

Voces de la Tierra: Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos de los Mapuche en Chile

Dra. Elisa García-Mingo¹
elisagmingo@yahoo.es

Resumen

En los últimos años se ha intensificado la reivindicación de los derechos colectivos del Pueblo Mapuche, el tercer pueblo indígena más grande de América Latina y el pueblo originario más populoso en Chile y Argentina. Este artículo, documento de reflexión que emana de un trabajo empírico conducido en Chile en 2012, presta atención al lugar que ocupa el Derecho a la Información en el movimiento pro-derechos protagonizado por el *Pueblo de la Tierra* (Mapu-che) en los últimos lustros. Para ello, se hace una revisión sucinta de los rasgos más destacados de esta reivindicación de derechos colectivos, para continuar con el intento de elaborar una aproximación multicultural al Derecho a la Información desde la especificidad cultural de la cosmovisión Mapuche, cuya consideración del individuo y la palabra es radicalmente diferente a la visión occidental de los mismos. Para entender la localización de este derecho en el movimiento político de “retorno al Wallmapu”, nos centraremos en revisar la reciente emergencia de medios de comunicación Mapuche y más concretamente en su poética y su política. El curso de la reflexión anterior nos permitirá concretar cuál es el lugar que ocupa el (su) Derecho a la Información en el Movimiento Mapuche.

Palabras clave

Derecho a la Información, derechos indígenas, medios indígenas

Índice

1. Persiguiendo *la Utopía*: volver a oír las voces de la Tierra
2. *La estrategia de Lautaro*: hacia la (re)conquista de los derechos indígenas.
3. *Tierra de Gente Sabia*: política y poética de los medios de comunicación Mapuche en Chile.
4. Palabras del *werken*: aproximación multicultural al Derecho a la Información.
5. *El maldito 36b*: el Derecho a la Información en el Movimiento Mapuche.
6. Bibliografía.

1. Persiguiendo *la Utopía*: volver a oír las voces de la Tierra

Y si se van tus sueños
y olvidan la palabra de los abuelos tus labios,
¿a dónde quedan los hijos de la tierra?
¿a quién enseñamos el silencio de nuestros bosques?
Donde sólo florecen nuestros ecos
donde sólo cantan las aves que conocemos desde tanto tiempo².

Este fragmento de la poesía “Tuwün” de la poetisa mapuche María Lara Millapán es un exuberante reflejo de los grandes discursos que contienen las pequeñas cápsulas de sentido que son los (etno)poemas realizados por escritores

¹ Profesora de Sociología y Sociología de la Comunicación del CES Villanuera (UCM). Doctora en Antropología Social y Cultural por la Universidad de Deusto. Especializada en Antropología de los Medios y colaboradora de *Radio Kimche Mapu* (Lof Kilche, Lanco, Chile). Recientemente hizo una estancia de investigación en la Universidad Alberto Hurtado (Santiago de Chile).

² Primera estrofa del poema “Tuwün” (“Identidad”) de María Lara Millapán.

mapuche: el discurso del riesgo, el discurso de la memoria primitiva, la enunciación del “conflicto mapuche” y la colección de referentes socio-culturales no relacionados con el Pueblo Mapuche³ (Luongo, 2012:191). La llamada *poesía etnocultural mapuche* (Carrasco, 2002:87) usa imágenes poéticas para poner palabras al silencio de unas existencias que han sido sistemáticamente acalladas a lo largo de la historia contemporánea. Dice Luongo que estas creaciones permiten visibilizar una humanidad a la que le estaba prohibido penar públicamente, la de aquellos que *son impensables e indoloros para la sociedad* (2012:200) y hace ostensible la existencia de desigualdades, exclusión y diversidad. Los grandes elementos que aparecen en la poesía de Millapán –los ancestros, la naturaleza, la Tierra, la palabra, el sueño, el tiempo- coinciden, en gran parte, con los motores de la lucha pro-derechos del Pueblo Mapuche, y, a su vez con los nudos críticos de los textos del Derecho Internacional que recogen los Derechos Indígenas: el derecho a la propiedad del territorio; el control de los recursos naturales; y el autogobierno indígena y el derecho a la autodeterminación (CONAIE, 2010: 6).

La poesía de los Mapuche, como su lucha pro-derechos, es diferente porque es una expresión legitimada de su cosmovisión, es testimonio de formas de vida alternativas; es una poesía basada en la interculturalidad en la cual el sujeto es plural, pero, sobre todo consciente de su posición etnocultural. En su extensa obra sobre poesía Mapuche, Carrasco (2000: 87) ha detectado tres dimensiones de lo que llama “la utopía mapuche”: el rechazo a ciertas instituciones opresivas de la sociedad; la búsqueda de legitimidad en los elementos de la propia cultura tales como la memoria y los ancestros; y la (re)construcción de la utopía basándose en símbolos de su propia cosmogonía que sirven como grandes metáforas explicativas de la vida y del mundo. Curiosamente, Ancán y Calfío, académicos Mapuche, coinciden en hablar de utopía para referirse a la situación actual de su pueblo: *al pueblo mapuche en su conjunto le está haciendo falta una utopía y (...) creemos con fuerza que esa utopía está siendo reclamada* (2002: 9), pero en este caso, ellos se refieren a la reconstrucción conceptual y política –territorial- del llamado Wallmapu o País Mapuche, lo cual consideran imprescindible para la proyección colectiva futura como Pueblo (Ancan y Calfío, 2002: 19).

En ese camino hacia la utopía, los mapuche se ven en la necesidad de construir el Wallmapu en el discurso, por lo que los medios de comunicación indígena resultan un instrumento idóneo para construir la *comunidad imaginada* (Anderson, 1983). En términos de Hernández, periodista indígena: la *comunicación indígena* es como *las venas para el cuerpo, por ella 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* (Hernández, 2012). Según este autor, el fenómeno de la *comunicación indígena* puede ser estudiado como estrategia para fortalecer la cultura, como proceso de resistencia política, como mecanismo para favorecer la interculturalidad y como ejercicio de un derecho. En este estudio, igual los lingüistas hacen arqueología en la poesía del Pueblo Mapuche, que bucea en su memoria para encofrar la construcción de una (su) *utopía*, nosotros abordamos la dimensión de la comunicación indígena como derecho y tratamos de descifrar las lógicas socio-culturales de un derecho, que como dice Wilson, tiene *vida social* (1997: 3).

2. La estrategia de Lautaro: hacia la (re)conquista de los derechos indígenas

-Mucho gusto en conocerla. Me llamo Mauricio Lefnu.

-Usted no es de por aquí, ¿no?

-No, soy de la zona de Mehuin. Mapuche también, pero de mar. Soy lafkenche, así que somos Mapuche, pero vivimos del mar, no de la tierra. ¿Usted ha oído hablar de nosotros?

-No

-¿De veras? El lugar donde yo vengo, Mehuin, allá en la costa, es muy conocido por lo del ducto. Mi comunidad lleva más de diecisiete años luchando contra CELCO porque quieren construir un ducto que contaminará nuestro mar. Tenemos una plataforma ciudadana. Sólo tiene que poner NOALDUCTO.com en Google y nos encontrará.

[Lof Kilche, Chile. Septiembre de 2012]

³ Me refiero al Pueblo Mapuche en general haciendo referencia a la suma de los pueblos que se agrupan bajo este nombre por compartir el idioma (mapudungun) y la cultura: Mapuche, Huilliche, Pehuenche y Picunche.

Pedro Cayuqueo, conocido periodista Mapuche y fundador de los diarios indígenas Mapuche Times y Azkintuwe, afirma que “la cultura Mapuche, por su capacidad de adaptarse, es eterna” (2012); así se refiere a la plasticidad de la cultura Mapuche y al hecho de que las reivindicaciones de este pueblo originario están a la vez profundamente arraigadas en la historia y en el proyecto de la modernidad. Para explicar la naturaleza de los Medios Indígenas se ha usado repetidamente la metáfora del dilema faustiano (Ginsburg, 1991), la cual hace referencia a la contradicción que viven los profesionales de los medios de comunicación indígenas al verse abrumados a la vez por el utopismo de la perspectiva de una “aldea global” y por la perspectiva distópica que concibe las prácticas de los medios de comunicación como una nueva forma de imperialismo occidental. A pesar de que la propuesta teórica de Ginsburg sigue siendo sugerente, nuestro caso de estudio nos propone una metáfora más *ad hoc*: la de la estrategia de Lautaro. La imagen de Lautaro, el gran cacique Mapuche del siglo XVI que derrotó a los españoles tras introducir el uso de los caballos, las cornetas y nuevas tácticas militares usadas en la cultura Mapuche después de haber pasado muchos años entre los Conquistadores como *yakona*⁴, nos da un punto de partida para pensar sobre la *hibridez* (Carrasco, 2002) y a su vez de la especificidad cultural de la lucha pro-derechos de los Mapuche en Chile.

Las nuevas tecnologías de la comunicación (NTIC) han permitido a los mapuche chilenos, como a otros muchos Pueblos Indígenas, romper el silencio impuesto sistemáticamente sobre sus voces, las *voces de la tierra*. Las NTIC han servido como herramienta de empoderamiento de las comunidades, pero también de supervivencia étnica y constituyen un ejemplo paradigmático de la apropiación y resignificación de bienes culturales producidos por la sociedad hegemónica. En este trabajo exploramos cómo se han “traducido” las lógicas mediáticas hegemónicas a la cultura local y también cómo se ha interpretado el derecho a poseer medios de comunicación propios, el cual está cristalizado en el Derecho a la Información. El caso del movimiento del NO AL DUCTO al que se hace referencia en el fragmento de material etnográfico recogido en comunidades mapuche en 2012, nos permite remitirnos a un caso paradigmático para entender la doble lógica de la localización de saberes globales y la globalización de saberes locales para obtener un logro político concreto. Diferentes plataformas ciudadanas de corte indígena se han reunido en este movimiento, que desde hace más de tres lustros recupera el discurso de “lo ancestral” y lo combina con el discurso global de los derechos humanos usando herramientas de comunicación contemporáneas -blogs, twitter y Facebook- para poner la cuestión local en la agenda nacional y global. La plataforma lucha contra la construcción por parte de la empresa de explotación forestal Celulosa Arauco (CELCO) de un ducto de vertidos tóxicos en la costa de Mehuín, en el Océano Pacífico, en pleno territorio mapuche. La “lucha” contra al ducto se caracteriza por usar las nuevas tecnologías - materializado en el hashtag #Noalducto- y articular un discurso global, el ecologista, con un discurso local, el de la identidad mapuche *Lafkenche*.



Fig. 1 Carteles del movimiento NO AL DUCTO usados en manifestaciones, blogs...

En estos dos carteles, diseñados y utilizados por el Comité de Defensa del Mar -organización que representa a organizaciones de pescadores artesanales, asociaciones indígenas de pescadores, comunidades Lafkenche y

⁴ Siervo indígena.

organizaciones comunitarias de las regiones afectadas (Biobío, Araucanía y Los Lagos)- se pueden identificar los principales elementos discursivos que mencionábamos. En primer lugar, el discurso ecologista aparece mediante los elementos como el mar, los peces y los delfines o las referencias directas como son el mar contaminado y el pez ennegrecido y los mensajes como “CELCO asesina a la naturaleza” o “nuestro mar no es un basurero”. En segundo lugar, aparece el discurso local de los derechos indígenas y el resurgimiento étnico, el cual se construye mediante el elemento protagónico del mar, que apela a la cultura *lafkenche* (gente del mar) y a “nuestro mar”; de manera muy explícita y exuberante emerge este discurso en la primera imagen, en la cual se relaciona el asesinato de la naturaleza con el asesinato de su cultura, indefectiblemente ligada a ésta, y utiliza elementos de grandísima elocuencia como son: el *kultrung*⁵, las embarcaciones tradicionales de la pesca artesanal, los hombres ataviados claramente como mapuche con sus mantos y *trarilonkos*⁶ y la actitud de lucha de éstos, expresada en el brazo en alto de uno y en la actitud de “estar en pie” del otro.

Antes de continuar detallando el proceso de (re)conquista de los derechos indígenas por parte del Pueblo Mapuche, cabe preguntarse quiénes son los Mapuche. Es muy difícil saber de quién hablamos cuando apelamos al Pueblo Mapuche, ya que las cifras que maneja el gobierno chileno, resultantes de los diferentes censos, han variado considerablemente en los últimos censos (1992, 2002, 2012⁷). Sin embargo, las organizaciones que trabajan con las comunidades creen que más de 1.000.000 de personas en Chile⁸ se identifican a sí mismos como Mapuche (Bacigalupo, 2003: 35), lo cual no indica que no haya una gran heterogeneidad dentro de esta etiqueta. De hecho, como explica Bacigalupo en su extensa obra antropológica sobre los mapuche contemporáneos, el “ser mapuche” es definido por los propios miembros del pueblo originario con gran ambigüedad, lo que permite que se den *performances rituales que representan simultáneamente varias interpretaciones de sí, un sí que puede ser interpretado a múltiples niveles y tener diferentes significados* (2003: 36). Esto puede explicar el hecho de que, a pesar de ser “gente de la Tierra”, uno de los rasgos fundamentales de la población Mapuche hoy en día es que viven mayoritariamente en zonas urbanas, como resultado de las políticas de desplazamiento y depauperización conducidas hasta la actualidad. Sin embargo, un porcentaje importante de la población sigue viviendo aún en lo que fue su territorio histórico: la Región del Biobío, la Araucanía y la Región de los Lagos, al Sur de Chile.

Hasta la llegada de los españoles a Chile, los Mapuche ocupaban un vastísimo territorio que se extendía desde el sur hasta la zona central del país, territorio por el que estuvieron guerreando contra la Corona Española en la denominada *Guerra de Arauco*, durante casi trescientos años (entre 1536 y 1818). El conflicto por los derechos nunca cesó, ya que el joven Estado chileno continuó la campaña de usurpación de tierras indígenas dando lugar al conflicto chileno-mapuche eufemísticamente conocido como la *Pacificación de la Araucanía* (1861-1883). Esa lucha, con otros ecos y otras armas, continúa hoy, ejemplificando un vigoroso testimonio de una venerable voluntad de supervivencia y de *uno de los duelos más largos de la historia* (Hernández, 2004: 167). La lucha pro-derechos contemporánea ha de entenderse en el marco de unas complejas relaciones entre los pueblos originarios y los estados nacionales surgidas a raíz de la caída de los imperios coloniales. Así, la lucha de los Mapuche en su acceso a la tierra, la defensa de su cultura o el derecho a la información en gran parte está determinada por los silencios y ausencias que produjo el hecho de no haber sido sometidos ni colonizados por la Corona Española (Yrigoyen Fajardo, 2006: 6). Si durante los siglos XVI, XVII y XVIII, otros pueblos del núcleo colonial sufrían las cargas coloniales, los no conquistados firmaron acuerdos con los españoles que les permitieron preservar su independencia territorial, política y cultural. Sin embargo, esta integridad desapareció cuando, tras la independencia, Chile desconoció los tratados firmados entre la Corona Española y los pueblos originarios fueron, durante el XIX y el XX, primero despojados de su territorio y reducidos a espacios segregados —en las llamadas *reducciones*— y, luego, sometidos a políticas de asimilación.

⁵ Tambor ritual mapuche.

⁶ Tocado tradicional mapuche.

⁷ Aún no se conocen los datos de este censo, a pesar de que ya ha sido realizado.

⁸ Estaríamos hablando de un porcentaje amplio, teniendo en cuenta que la población total del país andino es aproximadamente de 17.000.000 de personas.

La guerra entre el Estado Chileno y los mapuche dejó a la población indígena superviviente segregada, “radicada” en comunidades aisladas, obligada a una economía agrícola de subsistencia, y sujeta a un régimen de *pluralismo legal* en el cual los derechos de los pueblos indígenas eran de categoría inferior a los recogidos en el corpus del derecho estatal (Yrigoyen Fajardo, 2006: 17). A mediados del XX, tras las políticas de exterminio y privatización de tierras, tuvo lugar la Reforma Agraria que incluyó una devolución de tierras a los mapuche, pero ésta se vio interrumpida por el golpe de estado de 1973, el cual retomó las políticas asimilacionistas con el fin de integrar definitivamente al Pueblo Mapuche en la sociedad “nacional chilena”, mediante una desintegración de las estructuras socio-políticas ancestrales y la imposición de un modelo neoliberal de sociedad de consumo, que altera profundamente la relación entre la *che* y su tierra.

Los años 90, con la llegada de la democracia, conllevaron una tímida apertura del Estado Chileno hacia el reconocimiento de los derechos indígenas -debido en gran parte a la contribución política del Pueblo Mapuche a la consecución de la democracia-, lo cual se concretó en la Ley 19.253 sobre *Protección, Fomento y Desarrollo de los Indígenas*. El hecho de haber reconocido los derechos de los Pueblos Originarios de forma precaria e infra-constitucional y de haber ratificado el Convenio 169 de la OIT en 2008, ubica a Chile muy por debajo de los estándares internacionales y de los otros países andinos, lo que explica, en gran parte, el hecho de que exista el “conflicto Mapuche” y *reflejan todavía una vocación integracionista, bajo la ideología del Estado-nación y el monismo jurídico* (Yrigoyen Fajardo, 2006: 6). La situación del Pueblo Mapuche a finales del siglo XX es en términos de acceso a los derechos políticos y culturales parecida a la de otros pueblos indígenas: su acceso a la justicia es generalmente difícil, su participación política es limitada, sus niveles socio-económicos se encuentran por debajo del promedio nacional, su identidad cultural es negada y sus características culturales son menospreciadas por la sociedad mayoritaria o hegemónica (Stavenhagen, 2006: 24).

Las aproximaciones actuales del Estado Chileno a la “cuestión indígena” de finales del siglo XX y principios del siglo XXI encajan más en un acercamiento asistencialista que al pleno reconocimiento de los derechos de los pueblos originarios, lo que ha contribuido a producir una “domesticación política” de ciertos referentes mapuche de finales del siglo XX (Mapuexpress, 2011). Es en este contexto en el que en 1997 estallan movilizaciones ciudadanas del Pueblo Mapuche, que perduran hasta el día de hoy, poniendo entre las cuerdas la legitimidad de la construcción nacional Chilena y la legalidad de muchas de las acciones por éste conducidas en el Wallmapu. Es de destacar que la identidad pan-mapuche no ha existido siempre, sino que surgió en XIX y ha ido creciendo en importancia a lo largo del XX a medida que los diferentes grupos étnicos que se engloban en el Pueblo Mapuche se unieron en la lucha por la preservación y recuperación de tierras, la degradación medioambiental y la creación de la Ley Indígena de 1993 (Bacigalupo, 2003: 35). En las últimas décadas, el movimiento político Mapuche se ha ido articulando tanto a nivel nacional como a nivel internacional y tomando distintas formas de expresión y distintas estrategias en su forma, incluyendo elementos novedosos, como el uso de los medios de comunicación o la visibilización de la mujer Mapuche en la lucha de lo que ha sido denominado el *derecho a tener derechos* (Stavenhagen, 2006: 24).

La (re)conquista de los derechos del Pueblo de la Tierra ha de entenderse en el contexto internacional del movimiento indígena internacional, el cual comenzó a manifestarse a principios de la década de los años 80 y se intensificó con la conmemoración del quinto centenario del *encuentro de dos mundos* 1992, la proclamación por la ONU del “primer decenio de los pueblos indígenas” en 1995 (Stavenhagen, 2006: 24) y la firma de la Declaración de las NNUU sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas en 2007. Lo primero que hay que saber es que las élites políticas mapuche poseen un explícito discurso post y anti colonial, por lo que se niegan a aceptar el tipo de integración subordinada que les ofrece el Estado Chileno, la cual apuesta por resolver la “cuestión mapuche” reduciéndola a una cuestión de pobreza o aproximándose al Pueblo originario como grupo social con algunas características culturales y folklóricas propias (Bengoa, 2010). Como Lautaro hiciera con el caballo o la corneta, el Pueblo Mapuche, también se fue haciendo eco del movimiento internacional y comenzó un camino orientado a materializar los logros obtenidos en el ámbito global en su esfera local, adaptándolos a su cultura y realidad (Antona Bustos, 2011: 67). Uno de los principales logros de este proceso de conquista de derechos ha sido la aparición y

consolidación de la idea de que a pesar de que los Pueblos Indígenas gozan de los derechos humanos individuales, éstos no podrán ser plenamente disfrutados si no se reconoce a los pueblos indígenas como entes colectivos con identidad propia y con derechos colectivos (Stavenhagen, 2006: 24) que les habían sido negados desde los tiempos de la colonia.

Chile ha destacado pues en la América andina del siglo XX –y del XXI- por hacer un reconocimiento limitado de los derechos indígenas, de tal manera que se hace preciso, más aún, hablar de derechos indígenas como especificación de los derechos humanos, ya que se trata de un colectivo al cual le han sido negados unos derechos que tienen fundamentalmente en cuanto humanos. Al especificar estos derechos atribuyéndolos a unos portadores concretos hacemos *una denuncia implícita de la vulneración de derechos que han soportado y en una apuesta para que se acabe con ella* (Etxeberria, 2006:16). Este trabajo, en su objetivo de evidenciar la especificidad de la aproximación mapuche al Derecho a la Información, pretende unirse a la denuncia de que el Derecho a la Información le ha sido negado al Pueblo Mapuche, como vemos en el caso que presentamos: la Radio Kimche Mapu. A día de hoy, la posibilidad de construir un verdadero estado pluricultural en Chile reside en generar mecanismos de articulación democrática y en desarrollar procedimientos para resolver los conflictos de interlegalidad a través del diálogo intercultural (Yrigoyen Fajardo, 2006: 24), para lo cual, habremos de preguntarnos por las cuestiones relativas *a la propia concepción, fundamentación y explicitación de los derechos en su generalidad* (Etxeberria, 2006:16).

3. Tierra de gente sabia: política y poética de los medios de comunicación Mapuche en Chile

- Pero, Maite, ¿cómo se te ocurrió la idea de fundar una radio en la comunidad?
- Yo estaba sola en casa en aquella época. No tenía tele ni nada, pasaba el día en casa, haciendo las tareas del hogar.
- ¿En esa época no trabajabas?
- Yo, ya no estaba en la asociación. Ya teníamos esta casa y yo tenía a mi hija pequeña, Millaray, era una guagua y yo pasaba largos días sola. Tenía la radio como única compañía. Me pasaba el día escuchando la radio.
- ¿Y qué escuchabas?
- Pues lo único que llegaba aquí. Esa radio comercial de Lanco en la que pasaba música que no me gusta y pura programa política. Nunca se hablaba de nada de acá, nunca se hablaba de las comunidades, de nada de lo que a mí me importaba. Así que un día, que estaba harta, arranqué la radio del cable y la tiré. Y decidí montar una radio en la comunidad.

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

Maite Melipangi es una de las responsables de que la Radio *Kimche Mapu* (Tierra de Gente Sabia), la cual pretende, con su nombre y programación, divulgar que hay un conocimiento incomparable, reside aún en la Tierra (mapu) y en las gentes (che) que en ella habitan. Como veremos, la radio comunitaria Kimche Mapu, representa un ejemplo de la lucha por el reconocimiento del Derecho a la Información del Pueblo Mapuche, pero también es un caso paradigmático del papel de los medios de comunicación Mapuche, los cuales han fracturado el paisaje mediático chileno desafiando así los *regímenes de verdad* (Salazar, 2004:181) impuestos por las autoridades nacionales y comerciales a los medios de comunicación. Una mirada atenta sobre iniciativas de medios indígenas nos permite comprender a una comunidad en busca de sí misma y que pretende transformar las imágenes que tienen de sí mismos (Rodríguez, 2001:3).

El movimiento indígena global ha motivado una revalorización de la identidad indígena, en la cual juega un papel clave los mensajes elaborados y difundidos por las propias comunidades (González Tanco, 2010:3), de ahí que una gran parte del sector indígena haya incluido el activismo mediático en su agenda de intervención y se esté dando un acelerado y exuberante proceso de creación de medios indígenas, que les permiten presentar su cultura, realidad y reivindicaciones con su propia voz y ofrecer una visión de sí mismos que es difícil de encontrar en los medios de comunicación comerciales (Arregui, 2006: 260). Salazar ha interpretado la estrategia de activismo mediático en el marco del resurgimiento étnico como una *etnogénesis mediada* (2004: 187), en el sentido de que el colectivo tiene el objetivo de *visibilizar su cultura para lograr objetivos políticos estratégicos* (Salazar, 2004:7) y lo hace a través de los medios de comunicación.

Los activistas mediáticos chilenos 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. Estos medios alternativos tienen varias consecuencias en la vida de los pueblos indígenas. En primer lugar, se han convertido en mecanismos 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, 2006:267). En segundo lugar, son herramientas de “resistencia cultural” (González Tanco, 2010: 3) que permiten contrarrestar el discurso mediático hegemónico que ha desfigurando la realidad indígena basándose en imágenes estereotipadas de los pueblos indígenas. Y, en tercer lugar, son un instrumento de ejercicio transnacional de derechos humanos que les permite posicionar sus demandas y fortalecer sus organizaciones en el plano global.

Ahora, conociendo la *política* de los medios de comunicación indígenas, podemos indagar sobre su *poética*, que es, según Juan Salazar la forma en la cual los medios de comunicación operan en el seno de una sociedad determinada, es decir, *investigar cómo las prácticas sociales de los medios de comunicación se basan en la política cultural y la acción social* (2004: 5). Desde esta perspectiva, vamos a retomar el caso de la Radio Kimche Mapu y a hacernos eco de las palabras de Maite Melipangi, fundadora de la radio comunitaria que sirve como altavoz de las comunidades mapuche del Lof Kilche, las cuales contienen algunas de las hebras que nos permiten entender la lógica del tejido mediático mapuche. Cuando Melipangi rememora la “desesperación” que le producía el silencio sobre su(s) vida(s), nos hace darnos cuenta de la potencia política de la desesperación que insta a los sujetos indígenas a organizarse para dar respuesta a una necesidad sentida de desarrollar estrategias que les permitan tener lugares desde los que hablar, como indican las palabras del periodista mapuche Pedro Cayuqueo: “*cambiar la mirada, explorar otro enfoque, aportar a una nueva visión del Pueblo Mapuche, potenciar una pauta informativa que también nos hable de lo positivo y de aquello que la cercanía del conflicto nos impide a diario observar*” (2012).

Algunos de los medios de comunicación de corte indígena más exitosos que se han creado en Chile son radios, las cuales resultan un medio ampliamente ventajoso puesto que tienen una relación gasto-beneficio conveniente, usan un lenguaje comprensible para la población analfabeta y encajan en las lógicas narrativas de la tradición oral, por lo que se produce un mecanismo de traducción de la palabra narrada a la palabra radiada. Cuando reflexiona sobre la creación de la radio comunitaria, Maite Melipangi dice⁹ *queríamos instalar un medio de comunicación que fuera propio, surgió de la necesidad de incorporar temáticas locales de interés de las comunidades mapuche existentes en este valle*. De esta afirmación destaca primero el hecho de que “lo propio” contiene una idea de propiedad concreta: la propiedad colectiva. De hecho, uno de los rasgos principales de los medios indígenas es precisamente el rasgo comunitario y es que, a pesar de ser promovidos por sujetos concretos, éstos trabajan para una comunidad, que se expande no sólo en el espacio, sino también en el tiempo, ya que tienen una continuidad en cuanto a su existencia e identidad que les une a las comunidades de su pasado ancestral (Anaya, 2006:30). De la segunda parte de la afirmación se desprende el hecho de que la necesidad de un “medio propio” surge como consecuencia de una situación de negación de ciudadanía en la que los medios son, principalmente, proyectos de construcción de autonomía cultural y de autor-representación (Salazar, 2004:75).

Hay cuestiones específicas de la población mapuche –su idioma, su cosmovisión, su historia, sus problemas sociales, su heterogeneidad demográfica, su cuestión política-, que están infrarrepresentadas, ausentes o desfiguradas en los medios convencionales. En palabras de la periodista: *...hay una negación constante de los medios de comunicación locales, regionales y nacionales de relevar las temáticas locales mapuche en sus programaciones y una fuerte omisión de los medios por relevar elementos de interés con contenido*. La principal lógica de la representación del Pueblo Mapuche en los medios de comunicación chilenos –locales, regionales y nacionales- es la de la invisibilización o negación, la cual encaja en la lógica asimilacionista y de negación de derechos que hemos explicado con anterioridad, que se complementa con la ausencia de aproximaciones interculturales en las políticas públicas. Este enfoque tiene sus raíces en la era colonial, en la que por un lado se impuso la cultura española (luego, la chilena) y por otro, se minorizó y finalmente, se erradicó la cultura del Pueblo Originario de la esfera pública, convirtiéndoles en lo que se ha

⁹ Entrevista a Maite Melipangi realizada por la autora en 2012

denominado *naciones ocultas* (Arregui, 2006: 251). La otra lógica de representación es la de la desfiguración, es decir, que el Pueblo Mapuche caracterizado de manera conveniente para las élites, las cuales tienden bien a cooptar o bien a reprimir sus demandas (Richards, 2007:555). Según Cayuqueo (2012), existen dos abordajes en esta representación desfigurada, dependiendo de cuál sea el propósito de las élites: el *abordaje policial* y el *abordaje folclórico*. El primero se basa en la idea, reproducida sistemáticamente desde la época colonial, de que el indígena es un ser bárbaro, periférico, salvaje, primitivo, premoderno y anacrónico con una cultura tradicional, local y estática, incapaz de integrarse y convivir con la civilización moderna (Arregui, 2006: 253) y en su radicalización ha dado lugar al discurso del “conflicto mapuche” que justifica la existencia de la Ley Antiterrorista y las prácticas represivas del Estado. El segundo, el *abordaje folclórico* (Cayuqueo, 2012), se basa en la idea de que los pueblos indígenas pertenecen al pasado, a un mundo superado, lo que Arregui llama el discurso del “indígena desaparecido” (*vanishing indian*)(2006: 253), el cual da sentido a las políticas públicas que tienden al asistencialismo y las prácticas mediáticas paternalistas y exotizantes.

Por último, Melipangi, dirá que...*la valoración de medios alternativos que hoy se encuentran desarrollando propuestas, fundamentalmente con contenidos es escasa y tiene enormes dificultades legales y económicas*. La lideresa mapuche apunta las tres grandes preocupaciones de los medios de comunicación mapuche: la cuestión legal, la cuestión de los contenidos y la cuestión de la sostenibilidad del proyecto. En otras instancias del activismo mediático indígena, como es el caso del destacado Congreso Nacional de Comunicación Indígena mexicano, los ejes de trabajos coinciden con las preocupaciones de la comunicadora mapuche, aunque están más desarrolladas y concretadas: *creación de iniciativa de ley para el reconocimiento del derecho a la información y la comunicación de los pueblos indígenas y definición de la agenda nacional para la comunicación indígena; esquemas de financiamiento de medios indígenas; instrumentos nacionales e internacionales referentes a pueblos indígenas para la defensa ante represión a medios de comunicación indígena; y, profesionalización de los medios indígenas* (CNCI, 2010).

Los diarios Mapuexpress, Mapuche Times y Azkintuwe, las Radios Kimche Mapu y Werken Kvrvf junto al programa mapuche en Radio Tierra (Wixage Anai), el blog Werken.cl o las producciones audiovisuales del Centro Cultural Lulul Mawidha no son sólo medios de comunicación alternativos, propios, específicos, con contenidos locales y vectores de una etnogénesis mediada, sino también son los nodos de una red del activismo mediático del Movimiento Mapuche que han generado, gracias a un trabajo en red, una interpretación vernácula de categorías estandarizadas –derecho a la información, medios alternativos- 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 (Antona Bustos, 2011: 127). Así, los periodistas, se han convertido primero en agentes de activismo mediático-cultural basado el resurgimiento de identidades indígenas antiguas en un contexto de capitalismo global y segundo, en expertos de una “aproximación indígena” al Derecho a la Información, todo lo cual ha sido posible gracias a una investigación fresca y crítica hecha por un creciente número de investigadores indígenas, lo que ha producido una “*descongelación del potencial radical de pensar desde la diferencia hacia la constitución de mundos locales y regionales alternativos*” (Escobar, 2007: 59).

4. Palabras del werken: aproximación multicultural al Derecho a la Información

ART. 19º (MARI PURA XOY) DEL GRAN ESCRITO DE LA GRAN REUNIÓN

Todas las personas sacarán su pensamiento y su palabra. También darán a conocer en todas partes como sea (radio, televisión y a través de escritos). Tendrá acceso a buscar, preguntar y recibir palabras en su trabajo y así dará a conocer esta palabra y tendrá acceso a informar en todos lados.

Haciendo referencia al uso de la NTIC por parte de los pueblos indígenas, hemos podido mirar de soslayo la manera en que se están localizando los discursos globales para legitimar sus demandas frente al Estado chileno, tales como los de autodeterminación (Aylwin, 2004), el desarrollo sostenible (Arregui, 2006) o los derechos de la mujer (Richards, 2003). Como afirmábamos, comprender los derechos desde un punto de vista multicultural va a ser especialmente relevante, ya que no podemos olvidar que la ley tuvo un papel central en la empresa de la colonización por el rol que tuvo en la producción de la hegemonía eurocéntrica y en la creación de sujetos coloniales (Comaroff

y Comaroff, 1992: 368) ni tampoco que la doctrina de los derechos humanos tiene un enorme potencial emancipatorio (Santos, 2002: 60). Así, el discurso de los derechos humanos se ha convertido en *un poderoso lenguaje que los pueblos indígenas utilizan para mediar políticamente con otras sociedades* (Antona Bustos, 2011: 59) y va a ser relevante comprender cómo son reformulados y *vernacularizados* los derechos humanos (Wilson, 2006), es decir, conocer cómo acomodan el texto universal a sus propias categorías, necesidades y valores, sin que estos discursos pierdan su carácter “universal” para que sus reivindicaciones también puedan serlo (Antona Bustos, 2011: 127). Para hacer esto, vamos a comenzar asumiendo que la política global de los derechos humanos tiene lo que Boaventura de Sousa Santos denomina un *empotramiento cultural específico* (Santos, 2002: 63), el occidental, y que goza de aceptación y expansión global hoy en día porque ha seguido el patrón de los flujos culturales que provienen de países centrales, los cuales se especializan en localismos globalizados, lo que él denomina una *globalización desde arriba* (Santos, 2002: 64). El hecho de que los derechos provengan de órdenes normativos locales otros hace que estén atrapados en redes de poder y significado que se extienden más allá de lo local (Wilson, 1997: 23), por lo que resultan ininteligibles –intraducibles– para los sujetos del “lado de acá”, los cuales se ven en la obligación de “conquistar” estos derechos haciendo una *globalización desde abajo*, es decir, especializándose en localizar los globalismos (Santos, 2002: 66).

Para conocer las maneras en las que la doctrina de los derechos es interpretada por los mapuche contemporáneos, ponemos a actuar el conocimiento que tenemos sobre las biografías de los sujetos de nuestro estudio, la historia y cultura de su comunidad y las relaciones de poder que establecen con otros actores que participan en el proceso (Wilson, 1997: 12). El caso de la reivindicación pro-derechos del Pueblo Mapuche resulta en extremo interesante porque ha capitalizado en las últimas décadas campos de disputa para conformar y recuperar saberes ancestrales (Antona Bustos, 2011: 60), como son el caso de la figura de las *machi* para reivindicar el derecho a la medicina tradicional, la relación con la Mapu para reivindicar el acceso a la tierra o la figura del *werken* para reforzar el derecho a la palabra, con lo que han demostrado que tienen la capacidad de desafiar las epistemologías occidentales y de recuperar las fuerzas epistémicas de conocimientos que se habían convertido en *conocimientos subalternos*, por ser considerados tradicionales, folclóricos, religiosos o emocionales (Mignolo, 2001: 11). Volviendo a la idea de *la estrategia de Lautaro* y retomando la fuerza de la (etno)poesía mapuche que abordábamos en el comienzo, vemos que el *hibridismo* es una categoría principal en los discursos interculturales de los mapuche. De hecho, la noción de *hibridismo*, designada en este u otros términos, ha sido considerada como uno de los rasgos distintivos de la cultura mapuche por diversos autores (Cayuqueo, 2012; Richards, 2003; Carrasco, 2002), la cual se ha definido como una *conciencia indígena que asimila, reformula y discursiviza elementos de la cultura propia y de la cultura ajena* (Carrasco, 1972: 21) que cuando tiene que maniobrar en instituciones ajenas, asume en forma específica algunos rasgos de los discursos del ámbito en que se insertan, en la medida en que resulte necesarios para actuar con eficacia.

Esta *hibridez estructural* de la cultura mapuche (Carrasco, 1972) encaja con la propuesta que hace Santos, el cual nos insta a hacer una *concepción mestiza de los derechos humanos*, para lo cual tendremos que concebir los derechos humanos como una constelación de significados locales mutuamente inteligibles más que como un derecho monolítico (Santos, 2002: 70). Para lograr esto, tendremos que no cejar en el empeño de complejizar estos derechos, recuperando la dimensión cultural de los pueblos indígenas para poder entender el contenido que dan a los derechos. Tenemos que tener en cuenta que los procesos de conquista de *los derechos indígenas adquieren sentido y consistencia desde el orden cosmovisional en el que se arraigan y desde el que se despliegan* (Martínez de Bringas, 2006: 89), así que, más allá del atractivo mediático que pueden ofrecer ciertas apariciones de sujetos indígenas apropiándose del derecho internacional, lo que resulta relevante son las posibilidades interculturales que ofrecen ciertos etnoconceptos de la cosmovisión mapuche (Antona Bustos, 2011: 72).

El Derecho a la Información, definido en las instancias internacionales como la “piedra angular de todas las libertades” e incluido en el artículo 19 de la declaración Universal de los Derechos Humanos de 1948, dice: “*todo individuo tiene derecho a la libertad de opinión y de expresión; este derecho incluye el de no ser molestado a causa de sus opiniones, el de investigar y recibir informaciones y opiniones, y el de difundirlas, sin limitación de fronteras, por cualquier medio de expresión*”. Para comenzar a explorar el Derecho a la Información desde la cosmovisión mapuche vamos

a recurrir a la estrategia de la traducción inversa, utilizada por Antona Bustos (2011), para comprender las etnoconcepciones mapuche de su aproximación al derecho a la salud, el acceso a la tierra y la gestión de los conflictos medioambientales. El autor elaboró un instrumento de investigación que le permitió relacionar las categorías occidentales de los derechos humanos con datos obtenidos en el trabajo de campo, sometiendo la versión en mapudungun del texto de la Declaración Universal de los Derechos Humanos a un proceso de “retraducción” al castellano, con el fin de “*introducir la perspectiva dialógica en la investigación, es decir, hablar con los mapuche sobre cómo ven desde su cultura los derechos humanos a partir del discurso occidental y viceversa*” (Antona Bustos, 2011: 126). Este autor recoge en su erudito y minucioso trabajo la declaración integral, aquí nos hacemos eco sólo de la traducción del artículo 19, puesto que es el artículo relacionado con nuestra pregunta de investigación. Diseccionamos el artículo para ir a dar cuenta de cuál sería una aproximación culturalmente empotrada en la cultura mapuche de este derecho, siguiendo la sugerente propuesta de Hernández, que al referirse a la comunicación indígena, nos dice que *se puede ser hombre del mundo si primero se es hombre de un pueblo. El que tiene una identidad fuerte y positiva puede estar en todos los mundos sin dejar de ser él mismo, pero siendo respetuoso de la diversidad en la que convive y se desarrolla como hombre perteneciente a un pueblo propio. Se es universal sin dejar de ser uno mismo* (Hernández, 2012).

En primer lugar, el artículo 19 de la Declaración afirma que el sujeto de derecho es “*todo individuo*”, sin embargo, en la retraducción los sujetos de derechos son “*todas las personas*”. El paso del singular al plural en la titularidad del derecho plantea una interpretación del derecho consagrada en el ámbito internacional relativa a las circunstancias especiales de los pueblos indígenas (CONAIE, 2010: 5) y arroja la primera peculiaridad que tiene toda aproximación desde la cosmovisión indígena a cualquier sistema de derechos: es la comunidad la que tiene el disfrute del derecho y no el individuo. El “habla indígena” es un habla colectiva, es decir, que los sujetos no hablan por sí mismos, sino por su comunidad, por lo que se puede afirmar que lo que nos llega a través de su poesía o su producción mediática es un *discurso colectivo interpretado por distintas voces* (Chuji, 2006:270). Esta aproximación nos hace preguntarnos si el derecho a la información tendría que ser un derecho colectivo más que un derecho individual, lo que tendría como corolario la obligatoriedad de facilitar y apoyar los medios de comunicación comunitarios con el fin de permitir el ejercicio del derecho a los sujetos colectivos.

En segundo lugar, se recoge el primer contenido del derecho en la declaración, a producir y emitir información, que está formulado como: *derecho a la libertad de opinión y de expresión*. En la versión en mapudungun, se recoge como: *sacarán su pensamiento y su palabra*, lo que indica la ausencia de conceptos occidentales como “opinión” y abstracciones como “expresión”, y nos lleva a indagar sobre un elemento fundamental de la cosmovisión mapuche: la palabra. *Dugun*, la palabra, no significa palabra como la entendemos en castellano, sino oralidad y es la principal vía de reproducción cultural mapuche. La importancia de la palabra en la cultura mapuche puede deducirse del hecho de que dos de las figuras más relevantes en la estructura social mapuche tienen que ver con la palabra. En primer lugar, el *ngenpin*, en mapudungun, “dueño de las palabras”, es un orador que goza de gran prestigio en la sociedad mapuche y está encargado de conocer y resguardar el conocimiento ancestral, recogido en la palabra. Por otro lado, el *werken*, que significa mensajero, es otra autoridad tradicional, cuya labor es la de ser portavoz del lonko y de su comunidad. En la otra cara de la moneda, el otro derecho, el derecho a recibir información, *derecho a investigar y recibir informaciones y opiniones y de difundirlas*. En la versión retraducida aparece como: *tendrá acceso a buscar, preguntar y recibir palabras en su trabajo*, lo que nos devuelve a la centralidad de la palabra y la ausencia de géneros informativos y se concentra en la posibilidad de buscar y preguntar, sin hacer mención de la posibilidad de difundir, quizá por ser una cultura que ha carecido de los medios de la redifusión de gran alcance.

Después, en el código legal, se recogen los aspectos del derecho: el del espacio y el tiempo. Primero, dirá que *podrá ejercerse sin limitación de fronteras*, para el Pueblo Mapuche se enuncia como *dar a conocer esta palabra y tendrá acceso a informar en todos lados*. Lo interesante de este aspecto de este derecho desde una aproximación mapuche es que la palabra y la tierra están asociadas. De hecho, el idioma mapudungun significa *palabra de la tierra*, por lo que en un contexto en el que un pueblo ha sido privado de su tierra, por lo menos, ha de poder vivirla a través de su lengua. El paso del tiempo ha hecho que los mapuche se desterritorialicen, lo que le da sentido a la utopía del

Wallmapu, referente primordial de la identidad colectiva y confiere una importancia aún mayor a la palabra, y a la libertad de palabra: la libertad de expresión. Por último, recoge que el derecho podrá ser ejercido *por cualquier medio de expresión*, y en mapudungun es *dar a conocer en todas partes como sea (radio, televisión y a través de escritos)*. Lo llamativo de esta enunciación es que nos da una pista de los medios que han sido incorporados en la cultura mapuche –radio y televisión- y la marginalidad de la prensa, la que no tiene un nombre propio, sino que es recogida en la generalidad de “lo escrito”. Esta lógica tiene pleno sentido en una sociedad en la cual la tradición oral sigue siendo fortísima.

5. *El maldito 36b*: el Derecho a la Información en el Movimiento Mapuche

97. La Relatoría Especial fue informada del enjuiciamiento de Marcelo Núñez Fuentes, director de la emisora comunitaria Radio Tentación en Paine el 10 de mayo y la comunicadora Maite Melipangi de Radio Kimche Mapu en Puquiñe Lumaco el 15 de noviembre, acusados de haber violado el artículo 36(b) de la Ley General de Telecomunicaciones, que sanciona con penas de prisión la explotación de servicios de radiodifusión sin contar con la licencia correspondiente. Según lo informado, Núñez rechazó la oferta de la Fiscalía de suspender su caso si aceptaba la acusación, se abstenía de volver a transmitir y donaba los equipos a escuelas de comunicación. Los acusados y sus defensores habrían alegado que en la actualidad muchos radialistas podrían ser acusados pues no existe a la fecha de los hechos la reglamentación a la Ley de Servicios de Radiodifusión Comunitaria Ciudadana (Ley 20.433), aprobada el 4 de mayo de 2010.

98. La Relatoría insiste en que las leyes en materia de radiodifusión deben adecuarse a los estándares internacionales y deben hacerse cumplir mediante el uso de sanciones administrativas proporcionales y no mediante el empleo del derecho penal.

[Informe Anual de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos 2011.
Informe de la Relatoría especial para la Libertad de Expresión]

A raíz de las persecuciones legales de radios comunitarias de corte indígena, se lanzó en enero de 2012 la “*Primera misión de observación sobre el estado de libertad de expresión en radios y medios comunitarios mapuche*”, coordinada por la Asociación Mundial de Radios Comunitarias (AMARC) y ejecutada por varios activistas de medios alternativos en Chile. La misión pretendía elaborar un informe sobre la situación de la libertad de expresión en las comunidades mapuche, motivada ésta por la “*honda preocupación por la condición que viven las radios comunitarias mapuche*” y destinada a “*revisar integralmente las condiciones en que operan las radios comunitarias mapuche, desde su dimensión comunicacional, financiera y de reconocimiento de las comunidades indígenas como actores sociales de las comunicaciones*” con el foco en la regulación chilena y la regulación internacional sobre pueblos originarios y libertad de expresión. En informe al que dio lugar esta misión se recoge de manera elocuente una de las primeras cuestiones que hemos de tener en cuenta para entender el lugar que ocupa hoy el Derecho a la Información en la lucha pro-derechos de los mapuche en Chile: la dimensión “indígena” se incorpora a la lucha por la libertad de expresión de los activistas mediáticos chilenos –AMARC, Red de Medios para los Pueblos, Fundación Pro Bono-, lo que hace que estas redes y sus agendas se sumen a las redes de comunicadores indígenas, dándose una relación que multiplica la voz de estos actores. Por otro lado, esta misión ha conllevado la visibilización de los medios mapuche a nivel internacional (comunicaciones con el Relator de NNUU sobre Pueblos Indígenas y Relatoría de la Comisión Interamericana de Derechos Humanos), lo que ha supuesto un catalizador para colocar el Derecho a la Información en la agenda de prioridades del movimiento mapuche, que hasta ahora había estado más centrado en la cuestión del acceso a la tierra, la salud multicultural, los problemas medioambientales y las reivindicaciones de derechos culturales tradicionales, como recuperación de la lengua. Estamos viviendo pues que el “derecho a comunicar” está siendo decisivo para la reformulación del Movimiento Mapuche, lo que se deduce de la aparición de nuevos medios de comunicación de corte mapuche.

Los referentes legales del Derecho a la Información para los Pueblos Originarios chilenos serían el Convenio 169 de la OIT sobre *Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes*, el cual en su Artículo 30 establece este derecho sólo parcialmente al afirmar que *los gobiernos deberán adoptar medidas acordes a las tradiciones y culturas de los pueblos interesados, a fin de darles a conocer sus derechos y obligaciones (...) a tal fin, deberá recurrirse, si fuere necesario, a traducciones escritas y a la utilización de los medios de comunicación de masas en las lenguas de dichos pueblos*. Por otro lado, aparece en las declaraciones de Naciones Unidas, la Declaración de Derechos Humanos en el artículo

19, ya explorado, y en la Declaración para los Pueblos Indígenas de 2007, en el Artículo 16. En este artículo se reconoce el derecho plenamente y se concibe a los pueblos indígenas como colectivos además de como ciudadanos individuales y se enuncian: el derecho a acceder a espacios en los medios de comunicación públicos y privados y a tener y manejar sus propios medios, lo que significa acceder a las frecuencias de radio y televisión en equidad de condiciones en la cobertura y financiación que asegura su sostenibilidad. Este artículo es la única enunciación legal que recoge en parte la aproximación mapuche al derecho. El problema es que no tiene ningún tipo de vinculación legal más allá de la mera recomendación al Estado Chileno.

Por último, en la Ley Indígena de 1993, el Artículo 28C recoge: *el fomento a la difusión en las radioemisoras y canales de televisión de las regiones de alta presencia indígena de programas en idioma indígena y apoyo a la creación de radioemisoras y medios de comunicación indígenas*. Sin embargo, la estructura política y el propio ordenamiento jurídico chileno contienen trampas que impiden el desarrollo de este derecho. En los últimos años no se han hecho concesiones para emitir como radios comunitarias a las radios indígenas que así lo han solicitado y, paralelamente, sigue vigente la Ley General de Telecomunicaciones de 1982, en cuyo artículo 36B se persigue por la vía penal la radiotransmisión sin autorización. Esta combinación hace que las radios mapuche que han emergido en los últimos años sólo tengan dos opciones: perpetuar su silencio o ser perseguidas penalmente por emitir sus mensajes. Esta disyuntiva en la cual ninguna opción es buena ha sido interpretada como una *vulneración a la libertad de expresión de acuerdo a los estándares internacionales en esta materia que además contraviene los principios de la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Originarios, donde se establece el derecho que asiste a las comunidades indígenas a fundar sus propios medios* (AMARC-Chile, 2012).

Esta situación de negación de derechos ha discurrido, como afirmábamos antes, paralela a un contexto internacional de despertar indígena. En las últimas décadas, el movimiento internacional indígena pro-derechos ha defendido la necesidad de blindar la dimensión cultural de sus pueblos con derechos, lo que ha permitido que la Declaración de Naciones Unidas sobre Pueblos Indígenas de 2007 sea amplia y explícita en su tratamiento de los Derechos Culturales. Así, además de la educación, los medios de comunicación modernos se han convertido también en un escenario de contienda por su trascendencia en la revitalización de las lenguas minorizadas, pero también por su importancia en el derecho a la libre expresión e intercambio y diseminación de información, opiniones y criterios que históricamente han sido negado a los pueblos indígenas (CONAIE, 2010: 20). Los propios activistas de la *comunicación indígena* asumen que entender la comunicación como derecho ha sido hasta ahora la parte más débil del movimiento, el cual se ha centrado en las prácticas y no en la regulación. Ahora bien, se está formando una voz contundente que reivindica el reconocimiento del derecho a la información desde una perspectiva indígena en las leyes nacionales, de tal manera que se posibilite realmente el acceso legítimo a unos recursos, que a pesar de estar contemplados y desarrollados en el derecho internacional, a nivel nacional y local les son negados (Hernández, 2012). Situaciones como las persecuciones –como el de la Radio Kimche Mapu en Chile- o los impedimentos evidentes –como los que supone el artículo 36B de la Ley de Telecomunicaciones chilenas, al que los activistas se refieren habitualmente como el “maldito 36B”- han acelerado una concienciación entre los movimientos indígenas acerca de las cuestiones relativas al Derecho a la Información y lo han colocado en el centro de las reivindicaciones, que ahora no sólo son tierra, naturaleza y salud, sino que también incluyen la voz.

Así pues, son varios los factores que han motivado que el Derecho a la Información ocupe hoy un lugar privilegiado en la agenda de dirigentes y activistas mapuche, que lo han añadido a su agenda de acción política y se podrían resumir de la siguiente manera: la asociación con movimientos sociales no indígenas empoderados en la lucha por la libertad de expresión, la especificidad de la aproximación multicultural a los medios que hemos explicado, la capitalización de esta diferencia en un contexto de resurgir étnico, las imposibilidades legales unidas a atropellos, el desinterés de los gobiernos por desarrollar los convenios y el clima internacional favorable a los Derechos Indígenas.

Los objetivos de esta nueva reivindicación dentro del Movimiento Mapuche, y de sus ahora socios, son *favorecer la libre expresión de las comunidades mapuche a través de sus propios medios, y a la vez, promover que la ciudadanía*

cuenta con acceso a información plural sobre hechos de interés público, a partir de distintos representantes de los pueblos originarios (AMARC-Chile, 2012). Sin embargo, ninguno de éstos será posible si no se hacen modificaciones de la legislación que se adecúen a los estándares internacionales, para lo cual, aún queda un largo camino. Lo interesante de este proceso es que en esta lucha conjunta por la libertad de expresión, en la que los medios indígenas representan *recursos de la esperanza* (Ginsburg, 1991), éstos también representan maneras de (des)pensar el eurocentrismo y descolonizar las prácticas mediáticas (Salazar, 2004: 81).

6. Bibliografía

- AMARC-Chile (2012) *Informe misión de observación sobre libertad de expresión en medios de comunicación y radios comunitarias mapuche*. En Internet: http://www.amarc.org/mapuche2012/informe_mision_radios_mapuche.pdf. Última fecha de consulta: 2 de Diciembre de 2012.
- AMOLEF, A. (2004) *La alteridad en el discurso mediático: Mapuche y la prensa chilena*. Boletín IFP: 2 (6).
- ANAYA, J. (2006) “Los derechos de los pueblos indígenas”. En BERRAONDO, M. (2006)(Ed). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.29-60.
- ANCÁN, J. 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: 2 de Diciembre de 2012.
- ANTONA BUSTOS, J. (2011) “Etnografía de los derechos humanos. Etnoconcepciones en los pueblos indígenas de América: el caso mapuche”. Universidad Complutense de Madrid. (Tesis Doctoral)
- ARREGUI, J. (2006) “Medios de comunicación y empoderamiento indígena. EnREDando con las nuevas tecnologías”. En BERRAONDO, M. (2006)(Ed). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.249-266.
- AYLWIN, J. (2004)(Ed)*Seminario Internacional sobre Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias Internacionales y Realidad Local*. Temuco: Universidad de la Frontera.
- BACIGALUPO, A.M. (2003) “Rethinking Identity and Feminism: Contributions of Mapuche Women and Machi from Southern Chile”. *Hypatia*, 18 (2): 32-57
- BELAUSTEGUIGOITIA, M. (2001) “Descarados y deslenguadas: el cuerpo y la lengua india en los umbrales de la nación”. *Debate Feminista*, 24 (12).
- BELAUSTEGUIGOITIA, M. (2007) “Rajadas y alzadas: de Malinches a comandantes”. En LAMAS, M. (Ed) *Miradas Feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. FCE: México. Pp.191-236.
- BENGOA, J. (1996) “Población, Familia y Migración Mapuche. Los impactos de la modernización en la Sociedad Mapuche 1982-1995”. *Pentukun*, 6: 7-28.
- BERRAONDO, M. (2006)(Ed). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto.
- CONAIE (2010) *Manual básico sobre la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas*. Quito: AECID
- CARRASCO, H (2002) “El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez”. *Estudios filológicos*, 37: 185-197.
- CHUJI, M (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*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.249-262.
- ESCOBAR, A. (2007) “Worlds and knowledges otherwise. The Latin American modernity/coloniality research program”. *Cultural Studies*, 21 (2-3): 179-210
- EXTEBARRIA, X. (2006) “La tradición de los derechos humanos y los pueblos indígenas: una interpelación mutua”. En BERRAONDO, M. (2006)(Ed). *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto. Pp.63-84.
- FALABELLA, S., RAMAY, A.; HUINAO, G. (eds.)(2006) *Hilando en la memoria. 7 mujeres mapuche*. Santiago de Chile: Cuarto Propio.
- GINSBURG, F., ABU-LUGHOD, L. y LARKIN, B. (2002) *Media Worlds. Anthropology on a new terrain*. Los Angeles: University of California Press.

- GINSBURG, F. (1991) "Indigenous media: Faustian contract or global village?" *Cultural Anthropology*, (1): 92-112.
- HERNANDEZ, F.G. (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>. Última fecha de consulta: 2 de Diciembre de 2012
- HERNÁNDEZ, I. (2004) "La memoria del pueblo mapuche: un instrumento para la construcción colectiva y la sobrevivencia". En AYLWIN, J. (Ed) Seminario Internacional sobre Derechos Humanos y Pueblos Indígenas: Tendencias Internacionales y Realidad Local. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas, Universidad de la Frontera. Pp. 156-169
- LUONGO, G. (2012) "Memoria y revuelta en poetas mujeres mapuche: intimidad/lazo social". *Aisthesis*, 51: 185-201
- MANQUILEF, M. (1911) *Comentarios del pueblo araucano: la faz social*. Santiago de Chile: Imprenta Cervantes.
- MIGNOLO, W. (2003) *Historias Locales/diseños globales. Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Akal
- PRINS, H. (2002). "Visual media and the primitivist perplex". En F. GINSBURG et al, *Media Worlds. Anthropology on a new terrain*. Los Angeles: University of California Press. Pp. 58-74
- RICHARDS, P. (2005) "The Politics of Gender, Human Rights, and Being Indigenous in Chile" *Gender and Society*, 19 (2): 199-220
- RICHARDS, P. (2003b) "Bravas, Permitidas, Obsoletas: Mapuche Women in the Chilean Print Press". *Gender & Society*, 21: 553-578
- SALAZAR, J.F. (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.
- SANTOS, B. (2002) "Hacia una concepción multicultural de los derechos humanos". *El otro derecho*, 28: 59-83.
- SPITULNIK, D. (2002) "Alternative small media and communicative spaces". En G. HYDEN, & M. LESLIE. (2002) *Media and democracy in Africa*. New Brunswick: Transaction Publishers. Pp: 177-205
- WARREN, S. (2009) "How Will We Recognize Each Other as Mapuche? Gender and Ethnic Identity Performances in Argentina". *Gender & Society*, 23: 768
- YRIGOYEN FAJARDO, R. (2006) Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el Derecho Indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. En Berraondo, Mikel (coordinador): *Pueblos Indígenas y derechos humanos*. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006. Pp. 537-567