrollo indígena’. Mas, según lo constatado en las comunidades de la ADI del Lago Lleu-Lleu, esa Ley es fuertemente criticada por los mapuche.

Con relación al trabajo de campo y la definición de nuestros interlocutores, antes de visitar las diferentes comunidades durante el desarrollo de la investigación, participamos en una reunión de la ADI del Lago Lleu-Lleu – Área de Desarrollo Indígena creada en función de la Ley no 19.253 –, donde informamos sobre la investigación y solicitamos el apoyo de los mapuches del sector. En esa ocasión y luego al visitar a las diversas familias expresamos que el objetivo de este trabajo sería contribuir en la lucha de los mapuche de Chile para que sean escuchados y reconocidos y que ese material discursivo sería llevado a la universidad en Brasil. De ese modo, en el momento de la interlocución con los mapuche que colaboraron en la investigación, ellos estaban conscientes que sus dichos serían llevados al espacio discursivo de la academia, de los *winka*. Las entrevistas fueron extremadamente productivas y la interlocución con los mapuche del Lago Lleu-Lleu trajo asuntos

relacionados a procesos sociales de cambio y resistencia, vividos por los mapuche al interior de la sociedad chilena.

Así, durante el trabajo de campo, conversé con personas afectuosas y otras desconfiadas. Supe de los conflictos de las comunidades con los *winka* y de los conflictos en las propias comunidades. Mis interlocutores me hablaron de los muchos proyectos *winka* que han llegado a sus comunidades. Muchos problemas por disputas entre miembros de una misma comunidad podrían explicarse como una consecuencia por la presencia de esos proyectos. Mis interlocutores también se quejaron de las fallas de los líderes mapuche, que no responden adecuadamente al movimiento de lucha por sus demandas. Realicé muchas entrevistas a los mapuche, buscando vencer la desconfianza, especialmente presente cuando usé la grabadora. El hecho de que yo también fuera mapuche no me liberó de esa desconfianza, pues para mis entrevistados yo también representaba el poder de los *winka*, representaba a la universidad y ellos desconfiaban del destino de esas entrevistas y del uso que ellas podrían tener. Es importante relevar que muchas veces fue necesario más de un contacto con los entrevistados, para realizar las entrevistas grabadas.

Es importante mencionar que durante los años 2001 y 2002, época en que realicé la investigación de campo y colecté los discursos de los mapuche del Lago Lleu-Lleu, el espectro político relacionado al pueblo mapuche era muy complicado, fuertemente marcado por la violencia. Durante mi trabajo de campo, pude vivenciar e informarme de hechos graves y dolorosos, hasta de muerte, que involucraron al pueblo mapuche y su lucha por la reivindicación de los derechos mapuche. Actualmente continúan ocurriendo acontecimientos que muestran la gravedad de las relaciones entre el pueblo mapuche y el estado chileno y la falta de soluciones a las reivindicaciones de este pueblo. A pesar de ese clima violento, evalué esa etapa de la investigación como muy productiva, pues visité familias y escuelas; participé en

diversas actividades de la comunidad; en diversas reuniones, de las comunidades y con entidades externas; y entrevisté mujeres y hombres de diversas edades, niñas y niños, líderes mujeres y hombres y una *machi* (chamán) del sector.

## RE-CONOCIENDO A LOS MAPUCHE

En primer lugar, buscamos percibir como el mapuche se coloca en ese objeto simbólico, su discurso, cuando nos habla de su vida en relación al resto de los chilenos. Entonces, escogimos trechos o recortes de los discursos que muestran la regularidad discursiva en lo dicho por los mapuche entrevistados, cuando tocaron diversos temas. Observemos uno de los recortes discursivos analizados:

Y como mapuche nosotros, las tradiciones que Dios nos ha dejado a nosotros, esa es nuestra religión, que [Dios] le dejó al mapuche y el *winka* tiene aparte su [Dios]... siempre yo he dicho eso, que lo tienen aparte ¡puh! Porque si ellos quieren orar, oran y nosotros oramos en la tierra, en grupo, a nuestro *Chaw* (Padre) Dios.

En ese trecho pudimos ver que el locutor está ocupando la posición discursiva del mapuche, él es el sujeto en su discurso, que se contrapone a la presencia de otro, que él denomina *winka*. Siendo así, es productivo recordar el posible origen del concepto *winka*, pues ese concepto en la cultura mapuche tiene una larga historia. Mayoritariamente asociado a la palabra *winküfe*, ladrón o asaltante, estaría siendo utilizado por los mapuche desde el contacto con los invasores, los españoles, los conquistadores y posterior a ese contacto se habría generalizado para nombrar a los extranjeros y hoy a los chilenos. Como pudimos observar, las marcas: nosotros, mapuche, los *winka*, ellos, aparecen diseñando figuras contrarias, dos identificaciones o dos identidades diversas que insinúan una frontera.

Podemos decir que en los discursos de los mapuche prevaleció la posición-sujeto mapuche, prácticamente en todas sus elocuciones. Y las marcas discursivas: nosotros, ellos, nosotros mapuche, los *winka* y sus paráfrasis chileno y extranjero, organizando el discurso de los mapuche prácticamente en todo el material discursivo analizado. La voz del ‘indígena’ que se identifica como mapuche, como “*un otro*” en la medida que también identifica a ese “*otro*” como distinto, en una relación de contacto que se muestra tensa, peligrosa, violenta.

También es interesante trabajar con la relación forma-contenido del discurso. Así, en la interpretación, junto con las marcas, observamos atentamente el contenido de los trechos discursivos analizados. Veamos:

Ah! sí pues, yo cuando fui, aquí, ya fui niña ya, pequeñita, ya me fui dando cuenta, aquí donde vivíamos nosotros, de la pobreza toda [...] a patita pelá andábamos, no teníamos zapato nada, con una telita de vestido que nos ponía mi mamá, no más ¡puh!, nosotros fuimos sumamente pobre, pobre y fuimos muy engañados por los *winka*, fuimos muy... siempre el *winka* a nosotros, los ía humillando [...] los mapuche no teníamos valor [para los *winka*], los mapuche que somos éramos pobres. Nos miraban [a los mapuche] como igual que mirasen un bicho, más bien dicho, [cuando] íamos por ahí, en los *winka*, en los inquilinos. Yo como ya fui niñita, después ya entré a trabajar en los inquilinos, yo ahí, siempre me acuerdo, llegaban los mapuche [donde los *winka*]. ¡Ahí viene la china! esa era la palabra que nos tenían. ¡Ahí viene la china! ¡Ya vendrá muerta de hambre la china! ¡Por eso viene! Y a mí me dolía eso. ¿Por qué estaba yo ahí mismo trabajando? Decía yo. ¡Ver lo que es, decía yo! ¡Estos *winka* porque tienen le tratan como perro a uno, le tratan así! ¡Y me sentía mal yo! Llegaban las señoras así, claro, muertas de hambre, más bien dicho. Sí, antes éramos pobres ¡puh! No hallábamos con que trabajar, no habían bueyes, ¡no había nada! Vivíamos por ahí, casi de limosna en los *winka* no más, ¡puh! ¡Siempre humillados de los chilenos y

no le tenían respeto al mapuche! Sí, el mapuche, *éramos*, les miraban igual como ver, mirar un bicho, no más. Así que de por ahí ya nos criamos y como antes salían hartas, hartas *machas* íamos al mar, ahí en la playa de Quidico, pa' bajo, hasta Lleu-Lleu abajo. Sí, estaban las gentes enranchados ¡puh!, sacando *machas* [...] nos llevaban por ahí, por Purén a venderlo [...] ya después fuimos niñas, salíamos a trabajar, llevábamos el hacha al hombro por ahí, cortando *chocho* nosotros trabajábamos igual como un hombre, yo le sabía más trabajo de hombre antes de la cocina ¡puh!, sufrimos mucho nosotros, sumamente. Y tenía mi abuelita [...] me quitaron la tierra, hija, me decía, los *winka* me engañaron, mi tierra lo dejé botado, en Quidico, me decía. Ahí tengo tierra, pero yo no vendí mi terreno, decía. Me lo quitaron los *winka*, por un almud de trigo. ¡Le quitaron la tierra a mi abuelita! Eso [...] Reclamen la tierra, decía. ¡Que, ahora nosotros vamos a reclamar esa tierra! Si el *winka* ya lo tomó ya, ¡puh! Así que ahí quedó esa tierra toda, esa fue la pobreza más grande que tuvimos nosotros.

En lo dicho, percibimos que cuando en el discurso de los mapuche se menciona a los *winka* o chilenos se habla de engaño, de la desvalorización o menosprecio del *winka*, de la humillación y la falta de respeto con que los *winka* tratan a los mapuche y también de los robos de la tierra mapuche cometidos por los *winka*, lo que muestra sentidos de polarización de fuerzas, de agresión, de dos grupos en disputa.

De ese modo, podemos decir que en el discurso de los mapuche se muestran dos lados y una frontera. El sujeto mapuche no se visualiza como un chileno más, por el hecho de haber nacido en ese territorio nacional y haberse registrado bajo esa nacionalidad. Como vemos en los discursos de los mapuche, existe una barrera intransponible, el mapuche no es *winka* y el *winka* no es mapuche, es decir, el mapuche no es chileno y el chileno no es mapuche, lo cual coloca en suspenso los sentidos estabilizados en la sociedad chilena, para la cual el mapuche forma parte de la nación y por lo tanto es también chileno.

Por otro lado, entre los mapuche entrevistados, aproximadamente un 50% de las personas, eran hablantes nativos y dominaban la lengua mapuche, *mapudungun* o *chedungun* completamente. Entre los mapuche que no hablaban la lengua, había muchos que conseguían entender y hablar un poco, hasta el extremo opuesto de aquellos que sólo conocían palabras sueltas. En ese último grupo se encontraban especialmente los jóvenes y niños. Con relación a ese asunto, los discursos de los mapuche evidenciaron los procesos de silenciamiento del *mapudungun*, que los mapuche de Chile vivieron y viven hasta los días de hoy. Examinemos un trecho discursivo referido a este asunto:

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 admitía [a los niños] hablar en lengua mapuche. Nos decía [el profesor], porque a veces me dijeron ellos [los profesores], que nosotros los engañábamos [...] podíamos trampearlo, una cuestión así, y otro porque no pueden leer bien. Ya, y quien hablaba a lo mapuche [...] lo hincaban de rodillas con arvejitas, triguito, por ahí, en las rodillas, con las rodillas pelás. El que hacía alguna cosa, desobedecía eso, algo así... Y ¿que vamos a hacer? Y nosotros, el miedo... que veíamos hincan 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 guasqueaban y nosotros ¡puh! después obligados a aprender, aprender, aprender en castellano [...] [...] ahí me acuerdo yo del colegio, cuando el profesor nos dijo: ¡no queremos lengua mapuche! [en la escuela, ellos]. Entonces ahí es donde me molesta a mí. Digo [...] ¡nos cortaron y, en lo más nuestro, nos cortaron! [ellos]. Entonces, ahí donde teníamos que aprender para hablar bien, igual como el castellano. Pero no nos dejaron, ahí es que me siento molesto yo ¡puh!

Estamos de acuerdo con Payer (1999, p. 16), cuando, hablando de los procesos de silenciamiento de otras lenguas distintas de la lengua nacional, en los países latinoamericanos, destaca que el hecho menos importante es el lingüístico en sí, no obstante, lo más importante sea el hecho – político, discursivo, simbólico – de haber habido y haber un silenciamiento en el orden del discurso sobre la forma consistente de la presencia de las lenguas de otros pueblos en el desarrollo de los hechos socio-históricos que edifican los países latinoamericanos como naciones consideradas *homogéneas* lingüísticamente. En el mismo sentido, la autora agrega que la interdicción o prohibición de una lengua no deja de funcionar como la interdicción de un cierto modo de constitución del sujeto en esa lengua. Consecuentemente, esa prohibición funciona como silenciamiento de la memoria histórico-discursiva presente en ella. El silenciamiento de una lengua y de la memoria en ella inscrita borran, de ese modo, elementos que no son apenas del dominio de lo formulable – en el sentido de que una lengua es pronunciable, decible –, mas que son del orden de lo que es fundamentalmente constitutivo de un sujeto, de una sociedad, como memoria histórica (PAYER, 1999, p. 161).

La memoria mapuche, objeto de este trabajo, aquí es entendida como la memoria de las relaciones de contacto con una cultura diferente. No obstante, sabemos que entre las diversas memorias discursivas que constituyen la formación social chilena, la memoria del pueblo mapuche de Chile no consta entre los temas considerados políticamente correctos. Se trata de un pueblo que durante siglos ha sido negado como alteridad. Así, en el imaginario del chileno – prácticamente – no hay discursos que muestren a la población mapuche como un sector que soportó tres siglos de guerra, primero con los españoles y posteriormente con los chilenos; tampoco hay discursos referentes a los procesos destructivos que no acabaron con su derrota militar de fines del siglo XIX, cuando Chile declaró su extinción ‘legal’ como

sociedad. Por eso, cuando se habla de la formación de Chile como un país, los mapuche aparecen conformándolo, evidentemente destituidos de su identidad, su lengua, su cultura, etc., por lo que ellos también van a transitar en el espacio discursivo de los chilenos, aunque contrario a su propia identidad mapuche. Veamos:

El *winka* se hizo dueño [de la tierra] corretiándolos, corretiando a los mapuche y quien no salía, lo mataban, le quemaban su *ruka* (casa), se hacían dueños de los animales que tenían los mapuche. ¿Y nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao cuando hacemos conflicto? Cuando tratamos de recuperación, hablamos muchas veces, dicen: ¡Los mapuche están metíos en un fundo! ¡Se tomaron la tierra! No ¡puh! No es tomaura de tierra, es recuperación.

En el inicio de este recorte podemos observar que al hablar de la violencia que ha caracterizado el contacto, el mapuche no lo hace desde la posición-sujeto mapuche, él se disloca a la posición-sujeto *winka* diciendo “corretiándolos, corretiando a los mapuche”, lo que podemos ver nuevamente cuando habla de la recuperación del territorio diciendo “¡los mapuche [...] metíos en un fundo! ¡Se tomaron la tierra!”, que como dijimos es una posición discursiva contraria a su propia identidad. Después, como en los trechos de los discursos analizados anteriormente, aquí también la presencia de los mapuche es marcada por el pronombre nosotros, ‘nosotros mapuche’ relacionados a los *winka*, los no-mapuche, los otros, que no forman parte de ese nosotros. Así, en principio estaría la marca de la presencia de esos dos grupos con identidades o identificaciones diversas, los mapuche y los *winka* y el tránsito del mapuche por esas dos posiciones discursivas. Además, si reparamos en el contenido de ese discurso, que recuerda la historia de los mapuche y la relaciona con el presente, percibimos que para el mapuche que habla en ese discurso, la historia es dolorosa y asustadora y en ella están presentes la pérdida de su tierra, el robo, el asesinato y

el abuso perpetrado por los *winka*, sentidos siempre presentes en el discurso de los mapuche.

Mas, cuál es el sentido que se pasa cuando el mapuche dice: “¿Y nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao?” ¿Porqué motivo sería necesario preguntar si los mapuche han muerto a algún *winka*? ¿Cuál es el funcionamiento discursivo de esa pregunta? Consideramos productivo prestar atención a la conjunción “y” que inicia la pregunta. ¿Qué sentido tiene que esa pregunta se inicie diciendo “y”, para luego inquirir, “¿nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao?” En primer lugar, la conjunción “y” estaría agregando algo a lo que fue dicho en la primera parte de ese recorte “el *winka* se hizo dueño corretiándolos, corretiando a los mapuche y quien no salía, lo mataban, le quemaban su *ruka*, se hacían dueños de los animales que tenían los mapuche”. Al re-colocar la primera parte del recorte, vemos que la conjunción estaría dando más visibilidad a uno de los sentidos más fuertes en ese trecho, aquel que apunta hacia la idea de que los *winka* han asesinado a los mapuche, a lo que se agrega,... “¿y nosotros como mapuche, a que *winka* hemos matao...?”

Así, ese discurso estaría dando visibilidad a un gran problema no resuelto, la violencia con que la sociedad chilena y el Estado han tratado y actualmente continúan tratando a los mapuche, los cuales, según ese discurso, no habrían reaccionado con el mismo tipo de violencia, durante los años de contacto, los mapuche no habrían asesinado a ningún *winka*. No obstante, el asunto de la violencia con que el mapuche ha sido tratado durante siglos, ha sido borrado y/o justificado a través de los más diversos mecanismos y, por lo tanto, durante siglos, simplemente, ese tema no circuló en los espacios discursivos de la sociedad nacional y del Estado chileno. En ese sentido es productivo enfatizar nuevamente que, en el siglo XXI, continúan muriendo mapuche como consecuencia de la política de negación del mapuche y control del Estado chileno; mas, en la actualidad,

ese asunto por momentos circula en discursos vehiculados por los medios de comunicación masivos y sensibiliza a la sociedad chilena.

Volviendo al recorte que está siendo analizado, es importante detenernos nuevamente en la pregunta seleccionada, para ahora buscar entender lo que ocurre con ese discurso cuando se dice: “¿a que *winka* hemos matao cuando hacemos conflicto?” Aquí, fundamentalmente, nos interesa registrar en que posición discursiva está el locutor cuando dice hacemos conflicto. ¿Conflicto, en la perspectiva de quién? Para comprender ese movimiento discursivo es necesario recordar que en la sociedad chilena, los *winka* – periódicamente – están hablando de los mapuche; pues, cuando el mapuche reivindica sus derechos con fuerza, incomoda, y, en la perspectiva del *winka*, él altera el orden nacional, él atenta contra ese orden, él desestabiliza, él crea conflicto. Son esos los sentidos que hablan más alto, los sentidos estabilizados en la sociedad chilena. De ese modo, el mapuche en su discurso por momentos también es preso, es tomado por esos sentidos y la represión del Estado y de la sociedad nacional marcan así su discurso. Por tanto, hay ocasiones en que quien habla en ‘su discurso’ es el otro, el sujeto *winka*, el chileno, el dominador, que se instala en el discurso del mapuche imponiendo los sentidos ya puestos, ya cristalizados en el habla de los chilenos.

Por último, el análisis anterior nos permite percibir que en ese trecho estarían presentes dos memorias o dos interdiscursos: la memoria del sujeto discursivo mapuche y la del *winka*. O sea, el locutor de ese discurso estaría transitando por las posiciones discursivas del mapuche y del *winka*. Reconociendo la complejidad del asunto, tomo las palabras de Pêcheux, que pienso contribuyen para insistir en como la cuestión de la memoria es un tema complicado y trascendente que debe ser tratado con un cuidado extremo. Él nos dice:

Una memoria no podría ser concebida como una esfera plena, cuyos bordes serían trascendentales históricos y cuyo contenido tendría un sentido homogéneo, acumulado de la forma en que lo haría un reservorio: es necesariamente un espacio móvil, de divisiones, de disyunciones, de dislocaciones y de retomadas, de conflictos de regularización. Un espacio de desdoblamientos, réplicas, polémicas y contra-discursos (PÊCHEUX, 1999, p. 56).

En los discursos de los mapuche buscamos entender como ellos se significan ante la sociedad nacional chilena, para luego procurar comprender cuales son los efectos de sentido de los ‘programas y proyectos de desarrollo’ originados por el Estado, que llegan a las comunidades mapuche. Como ya señalamos, los análisis dieron visibilidad a dos identificaciones que no se cruzan, el mapuche y el *winka* o chileno. Dos pueblos en el mismo territorio y sometidos a las mismas leyes, las leyes de los chilenos; pues, en Chile la identificación del mapuche como “*un otro*” no es un lugar posible de identificación, ya que no da espacio para que la alteridad se realice. Consecuentemente, los discursos de los mapuche nos mostraron que para ellos los programas de ‘desarrollo’ del Estado chileno no tienen los sentidos esperados. Veamos:

No le voy a agradecer jamás al proyecto, porque en este Estado, en este régimen que estamos viviendo, el proyecto o los proyectos, no sólo del Área de Desarrollo del Lleu-Lleu, sino de los proyectos que nos están dando a nivel, como mapuche, de mantener nada más al mapuche tranquilo, conforme y que esté muy a la espera de los proyectos y con eso pasar un proceso político, seis años más, seis años más, seis años más, [...] se va reduciendo [al mapuche], muy tranquilo [...] con una gran tranquilidad y [...] no le sirve los proyectos a los mapuche [...] una mala intención, no es una buena intención para el pueblo mapuche.

Podemos percibir que en el trecho citado hay una desestabilización de los sentidos dominantes acerca de la condición de los mapuche en la sociedad chilena y en la forma en que son significados los ‘proyectos y programas de desarrollo’ – que desde la óptica del Estado y de los chilenos son algo positivo, un aporte al ‘desarrollo’ de los mapuche – y que, sin embargo, en este discurso tienen un sentido completamente contradictorio: de control, de dependencia, de peligro para los mapuche. Observemos un último recorte discursivo:

Yo diría que hasta el momento, sigo culpando al Estado, [...] en este momento, porque le digo esto, porque los proyectos, estamos en un mundo de proyectos aquí en este país, para el pueblo mapuche. Ahora, ¿se ha visto? Sin proyecto no se puede hacer *ngüillatun* (rogativa mapuche) [...] en enero va a haber un evento de un torneo de chueca [*palin*], una competencia, pero esta competencia, si no me equivoco, viene financiada por trescientos mil pesos que se le dan al presidente del Área de Desarrollo, que se compra un par de vaquillas para que se haga esto. Entonces, no es lo que el mapuche debe hacer. Incluso, han habido *ngüillatunes* que se invitaba de comunidad en comunidad y eso se usaba mucho antes que las municipalidades, o sino la Conadi (Corporación Nacional de Desarrollo Indígena) tuviese que aportar con plata para comprar esas vaquillas y que los mapuche se la coman, o sea que nosotros comamos esas vaquillas entre esas comunidades, para poder hacer *ngüillatun*. Entonces, no es lo que, no somos mapuche en este momento, sino de que aquí nos están utilizando y más que utilizando, para poder decir... se dice ¡no! que no somos mapuche, sino de que estamos tipo unos tonis ante un circo, nada más y eso lo saben todos aquí.

Como vemos, en los discursos de los mapuche las antiguas comprensiones sobre los programas y proyectos de ‘desarrollo’ son de-significadas, dándose lugar a nuevos sentidos, ahora de control, dependencia, humillación, degradación, negación, muerte de los mapuche, indignación, vergüenza, resistencia,

sentidos diferentes a los cristalizados en el discurso de los *winka*, lo que muestra que la interlocución entre los mapuche y los chilenos se bloquea en la inter-incomprensión.

## A MANERA DE CONCLUSIÓN

El análisis de nuestra investigación, que en este artículo no pudimos profundizar, nos mostró que hay una frontera entre los mapuche y los *winka*. Sin embargo, esa comprensión 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 cual todos los ciudadanos chilenos son pertenecientes a una única nación y son todos iguales en lo que respecta a sus deberes y derechos ciudadanos. A partir de ahí, en este análisis los sentidos son desestabilizados y de los discursos emergen otros significados que visibilizan la inter-incomprensión 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, negándose así la homogeneidad de los ciudadanos chilenos que en el discurso nacional oficial, hablarían la misma lengua y tendrían los mismos derechos.

El efecto de sentidos 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-incomprensión constitutiva entre los discursos de los mapuche y los chilenos, que aparece negando la posibilidad de interlocución y por tanto la posibilidad concreta de que los proyectos de cambio social oriundos del Estado chileno tengan sentido para los mapuche y/o que los proyectos que tienen sentido para el pueblo mapuche sean elaborados por los chilenos.

En fin, una “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 estaría 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 cambio social del pueblo mapuche.

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *O trabalho do antropólogo*. Brasília: Paralelo 15; São Paulo: Editora Unesp, 2000.

CENTRO ITATA – CENTRO INTERDISCIPLINARIO DE ESTUDIOS DE DESARROLLO REGIONAL. *El desarrollo regional desde el mundo social*. Concepción-Chile: Aníbal Pinto, 1992.

MUÑOZ, Bernardo. El etnodesarrollo y los pueblos indígenas, sus proyectos sociales y su identidad étnica. *Serie Documentos de Trabajo Corporación de Promoción Universitaria*, Santiago de Chile: Corporación de Promoción Universitaria, Documento de Trabajo n. 5, 1996.

MUÑOZ, Bernardo. Derechos de propiedad y pueblos indígenas en Chile. *Cepal: Serie Desarrollo Productivo*. Santiago de Chile: Naciones Unidas, septiembre 1999.

ORLANDI, Eni. *A linguagem e seu funcionamento: as formas do discurso*. Campinas: Pontes, 1987.

\_\_\_\_\_. *Terra à vista: discurso do confronto, velho e novo mundo*. São Paulo. Cortez; Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

\_\_\_\_\_. *Interpretação: autoria, leitura e efeitos do trabalho simbólico*. Petrópolis: Vozes, 1996.

\_\_\_\_\_. *Análise de Discurso: princípios e procedimentos*. Campinas: Pontes, 1999.

PAYER, Maria Onice. *Memória da língua: imigração e nacionalidade*. 1999. Tese (Doutorado em Lingüística) – Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual Campinas – Unicamp, Campinas.

PÊCHEUX, Michel. *O discurso: estrutura ou acontecimento*. Campinas: Pontes, 1990.

\_\_\_\_\_. Papel da memória. In: ACHARD, Pierre *et al.* *Papel da memória*. Campinas: Pontes, 1999, p. 49-57.

SOTO, Elba. *Sonhos e lutas dos mapuche do Chile*. Campinas: CMU Publicações & Arte Escrita. 2007.

STAVENHAGEN, Rodolfo. Etnodesenvolvimento: uma dimensão ignorada no pensamento desenvolvimentista. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 84, p. 11-44, 1985.

WRIGHT, Robin. Uma conspiração contra os civilizados: história, política e ideologias dos movimentos milenaristas dos Arawak e Tukano do noroeste da Amazonia. *Anuário Antropológico*, Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, n. 89, p. 191-231, 1992.

---

ELBA SOTO – Postdoctorado en lingüística, Instituto de Estudos da Linguagem – IEL, Unicamp, Brasil; doctora en educación, Universidade Estadual de Campinas – Unicamp, Brasil; magister en desarrollo rural, Universidade Federal de Santa Maria – UFSM, Brasil; ingeniero agrónomo, Universidad de Chile. He trabajado en programas y proyectos sociales y como investigadora y profesora universitaria; actualmente, imparto cursos, doy charlas y conferencias y publico mis trabajos en Chile, Brasil y México; teléfono celular: 56-9-76203714; <weichapan@gmail.com>.