Université de Montréal

Circuitos, perturbaciones y transformaciones de la modernidad/colonialidad: Análisis discursivo en contextos chilenos y canadienses

par

Sara Smith

Département de littératures et de langues modernes

Faculté des arts et sciences

Thèse présentée à la Faculté des études supérieures et posdoctorales

en vue de l'obtention du grade de PhD

en Littérature

option Études hispaniques

Septembre, 2012

© Sara Smith, 2012

Université de Montréal

Faculté des études supérieures et postdoctorales

Cette thèse intitulée

Circuitos, perturbaciones y transformaciones de la modernidad/colonialidad:
Análisis discursivo en contextos chilenos y canadienses

Présentée par :

Sara Smith

a été évaluée par un jury composé des personnes suivantes :

James Cisneros, président-rapporteur

Juan Carlos Godenzzi, directeur de recherche

Cynthia Milton, membre du jury

Walter Mignolo, examinateur externe

M. Yakov Rabkin, représentant du doyen de la FES

Résumé

Bien que les états canadiens et chiliens renforcent leur engagement à l'égard de la réconciliation avec les Autochtones durant les dernières décennies, les conflits interculturels continuent à se produire en impliquant toujours les mêmes acteurs : l'état, différents peuples autochtones, des entreprises privées, ainsi que des membres de l'élite intellectuelle, politique et patronale. En prenant en compte cette situation, l'objectif de cette thèse vise à mieux comprendre pourquoi ces conflits, loin d'être résolus, continuent à se reproduire. Dans ces deux pays, la problématique des conflits interculturels est fondamentalement mise en rapport avec la question des droits territoriaux et, par conséquent, sont inséparables de la question de l'héritage coloniale des états nationaux canadien et chilien. Pourtant cette dimension coloniale des conflits a tendance à être cachée autant par la rhétorique multiculturelle du discours national que par les polarisations produites par l'opinion publique, lesquelles ont l'habitude d'encadrer la problématique par des notions binaires, telles que « civilisation/barbarie » ou « authenticité/illégitimité ». De plus, on peut considérer l'ouest du Canada et le sud du Chili comme étant des contextes comparables, puisque ceux-ci ont été colonisés avec la base du discours moderne du progrès et de la civilisation, qui a servi à légitimer l'expansion de l'état national au dix-neuvième siècle. Cependant, il n'existe que très peu d'études qui comparent les productions discursives relatives aux relations interculturelles entre Autochtones et non Autochtones dans les contextes canadiens et chiliens, possiblement à cause des différences linguistiques, sociohistoriques et politiques qui paraissent insurmontables.

Ainsi, la présente étude constitue une analyse comparative de discours qui articulent la problématique de l'héritage coloniale et des réclamations autochtones au Chili et au Canada : des livres de texte de sciences sociales, des discours d'opinion et des discours autochtones. Nous proposons que les similitudes surprenantes qui ont été révélées par les contextes nationaux canadiens et chiliens peuvent être expliquées, en

partie, par leur articulation avec le discours globalisé de la modernité/colonialité. D'une part, les textes scolaires et les discours d'opinion font circuler des éléments discursifs de la modernité, tout en reproduisant des formes de savoir et de dire coloniaux. D'autre part, les discours autochtones se ressemblent entre eux dans la mesure où ils interpolent la modernité/colonialité transformant ainsi les termes d'engagement interculturel.

Mots clés : Analyse du discours ; livres de texte de sciences sociales; discours d'opinion; discours autochtones; conflit mapuche (Chili); *Delgamuukw* (Canada); multiculturalisme; macro topiques; modernité/colonialité; interpolation; transformation discursive

Abstract

Despite efforts, in recent decades, by the Canadian and Chilean states towards reconciliation with Indigenous peoples, social conflicts persist, involving the same actors as always: the state, different indigenous communities, private companies, and intellectual, political and business elites. In light of this situation, this thesis aims to better understand why these conflicts, far from being resolved, continue to occur. In these two countries, the issue of intercultural conflict primarily invoves the question of land rights. In this sense, the reproduction of conflict is inseparable from the colonial legacy of the Canadian and Chilean national states. This colonial dimension of conflict, however, is usually made obscure by both the multicultural rhetoric of national discourse and the polarizations produced by public opinion discourses, both of which tend to frame the question of land rights in terms of binary notions, such as "civilization/barbarism", or "authenticity/illegitimacy." Furthermore, western Canada and southern Chile can be considered comparable contexts, as they were colonized on the basis of the modern discourses of progress and civilization, which served to legitimize the expansion of the nineteenth-century nation state. However, there are few studies comparing the discursive productions related to the intercultural relationship between Indigenous and non-Indigenous Canadians and Chileans. This is perhaps due to a perception of insurmountable linguistic, socio-historical and political differences between the two countries.

The present study thus constitutes a comparative analysis of discourses that articulate issues related to both Indigenous land claims and the colonial legacy of Chile and Canada. Specifically, we analyze social science textbooks, opinion discourses and Indigenous discourses. Our analysis shows that there are striking similarities between the Canadian and Chilean national contexts. We propose that these can be explained, in part, by their relationship with the global discourse of modernity/coloniality. On the one hand, textbooks and opinion discourses circulate discursive features of modernity, thus reproducing colonial forms of knowledge and speaking. On the other hand, the

Indigenous discourses we exam seem to resemble each other to the extent that they interpolate the discourse of modernity/coloniality, thereby transforming the terms of intercultural engagement.

Key words: Discourse analysis ; social science textbooks; opinion discourse; Indigenous discourse; Mapuche conflict (Chile); *Delgamuukw* (Canada); multiculturalism; macro topics; modernity/coloniality; interpolation; discursive transformation

Resumen

A pesar del esfuerzo de reconciliación de los estados canadiense y chileno con los pueblos indígenas en las últimas décadas, siguen produciéndose conflictos sociales, involucrando a los mismos actores de siempre: el estado, distintos pueblos indígenas, las empresas privadas y la elite intelectual, política y empresarial. Teniendo en cuenta esta situación, el objetivo de esta tesis apunta a entender mejor por qué estos conflictos, lejos de resolverse, continúan reproduciéndose. En estos dos países, la problemática de los conflictos interculturales está relacionada fundamentalmente con la cuestión de los derechos territoriales y, en consecuencia, son indesligables de la herencia colonial de los estados nacionales canadiense y chileno. Esta dimensión colonial de los conflictos, sin embargo, suele ser ocultada tanto por la retórica multicultural del discurso nacional como por las polarizaciones producidas por la opinión pública, las cuales tienden a enmarcar la problemática según nociones binarias, como la de "civilización/barbarie", o "autenticidad/ilegitimidad". Además, el oeste de Canadá y el sur de Chile pueden considerarse comparables, ya que fueron colonizados sobre la base del discurso moderno del progreso y la civilización, el cual sirvió para legitimar la expansión del estado nacional decimonónico. A pesar de esto, existen pocos estudios que comparen las producciones discursivas de las relaciones interculturales entre indígenas y no indígenas en los contextos canadienses y chilenos, posiblemente debido a las diferencias lingüísticas, sociohistóricas y políticas que parecieran insuperables.

Así, pues, el presente estudio constituye un análisis comparado de discursos que articulan la problemática de la herencia colonial y de los reclamos indígenas en Chile y Canadá: libros de texto de ciencias sociales, discursos de opinión y discursos indígenas. Ahí se plantea que las similitudes sorprendentes que se han encontrado entre los contextos nacionales canadienses y chilenos pueden ser explicadas por su articulación con el discurso globalizado de la modernidad/colonialidad. Por un lado, los textos escolares y los discursos de opinión hacen circular rasgos discursivos de la

modernidad, reproduciendo formas de saber y de decir coloniales. Por otro lado, los discursos indígenas se parecen entre sí en la medida en que interpolan la modernidad/colonialidad, transformando así los términos del compromiso intercultural.

Palabras claves: Análisis del discurso; libros de texto de ciencias sociales; discursos de opinión; discursos indígenas; conflicto mapuche (Chile); *Delgamuukw* (Canadá); multiculturalismo; macrotópicos; modernidad/colonialidad; interpolación; transformación discursiva.

Índice

Résumé i

Abstract iii

Resumen v

Índice vii

Lista de las tablas ix

Agradecimientos x

Capítulo 1 Introducción 1

Capítulo 2 El manual escolar multicultural y la diferencia colonial 33

2.1 Tópicos y meta-estructura del discurso histórico nacional *38*

2.2 Realismo y colonialidad *54*

2.3 El discurso multicultural: Colonialidad de la diferencia *71*

2.4 Balance *86*

Capítulo 3 Los macrotópicos en discursos de opinión canadienses y chilenos 89

3.1 Los principales actantes *95*

3.2 La verdad-sin-paréntesis y la diferencia epistémica *108*

3.3 La autenticidad cultural y la diferencia colonial *117*

3.4 Civilización y barbarie *126*

3.5 La amenaza del otro *133*

3.6 Balance *143*

Capítulo 4 Transformaciones: La interpolación en discursos indígenas 147

4.1 Transformación #1: El caso del conflicto mapuche *151*

4.2 Transformación #2: El caso de Delgamuukw CSC *162*

4.3 Transformación #3: El caso de la prensa indígena *175*

4.4 Balance *190*

Conclusiones 193

Bibliografía **201**

Corpus *201*

Fuentes citadas *207*

Anexos ..... **i**

Anexo 1 "The Mediterranean World" (Pathways, 9) ..... *ii*

Anexo 2 "El Mediterráneo, un espacio" (Tercero medio, 66) ..... *iii*

Anexo 3 "Reducciones" (Segundo medio, 178) ..... *iv*

Anexo 4 "The Emergence of Vancouver" (Horizons, 230) ..... *v*

Anexo 5 "Tú vives en el mundo contemporáneo" (Tercero medio, 260) ..... *vi*

Anexo 6 "Land for the Fur Trade" (Horizons, 15) ..... *vii*

Anexo 7 "Región de la frontera" (Segundo medio, 177) ..... *viii*

Anexo 8 "Window on the Past" (Pathways, 3) ..... *ix*

Anexo 9 "Unit 2: North America Beckons" (Crossroads, 158) ..... *x*

Anexo 10 "Chapter 7: The Native Peoples of Canada" (Crossroads, 181) ..... *xi*

Anexo 11 "Figure 2-5" (Horizons, 59) ..... *xii*

Anexo 12 "Comparar características" (Segundo medio, 41) ..... *xiii*

Anexo 13 "Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista" (Cayuqueo 2009) ..... *xiv*

Anexo 14 "Let's get on with the land-claim settlements" (Gosnell 1997) ..... *xvii*

Anexo 15 Azkintuwe ..... *xx*

Anexo 16 Secwepemc News ..... *xxi*

Lista de las tablas

TABLA 1: Índice de la serie canadiense de estudios sociales 40
TABLA 2: Índice de la serie chilena de historia y ciencias sociales 41

Agradecimientos

Este trabajo no hubiese sido posible sin el sustento directo e indirecto de diversas personas e instituciones.

En particular, quisiera agradecer al profesor Juan Carlos Godenzzi, el director de esta tesis, por su disponibilidad, generosidad, paciencia, respaldo y retroalimentación atenta y oportuna.

A los profesores Catherine Poupeney-Hart, Javier Rubiera, Enrique Pato y James Cisneros.

Al departamento de literatura y lenguas modernas, por su apoyo financiero y práctico, habiéndome prestado un espacio inestimable de estudio y compañerismo.

Agradezco a mi colega Nicolás, por las muchas horas de conversación y colaboración que pasamos juntos, así como a todos los compañeros de oficina que me acompañaron a lo largo del proceso de investigación y redacción de esta tesis.

J'aimerais remercier le Conseil de recherche en sciences humaines du Canada (CRSH) grâce auquel j'ai pu bénéficier, pendant trois années (2007 – 2010), d'une bourse d'études de doctorat Joseph-Armand-Bombardier.

Je tiens également à remercier le Centre de recherche en éthique de l'Université de Montréal (CRÉUM), particulièrement Martin Blanchard et Daniel Weinstock, pour la bourse d'études supérieures que l'on m'a attribuée en 2008 et pour les excellentes présentations et discussions de table ronde que l'on a organisées au profit des boursiers.

Extiendo también mis agradecimientos al *Centre de langues de l'Université de Montréal* por haberme brindado la oportunidad de enseñar español y especialmente a la profesora Oro Anahory-Librowics por su papel clave en mi formación docente.

Finally, to my parents, Bud and Daphne, and to my siblings, Shannon and Conor; and to my partner Gabe, whose encouragement, love, and lunches were invaluable to me over the past years: thank you.

Capítulo 1
Introducción

En los últimos años los estados canadiense y chileno han establecido leyes indígenas, tratados modernos, comisiones de verdad histórica, políticas de nuevo trato, disculpas oficiales y políticas de reconocimiento. Sin embargo, a pesar de este esfuerzo de reconciliación del estado con los pueblos indígenas, siguen produciéndose conflictos sociales, involucrando a los mismos actores de siempre: el estado, los pueblos indígenas, las empresas privadas y la elite intelectual, política y empresarial. Tanto en Canadá como en Chile, la problemática se relaciona fundamentalmente con los derechos territoriales; estos, cuando son reconocidos por parte del estado, permiten a los pueblos indígenas encargarse también de otras cuestiones como, por ejemplo, la educación formal, la salud, la economía y la política en el ámbito de su territorio, según algunas de las pautas de sus propias tradiciones culturales. En Chile, las distintas irrupciones de conflicto recuerdan la historia lúgubre del país, la cual ensombrece las actuales relaciones entre mapuches, el estado y la sociedad chilena. Los medios de comunicación chilenos reducen este complejo de conflictos a una simple expresión estereotipada: "el conflicto mapuche". En lo que se refiere a Canadá, se producen conflictos, en distintos lugares y momentos, entre el estado, las empresas particulares y los miembros de comunidades indígenas. A veces estos conflictos toman la forman de bloqueos, como es el caso actual de los *atimatekw*, en la Provincia de Quebec, quienes reclaman el reconocimiento de su territorio ancestral. Otras veces los conflictos se dan en forma de manifestaciones, como por ejemplo las que hacen los pueblos *tsilcoltin, dene, gitxan* y *wetsuwet'en*, en el norte de Colombia Británica, en contra de la "Northern Gateway Pipeline", una propuesta de oleoducto que transportaría petróleo crudo desde las arenas bituminosas del norte de Alberta hasta la costa del Pacífico. Hay que decir, no obstante, que a menudo los conflictos también pasan por el sistema jurídico canadiense en forma de peticiones para el reconocimiento territorial.

Teniendo como telón de fondo esta situación conflictiva, esta tesis busca responder a las siguientes interrogaciones: ¿qué papel desempeña el discurso en la

reproducción de los conflictos interétnicos y territoriales en Chile y Canadá? ¿Qué rasgos relevantes poseen los discursos relacionados con la problemática de la tierra en estos países? ¿Cómo establecer una comparación entre los discursos territoriales en esos dos países? ¿Qué papel desempeñan los discursos indígenas en la dinámica del conflicto? ¿Por qué existen similitudes entre los discursos que engloban los conflictos en Canadá y Chile, a pesar de las diferencias de los contextos nacionales y las configuraciones sociohistóricas de esos países?

A modo de hipótesis, planteamos lo siguiente: los discursos desempeñan un papel especialmente activo en la reproducción de conflictos entre el estado, la sociedad nacional y los pueblos indígenas. A lo largo de la exposición, veremos la manera en que esto se presenta en contextos contemporáneos chilenos y canadienses. El análisis de distintos tipos de discursos (manuales escolares, discursos de opinión, discursos indígenas), a pesar de sus distintas clasificaciones y más allá de las diferencias en su contenido, revela algunos de los rasgos organizadores comunes, de manera que, cuando son puestos en relación unos con otros, tales tipos de textos muestran su común articulación con el discurso de la modernidad y la colonialidad del poder y del saber. Así, planteamos que tanto el discurso nacional multicultural, evidenciado por los manuales escolares de ciencias sociales, como los discursos de opinión, vinculados a un espacio temático de los "reclamos indígenas", a pesar de presentar rasgos que corresponden a una *doxa*[1] local (nacional o regional), hacen circular el discurso globalizado de la modernidad/colonialidad. Y en cuanto a los discursos indígenas, planteamos que constituyen ejemplos de un "pensamiento fronterizo", pues esquivan un discurso confrontacional, que reforzaría la lógica de la "ruptura" (límites, oposiciones, discontinuidades), típico del discurso moderno/colonial, y más bien ponen en evidencia una estrategia de resistencia que transforma la lógica colonial del discurso

[1] *Doxa* viene de la palabra griega para "opinión" en el sentido de una opinión popular sin fundamentos lógicos (Oxford Online Etymology Dictionary, s.v. "Opinion"). Para Bourdieu, la idea de *doxa* representa la adhesión colectiva a un punto de vista determinado. En particular, distingue entre *doxa*,

moderno, privilegiando la *coexistencia* en lugar de la *negación*.

Realizamos un estudio comparado porque creemos que las similitudes que existen entre Canadá y Chile sugieren la manera en que se despliega la modernidad/ colonialidad en los discursos regionales. Para nuestro análisis recurrimos a nociones de distintos campos de estudio, en particular a las del análisis (crítico) del discurso (ej., los macrotópicos) (Van Dijk 2001), los estudios postcoloniales (ej., la transformación) (Ashcroft 2001) y la narratología (ej., los efectos de realidad) (Barthes 1984). Aunque existe un cuerpo importante de estudios que exploran la problemática de las relaciones de dominación y resistencia interculturales, tanto en Canadá[2] (ej., Tennant 1990; Fisher 1992b; Duff 1997; Furniss 1999; Perry 2001; Lambertus 2004; Thomson e Ignace 2005; Lutz 2008; Smith 2009) como en Chile (ej., Bengoa 1999; 2000; Aylwin 2000; Pinto Rodriguez 2003; Foerster González y Vergara del Solar 2003; Del Valle Rojas 2005; González, Mella y Lillo 2007; Seguel 2007; Alcamán 2007; Bello 2007; Opaso 2007; Fuenzalida 2007; Aylwin 2007b), estos se limitan a un análisis regional. Además, si se realizan estudios comparados, estos se limitan solo a un contexto sociohistórico, ya sea el de América Latina, o el de la Commonwealth[3]. De manera general, nuestro argumento se inserta en el campo de los estudios latinoamericanos, alineándose con las investigaciones realizadas por el grupo modernidad/colonialidad (ej., Dussel 1992; 1993; Quijano 2000; Mignolo 2000; 2003; 2011; Lander 2003; Escobar 2007; Grosfoguel 2008).

Acerca de los contextos

Tanto Canadá como Chile constituyen configuraciones *político económicas*

---

definida como conocimiento práctico, y episteme o conocimiento científico (Lane 2000, 93).

[2] Nuestro estudio se concentra específicamente en el contexto de la Provincia de Colombia Británica.

[3] Una excepción, no obstante, es el estudio comparado entre Canadá y Chile del abogado chileno José Aylwin (1999). En su tesis de maestría en derecho, se comparan y contrastan las jurisprudencias sobre los derechos indígenas en los dos contextos.

particulares[4] cuyos mitos de fundación se establecen sobre la base del modelo de "colonia de (re)poblamiento[5]" ("*settler colony*") (Ashcroft, Griffiths y Tiffin 1989, 26;

---

[4] Chile constituye un sistema político unitario, mientras que Canadá es un sistema federal. Así, en Canadá, la soberanía se divide entre dos entidades gubernamentales principales cuyas jurisdicciones, en su mayor parte, no están subordinadas una a otra. En cambio, en Chile, la soberanía reside exclusivamente en la sede del gobierno central, es decir que todas las otras formas de gobierno que pudieran existir en el territorio están subordinadas a una autoridad centralizada y singular (Haughney 2006, 155). Canadá está formado por diez provincias, además de tres territorios. Debido a que las tierras, los recursos y las normas culturales regionales son administradas por los gobiernos provinciales, mientras que todo lo que concierne a los pueblos indígenas, incluido sus tierras, educación, salud, normas de matrimonio, etc. se administran por el gobierno federal, las jurisdicciones federales y provinciales no siempre coinciden en las políticas y dispositivos legales que tratan de los pueblos indígenas, siendo frecuentes las discrepancias y choques. Este es el caso sobretodo de Colombia Británica por su casi falta total de tratados con los pueblos indígenas sobre la cuestión del título de la tierra. Por esta razón, la cuestión de los pueblos indígenas representa un tema de discusión, debate y resentimiento entre los dos niveles de gobierno, así como una pesadilla burocrática para los pueblos indígenas.

Por su parte, Chile se divide en quince regiones administrativas, además de la Región Metropolitana de Santiago. Cada región a su vez se divide en provincias, las cuales están constituidas por comunas. La administración regional está constituida por un Intendente y un Consejo Regional, mientras que la provincial consta de un Gobernador asesorado por el Consejo Económico y Social Provincial (CESPRO). Tanto los oficiales ejecutivos de las intendencias como los de las gobernaciones son nombrados directamente por el Presidente de la República. De esta manera, su responsabilidad política es de carácter jerárquico, ya que rinden cuentas al cuerpo político subordinante. En contraste, las comunas se forman más bien de modo autónomo o mediante agrupaciones llamadas "municipalidades" cuyos dirigentes, el alcalde y su consejo comunal, son oficiales elegidos de manera democrática y directa por los residentes de un municipio.

A modo de precisión, en Chile, el artículo 3º de la Constitución Política de la República señala claramente la unidad del Estado, que funciona como "principio básico articulador del poder político". Al contrario de los modelos de tipo federal o confederal, la descentralización o "el reparto del poder administrativo se hace en el marco del Estado-nación existente," es decir que la soberanía del estado "tanto interna como externa es ejercida por un solo gobierno" (Ferrada Bórquez 1999). De esta manera, las regiones administrativas del estado chileno, incluida la región de la Araucanía, están subordinadas a "un solo centro de decisiones políticas, el que está dado por los órganos del Gobierno central" (Ferrada Bórquez 1999). En resumen, "la soberanía se ejerce por la comunidad nacional en su conjunto, siendo aquel, por intermedio de las autoridades y órganos que la Constitución establece, quien asume la totalidad de los atributos y funciones del poder político" (Ferrada Bórquez 1999). Este modelo está vinculado con las ideologías ilustradas que favorecían la consolidación de un estado nacional y de derecho mediante la centralización de sus aparatos administrativos, los cuales servirían además como instrumentos para el fomento de la cohesión social y para la promoción de una identidad colectiva. Mientras en Canadá el tamaño territorial y la diversidad política sirvieron como argumentos justificadores para la preservación de un alto grado de soberanía en las provincias canadienses, en Chile, en cambio, el impulso centralizador se justificó sobre la base del argumento de establecer en el país un alto grado des homogeneidad política y jurídica para contrarrestar su diversidad geográfica y social.

[5] Según Ashcroft, Griffiths y Tiffin (1989, 26), "*settler colonies could at least have the temporary illusion of a filiative relationship with the dominating culture, whilst the colonies of intervention and*

Chanady 2008, 418). Estos fueron establecidos por los antiguos imperios españoles (Chile), y franceses y británicos (Canadá). Asimismo, puede decirse que en los dos países los conflictos entre indígenas y no indígenas resultan del largo proceso colonial que remonta, inclusive, hasta la llegada de Cristóbal Colón en 1492 (Dussel 1992). Un repaso de esta larga historia colonial e imperial está fuera del alcance de esta investigación[6]. No obstante, queremos señalar que la configuración contemporánea "intercultural" de los contextos chilenos y canadienses empezó, de manera general, a partir del siglo diecinueve en relación con el desarrollo y expansión del modelo político-territorial del estado nacional y es el paradigma que sigue vigente hasta hoy día. Incluye la imposición de un marco cultural (lingüístico, filosófico, patriarcal), epistemológico, político-jurídico y económico[7] moderno a través del aparato estatal nacional (Duff 1997; Bengoa 2000; Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999; Harris 2002; Furniss 1999; Smith 2009).

Así mismo, el parecido entre los contextos canadiense y chileno[8] se da en el nivel de los proyectos de "colonización interna[9]" que tuvieron lugar tanto en el sur de

---

exploitation had traditional, pre-colonial cultures which continued to coexist with the new imperial forms".

[6] Véase, entre otros, a Bengoa (2000), Collier y Sater (2004), Gavilán (2007).

[7] No referimos aquí específicamente a los integración de los pueblos indígenas al marco económico del capitalismo de libre mercado" (Polanyi 1944; Harris 2002; Fisher 1992b; Bengoa 2000; Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999)

[8] Según Chanady (2008, 419) "*there are certain obvious parallels between Latin America and other settler societies, in spite of the important differences between them [...]. These differences may at first make any comparison seem superficial. While English settler societies are generally considered part of the developed world, have not seen widespread miscegenation, and have a very small percentage of native peoples, Latin American nations are often relegated to the periphery of the industrialized world and continue to struggle with debilitating external debts and the constant threat of foreign intervention, in addition to numerous internal conflicts based on race, class, and ethnicity. Both English- speaking and Spanish-speaking former colonies [...] are uneasily situated between colony and postcolony, and any attempt to conceptualize them as simply postcolonial inevitably leads to simplifications. It is therefore interesting to compare these societies with respect to the ambiguity of their postcolonial status and the subsequent hesitations of many critics to study their society according to traditional paradigms of postcolonial theory*".

[9] Tully (2000) distingue entre la colonización interna y la externa. Según Tully (2000, 38), el término colonización interna se refiere a "*the vast array of more mobile and changeable techniques of government by which indigenous peoples and their territories are governed"*. Esto incluye a *"the*

Chile como en el oeste de Canadá, a partir de la segunda mitad del siglo diecinueve. Estos se justificaron en ambos países en base a un discurso de modernidad que solía representar a las sociedades indígenas como antítesis de la civilización (Mackey 1999, 17; Bengoa 2000, 178). Mientras los mapuches fueron derrotados, violentamente, por el Estado chileno[10] desde la segunda mitad del siglo diecinueve (Bengoa 2000; Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999), en Canadá no hubo semejante guerra[11] de exterminio, sino que se puso en operación un aparato político racista de segregación y asimilación (Smith 2009). En los dos contextos, sin embargo, los proyectos decimonónicos de expansión territorial apuntaban a la integración de la población indígena[12] al sistema económico y régimen de poder "disciplinario" decimonónicos (Harris 2002, 265-292; Smith 2009). Este aparato implementó políticas que apuntaban particularmente a la desposesión territorial y la asimilación cultural de los pueblos indígenas, incluidas la anexión, colonización y reducción de distintos pueblos indígenas que habitaban los espacios periféricos de los antiguos imperios europeos, además del establecimiento de una economía centralizada basada principalmente en la agricultura y la explotación de los recursos naturales.

En relación con este proceso, los estados canadiense y chileno adoptaron y adaptaron discursos, en su mayoría provenientes de contextos culturales europeos, los cuales "justificaban" y "legitimaban" la dominación violenta y total de estos estados sobre los pueblos originarios (Young 1990, 20; Bengoa 2000, 178-185; Harris 2002,

---

totality of modifiable discursive and non discursive ways and means used in strategies for guiding the conduct, directly and indirectly, and responding to the resistance of indigenous peoples" (Tully 2000, 38).

[10] El proceso de colonización del país mapuche fue decididamente más violento que el que tuvo lugar en el oeste canadiense. La chilena se realizó mediante una "guerra de exterminio" al mapuche a modo de cumplir con el llamado Plan Saavedra o la ocupación y su integración definitiva al fisco chileno del territorio mapuche (1868-1888) (Bengoa 2000; Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999). Según Bengoa (2000, 207) los acontecimientos de esa guerra representan "una de la páginas más negras de la historia de Chile".

[11] El caso de los tsilcolt'in es excepcional (Lutz 2008, 119 y 131-141)

[12] En Chile, hablamos particularmente de los mapuches. En Colombia Británica, el proceso afectó a distintas naciones indígenas incluidas, entre otras, los *nisga'a, gitxsan, wetsuwet'en, haida* y *secwepemc*.

48-56; Smith 2009, 2). Asimismo, la colonización, desde mitades del siglo XIX, del oeste canadiense (particularmente Colombia Británica) y el sur de Chile (las regiones del Bíobío, Araucanía y Los Lagos) se hicieron en relación con un espacio cultural, económico y político parecido, relacionado con el proyecto de expansión y consolidación del Estado-nacional, con base en el discurso de la modernidad, vinculado con el imperialismo, mercantilismo, capitalismo de libre mercado, liberalismo, racismo, positivismo, desarrollismo, indigenismo, marxismo y, ahora, el "multiculturalismo" (ej., Manual y Posluns 1974; Fisher 1992b; Duff 1997; Furniss 1999; Bengoa 2000; Borrows 2002; Harris 2002; Smith 2009)

En los últimos veinte años, los estados chileno y canadiense han desarrollado propuestas públicas y políticas que plantean mejorar tanto la situación social y económica de los pueblos indígenas como las relaciones existentes entre estos últimos, el estado y la población nacional, apelando de manera general a una retórica del multiculturalismo. Sin embargo, en lo que concierne particularmente a los pueblos indígenas y la cuestión del territorio, la problemática situación se mantiene, tanto en Canadá como en Chile, a la vez que los conflictos continúan produciéndose.

Heterogeneidad

Canadá y Chile constituyen configuraciones sociohistóricas "heterogéneas"[13]. En estos contextos existen distintas comunidades con sus propias tradiciones culturales, epistemológicas y discursivas (en su base, indígenas y europeas) cuyas

[13] A diferencia de conceptos como "mestizaje" e "hibridez", la noción de heterogeneidad presenta una perspectiva más matizada del contexto americano, reconociendo sobre todo que las relaciones interculturales a menudo son de carácter conflictivo y que suelen producirse en un marco de asimetría social y económica. El concepto de mestizaje, en cambio, presenta una imagen de la sociedad como armoniosa, "*proposing representations that deep down are only relevant for to those for whom it is convenient to imagine our societies as smooth and non-conflictive spaces of coexistence.* (Cornejo Polar 2004b, 760). Por su parte, el concepto de hibridez (según los planteamientos de García Canclini) (1990), al igual que el mestizaje, también plantea "una combinación armoniosa, casi natural, de diversos elementos culturales" (Kokotovic 2000, 290). Los dos conceptos se fundamentan en la idea de una síntesis entre identidades indígenas y no indígenas.

historias llegan a entrecruzarse en relación con los proyectos coloniales/imperiales europeos y, luego, con los proyectos estatales nacionales (Cornejo Polar 1978; 1983; 2004a). Asimismo, consideramos que la heterogeneidad que caracteriza a los contextos canadienses y chilenos tiene que ver con la relación colonial que sigue existiendo entre los pueblos indígenas[14] y el estado nacional. La noción de heterogeneidad es de gran utilidad analítica, ya que admite la coexistencia de cosmovisiones y territorialidades distintas, las cuales, no obstante, siempre están en relación unas con otras. Es decir que no constituyen espacios o "mundos" inconmensurables. Según Cornejo Polar (1978; 1983, 45; 2004a, 118) la heterogeneidad constituye una totalidad en la cual operan "conflictividades" (o, dicho de otra manera, constituye un plano de inmanencia en el cual se produce una dinámica de múltiples tensiones) que derivan específicamente, por un lado, del proceso histórico de la "conquista" y colonización[15] de culturas por una "racionalidad" particular y desconectada de las poblaciones locales y, por otro lado, de la consiguiente dinámica de resistencia centenaria por parte de estos pueblos "colonizados[16]". En lugar de pensar la problemática de las relaciones interculturales en

---

[14] ¿A quiénes nos referimos con el término "indígena"? A nuestra vista, es mejor entender el término en relación con su contexto de uso. Es decir que planteamos que tiene un sentido relacional (Merlan 2010, 141). Por ejemplo, constituye a veces un término racializado de diferenciación colonial que oculta las particularidades de las distintas configuraciones sociohistóricas precolombinas a la vez que las homogeneiza junto con otros pueblos en cuanto "otro" genérico del discurso de poder colonial/imperial. Sin embargo, la afirmación de la indigeneidad también sirve de táctica decolonial ante los discursos de poder nacionales. En este sentido, evitamos proponer delimitaciones propias acerca de quién es o no "indígena" o "mapuche" o "secwepemc". En contraste, preferimos dar constancia de la multiplicidad de identificaciones (o sea, de procesos de diferenciación) que se encuentran en constante evolución y de las cuales daremos cuenta en nuestro trabajo. En el presente proyecto, el término "indígena" constituye un marcador genérico que, aunque asume sentidos y valores distintos en y entre los espacios estatales-nacionales chileno y canadiense, en su uso general suele designar e identificar personas cuya ascendencia e historia comunitaria corresponden a aquellas comunidades que sufrieron el proceso de colonización y políticas de diferenciación del discurso imperial o nacional. Por ejemplo, en Canadá, se usan las palabras "indigenous peoples", "native", "Indian" (además de "Métis" e "Inuit", las cuales son categorías jurídicas), "First Nations", "Aboriginal"; a veces de manera casi intercambiable o sinónima y, dependiendo de la situación de uso, a veces de manera específica y diferenciada.

[15] Por ejemplo, la población de descendencia africana constituiría un caso de "inmigración forzada".

[16] Asimismo, explica Cornejo Polar (1983, 45): "si la Conquista fue la primera y más profunda escisión, superponiendo dos universos de racionalidades y valores incompatibles, la resistencia cultural de los

Chile y en Canadá en términos de la inclusión y exclusión de los pueblos indígenas al sistema político, económico y social dominante, planteamos pensarla desde la perspectiva de la invisibilización de una relación de coexistencia entre cosmovisiones y territorialidades (debido a la colonialización de estos elementos) por el discurso político, epistemológico y cultural moderno. En suma, desde la perspectiva de la heterogeneidad, la problemática de la relación entre el Estado, la sociedad y los pueblos indígenas tiene un carácter inmanente, histórico-colonial y polifacético que no se reduce a una oposición dialéctica entre dos grupos separados, sino que es la puesta en relación de colectividades equivalentes cuya coexistencia es mediada por el discurso de la modernidad, a la vez que por el patrón colonial del poder.

Colonialidad del poder

El concepto de colonialidad (o "el patrón colonial del poder") fue acuñado por el sociólogo peruano Aníbal Quijano (2000) y desarrollado por distintos pensadores latinoamericanos del grupo de modernidad/colonialidad (M/C) (ej., Mignolo 2000, 2003, 2011; Maldonado-Torres 2007; Grosfoguel 2008). Aunque los conceptos del colonialismo y la colonialidad están relacionados, se considera el colonialismo como una relación política y económica en la que una nación (independiente) es dominada o controlada por otra nación (independiente) (Maldonado-Torres 2007, 131). En cambio, la colonialidad se refiere a la constitución colonial de las estructuras políticas, económicas, epistemológicas y culturales modernas (ej., Dussel 1992; 1993; Quijano 2000; Mignolo 2011).

La colonialidad se considera como "el lado oscuro de la modernidad". De este modo, según el marco M/C, el colonialismo se plantea no como consecuencia de la modernidad, sino que forma parte de la constitución y configuración del propio sistema-mundo moderno (Dussel 1993, 66). La colonialidad del poder moderno se

---

grupos étnicos nativos, que hasta hoy preservan su identidad, aunque ciertamente muy transformada, determinó que ese dislocamiento [sic] se subsanara".

organiza en base a cuatro "niveles": 1) en el nivel económico, el trabajo y la tierra sirven para producir mercancías para un mercado global; 2) en el nivel social y político, se establecen nuevas formas de autoridad institucional para ejercer control sobre las poblaciones colonizadas; 3) se mundializan los sistemas hetero-normativos y patriarcales del género y la sexualidad (Grosfoguel 2008, 14); 4) Se ejerce control sobre la producción y legitimación del conocimiento ("yo pienso") y, por tanto, sobre la subjetividad ("yo soy") (Mignolo y Tlostanova 2008, 111 y 118; Maldonado-Torres 2007). Todos estos se enlazan a través del "racismo" (definido aquí como la clasificación de los seres humanos según un estándar de humanidad particular) (Quijano 2000; Grosfoguel 2008; Mignolo 2011, 8). Según esta perspectiva, la raza no constituye una instrumentalización del poder moderno (capitalista), sino que es constitutivo de las formas del poder moderno (Grosfoguel 2008, 8). El sistema de clasificación moderno geo- y bio-político, el cual categoriza a grupos según su origen geográfico o "racial" (por ejemplo, "americanos", "europeos", "africanos", "asiáticos", "indios", "mestizos", "mulatos", "blancos", "negros", etc.) se generó a partir del siglo dieciséis, en concurrencia con la "eurocentrización" de la riqueza, el poder y el saber (Dussel 1992, 1993; Quijano 2000; Mignolo 2011: xxii y 9).

Asimismo, la colonialidad forma parte de la globalización, articulando las formas modernas/coloniales del imperialismo con el capitalismo y el eurocentrismo (Mignolo y Tlostanova 2008, 110). La colonialidad es estructurada por la diferencia colonial e imperial. La diferencia colonial se refiere a la formulación de la diferencia con base en una noción racializada del ser humano, mediante la cual se establecen jerarquías entre sistemas lingüísticos, epistemológicos, culturales, económicos, sociales y políticos, los cuales están marcados por los cuerpos (sexo, raza, religión, etc.). La diferencia imperial afirma la superioridad de una configuración imperial por encima de otros imperios. Se construye sobre los mismos principios que la diferencia colonial, pero se aplica a configuraciones sociohistóricas que no se reducen a colonias del imperio.

El discurso de la modernidad

Consideramos que la modernidad constituye no un objeto ontológico, sino una "formación discursiva" (Foucault 2002, 34-43). Esta última se refiere al sistema de dispersión que regulariza a distintos rasgos discursivos en el espacio y el tiempo (Foucault 2002, 41[17]). Según Jameson, la modernidad constituye un "dispositivo narrativo" (2002, 40)[18]; por su parte, Mignolo y Tlostanova (2008, 113) describen la modernidad como una "retórica". Nosotros vamos a usar la expresión "discurso de la modernidad" y, como veremos a continuación, planteamos que la organización del discurso de la modernidad está regido por determinados principios.

De manera general, la modernidad se construye según una temporalidad de lo actual o presente. Según Latour (1991, 2), la temporalidad, a diferencia del tiempo, constituye la interpretación que una sociedad hace del tiempo que pasa. La temporalidad de lo actual (*now-time*) constituye, según el discurso de la modernidad, el momento auténtico del presente. Este, según Habermas (1990, 6), se plantea como una interrupción del continuo de la historia, rompiéndose así "su flujo homogéneo" (Habermas 1990, 6). Según el discurso de la modernidad, el tiempo se plantea como recurso para la resolución de los problemas (Habermas 1990, 6). Por lo tanto, el presente irrumpe, también, como el lugar de la conciencia histórica (Habermas 1990, 6). Así, el discurso moderno configura la historia en base al tópico de la simultaneidad[19]. De esa manera, la historia es imaginada como un proceso cronológico uniforme y realizado dentro de un espacio homogéneo y universal (Latour 1991, 98). Esta es la Historia que se concibe como universal, la "Historia" con una "H"

---

[17] Según Foucault (2002, 41), "*whenever one can describe, between a number of statements, such a system of dispersion, whenever, between objects, types of statement, concepts, or thematic choices, one can define a regularity (an order, for the sake of convenience, that we are dealing with a* discursive formation" (el énfasis es del autor).

[18] Según Jameson, "*modernity is not a concept, philosophical or otherwise, but a narrative category*" (2002, 40)

[19] Según Latour (1991, 98), "*le progrès modernisateur n'est pensable qu'à condition que tous les éléments qui sont contemporains selon le calendrier appartiennent au même temps".*

mayúscula. El presente se plantea como surgiendo de un evento simbólico (evento-crisis) que representa el punto de ruptura entre la modernidad y el pasado (relativo) de la misma (Latour 1991, 20-21; Habermas 1990, 5-8). Así, la temporalidad moderna se fundamenta además en un concepto espacial. Por ejemplo, en el discurso moderno, el tiempo es imaginado aboliéndose *detrás* del presente (el *aquí* y ahora), como un punto de fuga desde la perspectiva del presente (Latour 1991, 93).[20] Contrastemos esa construcción con la temporalidad histórica quechua: el pasado representa aquello que nos aparece por *delante* (Godenzzi 2005, 24). Esta formulación espacial de la modernidad pone énfasis en el tópico del movimiento o dirección, puesto que los eventos históricos son imaginados avanzando y acelerándose *hacia* el presente, lo cual corresponde a las nociones fundamentales asociadas a la modernidad: "revolución", "progreso", "desarrollo", "crisis", "emancipación", y "Zeitgeist" (Habermas 1990, 7). Así mismo, la figura de la ruptura implica la separación y oposición entre dos mundos imaginados: por un lado, un mundo presente/futuro y, por otro, un mundo pasado. De esta manera, según Mignolo (2011, 79) "*[a] sense of 'newness' will become one of the anchors of all rhetoric of modernity, from the sixteenth century to the twenty-first*". La nación se considera como la forma por excelencia de la modernidad[21] (Hobsbawm 1990, 14). Este punto de ruptura constituye a la vez el punto simbólico desde el cual se produce la subjetividad. Sitúa al locutor en un tiempo "actual" eterno que corresponde a una subjetividad colectiva: "nuestra actualidad". Así, el discurso de la modernidad establece un espacio fronterizo entre un presente-aquí del "nosotros" y un presente-allá del "ellos". Sin embargo, aquí la palabra "presente" también lleva un sentido

---

[20] Según Latour (Latour 1991, 92-93), el tiempo moderno "*n'est qu'une forme particulière de l'historicité. […] Les modernes ont pour particularité de comprendre le temps qui passe comme s'il abolissait réellement le passé derrière lui. […] Ainsi que Nietzsche l'avait remarqué, les modernes ont la maladie de l'histoire. Ils veulent tout garder, tout dater, parce qu'ils pensent avoir rompu définitivement avec leur passé. Plus ils accumulent les révolutions, plus ils conservent; plus ils capitalisent, plus ils mettent au musée*" (1991, 92 - 93).

[21] Según Hobsbawm (1990, 14), "*the basic characteristic of the modern nation and everything connected with it is modernity*".

existencial de la presencia. De ahí que se plantee que el discurso moderno se fundamenta en el principio de la mismidad y de la otredad (de la similitud y de la diferencia) (White 1978, 252). Por último, se considera que el discurso de la modernidad establece el punto de referencia retórico, descrito como "la hybris del punto cero" (Castro-Gómez 2005; Mignolo 2011, 79). Esta constituye la manifestación más destacada del principio de la ruptura, es decir, la ruptura entre el locutor y su contexto bio- y geopolítico de enunciación.

Multiculturalismo

En la interfaz del patrón colonial del poder moderno y los conflictos interculturales, están la política y retórica del multiculturalismo. De manera general, el multiculturalismo es la doctrina que afirma la existencia al interior del estado moderno de distintas "culturas". La noción de diversidad cultural se opone a la de la homogeneidad. En cuanto es una doctrina política, pide el reconocimiento social, institucional y hasta jurídico de esta pluralidad cultural, es decir, de los conocimientos, prácticas culturales, lenguas y sistemas de valores de las así llamadas "etnias", para que cohabiten con una comunidad "nacional" hegemónica en un territorio estatal. La definición teórica y la aplicación práctica del multiculturalismo, sin embargo, se diferencian en función de las dinámicas sociales, económicas, culturales e históricas que rodean el uso local de este término globalizante. Según Gunew (2004, 1-14), el "multiculturalismo" es un concepto "situado". En particular, existe una tensión entre el multiculturalismo como unidad teórica y las dispersiones discursivas de este concepto en el mundo. Por esta razón, no conviene hablar del "multiculturalimso" sino de "multiculturalismos". Así, pues, la doctrina del multiculturalismo asume matices semánticos y pragmáticos diferentes en Canadá y en Chile. Tomemos, por ejemplo, la definición del término "etnia". En Canadá, entre los grupos que la población considera como "étnicos" se incluyen a los inmigrantes o descendientes de gente "distinta" a los ingleses, franceses o indígenas (Boelscher-Ignace y Ignace 1998; Kymlicka 1995;

Ghosh y Abdi 2004, 91). En cambio, en Chile, el término "etnias" suele referirse específicamente a los pueblos indígenas.

Institucionalidad multicultural

Cada país adapta los principios de la política del reconocimiento o multiculturalismo (Taylor 1994) a su manera (Gunew 2004). Por ejemplo, el discurso multicultural chileno se despliega a través de encuentros políticos y documentos oficiales. En Chile, por ejemplo, se han aprobado el Acuerdo de Nueva Imperial (1989), la Ley Indígena (Ley N°19.253) (1993), la creación de la CONADI (1994), el "Informe de la Comisión de Verdad Histórica y de Nuevo Trato" (2000-2003), el programa "Orígenes" (2006), la Ratificación del Convenio N°169 de la OIT (2008), la Ley Lafkenche (Ley N°20.249) (2008) y el proyecto "*Re-conocer*: Pacto social por el multiculturalismo" (2008). La doctrina del multiculturalismo en Chile coincide con un cambio discursivo en el aparato estatal, a partir de la transición democrática. Impulsada desde principios de los noventa, la "nueva institucionalidad multicultural" (Gros 2006) difunde una versión multicultural del discurso nacional que reconoce la existencia legítima de la diversidad cultural en el país. En contraste, el discurso nacional oficial solía o desconocer la diversidad cultural relacionada con los pueblos indígenas o demonizar a estos últimos. El discurso multicultural se materializó particularmente en relación con la restitución del sistema político democrático (e fue impulsado muy particularmente tras el Acuerdo de Nueva Imperial de 1989). Asimismo, el multiculturalismo chileno está envuelto en el largo proceso de reconciliación social post-autoritario, en los procesos de globalización económica y cultural post-soviéticos y, por lo tanto, en la profundización de políticas económicas neoliberales internas al país.

Por su parte, en Canadá, el multiculturalismo se planteó como alternativa a las

políticas de asimilación cultural a partir de finales de los años sesenta[22]. El multiculturalismo oficial canadiense emerge de las recomendaciones del informe, de la Comisión Real de encuesta sobre el bilingüismo y biculturalismo (1969) (Mackey 1999, 65). Sobre la base de las conclusiones del informe el gobierno canadiense adoptó una política oficial del multiculturalismo en 1971 (llamada "Multiculturalism Within a Bilingual Framework"). Es de ese modo que el estado canadiense emprendió su política del multiculturalismo en 1971, en el marco del bilingüismo francés-inglés, estipulando la protección "simbólica" (Mackey 1999, 69) de las lenguas y culturas "étnicas". Esta primera fase del multiculturalismo canadiense suele considerarse como una política que apuntaba a la gestión de los grupos "inmigrantes", promoviendo su integración a las comunidades "fundacionales" de Canadá (la inglesa o la francesa) (Mackey 1999, 69). Luego, la política del multiculturalismo canadiense fue oficializada, en 1988, por la *Ley sobre el multiculturalismo canadiense* (*Canadian Multiculturalism Act*) (Mackey 1999, 65), la cual reconoce oficialmente la diversidad cultural, lingüística y "racial" en Canadá, promoviendo además la integración de las llamadas comunidades étnicas a la economía, el sistema político y la sociedad civil dominantes de Canadá.

De manera general, el multiculturalismo canadiense representa un giro en el discurso nacional canadiense que lo distingue tanto del *melting pot* estadounidense como del antiguo símbolo de nación representado por Gran Bretaña (Mackey 1999, 65). Sin embargo, la importancia de esta reorientación ideológica del gobierno canadiense para los pueblos indígenas tiene que ver con la significación del multiculturalismo en el discurso nacional y la retórica política canadiense: los pueblos indígenas deben presentar ahora sus reclamos a la nación canadiense definida como "multicultural" (Légaré 1995, 354). Asimismo, se puede entender la evolución del

[22] Mackey (1999, 60) sugiere que los albores de la institucionalización de la diferencia cultural en Canadá y del papel de los pueblos indígenas en la sociedad canadiense se encuentran ya en 1967, en las celebraciones del centenario.

discurso relacionado con la política indígena en el país, partiendo de la crisis que surge en torno al notorio *White Paper*[23] (1969). Además, dentro del marco de una continua nacionalización de Canadá y de su separación de Gran Bretaña, se da la repatriación de la Constitución Canadiense y, en 1982, se le añade a esta la siguiente sección (35) que reconoce los derechos aborígenes:

> 35. (1) The existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed.
>
> (2) In this Act, "aboriginal peoples of Canada" includes the Indian, Inuit and Métis peoples of Canada.
>
> (3) For greater certainty, in subsection (1) "treaty rights" includes rights that now exist by way of land claims agreements or may be so acquired.

Sin embargo, distintos investigadores (Gunew 2004; Mackey 1999, 2005), entre otros, sugieren que la política del multiculturalismo reafirma el poder del estado, ya que este último reconoce a grupos culturales en base a sus propios criterios de reconocimiento. Así, según Marianne y Ron Ignace (1998), el discurso multicultural constituye una nueva manifestación del mismo discurso de modernidad y civilización, o sea, "*the old wolf in sheep's clothing*". Este, por ejemplo, convierte a los pueblos indígenas en "etnias" o "minorías" del estado nacional. Esto "neutraliza" sus reclamos territoriales, ya que sus prácticas culturales, lenguas e historias se plantean en términos de "raíces" de la identidad nacional (Légacé 1995, 352).

El multiculturalismo propone dar visibilidad a "otras" comunidades mediante su representación positiva en el discurso, en contraste con las representaciones negativas o incluso ausencia de estas. Sin embargo, el espacio discursivo que establece es ilusorio, ya que reproduce los mismos mecanismos de encubrimiento de otros "mundos" (principalmente otros saberes y formas de mediar la realidad) que propone

---

[23] El *White Paper de 1969* constituía una publicación política del Gobierno de Canadá que proponía la abolición del *Indian Act* (Ley de indígenas), planteando la asimilación de los pueblos indígenas y negándoles sus derechos territoriales. Asismismo, el término "white paper" (libro blanco) adquirió una connotación racista. Véase especialmente Cardinal (1999) y Cairns (2000, 47-79).

emancipar. Por esta razón, además, podemos considerarlo como una nueva manifestación de la colonialidad del discurso moderno (Dussel 1992). Mientras que la teoría y práctica del multiculturalismo pretenden reconocer la diversidad cultural de la nación asegurando la legitimidad de la existencia de distintas identidades colectivas en un solo Estado, ni el multiculturalismo chileno ni el canadiense llegan a establecer espacios discursivos, políticos y económicos que hagan posible la diversidad en su nivel ontológico y epistemológico.

Aproximación y corpus

El presente trabajo constituye un estudio comparado de la relación entre el estado, la sociedad nacional y los pueblos indígenas en contextos chilenos y canadienses, mediante el análisis de distintas producciones discursivas. Específicamente, analizamos a) manuales escolares multiculturales de historia y ciencias sociales; b) discursos de opinión publicados en la prensa dominante; y c) ejemplos de producciones discursivas "indígenas". Creemos que nuestro análisis demostrará que las relaciones interculturales en Canadá y Chile resultan comparables cuando la problemática del conflicto territorial es planteada según el marco teórico de la modernidad/colonialidad.

En primer lugar, el análisis de los textos escolares permite hacer un inventario de cómo los discursos modernos construyen sus representaciones. Es decir que, en este estudio no nos interesa tanto qué se representa o qué tipo de representación se realiza en estos discursos, sino la manera en que el discurso moderno/colonial produce representaciones y, en particular, influye en el proceso de representación nacional. Analizamos dos series de libros de textos escolares multiculturales. Con respecto al contexto canadiense, analizamos una serie de manuales escolares de ciencias sociales, publicada por la editorial canadiense Prentice Hall[24]. Estos textos, que corresponden a

[24] Esta es filial de la casa editorial internacional Pearson.

la educación secundaria canadiense, específicamente a los años escolares 8º, 9º, 10º[25], han sido utilizados durante la década de los 2000, en la mayoría de las escuelas secundarias públicas de Colombia Británica[26]. El corpus comprende los siguientes textos:

i. Cranny, Michael. 1998. *Pathways Through Civilizations*.
ii. Cranny, Michael. 1998. *Crossroads: A meeting of nations*.
iii. Cranny, Michael, Graham Jarvis y Bruce Seney. 1999. *Horizons: Canada Moves West*.

En lo que concierne al caso de Chile, analizamos textos escolares chilenos homólogos correspondientes a los años 1º, 2º y 3º medio, recomendados y distribuidos gratuitamente en los colegios de educación media pública y semi-privada en Chile. Esta serie fue publicada por la editorial internacional Santillana y comprende los siguientes libros de texto:

i. Valencia Castañeda, Lucía, Jorge Qüense Abarzúa, Lily Álvarez Correa, Cecilia Farías Olguín. 2005. *Historia y Ciencias Sociales: Primero Medio*.
ii. Donoso Rivas, Marina Loreto, Lucía Victoria Valencia Castañeda, Daniel Palma Alvarado y Rolando Eugenio Álvarez Vallejos. 2003. *Historia y Ciencias Sociales: Segundo Medio*.

---

[25] Comparativamente, estos niveles corresponden a los años de 1º, 2º y 3º medio de la "educación media" en Chile.

[26] La razón por la que se comparan aquí una serie de manuales nacionales (chilenos) y provinciales (colombino-británicos) tiene que ver con las diferencias en la organización constitucional de estos países. Canadá constituye una monarquía parlamentaria federal con dos niveles de gobierno, el federal o nacional y el provincial o regional, cada cual con su propia soberanía jurisdiccional. De acuerdo con la Constitución canadiense, son las provincias, y no el gobierno federal o "nacional", las que son responsables de la educación de sus ciudadanos, incluido el establecimiento del currículo. Por lo tanto, en cuanto cada provincia tiene su propio Ministerio de Educación, la formación ciudadana asume un carácter regional. No obstante, esta última se enmarca en una narrativa que fomenta la identificación nacional. Pese a que los Ministerios canadienses suelan coordinar sus políticas de educación (con la excepción de Quebec), aún existe en el país variaciones en el currículo, contenido y aprobación de los manuales escolares de estudios sociales, ya que cada provincia establece sus propios objetivos y normas (Clark 2007). En cambio, Chile, que es una república constitucional, parlamentaria y unitaria, tiene un sistema escolar nacional centralizado, coordinado por el MINEDUC, de modo que el currículo, particularmente en lo relativo a la enseñanza de historia y ciencias sociales, está estandarizado en todo el país.

iii. Iturriaga Echeverría, Jorge, Jaime Coquelet Figueroa, María Soledad Jiménez Morales, Marcos Fernández Labbé, Cinthia Rodríguez Toledo. 2005. *Historia y Ciencias Sociales: Tercero Medio*.

Nuestro planteamiento es que los textos escolares ponen en evidencia no solo lo considerado como el saber legítimo sobre la historia y geografía de las modernas naciones de Chile y Canadá, sino que ejemplifican la articulación de la *doxa* local con el discurso globalizado de la modernidad.

En segundo lugar, analizamos una muestra de discursos de opinión publicados entre 1997-2007, relacionados con el espacio temático de los reclamos de territorios y, específicamente, en relación con la crisis pública que se generó en torno al "conflicto mapuche" (Chile) y la publicación de *Delgamuukw CSC* (Canadá). El discurso de opinión es una subdivisión del discurso de prensa que, además, se divide en los siguientes tipos: el editorial, columnas y artículos de opinión, cartas al editor y caricaturas políticas. Nos parece interesante analizar el discurso de opinión porque consideramos que forma parte directa de los conflictos: la polémica que establece es constituyente del antagonismo sociopolítico. Además, debido a que ponen énfasis en las oposiciones, los discursos de opinión permiten identificar las fronteras simbólicas que circulan en el discurso moderno. La muestra de discursos de opinión a la cual recurrimos proviene de las siguientes fuentes: 1) De la prensa dominante canadiense: a) *Vancouver Sun*, b) *Globe and Mail*, c) *National Post*; 2) De la prensa dominante chilena: d) *El Mercurio* de Santiago[27], c) *El Austral* de Temuco, d) *La Nación*[28].

---

[27] *El Mercurio,* de Santiago, es un periódico comercial chileno fundado en 1900 por Agustín Edwards MacClure y, por tanto, uno de los periódicos más antiguos y establecidos del país (Bernedo y Arriagada 2002, 13). Además, con un 30.7% de la lectoría nacional, es el más leído de Chile y se considera como el periódico nacional del país (Bernedo y Arriagada 2002, 13). Su influencia alcanza a los lectores de nivel socioeconómico alto y medio (Bernedo y Arriagada 2002, 13), los cuales constituyen gran parte del público lector chileno. *El Mercurio* de Santiago pertenece a la Empresa El Mercurio S.A.P., junto con catorce diarios más (tres de estos -incluido el Mercurio de Santiago - se publican en Santiago y los demás en distintas regiones de Chile) (Empresa El Mercurio S.A.P., Quiénes Somos). Es considerado como el principal representante ideológico de la derecha chilena, incluidos los sectores empresarial y militar (Foerster y Vergara, sin fecha). Así, forma parte de la constelación discursiva e institucional de la

En tercer lugar, analizamos producciones discursivas indígenas, particularmente unos ejemplos de discursos de opinión indígenas y de prensa indígena. Planteamos que estos muestran una estrategia de transformación del discurso moderno/colonial. Recurrimos al artículo del periodista mapuche Pedro Cayuqueo, "Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista" (publicado en *The Clinic* el 9 de septiembre de 2008). También analizamos el artículo de Joseph Gosnell, "Let's get on with the land claims settlement," (publicado en el *Vancouver Sun* el 19 de diciembre de 1998), así como el artículo del antiguo líder de los *gitxsan* y *wet'suwet'en* Neil Sterrit, "Is the Nisga'a treaty legal?" y la carta de opinión "First Nations seek economically strong B.C.," (publicado en el *Vancouver Sun* el 3 de febrero de 1998), de John Edward, Joe Mathias y Robert Louie, ex líderes de la Cumbre de las Primeras Naciones (First Nations Summit). Por último, analizamos dos medios de la prensa indígena: *Secwepemc News* (Canadá) y *Azkintuwe* (Chile).

Precisiones en torno al discurso

En los conflictos interculturales en Canadá y Chile, el discurso desempeña un papel central. Como hemos mencionado, en estos contextos chilenos y canadienses, el discurso relacionado con cuestiones de territorio e identidad nacional suele formularse con base en un marco institucional, político y retórico del "multiculturalismo". Dicho de otra manera, la retórica del multiculturalismo representa una de las interfaces en el marco de los conflictos territoriales actuales. Por su parte, el discurso multicultural

---

élite chilena (Gónzalez 2006). Dicho de otra manera, el periódico es publicado por la élite conservadora chilena y los discursos de opinión publicados por este pueden considerarse como muestras de las muchas facetas de su perspectiva (Gónzalez 2006).

[28] *La Nación* de Chile fue fundada por Eliodoro Yáñez en 1917. En 1927 fue expropiada por el presidente Carlos Ibáñez del Campo y desde entonces se ha quedado como propiedad de estado. La nación pertenece a La Empresa Periodística La Nación S.A., pero las acciones de esta última se dividen entre El Estado chileno (69.26%) y el sector privado (31%), del cual Inversiones Colliguay S.A. es el inversionista más importante (con 29.52% de las acciones), mientras que otros veintisiete accionistas comparten el último 1.22% de la empresa (Empresa Periodística La Nación S.A., Nuestros accionistas).

forma parte de otra estructura más amplia y más universal: el discurso de la modernidad/colonialidad.

Existen múltiples usos y perspectivas disciplinarias en torno a la noción de "discurso" como también a la de "análisis del discurso". La multiplicidad de los usos disciplinarios del término significa que la palabra "discurso" integra un sinnúmero de matices significativos[29], a los cuales a menudo les falta mayor precisión.[30] Podríamos decir que, en primer lugar, el discurso se refiere simplemente a una unidad lingüística (hablada o escrita) cuya extensión supera a la oración (Harris 1952)[31]. Luego, puesto que el discurso provoca la identificación momentánea del locutor con el "yo" y del interlocutor con el "tú" (y viceversa) (Benveniste 1966, 263), el discurso constituye el proceso fundamental de la intersubjetividad (Benveniste 1966, 258). Asimismo, se plantea que el discurso consta de una forma de acción social (ej., Searle 1969; Austin

---

Desde 2011, el periódico se ha quedado únicamente como un periódico en línea convirtiéndose en *lanacion.cl*. Es el competidor más importante de *El Mercurio*.

[29] En Widdowson (1996, 59), por ejemplo, encontramos una definición moderada pero directa: el discurso constituye "*the pragmatic process of meaning negotiation*". En cambio, en Angermüller (2007, 5), el discurso se plantea como un espacio semiótico, "[*l'*]*espace où se déploie l'usage des signes, mots et textes dans un contexte*". Para Van Dijk (1990, 20), el discurso se identifica directamente con los elementos empíricos e inmediatos del contexto que influyen en la producción y recepción textual (hablado o escrito). En Jäger (2001, 34), el discurso no forma un espacio, sino un impulso epistemológico global, es decir, "*the 'flow of knowledge – and/or all societal knowledge stored – throughout all time', which determines individual and collective doing and/or formative action that shapes society, thus exercising power*"". Por su parte, Fairclough (1996, 54) ha optado por esquivar cualquier definición del discurso, ya que, según él, "*trying to 'pin it down' through definition is a hopeless and fruitless task, unless one wishes to brick oneself up within the four walls of one's discipline*". Finalmente, en Sarfati (1997, 16) el discurso forma "*[l'] objet de connaissance de l'analyse du discours*", definición circular y tautológica.

[30] Charaudeau y Maingueneau (2002, 187-189), en su *Diccionario del análisis del discurso*, proporcionan un resumen de las varias formulaciones teóricas del discurso. Según los autores, a partir de los años ochenta, el término se ha usado de distintas maneras para significar 1) una organización transfrásica; 2) alguna posición enunciativa (socio y temporal); 3) una forma de acción (mediante una extensión de la noción pragmática de los actos de habla); 4) la interacción comunicativa (mediante la conversación y el diálogo); 5) el contexto (el discurso es planteado dependiente del contexto y a la vez que determinante del mismo); 6) un marcador identitario (que delimita el espacio, el tiempo y al locutor de forma relacional); 7) un orden enunciativo regido por algunas normas sociales generales y que forma parte de un universo dialógico o *interdiscursivo*. En fin, este resumen de Charaudeau y Maingueneau nos permite ver que la noción del "discurso" es un concepto dinámico que traviesa distintas fronteras disciplinarias.

[31] Harris (1952) también lo formula de manera general como "lengua en uso".

1975; Fowler y Kress 1979; Kress 1985; Chilton y Schäffner 1997; Van Dijk 1997; Scollon 2001; Camacho Ardave y Cortés Rodríguez 2003, 38)[32]. De ahí que suela considerarse el discurso como un dispositivo semiótico de la ideología[33], es decir la materialización de la ideología a través del lenguaje (ej., Fairclough 1989, Pennycook 1994: 123[34]; Allan y Montgomery 1992; Fowler y Kress 1979; Fowler 1991; Teun Van Dijk 2001; Wodak 2001, 10). Según esta formulación, el discurso cumple una función estructurante de distintas prácticas socioculturales, a la vez que sirve para valorizar las instituciones sociales que contribuyen a la reproducción de las actuales relaciones de poder (Kress 1985, 7; Pennycook 1994, 123). Según este modelo, el discurso desempeña un rol de mediador en la constitución de la hegemonía, logrando ritualizar y normalizar ciertas convenciones sociales de modo que las hace aparecer como apolíticas, naturales o de sentido común (Fairclough 1989; 1995)[35]. Esta aproximación suele considerar el discurso como herramienta fundamental de control y legitimación de las desigualdades sociales (Pennycook 1994, 115), ya que supone que el discurso

---

[32] Por ejemplo, se destacan cinco clases de "actos de habla": a) "el asertivo", que pretende establecer estados de verdad o falsedad; b) "el directivo", que "pretende influir en la conducta del oyente"; c) "el compromisivo", mediante el cual el locutor se compromete a algo; d) "el expresivo", el cual permite expresar "nuestra subjetividad," es decir, los sentimientos, las opiniones, los puntos de vista, etc.; y, e) "el declarativo" (Comacho Ardave y Cortés Rodríguez 2003, 38).

[33] Aquí se aborda la noción de ideología, sobre todo de acuerdo con los planteamientos de Althusser. El análisis del discurso debe mucho a la obra de Althusser en cuanto suele establecer una relación, o incluso una equivalencia, entre discurso e ideología (1994, 116). Althusser, en *Lenin and Philosophy and Other Essays*, por un lado, define "ideología" como representación de la "relación imaginaria" entre los individuos – que contrasta con la idea de sujetos – y sus "verdaderas condiciones existenciales" (162); por otro lado, plantea que la ideología no sólo se relaciona con algún espacio interior de la conciencia, sino que "tiene una existencia material" externa (165). Asimismo, para los analíticos del discurso, a través de su materialización en el discurso (exterioridad), la ideología (interioridad) asegura la reproducción constante del círculo social, económico y político capitalista, mediante la interiorización cognitiva del discurso social.

[34] Por ejemplo, en Fairclough (1989), el discurso forma parte de una dialéctica progresiva entre micro y macro-estructuras resumida por las tres vertientes: texto, contexto e ideología. Esta dialéctica constituye un proceso circular de macro-estructuras sociales que rigen micro-estructuras comunicativas (las modalidades semióticas), las cuales por su parte reproducen ideológicamente las macro-estructuras (Pennycook 1994, 124).

[35] Los estudios que aplican un tal marco (particularmente el análisis del discurso, la lingüística crítica, el análisis crítico del discurso) suelen analizar cómo las prácticas sociales y culturales reproducen modos hegemónicos del poder social y económico a través del lenguaje.

sirve de punto de contacto entre lengua, sociedad, ideología y poder, es decir, control social/mental. El problema con esta última definición del discurso reside en su manera de concebir el poder, el cual es considerado como unidireccional, producido desde un "centro" de poder, el cual interpela a sujetos ideológicos. Dicho de otra manera, esta aproximación no suele dar cuenta de la recepción o transformación del discurso (Ashcroft 2001, 2009).

Foucault, por su parte, plantea un uso bastante distinto del discurso. Aunque no hace explícito qué quiere decir exactamente con "discurso[36]", parece que se refiere a una especie de impulso que permite la delimitación de categorías del conocimiento (espacios, objetos, conceptos y creencias), las cuales, institucionalizadas, entran en juego en las relaciones de poder. Según Veyne (2008), existen confusiones[37] ("*erreurs à ne pas commettre*") que suelen impedir una adecuada comprensión del concepto de discurso en Foucault. De ahí la necesidad de hacer algunas precisiones. El discurso no es una infraestructura, pero tampoco es otra manera de decir "ideología"[38]. El término "discurso" en la obra de Foucault se refiere al proceso de significar, de crear sentido en el mundo, de ordenar el mundo. Se presenta el discurso como un conjunto de secuencias de signos que forman enunciados. Lo que subyace a todo concepto es una red, un juego de significados, un entrelazamiento de sentidos y de formaciones discursivas (designación inmanente de los "conceptos"), cuyo sentido se determina según el contexto (social, político, histórico, situado) de su enunciación (Foucault 2002, 121). En sus propias palabras, el discurso constituye "*un ensemble de règles*

---

[36] Veyne (2008, 14) considera que le término *discurso*, utilizado por Foucault es "*un mot mal choisi*".

[37] Veyne (2008, 49) incluye entre los que malentienden el método foucauldiano a Edward Said, quien en su *Orientalism* "*dénoncerait cette science comme n'étant qu'un discours qui légitimait l'impérialisme occidental*".

[38] Según Veyne (2008, 49-50): "*Les discours sont les lunettes à travers lesquelles, à chaque époque, les hommes ont perçu toutes choses, ont pensé et agi ; elles s'imposent aux dominants comme aux dominés, ce ne sont pas des mensonges inventés par ceux-là pour tromper ceux-ci et justifier leur domination. ... Loin d'être des idéologies mensongères, les discours cartographient ce que les gens font et pensent réellement, et sans le savoir. Foucault n'a jamais établi de rapport de cause et effet dans un sens ou*

anonymes, historiques, toujours déterminées dans le temps et l'espace qui ont défini à une époque donnée, et pour une aire sociale, économique, géographique ou linguistique donnée, les conditions d'exercice de la fonction énonciative" (Foucault 1969b, 154-155).

Haciendo nuestra propia síntesis, consideramos que el discurso (la significación producida mediante procesos lingüístico-semióticos) es inmanente y transformador. En efecto, el discurso no representa la realidad (en el sentido de un espejo o un reflejo), sino que nos permite formular y exponer nuestras interpretaciones y reinterpretaciones acerca de lo que para nosotros constituye la realidad. No existe un "detrás del texto", es decir un mundo exterior o separado de los procesos sociales, políticos, económicos o culturales. En cambio, consideramos que el discurso es un actor en la puesta en significación de la 'realidad', es decir de la constitución de la subjetividad que interpreta el mundo. Por una parte, el discurso restringe al "hablante" en su modo de producción de textos, proporcionando prestigio a algunas formulaciones y desvalorizando a otras. Por otra parte, los mismos códigos pueden manipularse para que se conformen a las necesidades de los hablantes, particularmente en lo que concierne a la resistencia y renovación de identidades y epistemologías de subalternos (Ascroft 2009, 3; Gee 2005). Así, el discurso se parece a una bestia con dos cabezas: cumple la función de hacer circular los códigos vinculados con el poder, a la vez que permite su perturbación. El discurso configura normas epistemológicas y comunicativas, pero a la vez el hecho de "saber" cómo se organiza el discurso para producir el sentido puede resultar en su eventual transformación.

Límites del Análisis Crítico del Discurso

Empezamos este proyecto de investigación con la siguiente pregunta: ¿por qué siguen produciéndose conflictos territoriales entre los pueblos indígenas y el Estado

---

dans l'autre entre les discours et le reste de la réalité ; le dispositif et les intrigues qui s'y déroulent sont

nacional tanto canadiense como chileno, a pesar de las políticas multiculturales en estos países? Así, pensábamos analizar mediaciones discursivas que participaban en la relación entre el estado, los pueblos indígenas y la sociedad; y, puesto que asumimos que la situación de marginación económica, política y epistemológica de los pueblos indígenas es injusta, nos atraía el marco propuesto por distintos estudios del análisis crítico del discurso (ACD).

El ACD examina el papel del discurso en la "(re)producción" de relaciones de poder y dominación (Van Dijk 1993, 249; Fairclough y Wodak 1997, 259; Wodak 2001, 2). En particular, intenta descubrir qué estructuras, estrategias u otras propiedades del discurso constituyen modalidades de la reproducción del poder. Estas incluyen el apoyo, promulgación, representación, legitimación, denegación, mitigación u ocultación de la dominación según Van Dijk (1993, 250). Así, nos atraía el compromiso político que los investigadores del ACD tienen con el objeto de su estudio, tomando posición, sobre todo ante las relaciones sociales que consideran como injustas, desiguales, exclusivas y sumisas a políticas de control social (ej. Van Dijk 1993; Fairclough 1995, 1; Wodak 2001, 1-3). Sin embargo, poco a poco fuimos advirtiendo las limitaciones de algunos elementos del ACD, particularmente con respecto al estudio de problemáticas relacionadas con el contexto canadiense y chileno, concernientes a la relación entre pueblos indígenas, el estado y la población nacional. Tomemos la siguiente propuesta de Van Dijk (1993, 252):

> Unlike other discourse analysts, critical discourse analysts (should) take an explicit sociopolitical stance: they spell out their point of view, perspective, principles and aims, both within their discipline and within society at large. Although not in each state of theory formation and analysis, their work is admittedly and ultimately political. Their hope, if occasionally illusory, is change through critical understanding. Their perspective, if possible, that of those who suffer most from dominance and inequality. Their critical targets are the power elites that enact, sustain, legitimate, condone or ignore social inequality and injustice.

---

sur un même plan".

> That is, one of the criteria of their work is solidarity with those who need it most. Their problems are 'real' problems, that is the serious problems that threaten the lives or well-being of many, and not primarily the sometimes petty disciplinary problems of describing discourse structures, let alone the problems of the powerful (including the 'problems' the powerful have with those who are less powerful, or with those who resist it). Their critique of discourse implies a political critique of those responsible for its perversion in the reproduction of dominance and inequality. (El énfasis es nuestro).

En este fragmento, se plantea una relación de oposición entre dos modos analíticos: el análisis "pasivo-objetivo" y el análisis "activo-subjetivo". Según esta lógica, el análisis pasivo-objetivo se relaciona con un espacio banal y superficial, algo desconectado de la "realidad". Frente a esto, Van Dijk afirma que el análisis activo-subjetivo se articula directamente con lo "real concreto". Así, pues, según Van Dijk, la opresión y el poder se sitúan en lo "real concreto", mientras que la producción intelectual suele ubicarse "fuera" del mismo. Por eso propone reinsertar la producción intelectual en el actuar político, es decir, restablecer una conexión entre la producción intelectual y la "realidad".

Si bien el ACD plantea la existencia de un "real concreto" social al cual acercarse, solidarizarse u oponerse, ¿cómo pretende hacerlo? El ACD no se considera tanto un marco metodológico como un "proyecto"[39] político y positivo multidisciplinario. Se plantea como proyecto teórico, descriptivo, empírico y crítico (Van Dijk 1993, 252; Fairclough, Mulderrig y Wodak 2011, 372). Además, se plantea como una táctica de representación de "grupos" considerados oprimidos (mujeres, inmigrantes, negros, minorías religiosas, pobres, etc.) y de oposición a grupos considerados de las elites.[40] Finalmente, el ACD constituye una aproximación analítica

---

[39] El término "proyecto" describe un complejo de estrategias flexibles, es decir, *"a socially transformative endeavour that is localised, politicised and partial*" (Thomas citado en Mackey 1998, 16–17).

[40] Según Van Dijk las elites constituyen *"those groups in the socio-political power structure that develop fundamental policies, make the most influential decisions, and control the overall modes of their*

ético-prescriptiva (Van Dijk 1993, 253; Fairclough, Mulderrig y Wodak 2011, 358). Los siguientes principios se plantean como orientación de una ética de práctica del ACD: 1) el investigador debe reconocer que el lugar de enunciación institucional del cual habla lo ata a las mismas estructuras del poder que busca denunciar; 2) el investigador debe tomar posición con relación a su objeto de estudio, solidarizándose con "quienes" lo necesiten, a la vez que oponiéndose a "quienes" perviertan el poder/saber; 3) por último, el ACD considera que los discursos académicos y científicos no son neutros, por lo cual propone que el investigador adopte objetivos políticos y sociales para que el trabajo académico pueda efectuar cambios en el mundo.

Ahora bien, aunque sean interesantes, algunos planteamientos del ACD presentan aspectos problemáticos con respecto a un estudio de relaciones de poder de carácter colonial, como es el caso de Canadá y Chile. En primer lugar, el poder se concibe como vertical y binario. El marco del ACD suele situar el poder en las manos de personas ("elites") a quienes considera capaces de imponer su voluntad directamente sobre otros. Según este planteamiento, las elites abusan del poder, dominan a los demás, convirtiendo a quienes no son de la elite en "oprimidos". A partir de esto, se proponen dos modos principales de ejercicio de poder susceptibles de producir dominación. Por un lado, se da una dominación consciente en relación con la cual los oprimidos se dan cuenta de su dominación y, por lo tanto, pueden resistir. Por otro lado, se da una dominación inconsciente, por la cual los oprimidos asumen su posición de sujeto oprimido y no resisten. En relación con esta última, según Van Dijk (1993, 255), *"if the minds of the dominated can be influenced in such a way that they accept dominance, and act in the interest of the powerful out of their own free will, we use the term hegemony*".

En lo que concierne a los objetivos crítico y político del marco del ACD, se desvela a la vez la herencia marxista del ACD (Van Dijk 1993, 251; Fairclough,

---

execution: government, parliament, directors or boards of state agencies, leading politicians, corporate

Mulderrig y Wodak 2011, 358 y 360)[41] y, de manera general, su profunda inserción en una tradición filosófica-teórica europea, pues el ACD suele producirse desde Europa para Europa y el mundo. Este llega a ser particularmente problemático para quienes analizamos cuestiones sociales relacionadas con contextos sociopolíticos derivados de antiguos territorios coloniales/imperiales. Esta lógica que subyace al marco del ACD, pues, refleja la misma lógica discursiva de la racionalidad moderna/colonial que domina en contextos canadienses y chilenos. Las diferencias modernas/coloniales suelen caracterizarse por sus oposiciones binarias (Todorov 1982; Dussel 1992, 1993; Mignolo 2000, 2011). De ese modo, si nosotros también estructuramos nuestro análisis del espacio discursivo en Canadá y Chile en términos de los mismos binarismos (colono/colonizado, mujer/hombre, dominante/dominado, sujeto/objeto), nuestra posibilidad de contribuir a la resolución de situaciones de crisis y conflicto se restringe y, más bien, se corre el riesgo de contribuir a la reproducción del conflicto. Es decir que el aparato crítico eurocentrado que plantea el ACD crea un dilema intelectual del cual no hay salida: el metalenguaje reproduce la lógica discursiva del discurso que se busca criticar.

El segundo problema se vincula a la cuestión de la representación, la cual ha sido tratada particularmente por los estudios subalternos y post-coloniales (Spivak 1988; Rabasa 2004), es decir la representación que hace el ACD de grupos cuya existencia se plantea como a priori al discurso. Dicho de otra manera, el ACD a menudo trata las

---

owners, directors and managers, and leading academics" (Van Dijk 1995, 4)

[41] Según Van Dijk (1993, 251): "*Depending on the discipline, orientation, school or paradigm involved, these lines of development are traced back, if not - as usual - to Aristotle, then at least to the philosophers of the Enlightenment or, of course, to Marx, and more recently to the members of the Frankfurt School (Adorno, Benjamin and others) and its direct or indirect heirs in and after the 1960s, among whom Jürgen Habermas plays a primary role (Geuss, 1981; Jay, 1973; Slater, 1977). Another line of influence and development, also more or less (neo-)marxist is the one going back to Gramsci and his followers in France and the UL, including most notably Stuart Hall and the other members of the Centre for Contemporary Cultural Studies (Corcoran, 1989; Hall, 1981). Likewise, first in France, later also in the UK and the USA, we can trace the influence of the work of Althusser (1971), Foucault (see, e.g., Foucault, 1980) and Pecheux (1982), among others. Finally we should emphasize the exemplary role of feminist scholarship in the critical approach to language and communication*".

categorías que designan a estos grupos como "naturales" y "estables", lo cual produce no tanto sujetos, sino, según Spivak, "efectos de sujetos" (1988, 68).[42] En este sentido, la "normatividad" crítica del ACD resulta problemática en cuanto refuerza categorías y oposiciones binarias establecidas en relación al proyecto colonial. Es decir que su apoyo a categorías a priori se hace problemática, ya que las trata como si formaran parte de "lo real concreto" y no como construcciones reificadas mediante prácticas discursivas "disciplinarias". Las categorías no son tan fijas como se las presentan. Por ejemplo, lo que se suele considerar como "elite" a menudo incluye elementos de lo "oprimido" (Ej., elites indígenas, indígenas capitalistas, etc.), lo cual para el marco del ACD aparecería como una contradicción.

Por último, en los estudios de tipo ACD, el discurso encauza la ideología (Fairclough, Mulderrig y Wodak 2011, 371); y el poder se relaciona con procesos mentales o cognitivos. Según Van Dijk (1993, 251), "*social cognition is the necessary theoretical (and empirical) 'interface', if not the 'missing link', between discourse and dominance*". Asimismo, el discurso operaría a la manera de un virus, transfiriendo "modelos-mentales" de persona a persona, limitando su capacidad para conocer la "verdad" o "realidad" de su situación de opresión. Este marco resulta problemático frente a la cuestión de la continua resistencia y transformación indígena, después de siglos de colonización. Pensemos en el caso de las escuelas residenciales en Canadá, frente al cual estos argumentos del ACD resultarían insuficientes y reductores.

Aproximación metodológica

En lo que concierne a nuestra aproximación metodológica, procedemos, en líneas generales, de la siguiente manera: luego de hacer una caracterización del corpus, pasamos a establecer la relación que se da entre las distintas muestras del

[42] Aunque Spivak no profundiza en esta expresión, se supone que se relaciona con la noción del "efecto de realidad" desarrollada por Barthes (1984) y sobre la cual profundizaremos a continuación, en el capítulo 2.

corpus (que presentaremos en los capítulos de análisis) y nuestra problemática general (esbozada en este capítulo de introducción). A continuación, seguimos con una "lectura minuciosa" (*close reading*) de algunos fragmentos del corpus, recurriendo a distintas técnicas de análisis, como aquellas que provienen del análisis del discurso (análisis de tópicos, macrotópicos, pronombres personales, lugares de enunciación y participantes discursivos), de la narratología (análisis de los efectos de realidad), de la retórica (uso de la repetición, de las metáforas y metonimias), de la semiótica y su aplicación sociológica por Latour (específicamente la noción de *actantes*). Unas preguntas guían ese proceso: ¿De qué manera contribuye el fragmento a crear y/o reforzar el discurso de la modernidad/colonialidad? ¿Qué relación tiene el fragmento con el discurso de la modernidad/colonialidad en lo que concierne a su refuerzo y/o su transformación? (Jäger 2001, 53). Por último, al final de cada capítulo, realizamos un balance de la relación entre nuestras observaciones basadas en la lectura minuciosa del corpus y el objetivo central de la tesis, es decir, llegar a un mejor entendimiento de las relaciones interculturales, así como de la reproducción del conflicto en Chile y Canadá. En ese esfuerzo, hacemos uso y ponemos en diálogo conceptos planteados por distintos pensadores, desde algunos ya clásicos, como Bakhtín y Foucault, hasta otros más recientes, como los del grupo que trabaja el marco conceptual de la modernidad/colonialidad desde la perspectiva latinoamericana.

Organización de los capítulos

La exposición de la presente investigación se divide en cinco capítulos, incluido este primer capítulo de introducción y metodología. En el Capítulo II, analizamos los manuales escolares de ciencias sociales. El objetivo de este capítulo es hacer el inventario de las distintas manifestaciones de la articulación del discurso nacional multicultural con la formación discursiva de la modernidad. Aquí realizamos un análisis comparado de los macrotópicos que organizan el discurso de las dos series de manuales, para, luego, reflexionar acerca del rol que desempeñan los "efectos de

realidad" en la reproducción de la colonialidad en Canadá y en Chile; finalmente, estudiamos la relación entre el discurso multicultural y la reproducción de la diferencia colonial. El Capítulo III trata del análisis comparado de los discursos de opinión. En este capítulo planteamos que, tanto en el caso canadiense como en el chileno, el discurso de opinión despliega diversos macrotópicos del discurso de la modernidad en el espacio temático correspondiente a "los reclamos indígenas": "la verdad-sin-paréntesis", "la autenticidad cultural", "la civilización y barbarie" y la "amenaza del otro". Luego, en el Capítulo IV se analizan distintas producciones indígenas, trazando la manera en que estas transforman la lógica del discurso moderno/colonial. Por último, el Capítulo V presenta nuestras conclusiones.

Capítulo 2
El manual escolar multicultural y la diferencia colonial

There is no document of civilization
which is not at the same time a document of barbarism.
And just as such a document is not free of barbarism,
barbarism taints also the manner in which it was transmitted
from one owner to another.

Walter Benjamin, "Theses on the Philosophy of History"

En este capítulo analizamos cómo los manuales escolares de ciencias sociales generan formas de colonialidad y, particularmente, de la diferencia colonial a través de un discurso nacional "multicultural". Los textos escolares analizados en el presente trabajo fueron aprobados por el Ministerio de Educación de Colombia Británica (MEBC) y por el Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC), respectivamente. En Canadá, constituyen una serie de cuatro volúmenes correspondientes a los años escolares 8º, 9º, 10º y 11º y sirven de material de apoyo al currículo general en la mayoría de las escuelas secundarias públicas de la Provincia de Colombia Británica. La serie fue publicada por Prentice Hall y comprende los siguientes títulos: *Pathways Through Civilizations* (octavo año; de aquí en adelante *Pathways*), *Crossroads: A Meeting of Nations* (noveno año; de aquí en adelante *Crossroads*) y *Horizons: Canada Moves West* (décimo año; de aquí en adelante *Horizons*). El coordinador de la serie y también su principal autor es Michael Cranny.[43] Por su parte, la serie chilena homóloga fue publicada por la editorial española internacional Santillana e integra los siguientes libros de texto: *Historia y Ciencias Sociales: Primero Medio* (Valencia Castañeda et al. 2005; de aquí en adelante *Primero medio*); *Historia y Ciencias Sociales: Segundo*

---

[43] Michael Cranny, *Magister Artium* (MA) en Arqueología y Antropología de la Universtiy of British Columbia (UBC) ha sido profesor y coordinador de *Pacific Rim Social Studies* en Colombia Británica durante tres años. Los otros autores de la serie son Graham Jarvis (*Patways* y *Crossroads*), profesor de estudios sociales, Bruce Seney (*Horizons*) y Garvin Moles (*Counterpoints*); Estos dos últimos son profesores de establecimientos escolares de secundaria en Vancouver, BC.

Medio (Donoso Rivas, Marina Loreto 2003; de aquí en adelante *Segundo medio*); *Historia y Ciencias Sociales: Tercero Medio* (Iturriaga Echeverría, Jorge, et al. 2005; de aquí en adelante *Tercero medio*).[44] Los textos escolares chilenos corresponden a los años 1º, 2º y 3º medios, niveles análogos a los de Canadá. La serie chilena fue recomendada y distribuida gratuitamente en Chile, desde el 2005, por el MINEDUC, a profesores y estudiantes en los establecimientos de educación media (secundaria) acreditados y parcialmente subvencionados por el Estado.[45]

Nuestro análisis de los manuales escolares multiculturales de Canadá y de Chile permite constatar que, a pesar de sus particularidades nacionales, existen profundas similitudes entre ellos, en cuanto a 1) la puesta en discurso de los tópicos nacionales, 2) la manera en que se legitima la información presentada y 3) el papel que desempeñan los pueblos indígenas en la historia. Una manera de explicar estas similitudes sería, por un lado, considerar la transnacionalización de las casas editoriales (Apple 1991, 24-25)[46] y, por otro lado, como en nuestro análisis, tomar los argumentos que provienen tanto de los estudios postcoloniales como de los estudios de la decolonialidad (modernidad/colonialidad), ya que, según Rabasa, "*the specific categories of aesthetic, ethical, and epistemological forms of colonial violence comprise a culture of conquest that still informs the history of the present*" (2004, 579).

---

[44] Los autores de estos textos son profesionales de ámbitos diversos: profesores del estado, licenciados en educación, investigadores y académicos con *Magister Artium* (MA) y Doctorado (PhD) en Historia y Geografía, además de abogados, investigadores, profesores universitarios y administradores públicos chilenos.

[45] A partir de los años 2000, se ha aumentado el nivel de inversión financiera en el sistema, distribuyendo textos escolares estandarizados a los establecimientos educativos del país (MINEDUC "Textos escolares").

[46] Por ejemplo, la editorial canadiense Prentice Hall, la que publicó la serie de estudios sociales canadiense, es filial de la editorial estadounidense Pearson Education que, a la vez, está afiliada a la empresa multinacional de medios de comunicación Pearson PLC, con sede en Londres y Nueva York. Por su parte, la serie chilena de historia y geografía es una publicación de Santillana, filial de la multinacional de medios de comunicación española PRISA, con sede en Madrid, España. Sin lugar a dudas, a pesar del contenido curricular local que presentan en los textos escolares referidos, existen relaciones entre su producción y las redes internacionales de la información y del saber.

Antes de conceptualizar formas de saber aparentemente diferentes, necesitamos hacer un inventario del legado colonial de la modernidad (Rabasa 2004, 580) que nos permita confrontar los textos canadienses y chilenos. Así, a continuación hacemos el inventario de los principales tópicos de las historias nacionales canadiense y chilena, mostrando cómo estos se presentan en las series de manuales escolares de historia y ciencias sociales de Prentice Hall y de Santillana. Planteamos que los tópicos de estos manuales escolares muestran cómo el espacio, el tiempo y la identidad se organizan en el imaginario nacional. También planteamos que el discurso nacional revela la manera en la que el discurso moderno/colonial (discurso global) se despliega en estos imaginarios (imaginarios locales). Así, pues, sostenemos que los manuales escolares constituyen mediaciones de un discurso de modernidad globalizante, a la vez que proyecciones de un discurso nacional en la interpretación de la historia mundial. De acuerdo con esto, al considerar el manual escolar, examinamos 1) la manera en que la modernidad opera en los tópicos nacionales utilizados (los cuales finalmente articulan tópicos modernos); 2) el efecto de realismo que el manual produce para reforzar el lugar privilegiado de la racionalidad moderna/colonial, lo que se llama el "punto cero de observación" (Castro-Gómez 2005, 27; Mignolo 2011, 3) cómo distintos actantes hacen operar la colonialidad en el marco multicultural que presentan los manuales escolares. En fin, demostraremos que los textos escolares constituyen mediaciones de la diferencia colonial.

Se suele pensar y estudiar el texto escolar en cuanto mediador del imaginario nacional. En particular distintos estudios los han analizado en términos de su impacto ideológico en los aprendices (Apple 1991). El presenta estudio, en cambio, propone analizar el texto escolar en cuanto intermediario del discurso de la diferencia colonial, el cual, como veremos, hace recircular el discurso moderno/colonial. Mientras que la mediación constituye un proceso de modificación, distorsión, traducción y/o transformación del discurso, el intermediario representa un agente de la reproducción y la recirculación del mismo sin que este llegue a transformarse (Latour 2005, 39).

Los textos escolares de historia y ciencias o estudios sociales resultan particularmente interesantes a ese respecto porque elaboran y ejemplifican el "horizonte de interpretación" para su época, particularmente en lo que concierne a las actitudes sociales y los lugares comunes que se tienen sobre la tierra, el territorio y los grupos marginados (Clark 2007, 110). Según Crawford (2003, 5), "*embedded in textbooks are narratives and stories that nation states choose to tell about themselves and which, it has been decided, offer a core of cultural knowledge which future generations are expected to both assimilate and support*". En este sentido, tanto el texto escolar como el currículo forman parte de una "tradición selectiva" (Williams 1977), en la que se escoge aquello que para un grupo representa el saber legítimo en una sociedad (Apple y Christian-Smith 1991, 4).

La enseñanza de la historia y geografía – un importante operador del *habitar*[47] moderno – es obligatoria en los dos países. En Canadá (a excepción de las provincias de Ontario y Quebec) esta se realiza dentro del marco de los llamados "Estudios Sociales" (Clark 2007), mientras que en Chile, en relación con la materia de "Historia y Ciencias Sociales". Tanto en Canadá como en Chile, los manuales escolares forman parte de una "pedagogía del patriotismo" (Mackey 1999, 59), particularmente respecto a su narración de la nación (Hall 1992; Bhabha 1990). Sin embargo, como sugiere la puesta en discurso de los manuales, aunque estas asignaturas promueven la concienciación de imaginarios nacionales e históricos, en estos casos distintos y lejanos, se parecen en lo que concierne al contenido de sus currículos respectivos, puesto que las dos pretenden presentar a la vez una introducción multidisciplinaria a los conceptos y métodos globales de las ciencias sociales a través de un discurso histórico regional/nacional.

Las dos materias mencionadas (Estudios sociales canadienses e Historia y geografía chilenas) se responsabilizan de la formación ciudadana, la cual, tanto en

---

[47] "Habitar" se refiere aquí, de manera muy resumida, a la puesta en relación simbólica y práctica del ser

Canadá como en Chile[48], se considera ya de manera oficial como "multicultural" (Canadá desde los 1970 y Chile desde los 1990). Como corresponde, pues, los espacios discursivos históricos de las dos series se plantean respectivamente como espacios "multiculturales". El término "multicultural" y su relacionado "multiculturalismo" representan a la vez "significantes flotantes" (Mackey 2005, 667) y términos "situados", ya que los significados del mismo y su puesta en discurso "*are always deeply enmeshed in constructions of the local, the national, and the global*" (Gunew 2004, 2). De modo general, lo multicultural hace alusión a fenómenos de diversidad cultural existentes en estados-nacionales modernos. En cambio, el multiculturalismo suele cruzarse con las políticas locales de inclusión y exclusión concernientes a esta diversidad. En este sentido, lo multicultural trata de la articulación de problemáticas relacionadas con la diversidad por la sociedad civil en vistas de un proyecto de profundización de la democracia (Mackey 2005, 666; Subercaseaux 2002, 14). En particular, según Subercaseaux, el reclamo por la diversidad se basa en el principio de que "los particularismos no deben significar la destrucción del espacio público, sino por el contrario: [representan] una nueva articulación del mismo" (2002, 14). Asimismo, la insistencia en el reconocimiento de la heterogeneidad y la diversidad hace que "lo multicultural" desafíe la noción de "pureza" nacional, ya sea racial, étnica, lingüística o cultural.[49] Sin embargo, los conceptos claves de lo multicultural, "diversidad" y "diferencia" también se despliegan en relación al modelo actualmente hegemónico de la globalización, a menudo "neoliberal", lo que suele llevar a una

humano con su entorno social y material (Lévy y Lussault 2003, 441; Heidegger 1971).

[48] El Ministerio de Educación de Colombia Británica lo afirma en su guía curricular *Social Studies 8, 9 & 10 Integrated Resource Package* (IRP) (del 1997): "*the overarching goal of social studies is to develop thoughtful, responsible, active citizens who are able to acquire the requisite information to consider multiple perspectives and to make reasoned judgments*" (Province of British Columbia 1997, 1). Por su parte, el Ministerio de Educación Chileno (MINEDUC) afirma que "el sector de Historia y Ciencias Sociales tiene un aporte sustantivo que hacer al desarrollo intelectual y a la formación ciudadana de los estudiantes" (República de Chile 2005, 98).

"política del reconocimiento" (Taylor 1994) que opera según la lógica de ese poder económico (Subercaseaux 2002, 14) en cuanto un "multiculturalismo desde arriba" (Himani 2000, 125). En este sentido, el muticulturalismo puede presentarse como un proyecto para "administrar" los "problemas de la diversidad" (Mackey 2005, 666) a favor de intereses políticos y económicos que vuelven a reforzar la exclusión.

2.1 Tópicos y meta-estructura del discurso histórico nacional

El término tópico viene del griego *tópos koinós* que significa "lugar común". Caracterizados por su reproductibilidad en el discurso, los lugares comunes suelen referirse a campos semánticos pertenecientes a un contexto específico. ¿Por qué *lugar*?, según Barthes (1970, 206):

> Parce que, dit Aristote, pour se souvenir des choses, il suffit de reconnaître le lieu où elles se trouvent (le lieu est donc l'élément d'une association d'idées, d'un conditionnement, d'un dressage, d'une mnémonique) : les lieux ne sont donc pas les arguments eux-mêmes mais les compartiments dans lesquels on les range. De là toute image conjoignant l'idée d'un espace et celle d'une réserve, d'une localisation et d'une extraction […].

Así, los tópicos representan elementos del código que organizan las creencias, valores y formas de hablar de una sociedad particular, las cuales para esta parecen "naturales" o que se dan por sentado. En particular, los tópicos brindan coherencia al texto, ya que orientan al público en su lectura, es decir que la estructura temática de los manuales (evidenciada por los tópicos) lleva una relación intrínseca con su estructura semántica (inferida por el lector) (Van Dijk 2001, 102). Contribuyen, pues, a la formación de una perspectiva coherente de la realidad, la que, en el caso de las historias nacionales oficiales, puede llegar a prevalecer por encima de otras cosmovisiones. Puesto que los paratextos (los títulos, subtítulos, índices, prefacios y comentarios del autor o editor, etc.) presentan las primeras pistas para deducir los tópicos de cualquier documento

---

[49] Según Mackey (2005, 666), "*the concept of multiculturalism is always intricately linked to the related concepts of culture, nationalism, cultural difference, ethnicity, identity, race, postcolonialism,*

comunicativo (Halliday 2004, 579), a continuación se presentan los índices respectivos de la serie canadiense de estudios sociales (*Pathways*, *Crossroads* y *Horizons*) y de la serie chilena de historia y ciencias sociales (*Primero medio*, *Segundo medio* y *Tercero medio*):

---

postmodernism, and cultural studies, concepts that are highly contested in and of themselves".

TABLA 1: Índice de la serie canadiense de estudios sociales[50]

(1) ***Pathways: Civilizations Through Time*** **Unit 1: Forging Civilizations, 500-1200** Chapter 1: Europe's Early Middle Ages Chapter 2: Europe's High Middle Ages Chapter 3: The Civilization of Early China Chapter 4: The Early Arab World **Unit 2: Medieval Perspectives, 1100 – 1400** Chapter 5: Europe's Late Middle Ages Chapter 6: Medieval Japan **Unit 3: Europe Prospers, 1400 – 1700** Chapter 7: European Renaissance Chapter 8: Navigators and Sea Dogs Chapter 9: Emergence of the Nation-State **Unit 4: Kingdoms and Dynasties, 900 – 1600** Chapter 10: Islamic Spain and the Ottoman Empire Chapter 11: India: Survival of the Spirit Chapter 12: Africa Chapter 13: China: The World Power	**(2)** ***Crossroads: A Meeting of Nations*** **Unit 1: Change Comes to Europe** Chapter 1: The Modern Age Chapter 2: The Fight for Democracy Chapter 3: Revolution in France Chapter 4: The Napoleonic Era Chapter 5: The Industrial Revolution **Unit 2: North America Beckons** Chapter 6: Regional Geography of North America Chapter 7: The Native Peoples of Canada Chapter 8: Arrival in Canada, Chapter 9: Canada Moves West Chapter 10: The American Revolution and British North America
(3) ***Horizons: Canada Moves West*** **Unit 1: A Dominion Is Formed** Chapter 1 Colonies in the Wilderness, 1814 – 1840 Chapter 2 Building a Nation, 1840 – 1867 **Unit 2: The Land and The People** Chapter 3 The Geography of Western Canada Chapter 4 The Northwest to 1870 Chapter 5 The Prairies Chapter 6 British Columbia to 1896 **Unit 3: Between Two Centuries** Chapter 7 The Emergence of Modern Canada, 1896 – 1914 Chapter 8 The Economy of Canada Chapter 9 The Economy of British Columbia Chapter 10 Canada and the Global Community	

[50] Se tiene que aclarar que mientras que la serie chilena se divide primero en capítulos y luego en unidades; la serie canadiense se divide primero en unidades y luego en capítulos.

TABLA 2: Índice de la serie chilena de historia y ciencias sociales

Historia y Ciencias Sociales: Educación 1º medio

Capítulo 1: Las regiones y el territorio nacional
- Unidad 1: Entorno natural y comunidad regional
- Unidad 2: sistema urbano – rural
- Unidad 3: el territorio nacional y sus recursos

Fichas Regionales
- Monografía: ¿Cuántos planetas se requieren?
- Preparándose para el ingreso a la educación superior
- Bibliografía

Capítulo 2: Institucionalidad política y ciudadanía
- Unidad 1: Constitución y derechos de las personas
- Unidad 2: Participación política
- Unidad 3: Organización del estado y poderes públicos
- Monografía: Participación política y globalización comunicacional
- Preparándose para el ingreso a la educación superior
- Bibliografía

Capítulo 3: Organización económica nacional
- Unidad 1: Funcionamiento de los sistemas económicos
- Unidad 2: La coordinación económica
- Unidad 3: Trabajo y legislación laboral en Chile
- Unidad 4: La economía nacional
- Monografía: Pobreza y desarrollo sustentable
- Preparándose para el ingreso a la educación superior
- Bibliografía
- Solucionario
- Agradecimientos

Historia y Ciencias Sociales: Educación 3º medio

Capítulo I: Diversidad de civilizaciones
- Unidad 1: El desarrollo de la humanidad
- Unidad 2: Orígenes de la humanidad
- Unidad 3: Las civilizaciones
- Evaluación
- Síntesis

Capítulo II: El legado clásico
- Unidad 1: Culturas clásicas
- Unidad 2: La democracia ateniense
- Unidad 3: Roma y su legado
- Evaluación
- Síntesis

Capítulo III: Mundo medieval
- Unidad 1: Configuración de la Edad Media
- Unidad 2: La cristiandad y el Islam
- Unidad 3: Sociedad feudal
- Unidad 4: La ciudad como expresión de cambios
- Evaluación y síntesis

Capítulo IV: Humanismo y pensamiento científico
- Unidad 1: El humanismo renacentista
- Unidad 2: Expansión científica y geográfica
- Unidad 3: La reforma religiosa
- Unidad 4: Absolutismo y Antiguo Régimen
- Evaluación y síntesis

Capítulo V: Configuración del mundo contemporáneo
- Unidad 1: Configuración del mundo contemporáneo
- Unidad 2: Impacto de la revolución industrial
- Unidad 3: La revolución francesa y sus impactos
- Unidad 4: Configuración del siglo XX
- Evaluación
- Síntesis
- Bibliografía
- Agradecimientos

Historia y Ciencias Sociales: Educación 2º medio

Introducción. Visión Global de Nuestra Historia

Capítulo I: Construcción de una identidad mestiza
- Unidad 1: América Precolombina
- La diversidad americana
- Las altas culturas amerindias
- Los pueblos indígenas en el actual territorio chileno
- Taller: los modos de vida a través de las fuentes materiales
- Unidad 2: La conquista española de América
- Unidad 3: La relación entre indígenas e hispanocriollos
- Unidad 4: El legado español nos inserta en occidente
- Preparándose para el ingreso a la educación superior
- Bibliografía

Capítulo II: La creación de una nación
- Unidad 1: La independencia de Chile
- Unidad 2: En busca de una organización política
- Unidad 3: La cultura liberal en el Chile de siglo XIX
- Unidad 4: Expansión económica y territorial
- 1810 – 1879, un ciclo en la historia económica de Chile
- Cambios territoriales y ocupación efectiva
- Taller: debate. La ocupación de la Araucanía: ¿integración o exterminio?

Capítulo III: La sociedad finisecular: Auge y crisis del liberalismo
- Unidad 1: El ciclo salitrero
- Unidad 2: Guerra y Parlamentarismo
- Unidad 3: La sociedad chilena finisecular
- Preparándose para el ingreso a la educación superior
- Bibliografía

IV: El siglo XX: La búsqueda del desarrollo económico y de la justicia social
- Unidad 1: El inicio de una nueva época
- Unidad 2: Un nuevo modelo de desarrollo
- Unidad 3: Años de profundización democrática
- Unidad 4: Quiebre y recuperación democrática
- Bibliografía
- Solucionario
- Anexo: Simbología mapa pág. 31.
- Pueblos indoamericanos del siglo XV
- Agradecimientos

Si bien las distintas disposiciones de los tópicos apuntan a imaginarios divergentes de la modernidad, parecen sugerir por lo menos la existencia de distintas "trayectorias" de la modernidad (Larraín 2001). Pero aquí, como hemos mencionado, la modernidad no se refiere a un objeto (u objetivo) ontológico. A partir del siglo XIX, la modernidad se presenta en términos de un nuevo concepto de época (Habermas 1990, 5; Latour 1991). En particular, el tiempo desempeña un papel importante en las definiciones de la modernidad. Por ejemplo, "el descubrimiento del nuevo mundo", "el renacimiento" y "la reforma" se destacan en el discurso de la modernidad como los umbrales de una nueva edad (Habermas 1990, 5). Sin embargo, como ya hemos mencionado en la introducción, consideramos que la modernidad no constituye tanto una época o periodo (en cuanto objeto de estudio), sino un discurso que periodiza el mundo en términos de temporalidades pasadas, presentes y futuras. En ambas series encontramos estos tópicos modernos, aunque presentados a través de acontecimientos históricos que sirven para marcar a las naciones como diferentes una de otra[51].

Las dos series presentan organizaciones discursivas lineales, secuenciales y cronológicas de acuerdo con la tradición narrativa occidental.[52] Sin embargo, mientras que la serie canadiense se organiza en torno a un relato histórico que sirve de hilo conductor, articulando los tres manuales unos a otros, los manuales de la serie chilena presentan tipos de discursos diferentes. El manual de *Primero medio* presenta una exposición de la historia geológica, la geografía cultural y la sociedad política y económica (actual) del suelo chileno, mientras que los manuales de *Segundo medio* y *Tercero medio* presentan discursos narrativos históricos distintos: el primero constituye de ellos el relato de la historia nacional chilena, mientras que el segundo constituye el relato de la llamada "historia universal"; y cada uno de estos presenta su propia

[51] Los individuos estamos "marcados" con identidades colectivas y particulares (Mackey 1999, 160), correspondientes sobre todo a diferencias imperiales (entre naciones) y coloniales (entre "razas", "géneros", "etnias", "dialectos", "epistemologías", etc.) (Mignolo 2011, 69).

cronología de los eventos. En suma, mientras que el manual de *Primero medio* traza la historia natural y la organización social, política y económica del país desde la prehistoria hasta la actualidad, el manual de *Segundo medio* traza la historia nacional chilena, desde tiempos precolombinos hasta el presente, y el manual de *Tercero medio* relata la historia de la civilización humana en el mundo, desde el paleolítico hasta los tiempos contemporáneos. De este modo, a través de la exposición geográfica y el relato histórico en las dos series, se introducen nociones teórico-metodológicas provenientes de distintas disciplinas de las ciencias sociales (geografía, etnología, ciencias políticas, etc.), además de la historia, ya sea en el relato principal (como es el caso de la serie chilena), o en apartados pedagógicos (como es el caso de la serie canadiense).

El relato histórico de la serie canadiense empieza *in medias res* de la historia europea continental medieval, en un espacio casi-mítico. Introduce la noción de "civilización" que representaría "*the boisterous childhood of modern Western society*" (*Pathways*, v). Según el relato, la sociedad occidental emerge de una lucha entre "civilización y caos": "*a struggle between civilization and chaos has dominated human society ever since human beings began gathering to live in villages*") (*Pathways*, 1). Este discurso maniqueo (discurso del arquetipo de la oposición entre lo bueno y lo malo) proporciona al relato histórico un tono mítico que articula una abstracción humana ("*human society*") con un espacio a-temporal (un no tiempo) y a-tópico (un no lugar) ("*ever since human beings began gathering to live in villages*"). De esta manera, el relato histórico canadiense integra el tópico moderno de la ruptura en el imaginario nacional y *vice versa*.

La serie chilena comienza con una presentación del "entorno natural" y, particularmente, de las "características naturales del país y sus regiones" (*Primero medio*). Al igual que la serie canadiense, se emplaza al pueblo chileno en un pasado

---

[52] Como parte de esa tradición lineal, la trama histórica comprende estos momentos: exposición, conflicto, crisis, resolución, epílogo. En contraste, este tipo de trama lineal no existe en la tradición narrativa indígena norteamericana (Gunn Allen 1992; Hoy 2001, 35).

lejano, "a-temporal", pero a diferencia de aquella, este espacio no-temporal se relaciona con un lugar concreto: "el territorio chileno". Por su parte, el manual de *Segundo medio* presenta una "visión global" de la historia chilena, situando sus orígenes en la "América precolombina". Expone, primero, sobre los mayas ("una civilización en la selva"), los aztecas ("los guerreros de Texcoco") y los incas ("el imperio del Tahuantinsuyo"). A sus dominios los presenta en términos de "imperios"; y según el estilo occidental, acompaña su exposición con mapas que retratan a través de líneas y colores los "territorios" de estos imperios. Finalmente, para reforzar la idea de las raíces terrestres de la identidad, el manual de *Tercero medio* presenta una visión global de la "Tierra" (con "T" mayúscula) y de la humanidad.

De manera general, las dos series se organizan en torno a los tópicos de la civilización, la nación y el territorio. Sin embargo, estos mismos tópicos llevan distintas disposiciones. En efecto, el orden en que se presentan los tópicos en la serie canadiense es: civilización, territorio, nación; en cambio, la serie chilena presenta el orden tópico: territorio, nación, civilización.

Estas organizaciones no son arbitrarias. En todo texto[53] la estructura temática se organiza de manera jerárquica, ya que según Halliday, "*an element of any given rank is constructed out of elements of the rank next below*" (2004, 60). Asimismo, la disposición de los tópicos en el texto es significativa de su ranking temático. Según la terminología de la gramática sistémica funcional, el primer tópico es el "tema" mientras que los demás son "remas". El tema representa el punto de partida del mensaje, situando y orientando el texto con relación a su contexto (Halliday 2004, 64). Así, pues, se constata que en el discurso canadiense la noción de civilización constituye el tópico "temático" de la serie, prevaleciendo por encima de los tópicos "remáticos" de la nación y el territorio. En contraste, la serie chilena pone en posición

[53] Halliday habla de la cláusula; pero esta se define como cualquier unidad de habla.

de tópico temático el territorio por encima de los tópicos remáticos de la nación y civilización.

El espacio narrativo tanto de *Pathways* como del manual de *Tercero medio* corresponde al "Viejo Mundo" hegeliano, aquel que este filósofo imaginó como "teatro de la historia universal" (Hegel 1955, 243). Según el filósofo:

> L'Ancien monde est divisé en trois parties, ce qui a déjà été saisi par les Anciens. […] Les trois parties du monde ont ainsi un rapport réciproque essentiel et forment une totalité. […] Elles sont situées autour d'une mer qui constitue pour elles un centre et un moyen de communication. Pour ces trois parties du monde la Méditerranée représente un élément de liaison, et elle est le point central de l'histoire du monde. (Hegel 1955, 243)

Esto explica por qué el contenido de *Pathways* se presenta en torno a tres ejes histórico-espaciales: Europa, Asia y África. Desde esta perspectiva el "mediterráneo" representa el núcleo de la historia occidental: "*the history of western European civilization began thousands of years ago on the shores of the Mediterranean Sea*" (*Pathways*, 9)[54]. A modo de comparación, el espacio mediterráneo también desempeña un papel importante en el espacio discursivo del manual de *Segundo medio*, puesto que se afirma en el texto que "el mar Mediterráneo [es la] cuna de civilizaciones" (*Tercero medio*, 66)[55]. A pesar de esto, la significación que tiene el mediterráneo para el imaginario moderno queda principalmente implícita y forma el telón de fondo del desarrollo histórico de la civilización (la importancia del mediterráneo para la historia universal se enfatiza visualmente a través de la repetición de distintos mapas de la región (ej. "Civilizaciones del Mediterráneo" (*Tercero medio*, 66-67); "Expansión territorial de Roma" (p.99); "Palestina en tiempos de Jesús" y "Expansión del cristianismo" (p.102); "División del imperio romano" (p.105); "Evolución espacial de Europa" (p.120); "Europa en el Año 1.000" (p.121); "Expansión del imperio musulmán" (p.123); "Reinos Germánicos" (p.125); "Evolución de la Península

[54] Véase el Anexo 1.

Ibérica" (p.138); "Las invasiones de los siglos IX y X" (p.150); "Europa en 1918" (p.323); "Desarrollo de la Primera Guerra Mundial" (p.325)). En resumen, *Pathways* y *Tercero medio* refuerzan las suposiciones de un mundo dividido en dos: el viejo y el nuevo. En *Pathways*, se explica que "*to Europeans, the continents previously unknown to them -particularly North and South America – became commonly known as the "New World". The lands and countries they had known for centuries became known as the "Old World." Even today some people use these terms*") (*Pathways,* 267). Se presupone que el Mediterráneo es el "corazón" del viejo mundo; y que ese espacio representa "el teatro" de la historia universal (Hegel 1955, 243).

La formulación moderna del tiempo (heredera laica de la tradición temporal judeo-cristiana) constituye uno de los dispositivos epistémicos de la colonialidad del saber en el mundo, particularmente porque forma la base de una negación de la existencia coetánea de las distintas sociedades humanas (Mignolo 2011, 151-155).[56] Tal y como indica su título, el primer manual de la serie canadiense, *Pathways: Civilizations through Time*, presenta un panorama de las civilizaciones humanas en el tiempo (es decir, de la historia universal). En particular, aborda los temas de la "oposición" (por ejemplo, civilización y caos), el espíritu de exploración (por ejemplo, el descubrimiento de América), la prosperidad económica (por ejemplo, el renacimiento europeo) y la diversidad humana (por ejemplo, el hecho de explorar una pluralidad de espacios históricos y no solo el europeo). Los tópicos (lugares comunes) del manual comprenden, pues, el tópico del "nacimiento" (por ejemplo, "The *Origins* of Chinese Civilization", "*Emergence* of the Nation-State"), la "construcción" (por ejemplo, "*Forging* civilizations", "The *Foundations* of Islam") y el "progreso" (por ejemplo, "Religion: *A Force of Change*") (La letra cursiva es nuestra). Este manual

---

[55] Véase el Anexo 2.

[56] Según Mignolo (2011, 153): "*At the inception of the colonial matrix of power [la colonialidad del poder], 'barbarians' were located in space. By the eighteenth century, when 'time' came into the picture and the colonial difference was redefined, 'barbarians' were translated into 'primitives' and located in*

tiene en la serie chilena un libro homólogo, el manual de *Tercero medio*, que también presenta un panorama de la llamada historia universal, aunque no se articula con el marco del principio de la dialéctica. El manual de *Tercero medio* aborda los temas de los orígenes de la diversidad y de las civilizaciones humanas, la herencia política y epistemológica grecorromana, la configuración política y epistemológica del mundo medieval europeo, el renacimiento europeo, y la configuración política, económica e ideológica del mundo contemporáneo. Los principales tópicos que presenta se distinguen un poco de la serie canadiense: "orígenes" ("los orígenes de la humanidad"); "creación" (por ejemplo, "las culturas clásicas", "el mundo grecorromano", "Roma y su legado"); "formación" (por ejemplo, el "mundo medieval" europeo); "renovación" (por ejemplo, "del mundo medieval al mundo moderno"); "expansión" ("expansión científica"), e "innovación" (por ejemplo, "configuración del mundo contemporáneo"). Sin embargo, podría decirse que el tópico central de las dos series es la idea progreso.

En *Pathways*, se establece desde el propio título del manual la importancia de la metáfora del camino como tropo del progreso de la civilización occidental en el tiempo y el espacio. En particular, se encuentran las siguientes yuxtaposiciones entre el tropo del camino y el tema de la civilización:

- the Mediterranean Sea itself formed a transportation route that encouraged people to travel widely to trade and to learn from each other (*Pathways*, 9).
- Civilization in western Europe began to wither away. Roads fell into disrepair; travel became dangerous; cities decayed and were deserted. […] Western Europe slipped into an age of chaos and savagery torn by violence and ignorance (*Pathways*, 2).

El tropo del camino subsume un principio fundamental del discurso de la modernidad, el del movimiento lineal del tiempo y, por consiguiente, del progreso, argumento teleológico del "desarrollo" que apunta a un destino final: la globalización de la

---

time rather than in space. 'Primitives' were in the lower scale of a chronological order driving toward 'civilization'".

modernidad, tema abordado en el último manual de la serie, *Horizons*. En este sentido, la historia canadiense comienza en el ámbito de la "historia de la civilización occidental" planteada como "historia universal", pasa por la "historia colonial" y la absorción del nuevo mundo al orden del viejo, y termina en el ámbito de la "historia nacional y regional", que reproduce ese mismo proceso dialéctico, a través de "*the settlement of the West*". La serie concluye con la siguiente afirmacion: "*clearly, Canada was seeking broader horizons as it prepared for a more globalized existence in the twenty-first century*" (*Horizons,* 435).

Así, una ruptura en el discurso moderno puede representar un cambio de dirección del lado negativo (como lo sugiere el segundo fragmento, la destrucción del camino simboliza el paro del movimiento tanto físico como intelectual y, en consecuencia, representa la barbarie) o del lado positivo (como lo sugiere la idea de romper con lo viejo, *i.e.* el viejo mundo). De esta manera, una "ruptura" representa a menudo el homólogo espacial de la temporalidad moderna de "nueva época".

La ilusión de una ruptura constante con el pasado origina en las sociedades modernas una tendencia a desear acaparar el pasado (Latour 1991, 93). Es decir que cuanto más se destruye, más se desea conservar,[57] lo cual lleva a una nostalgia colectiva por el pasado. Las imágenes y referencias a la manera de vestir refuerzan la sensación de ruptura con el pasado y la tradición y marcan así simbólicamente la integración de una comunidad cultural a la temporalidad moderna[58]. En el manual de *Segundo medio* (p.178) se muestra una foto en blanco y negro que retrata a una familia (o grupo) mapuche. Esta representa a hombres, mujeres y niños ubicados delante de una pared de lo que parece ser una casa. En la pared, detrás de dos sujetos femeninos, hay una ventana. Un señor mayor (que podría ser el jefe de familia) se encuentra sentado en una silla en el centro del grupo. La foto se exhibe al lado de una sección

---

[57] Según Latour, "*plus [les modernes] accumulent les révolutions, plus ils conservent; plus ils capitalisent, plus ils mettent au musée. La destruction maniaque est payée symétriquement par une conservation tout aussi maniaque*" (1991, 97).

sobre "Reducciones" (*Segundo medio,* 178). El comentario que acompaña la foto afirma lo siguiente:

> La intervención del ejército en territorio mapuche introdujo modificaciones en esta tradicional comunidad indígena, la que quedó de manifiesto en los cambios de vestimenta de los hombres, en la economía, en la propiedad y la ocupación de la tierra. (*Segundo medio*, 178)

Horizons también comenta sobre los cambios de vestimenta de personas indígenas en el siglo pasado. La sección llamada "The Emergence of Vancouver" (*Horizons,* 230) está ilustrada con una foto de mujeres y niños jóvenes indígenas (figura 6-25 del manual)[59]. Estas llevan faldas largas y mantones tejidos. El texto acompañante dice:

> The changing face of Vancouver. By the second half of the nineteenth century, Native women had begun to dress in non-traditional clothing, such as the long skirts shown here. This clothing trend disturbed some of the Native men from the West Coast. (*Horizons*, 230)

Además, las dos series reproducen la oposición dialéctica fundamental de la historiografía moderna: un mundo dividido entre lo viejo y lo nuevo; lo viejo que "encuentra" y luego integra lo nuevo; el sujeto del movimiento histórico que tras conocer el objeto lo totaliza. En la serie chilena se observan algunos fundamentos historiográficos hegelianos en el nivel de la organización discursiva de la serie, ya que los manuales presentan globalmente primero "las condiciones naturales" de Chile, después la historia del "nuevo mundo" y, luego, la historia del "viejo mundo", lo cual corresponde a la tradición discursiva occidental de la linealidad y simultaneidad temporal en relación con la cual la historia "evoluciona" desde lo natural (la naturaleza) hacia la civilización (la transformación humana de la primera). Pero, principalmente, esta lógica dialéctica se produce a través de la narrativa del mestizaje. Por su parte, el segundo manual de la serie canadiense, *Crossroads,* ejemplifica notablemente esta lógica y su organización discursiva llegando a ser incluso meta-

---

[58] Véase el Anexo 3.

referencial a la división entre el viejo y nuevo mundo. En particular, la historia del nuevo mundo se presenta como la continuación de la del viejo mundo; y eso a pesar de que los acontecimientos del espacio canadiense remontan "más atrás" en el tiempo que los acontecimientos presentados en relación a la historia del viejo mundo. Así, las dos series hacen recircular la idea hegeliana que plantea que "*cette division n'est pas une distinction purement extérieur; elle est essentielle*" (Hegel 1955, 230).

La serie canadiense se inserta principalmente en la tradición historiográfica con base en las nociones de la "cultivación"[60] o formación (desde Humbolt), de la imparcialidad y objetividad históricas (desde Renke) y de la dialéctica hegeliana (también introducida por la oposición entre civilización y caos) (Iggers 1997; White 1974). Por lo demás, esta tradición historiográfica occidental se escribe, a partir del siglo diecinueve, en el estilo retórico del *narratio* ya que la puesta en trama (*emplotment*) de los acontecimientos históricos se consideraba la técnica discursiva más apropiada y verosímil en su objetivo de "re-presentar" la realidad[61] (White 1987, 21). El discurso de la serie de los manuales escolares canadienses entrelaza la "civilización" con la "modernidad", situándolas en un espacio que podría llamarse proto-europeo. De este modo, la serie reproduce el mito de los orígenes y del destino de la modernidad occidental. En *Pathways* (v) se afirma, por ejemplo, que "*much of what we see around us today - the world's art, architecture, literature, forms of government, and even the way many of us think - has been strongly affected by the legacy of western Europe*". Sin embargo, el manual no hace explícitos los vínculos que se dan, desde el siglo XVI, entre una tal herencia europea y el colonialismo e imperialismo de modo que arraiga el Estado nacional moderno en el espacio europeo.

---

[59] Véase el Anexo 4.
[60] Según Iggers (1997), en la tradición alemana del "*Bildungsroman*".
[61] Según White (1987, 27) "*the embarassment of plot*" (la vergüenza del tramado) se debe a que el realismo que el discurso narrativo proporciona a la historia es incluso demasiado "verosímil", produciendo la ilusión de un mundo demasiado completo o perfecto.

En cambio, la serie chilena se caracteriza por su oscilación entre actualidad e historia. La seria chilena se inserta en la tradición historiográfica del "largo plazo" (*longue durée*) planteada por la Escuela de los Anales, como también en la del sistema-mundo de Wallerstein. Así, por ejemplo, el manual de *Primero medio* parte de una exposición sobre la configuración del territorio chileno contemporáneo presentándolo a través de la óptica del largo plazo (Iggers 1997, 57), que comienza con una exposición histórica de la geología correspondiente al actual territorio nacional, llegando a una exposición de la configuración contemporánea del espacio económico, geográfico y político chileno. Luego, los manuales de *Segundo medio* (que se concentran en lo regional) y de *Tercero medio* (que se concentran en lo cosmopolita) alternan entre la narración cronológica de "tiempo rápido" de los eventos políticos y de "tiempo lento" de los cambios sociales y económicos estructurales (Iggers 1997, 57). Asimismo, el manual de *Segundo medio*, que trata de la historia chilena, hace un breve recorrido de la historia chilena "precolombina", dedicándole precisamente veintidós páginas, pero insertándolo dentro del contexto de la temática del capítulo, "Construcción de una identidad mestiza". En este sentido, el segundo manual enraíza la historia nacional en el mismo "aquí" que se presenta en el primer manual, expandiéndola hacia el pasado.

Por lo demás, las descripciones de las civilizaciones mundiales se designan en primer lugar como "otras" y se presentan a través de un discurso que las contrasta con la civilización y modernidad occidentales. De esta manera, aunque el manual pretende presentar una perspectiva "multicultural" respecto a la historia de la humanidad, su discurso refuerza simultáneamente el status de Europa en cuanto referente de la civilización y modernidad universales. Esto reviste particular importancia porque, al presentarse la historia universal en términos (hegelianos) de un movimiento que se dirige hacia las Américas, el manual revela el ranking jerárquico que tiene el lugar europeo en el imaginario histórico e identitario canadiense. Esta imposición de un único lugar de enunciación a partir de 1492 representa para Sergio Castro-Gómez

(2005) la "arrogancia del punto de origen". Aunque el lugar de enunciación sea la Europa cristiana, occidental o la academia norteamericana, entre otros, el discurso epistemológico (científico) suele constituirse mediante una "función de autor" (Foucault 1969), o locutor, "no-marcada", es decir, deslocalizada, desincorporada y que no revela distinción geopolítica o biopolítica (Mignolo 2000, 2003, 2011; Castro-Gómez 2005). Por lo tanto, su perspectiva y representación del mundo se plantean como universales.

No obstante, aunque uno de los aspectos más destacados de estas dos series es su similitud en cuanto a su organización temática (de modo que las series parecen simples variantes de la historia universal moderna), en el nivel de su contenido presentan narrativas nacionales claramente distintas. Así, si bien el espacio narrativo de *Pathways* y del manual de *Tercero medio* chileno es el de la historia universal, estos textos proyectan cada uno su propia perspectiva nacional sobre la historia mundial, influyendo de ese modo en su manera de verse y entenderse. Por ejemplo, en su "Prefacio" se afirma que el manual *Pathways "brings a global perspective to the discipline of Social Studies by encouraging students and teachers to investigate the history and geogaphy of many regions of the world*" (*Pathways,* v); sin embargo, en ese manual la voz narrativa es casi siempre la de "Canadá", lo cual se evidencia particularmente mediante los apartados pedagógicos que buscan proporcionarle relevancia a la información presentada a lo largo del texto, poniéndola en comparación y contraste con "lo canadiense". La pregunta general que se hace al final de cada sección puede resumirse de esta manera: ¿qué sentido tienen estos acontecimientos para un canadiense? (por ejemplo: *Do Canadian laws make a similar distinction?* (*Pathways,* 21); *Do you think parts of this passage could hold meaning for Canadians who are not Christian?* (*Pathways,* 22); *In what ways have you benefited or suffered from the exchange of ideas and products that resulted from the Age of Exploration?* (*Pathways,* 267); etc.). Es decir que aunque en el relato se habla *sobre* la llamada historia universal, está claro que se habla *desde* un lugar de enunciación canadiense

contemporáneo cuya presencia se hace sentir de la manera indicada a lo largo del texto. Aunque los acontecimientos de la primera unidad, es decir el espacio narrativo de esta, parecen desconectados de la historia canadiense, consideramos que representan tópicos nacionales por las dos razones siguientes. En primer lugar, el manual les proporciona puntualmente un sentido "canadiense" a estos mediante referencias "notativas", es decir que apuntan a la importancia que algún acontecimiento pudiera tener para Canadá (ej. los vínculos entre el sistema continental napoleónico y la Guerra de 1812 entre Canadá y los Estados Unidos (*Crossroads,* 104); la revolución industrial como causa de la inmigración de campesinos irlandeses y escoceses (*Crossroads,* 155-156); etc.).

Por su parte, el contenido de toda la serie chilena se hace sentir profundamente "chileno", porque la voz narrativa de cada manual es la de una colectividad particular: "nosotros los chilenos". El manual de *Primero medio* presenta una visión general de la geografía cultural y física de Chile. Por ejemplo, el manual delimita el territorio chileno según sus aspectos naturales, políticos y económicos. En contraste con la serie canadiense, pues, la historia chilena se arraiga en un espacio-tiempo territorial, nacional y presente:

> Para comprender mejor el país en que vivimos es necesario conocer las principales características de su territorio, de su población, y de las comunidades que conforman cada una de sus regiones. Comencemos desde lo básico.
>
> La faja de tierra de **Chile continental** […]. (*Primero medio*, 10. La negrilla es del manual.)

Además, este manual chileno presenta principalmente una descripción positiva de "las principales características" del territorio chileno mediante un lenguaje empírico y objetivo. No obstante, esta se entreteje simultáneamente con un discurso subjetivo que se evidencia en el constante uso de la primera persona plural ("nosotros"). Así mismo, si bien podemos decir que la voz narrativa de este recorrido social científico no es eurocéntrica (como parece ser la de su homólogo canadiense), el uso del nosotros pone en evidencia una perspectiva etnocéntrica, la que relata la historia chilena desde el

punto de vista discursivo del pueblo-nación chileno. En el manual de *Tercero Medio*, cuya organización temática corresponde al de la historia universal, la óptica chilena se evidencia no obstante en el discurso. A veces, esta surge de manera explícita (como es el caso del "nosotros" chileno); o a veces se manifiesta implícitamente, al igual que en el libro canadiense, a través de preguntas didácticas (por ejemplo: "Considerando los datos del Doc. 1 compara la situación de Chile en relación a los países seleccionados" (p.264); "¿Cumplen en Chile su rol social los medios de comunicación masivos?" (p.269). Es interesante señalar, sin embargo, que esta perspectiva y "voz" chilenas solo aparecen a partir del Capítulo V, el cual trata de la "configuración del mundo contemporáneo" (*Tercero medio*, 257)[62]. En el resto del manual, es decir en las partes sobre civilizaciones "clásicas" y la Europa medieval, se destaca la ausencia de estas intercalaciones de lo "chileno" en el relato (y esto en contraste con el caso de Canadá). Finalmente, los acontecimientos representan tópicos de la nación también por el hecho de haber sido seleccionados como relevantes al imaginario nacional y cívico.

2.2 Realismo y colonialidad

Ciertas disciplinas, como es el caso de la historia, la antropología, la geografía o los estudios culturales, contribuyen de manera importante tanto a la representación de los sujetos como también a la construcción discursiva (o conceptual) de la realidad misma (Ashcroft 2000, 55). La articulación de una estética realista con el discurso histórico y social científico tiene importantes consecuencias en la reproducción de la colonialidad en Canadá y Chile. La estética realista permite al discurso histórico y científico social construir un "mundo real" que aparece al lector como un "real concreto" al exterior del texto. En este espacio-hecho-objeto, se da a entender que la historia ya ha ocurrido. Este proceso de deshumanificación (*objectification*) y reificación, sin embargo, oculta los procesos discursivos del presente que dieron lugar a su construcción, tales como la puesta en discurso de archivos, de modo de producir

[62] Véase el Anexo 5.

una narrativa histórica que genera su propio espacio social, político y cultural. Así, a través de este proceso, el discurso histórico y social científico naturaliza articulaciones discursivas concernientes al espacio, el territorio, la indigeneidad o la identidad nacional, mediante un poderoso proceso llamado por Barthes "efecto de realidad" (1984: 164). Esta noción se define como un colapso semiótico (ilusorio) entre significado y significante:

> on arrive ainsi à ce paradoxe qui règle toute la pertinence du discours historique (par rapport à d'autres types de discours) : le fait n'a jamais qu'une existence linguistique (comme terme d'un discours), et cependant tout se passe comme si cette existence n'était que la 'copie' pure et simple d'une autre existence, située dans un champ extra-structural, le 'réel'. Ce discours est sans doute le seul où le référent soit visé comme extérieur au discours. Il faut donc se demander avec plus de précision quelle est la place du 'réel' dans la structure discursive. (Barthes 1984, 164)

Dicho de otra manera, en cuanto el discurso histórico pretende "significar" acontecimientos históricos, este colapso genera una relación tautológica entre lo que constituye el "referente" (el acontecimiento histórico) y el "significante" (su representación semiótica). De esta manera, el discurso histórico y social científico, en tanto afirma la existencia de un espacio "real concreto" en el cual se ha producido el acontecimiento histórico, desconoce el hecho de que dicho espacio es un efecto de la puesta en discurso del archivo histórico. Teniendo presenta esta cuestión de la construcción discursiva de lo "real concreto", procederemos a analizar las dos series de manuales escolares en torno a las siguientes interrogaciones: ¿qué papel desempeña el discurso moderno de lo "real concreto" en el manual escolar de historia y ciencia social? ¿Qué significan los efectos de realidad respecto de la (re)articulación de la colonialidad en Canadá y en Chile?

Proponemos que en la serie de manuales escolares de historia y ciencias sociales, tanto canadiense como chilena, el efecto de realidad se produce ante todo a través de las ilustraciones, es decir, los detalles visuales que suelen ser innecesarios para el

avance del argumento principal o hilo narrativo, ya se trate de fotografías, retratos, mapas (temáticos, geográficos, geológicos, etc.), pinturas, dibujos, tablas o de otros soportes. Tanto en los manuales escolares de la serie chilena, como en los de la canadiense, el soporte visual es de carácter híbrido: las imágenes suelen estar acompañadas de un texto que sirve de explicación sobre lo observado, comentario fáctico en torno a algún hecho histórico o descripción lingüística del sujeto que presenta la imagen (*ékfrasis*). En este sentido, el texto escrito lleva una relación de dependencia con la foto, brindándole al primero connotaciones que animan una interpretación particular que concuerde con la perspectiva de la narrativa central (y por ende del "autor"). En este sentido, tenemos que preguntarnos a la vez qué es lo que se mira y cómo el manual propone interpretarlo.

A modo de ilustración, tomemos el ejemplo de la reproducción de una pintura que se encuentra en *Horizons* (15). Esta representa a un grupo heterogéneo de diez viajeros que se desplazan en canoa (un símbolo importante para los canadienses) por un río que se encuentra en un cañón oscuro. En la parte de atrás de la canoa está colocada una bandera plegada, según Feltes (1993, 10) de la Hudson's Bay Company y en el fondo de la imagen se ve una cascada. La ilustración retrata a un grupo "multicultural", ya que los individuos representan distintas categorías "raciales" o "étnicas" que el discurso nacional canadiense suele asociar con el Canadá colonial, incluyendo "indios", "mestizos", "*voyageurs*" (canadienses franceses), "europeos" y una mujer "blanca" (cuya supuesta pureza parece enfatizada por las liliáceas). En ninguna parte del manual se ofrece una explicación sobre lo que trata esa imagen, ni hay información sobre el autor de la pintura ni sobre el año de su publicación. Al final del manual, en la parte titulada "*CREDITS*" (agradecimientos) aparece la siguiente referencia, "NAC/C-2771", a partir de la cual el lector tiene que inferir su relación con la imagen en cuestión. Solo una búsqueda en Internet permite descifrar su fuente: constituye una anotación de los National Archives of Canada; al parecer la pintura se llama *Canoe Manned by Voyageurs Passing a Waterfall* y fue pintada en 1869 por

Francis Anne Hopkins. De manera general, pretende representar a distintos personajes que la autora y su marido conocieron durante un viaje en los dominios británicos occidentales de Norte América. No obstante, la imagen está acompañada por el siguiente comentario: "*the culture and economy of the fur traders and the western Native peoples would eventually conflict with the goals of settlement*" (*Horizons*, 15).

La imagen-comentario parece reforzar el contenido del argumento histórico principal. Este último es el cambio de paradigma colonial en la entonces llamada "Norte América Británica", ya que la narrativa histórica (a la que la imagen acompaña) relata la transferencia de control político, económico y territorial de la administración del dominio de Canadá por el imperio británico al gobierno autónomo euro-canadiense. Según el relato, pues, esta transición habría producido conflictos entre diferentes grupos "identitarios", sobre todo en los territorios occidentales (lo que ahora es el oeste de Ontario). Así, se cuenta que:

> Most Europeans accepted that the lands west and north of the Great Lakes were reserved for the fur trade. In 1820, probably fewer than a dozen people lived west of the Great Lakes who were not Métis or Native, or who didn't work in the fur trade. Most aboriginal people and Métis were connected in one way or another to the 'trade.' Even if European or American immigrants wanted to farm the West, they usually did not, because the fur traders, the Native peoples, and the Métis were determined to prevent settlement. These goals conflicted with the lifestyles, and economy of the westerners. The fur traders would become the natural allies of the Native peoples and the Métis against settlement. (*Horizons*, 14-15)

El fragmento sugiere que el ascenso del estado canadiense correspondía a la expansión del modelo económico de "colonización" basado en la inmigración de individuos y la división de la tierra en propiedad privada. En contraste, los comerciantes de pieles, es decir los "indios", "mestizos" y *voyageurs* representan aquí un obstáculo a dicho progreso, presentándose como las figuras trágicas de una derrota histórica predestinada por el progreso de la modernidad.

Desde la perspectiva de la trama histórica, la ilustración de los viajeros en la canoa presenta un detalle suplementario innecesario, ya que no "refleja" el contenido principal del texto. Lo que la imagen llega a reforzar, sin embargo, es un argumento aparentemente banal del discurso histórico nacional: el carácter de la diversidad cultural en el espacio histórico canadiense. Así, pues, la imagen no constituye una prueba del conflicto referido en el relato, sino que sirve para "confirmar" su posibilidad, sirviendo como ejemplo de que existía un espacio-tiempo en el que, de un lado, se daba una sociedad con diferencias culturales "perceptibles" que se podían "clasificar" (nombrar y categorizar) y en el que, de otro lado, estos grupos eran los aliados "naturales" en su oposición a la colonización del oeste y, por tanto, de los primeros pasos en la modernización del país. El uso de la imagen para "mostrar" lo que dice el argumento histórico da testimonio de lo que para la epistemología moderna constituye una "prueba de veracidad". El mero hecho de ser visual sirve para confirmar la "verdad" de la última proposición del fragmento: que los nativos, mestizos y *voyageurs* fueron aliados en su oposición a la colonización del oeste; y que, por esa razón, representan a los "otros" de la dialéctica histórica canadiense.

Una reflexión sobre la función de la imagen a partir del punto de vista de la colonialidad sugiere que no importa tanto lo que representa la imagen (es decir, su contenido) sino lo que significa el papel de su "visualidad". Por una parte, sirve para reemplazar un mundo referencial que, desde la perspectiva de la historia moderna, ya no existe. Además, la presentación de un objeto visto alude simultáneamente a la presencia de un sujeto que lo mira. Esta oposición implícita fundamental del discurso moderno también refuerza la perspectiva del narrador y, por tanto, su "subjetividad" ante el panorama histórico "objetivo", que se construye como objeto de su "mirada". En este sentido, no solo la imagen sirve para confirmar el contenido del discurso histórico, sino también sugiere ("pone en evidencia") la existencia de un espacio sociohistórico extratextual. De esta manera, el discurso histórico supone una doble operación de exteriorización (*res gestae*, es decir la construcción de un objeto

histórico) e interiorización (*historia rerum gestarum*, es decir la construcción de una perspectiva o subjetividad histórica), a través de la descomposición del signo, proceso mediante el cual el referente parece soltarse del discurso (Barthes 1984, 164). Según Barthes (1984, 164): "*le référent est détaché du discours, il lui devient extérieur, fondateur, il est censé le régler: c'est le temps des res gestae, et le discours se donne simplement pour historia rerum gestarum"*. Sin embargo, continúa, *"c'est le signifié lui-même qui est repoussé, confondu dans le référent; le référent entre en rapport direct avec le signifiant, et le discours, chargé seulement d'exprimer le réel, croit faire l'économie du terme fondamental des structures imaginaires, qui est le signifié*" (Barthes 1984, 164). Mientras el apartado parece representar un detalle banal e innecesario se refuerza la "ilusión referencial" que produce el discurso histórico, ya que llega a ser re-presentante de lo real concreto ("ver para creer"), reforzando a la vez la ilusión de que el contenido histórico se ubica en algún espacio fuera de los límites del texto. La imagen transparenta el texto y hace olvidar la visualidad propia del texto.

Aunque el detalle híbrido imagen-texto parezca desconectado del relato histórico (en cuanto detalle suplementario), profundiza la ilusión realista que este último establece. En el manual chileno de *Segundo medio* (177) el carácter desconectado del detalle visual se acentúa. En la parte inferior de esta página se encuentra un mapa regional con el siguiente título: "Región de La Frontera". La imagen destaca con distintos colores una frontera histórica: marrón para el norte (chileno), rojo para el sur (mapuche/chileno). Al igual que el caso de *Horizons*, el apartado visual no lleva ninguna explicación que justificaría su presencia (autor, contexto de producción, periodo histórico que representa). Parece una información suelta y objetiva, quedando borrada su conexión con un autor. En particular, el mapa se presenta como un detalle geográfico cuya relación con el relato histórico queda implícita. Es una forma de descripción totalmente innecesaria desde el punto de vista de la trama. No obstante, constituye un argumento importante para la justificación del uso normativo de expresiones territoriales intercambiables (encontradas en el párrafo de la sección del

manual que le corresponde) de "la región de la Araucanía", "la zona", "región de la frontera", en relación con la cuestión de "la ocupación de tierras mapuches". Así, el discurso genera una significación implícita: la pertenencia de las "tierras mapuches" al marco territorial chileno se presenta como "natural" (objetivo). La ocupación no era de unas tierras ajenas, sino que las tierras mapuches ya *eran* una "zona" y "región" de lo nacional. Así, la imagen (el mapa) sirve de nuevo para reforzar la legitimidad de la ocupación de las tierras mapuches en términos de un destino nacional.

El detalle histórico también puede darse de manera integrada al relato, proporcionándole mayor coherencia. En la parte superior de la misma página (*Segundo medio*, 177) se encuentra el párrafo correspondiente al apartado visual:

> La ocupación de las tierras mapuches
>
> La ocupación de la región de la Araucanía, fue uno de los principales objetivos territoriales de los gobiernos conservadores y liberales durante el siglo XIX. Reconocida como una zona de gran aptitud agropecuaria, el interés sobre ella aumentó en la medida que el contacto comercial con la población mapuche permitió un conocimiento más acabado sobre la región, lo que facilitó una penetración constante y progresiva. Los éxitos alcanzados por la experiencia colonizadora en la zona Valdivia y Puerto Montt, a comienzos de la década de 1850, y la conciencia de una capacidad militar vencedora durante la Guerra del Pacífico, fueron elementos clave para que el Estado chileno se decidiera a ocupar militarmente la zona durante la década de 1880, e integrarla a la actividad productiva nacional. (*Segundo medio*, 177)

Tal como afirma el título, este párrafo relata "la ocupación de las tierras mapuches". Cada una de las frases forma parte integrante de un orden predictivo, es decir, de articulación y subordinación de unas a otras. Los siguientes enunciados representan los principales argumentos de la trama narrativa:

1. El interés de los gobiernos chilenos por la Araucanía aumentó en el siglo XIX
2. El contacto comercial permitió un conocimiento más profundo de la región
3. Hubo una penetración [colonial/comercial] constante y progresiva
4. Se produjeron éxitos coloniales a comienzos de 1850

5. Tuvo lugar la Guerra del Pacífico
6. Se generó una conciencia de capacidad militar
7. El Estado decidió ocupar militarmente la zona durante la década de 1880
8. El Estado también decidió integrar esa zona a la productividad nacional.

Estos argumentos constituyen la puesta en discurso del acontecimiento principal: "la ocupación de las tierras mapuches". Es preciso notar aquí que el sintagma "las tierras mapuches" es intercambiable con "la Araucanía" y "la zona". En particular, esta última "fue reconocida como una zona de gran aptitud agropecuaria". La forma verbal utilizada también está relacionada con el sentido de la vista: "reconocer"; este detalle se presenta como una observación objetiva y, así, se construye en relación con una pretendida o supuesta exterioridad que queda subordinada a la perspectiva del sujeto histórico. Esto proporciona coherencia al argumento narrativo y, así, representa la base lógica de su puesta en subordinación. De lo contrario, los eventos relatados parecerían sueltos o seleccionados al azar. En este sentido, la afirmación descriptiva: "fue reconocida como una zona de gran aptitud agropecuaria", desempeña un papel clave en la justificación de la selección y organización de los acontecimientos relatados, ya que justifica el interés por, y ocupación de, justamente "las tierras mapuches", "la Araucanía" o "la zona". El argumento concluye afirmando *la integración de la Araucanía a la productividad nacional*.

La lógica de las acciones relatadas se basa en la presuposición de que la *actividad nacional* era *productiva* y que la *actividad productiva* era *nacional* (lo cual además establece como equivalente productividad y actividad nacional). Esta lógica lleva a la conclusión circular de que *la integración de las tierras mapuches se justificó en cuanto la nación chilena necesitaba profundizar su productividad, todo lo cual llevó a reforzar la nación chilena*. El discurso del manual, sin embargo, revela más sobre la epistemología contemporánea que lo que representa sobre el pasado: los detalles se revelan como lugares comunes del conocimiento actual.

Los lugares comunes se caracterizan por su reproducibilidad en el discurso, constituyendo los estereotipos, clichés, tópicos y el vocabulario - elementos discursivos que, en relación con su contexto de producción, no necesitan explicación, pues parecen "obvios". De esa manera, en el contexto chileno se advierte que los justificadores económicos suelen destacarse por encima de las cuestiones sociales o "ideológicas". De manera general, el lugar común contribuye, así, a "emplazar" el enunciado histórico en espacios discursivos del presente.

Como hemos sugerido, la distinción entre detalle (o apartado) y relato en el discurso histórico "objetivo" genera el efecto de realidad mediante el desdoblamiento del sujeto y objeto históricos. Mientras que el sujeto histórico y, así mismo, el sentido de perspectiva (o mirada) histórica se producen a través de la voz narrativa y el texto narrativo, el sentido de la existencia "real" y "concreta" del referente histórico se produce a través del detalle aparentemente suelto, como objeto banal del panorama histórico.

Existe una relación intrincada entre la deixis, la descripción y la perspectiva "subjetiva" y "situada" que los deícticos generan. En el caso de la serie canadiense, el discurso subjetivo se relaciona con el uso de los pronombres personales de segunda persona singular, de manera explícita, "*you*", e implícita, en forma del imperativo o mediante interrogativos; y de primera persona plural, "*we*". Mientras que el "*you*" se dirige al lector juvenil, el "*we*" trata más bien de la personalización de una autoridad epistemológica. De esta manera, se invita al joven aprendiz a incluirse en el marco del conocimiento común y de una identidad social. Por ejemplo, aparecen distintos apartados pedagógicos (detalles o suplementos) con discurso personal en *Pathways*. En cambio, en el tercer texto, *Horizons,* solo aparecen "personalizaciones" en los apartados pedagógicos (llamados "DID YOU KNOW?", "ACTIVITIES", "SUMMARY OF ACTIVITIES", "ON YOUR OWN", etc.) así como en el subtexto de los soportes visuales. A continuación se presentan algunos ejemplos de deícticos encontrados en la serie canadiense:

1) Apartados que destacan los principales objetivos del capítulo a la vez que dirigen al estudiante en su lectura. En estos se encuentra el uso de la voz activa y de un lenguaje imperativo y, por lo tanto, personal:

- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will focus on […]" (*Pathways*, 2, 37, 100, 169 y 235)
- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will learn about […]" (*Pathways*, 69, 134 y 365)
- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will explore […]" (*Pathways*, 202)
- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will see […]" (*Pathways*, 269)
- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will examine […]" (*Pathways*, 304)
- "CHAPTER OUTCOMES: In this chapter you will study […]" (*Pathways*, 333)[63]

2) Apartados que apuntan a estrategias de estudio:

- "HOW TO… Manage your time" (*Pathways*, 14)

3) Apartados que "enlazan" eventos del pasado con moralejas actuales:

- "- LINK UP- What's Right and What's Wrong? **You**'re in a music store and **you** see someone slip a CD into his jacket and leave. Do **you** think stealing is wrong?" (*Pathways*, 16)

4) Apartados que presentan "hechos" suplementarios:

- "DID **YOU** KNOW? Though widely acknowledged as the first European in recorded history to reach the American continents, Columbus never knew it" (*Pathways*, 16)
- "DID **YOU** KNOW? The salmon entered the Interior Plateau via the Fraser River. The catastrophe that became known as 'Hell's Gateslide' was a landslide that made the Fraser River impassable for most salmon" (*Crossroads*, 204)
- "DID **YOU** KNOW? Traditionally, the aboriginal peoples had cooked their food by roasting it over a fire or by placing a hot stone in it until it boiled. The European iron pot, though relatively cheap to produce, was prized because it made cooking more efficient" (*Horizons*, 136)

---

[63] En cambio, en los demás textos de la serie (*Crossroads* y *Horizons*) los objetivos de capítulo ("Chapter Outcomes") se presentan en una voz pasiva con un lenguaje objetivo e impersonal.

5) Apartados que contrastan archivos, los cuales son presentados como "puntos de vista" conflictivos:

- "VIEWPOINTS IN CONFLICT! The following two historical accounts describe the relations between the Spanish explorers and the Aboriginal peoples of the Caribbean. The first is an excerpt from a letter written by Christopher Columbus in which he describes his first voyage to the Caribbean (which he believes are the 'West Indies'). In his letter, written in 1493, Columbus takes pains to emphasize that the relations between the Spaniards and the Aboriginal peoples are peaceful and harmonious. Was this true?" (*Pathways*, 21)

6) Apartados que animan el pensamiento crítico:

- "WHAT DO **YOU** THINK? How do you think the Aboriginal peoples felt about their lands being called the New World? Explain." (*Pathways*, 23)

7) Apartados que explican el uso de las "fuentes primarias":

- "Using A Chronicle as a PRIMARY SOURCE: Ask **yourself** the following questions when using a historical chronicle as a primary resource […]" (*Pathways*, 262)

8) Apartados que fomentan la puesta en práctica de los métodos científicos sociales esbozados en otros apartados del manual:

- "**YOUR** TURN: Practice your skills as an anthropologist. Using the categories in this section, prepare and conduct an interview with another class member. Based on information you gather, construct ethnography (an account of a culture's attributes) of that person's cultural background. Then reverse roles. Share **your** findings with the rest of the class" (*Crossroads*, 187)

La inserción de pronombres personales en apartados pedagógicos refuerza el realismo del lenguaje objetivo y amplifica el "efecto de realidad" al amplificar su oposición en relación con la narrativa identitaria.

Por su parte, el manual escolar chileno evidencia una combinación de discurso historiográfico y científico social objetivo, intercalado con un discurso subjetivo identitario. Es decir que, en contraste con la serie canadiense, las partes con voz narrativa de primera persona no se restringen a apartados pedagógicos, sino que aparecen como comentarios subjetivos a lo largo de la narrativa principal (la cual en

contraste se realiza mediante una voz narrativa omnisciente). Tomemos los siguientes fragmentos:

- "todos los fenómenos que hemos estudiado […]" (*Primero medio*, 33)
- "Así podemos encontrar colonias de inmigrantes" (*Primero medio*, 104)
- "Además, encontramos un pequeño grupo de raíz étnica, ubicado en algunos valles donde se mantienen tradicionales artesanales" (*Primero medio*, 111)
- "Aquí encontramos el clima esteárico" (*Primero medio*, 114)

En este caso, el ejemplo de uso de la primera persona plural "nosotros" forma parte de una tradición discursiva particular. No obstante, al igual que en algunos ejemplos de la serie canadiense, el discurso parece invitar al joven lector a incluirse en un espacio epistemológico - lo que "hemos estudiado" también lo acaba de estudiar el alumno. También el discurso personal se evidencia de manera implícita en apartados de actividades prácticas mediante el lenguaje imperativo o directivas tales como las siguientes:

1) Directivas:
"Lee atentamente"
"Sintetiza los planteamientos del texto"
"Aplica los planteamientos al análisis de tu región"
"Concluye tu análisis"
"Seleccionen los mapas y planos para construir fichas y ordénenlos siguiendo el índice" (*Primero medio*, 61)

2) Subtítulos:
"2.1. Nuestra economía se abre al mundo" (*Primero medio,* 83).
"a) ¿Qué y cuánto exportamos?" (*Primero medio,* 84)
"b) ¿Quiénes exportan y a dónde se dirigen nuestras exportaciones" (*Primero medio* 84)
"c) ¿Qué y cuánto importamos?" (*Primero medio,* 85)
"d) ¿Quiénes y desde dónde importan los productos que consumimos?"

3) Apartados con "hechos" suplementarios
"Nuestra extensión de más de 4,000 Km. frente al océano Pacífico abre hoy un mundo de posibilidades para el país, rompiendo el mito de 'el

último rincón del mundo' que predominó por siglos en nuestras relaciones comerciales internacionales" (*Primero medio,* 72)

En resumen, se crea un sentido de sociabilidad mediante la voz social "nosotros". Es decir que, por un lado, existe un "nosotros" que incluye a la segunda persona, sea esta singular o plural (yo+tú; yo+ustedes; nosotros+tú; nosotros+ustedes) y un "nosotros" que excluye a la segunda persona, sea esta singular o plural (yo+él/ella, pero no tú o ustedes). En este manual, pareciera que se trata del nosotros que subsume a tú o ustedes. En este sentido, representa una técnica retórica para inculcarle al lector el imaginario social nacional del "nosotros". El discurso subjetivo evidenciado aquí hace resaltar una distinción entre la exposición narrativa objetiva y los sujetos sociales que lo narran. Produce el efecto de realidad (la ilusión de una exterioridad referencial) en relación con la producción de efectos de subjetividad, al reforzar un límite imaginado entre el texto y el mundo desconectado del mismo. En este sentido, es particularmente interesante que en la serie canadiense aparezcan los sujetos discursivos en los paratextos. Al igual que el detalle descriptivo produce el efecto de realidad por su contraposición al discurso narrativo, el "detalle subjetivo" (es decir un detalle que se presenta a través de la voz social, o sea, los sujetos de primeras personas) crea el efecto de subjetividad por su apariencia neutra en contraste con la apariencia constructiva de la exposición narrativa.

La distinción entre acontecimiento histórico y detalle histórico sirve a la vez para reforzar la subjetividad identitaria correspondiente al punto de vista del relato y la objetividad de su perspectiva, lo cual hace vincular el detalle (o apartado) histórico a un discurso de "saber/poder" y "verdad". Dicho de otra manera, el detalle permite "mostrar" lo que la narrativa busca relatar. El detalle nos concierne entonces porque simboliza la siguiente división fundamental: ¿qué miramos? *versus* ¿qué y quienes somos? En el proceso de la producción de la "realidad", en el marco discursivo moderno, una etapa importante es establecer una distinción entre objeto y sujeto en términos espaciales de interioridad (el espacio de sujeto) y exterioridad (el espacio del

objeto y de lo real concreto). Mientras el texto no ponga en cuestión los detalles que permitan la puesta en discurso del acontecer histórico, estos se presentan como obviedades. Así, el detalle denotativo pretende representar un real concreto obvio que resiste los procesos de producción del "sentido" histórico (los procesos de puesta en discurso de la subjetividad, de las identidades nacionales y ciudadanías) que el discurso escolar busca producir. El detalle, aunque parezca incluso banal, crea la posibilidad de oponer representaciones de "lo vivido" (acción y subjetividad) con aquellas de "lo inteligible".[64]

El discurso no solo va dividiendo el mundo en objetos y sujetos en el nivel del texto, sino que la objetividad del discurso histórico reproduce ese proceso de desdoblamiento en el nivel del consumo discursivo. Por un lado, el lenguaje objetivo del discurso histórico borra las trazas de las mediaciones del autor, ya que el texto (en cuanto es significante y también objeto de la vista del lector) empieza a parecerse al "intermediario" directo del referente. Los acontecimientos pasados, en cuanto son reconstrucciones textuales de eventos reales pero inexistentes, solo pueden existir en el lenguaje, de manera que el lector solo puede entrar en contacto con el referente (la historia y la sociedad) al entrar en contacto con el significante. El significado (en este caso, la perspectiva histórica del autor) se *reifica,* y la interpretación del texto se hace de manera literal.

Esto concierne a nuestro análisis de cómo los manuales escolares hacen circular la colonialidad del poder y saber; el uso de detalles visuales para reforzar el realismo del discurso histórico pone en evidencia el "ocularcentrismo"[65] de las sociedades modernas (Ashcroft 2001, 125). Este se refiere a la lógica del discurso moderno

---

[64] Según Barthes, "*la "représentation" pure et simple du "réel", la relation nue de "ce qui est" (ou a été) apparaît ainsi comme une résistance au sens; cette résistance confirme la grande opposition mythique du vécu (du vivant) et de l'intelligible* […]" (1984, 172)

[65] Segun Ashcroft (2001, 126), "*ocularcentrism in Western thought has not been seamless and uncontested, but it has remained a key paradigm in both epistemology and ontology, a dominant trope of knowledge and being which has tended to promote specular cognition as the natural goal of any serious activity*."

"occidental" que suele construir la verdad y la realidad en relación con el sentido de la vista. En particular, se destaca la importancia que las sociedades modernas brindan a las imágenes (mapas, gráficos, fotos) y, sobretodo, a la escritura, en cuanto representaciones-pruebas de la verdad y la realidad (Mignolo 2003). La importancia que tiene lo visual para la epistemología moderna y occidental se demuestra particularmente a través del uso figurativo de los verbos "ver" y "mirar", los cuales suelen connotar a la vez lo conocido y entendido:[66] "Yo veo" ("*I see*") significa también "yo entiendo" ("*I understand*"). En resumen, en las sociedades modernas "ver es creer" ("*seeing is believing*"). Lo importante del ocularcentrismo en relación con la colonialidad es que crea sentidos de pertenencia o "lugares". Estos no constituyen solo emplazamientos (y desplazamientos) geográficos, sino también lugares de familiaridad epistemológica, como pudiera ser, por ejemplo, con un método de conocimiento que se presenta como neutro, natural y universal; así mismo, los lugares identitarios suelen ser también de carácter discursivo: lugares comunes, clichés, estereotipos, topos, etc. Estos forman así parte de la producción de la llamada "ilusión referencial" de la que habla Barthes.

Un elemento interesante de la serie canadiense ilustra el ocularcentrismo del discurso histórico moderno (así como de su relación intrínseca con la narrativa de ficción). Los "*windows on the past*" ("ventanas al pasado") son cuentos de ficción histórica que preceden cada capítulo. (En *Horizons*, el último manual de la serie canadiense, la segunda mitad del libro presenta "*windows on the present*" ("ventanas al presente"), relatos de ficción en torno a problemáticas sociales contemporáneas). En cambio, la serie chilena no presenta elemento parecido alguno. No obstante, mientras que en la serie canadiense las partes propiamente narrativas (o "predictivas") se encuentran separadas de las partes descriptivas (o "denotativas"), en la serie chilena la

---

[66] Ashcroft (2001, 127) destaca que "*the identification of 'I see' with 'I know' is so deep in European consciousness that it goes completely unremarked*".

narrativa nacional se intercala en las partes descriptivas a lo largo de cada uno de los libros.

Si bien el objetivo didáctico de las "ventanas" es estimular la lectura histórica de los jóvenes, vemos que hay algo más. En efecto, en el Prefacio de *Pathways* (*v*) se presenta la siguiente explicación: "*a unique feature is the Window on the Past - an inviting chapter opener, often in the form of an illustrated fictional story based on actual historical occurrences*". De esta manera, la función didáctica de la "ventana" consiste en brindar a los acontecimientos históricos un sentido social con el cual pueda relacionarse el lector juvenil. De nuevo, en el Prefacio de *Pathways* se describen las "ventanas" como ejemplos de perspectivas sobre el pasado: *"The windows are designed to catch the interest of students, and to give them the perspective necessary for an understanding of important periods and places*" (*Pathways*, v). Por su parte, en el Prefacio de *Crossroads*, se plantea que las "ventanas" ayudan a entender la noción de perspectiva: "*[they] offer unique opportunities for skill development that are essential to a complete understanding of period, place and perspective*" (*Crossroads*, vii). Por último, según el Prefacio de *Horizons*, las "ventanas" "*are designed to engage students creatively in exploring issues and ideas that are important to an understanding of Canada's past and present issues*" (*Horizons*, v). Estos ejemplos ilustran que las llamadas "ventanas", en primer lugar, recuerdan la proximidad tanto retórica como epistemológica que existe entre el relato ficticio y el relato fáctico. Por ejemplo, a partir de *Pathways*, se plantea de manera general lo siguiente como objetivo de una de las primeras "ventanas" de la serie: "*the following fictional story is based on events that really happened. Similar events were recorded by people who were either present when they happened or were told about them by reliable sources*" (*Pathways*, 3). Las "ventanas" también ejemplifican la manera en que la estilística de la representación histórica forma parte de la mitología del presente y de la modernidad. En este sentido, la figura de la "ventana", por un lado, puede considerarse una metáfora de la labor histórica en su presentación de un panorama (vista) y síntesis

(comprensión), es decir, de una perspectiva histórica. Por otro lado, las "ventanas" también pueden considerarse metonimias del "ocularcentrismo" de la epistemología moderna.

En las situaciones nacionales de conflicto resultantes de la colonialidad del poder y del saber, como es el caso de Canadá y Chile, los efectos de realidad producidos por el discurso histórico y social científico conllevan importantes consecuencias políticas porque forman parte del proceso de articulación y (re)circulación de lo que la sociedad acepta como verdad y realidad, planteamientos que no admiten contradicción. En particular, estos discursos hacen que se "inscriba" la cultura en la tierra mediante representaciones que, aunque parezcan neutras u objetivas, llegan a representar lugares simbólicos que luego serán "interpolados" por distintos discursos indígenas. Mientras que el discurso histórico y social científico pretende representar (a través de la mimesis) su referente, es decir, "la realidad social e histórica", esta última se revela como "simulación" semiótica (a través de textos). La experiencia del mundo simbólico (histórico y social) solo puede articularse mediante lenguaje y, por tanto, aparece bajo la forma de signos recurrentes, o "mitos". El proceso de producción de efectos de realidad, por tanto, tiene importantes consecuencias en la reproducción de la colonialidad, tal y como se da a través de los discursos chilenos y canadienses que estudiamos. En este sentido, el concepto del "efecto de realidad" contribuye de manera importante a entender el funcionamiento discursivo de la epistemología moderna/colonial y la construcción de espacios de pertenencia identitaria y territorial; es decir que el efecto de realidad llega a ser constitutivo de la racionalidad moderna, siendo la "representación" realista el recurso estético y político principal del ocularcentrismo. Los detalles, ya se trate de descripciones verbales o de imágenes, suelen presentarse como re-presentantes de la "realidad" social e histórica,[67] siendo

[67] Precisamos que no estamos hablando de cuestiones de realidad "física" - cuyas propiedades fundamentales podemos estudiar particularmente mediante el método científico y otras prácticas

uno y lo mismo que el texto. Aquí se evidencian, además, las primeras fronteras modernas/coloniales: las fronteras entre sujeto y objeto, entre interioridad y exterioridad, entre realidad y ficción, entre verdad y mentira. Veremos más adelante que la mayoría de las técnicas de transformación discursiva de los discursos indígenas operan en contrapunto con esta estética realista, lo cual corresponde a su objetivo, es decir, el de superar la diferencia colonial y, así, descolonizar y desestabilizar (*unsettle*, perturbar) el funcionamiento moderno/colonial del poder y del saber.

2.3 El discurso multicultural: Colonialidad de la diferencia

El tópico de la oposición entre civilización y caos (que también podría traducirse a la oposición entre civilización y barbarie) es fundamental para la construcción discursiva de la diferencia colonial fundamentada en la oposición entre sujetos correspondientes a las categorías de "*humanitas*" y "*antropos*". De un lado, *humanitas* se refiere al "yo" locutor que habla desde el lugar de la enunciación de la observación imparcial, es decir "el punto cero" (Castro-Gómez 2005, 2007) del discurso moderno occidental (Mignolo 2011, 81). Por otro lado, *antropos* se refiere a los objetos-humanos (o "personajes") que habitan la exterioridad del episteme moderno. Es decir que el discurso moderno ha sido creado por el sistema que clasifica los objetos según si pertenece a la exterioridad o interioridad, construcciones espaciales establecidas según la perspectiva del punto cero (Mignolo 2011, 81). En el discurso moderno, el que asume la posición de *humanitas* desempeña el papel del sujeto que sabe (sujeto eurocéntrico y logocéntrico) y se relaciona con el espacio de la interioridad. En cambio, el que asume la posición de *antropos* (o al que le hacen asumir esta posición) desempeña el rol de objeto de la mirada del saber (aunque hace referencia a seres humanos reales) y se hace ubicar en el espacio de la exterioridad. Es a través de estos objetos que el poder de *humanitas* se despliega en discurso. En este sentido, a pesar de

---

empíricas - sino de las narraciones que hacemos los seres humanos para dar orden y sentido al mundo social y simbólico.

que el manual escolar multicultural presenta distintas voces o perspectivas multiculturales, este mantiene una mono-lógica: *"it is constructed […] as a whole of a single consciousness, absorbing other consciousnesses as objects unto itself*" (Bakhtin 1984, 18). Dicho de otra manera, tanto el locutor como los objetos-sujetos del enunciado representan fragmentos de una misma fuerza de unificación, la cual llega a gestionar una situación de diversidad, pero no representarla en cuanto a su heterogeneidad.

El discurso nacional multicultural canadiense suele designar algunos componentes culturales fundacionales de la nación[68]. Estos se clasifican, en primer lugar, en términos de "las dos comunidades constitucionales", la inglesa (o británica) y la francesa (como comunidad menor). En segundo lugar, se presenta un componente "colonizado", el cual, en el discurso canadiense, se designa como "pueblos" (*peoples*), "nativos" (*natives*), "aborígenes" (*aboriginals*) o "Primeras Naciones" (*First Nations*), además de los "mestizos" (*Métis*),[69] quienes, de acuerdo con la legislación canadiense, constituyen una subcategoría de aborigen (junto a "indios" e "inuitas"). En tercer lugar, se presenta un componente de "migrantes", el cual suele corresponder a grupos clasificados de manera "racializada" (por ejemplo, la cultura "negra"), "étnica", en base de una nacionalidad "extranjera" (por ejemplo, los irlandeses, los chinos, etc.) o "religiosas", en base de una religión distinta a la cristiano-protestante (por ejemplo, los dujobores). Estas marcas discursivas de la identidad (representaciones positivas del otro) refuerzan a la vez la transparencia de la identidad asociada a la voz narrativa.

En contraste, el discurso chileno plantea la existencia de una sociedad "mestiza" (compuesta del español e indígena) que, según el relato, forma la base étnico-biológica de la nación, integrando a la vez a "etnias" ("pueblos originarios",

---

[68] Por ejemplo, Kymlicka (1995) basa su argumento de la ciudadanía multicultural sobre esta conceptualización de su experiencia local.

[69] En Canadá se considera que la identidad *Métis* surge de los matrimonios informales entre mujeres indígenas y comerciantes de pieles (normalmente de escoceses y franceses). Antes fueron designados de manera despectiva como "*Half Breeds*".

"pueblos indígenas", "etnias indígenas") e "inmigrantes" ("extranjeros" o "colonias extranjeras"). Estos últimos constituyen, según el discurso multicultural chileno, comunidades de herencia no española, particularmente italianos, alemanes, libaneses, ingleses y asiáticos. Además de clasificar "grupos culturales y étnicos" (*Primero medio*, 30), la serie chilena, a diferencia de la canadiense, expone sobre las "diferencias socioeconómicas", proporcionando así un léxico para dar cuenta de estas. Según el manual de *Primero medio* (31), las diferencias económico-sociales "determinan la existencia de clases o estratos sociales", razón por la cual afirma que "pueden distinguirse grupos altos, medios y bajos y, dentro de este último, pobres e indigentes". Estas diferencias se tienen que tomar en cuenta porque, según el texto, "llegan a convertirse en fuertes referentes de identidad" (*Primero medio*, 31). Finalmente, según el texto, "al interior de cada estrato social es posible distinguir entre algunas comunidades regionales grupos muy diferenciados tales como los mineros, los pescadores artesanales, los temporeros, los pequeños empresarios, los grandes industriales, etcétera" (*Primero medio*, 31). Luego, estas demarcaciones identitarias están cruzadas por grupos "transversales", es decir, movimientos políticos que incluyen, según el manual, a "las mujeres, […] los discapacitados, los adultos mayores, los estudiantes, y los homosexuales, entre otros" (*Primero medio*, 31). El discurso del manual escolar deja constancia de un espacio identitario complejo, y lo propone demarcado en base de límites étnicos, económicos, regionales y laborales.

De esta manera, en Canadá la identidad nacional articula una *ambivalencia* entre lo inglés y lo francés (como identidad fundacional a la vez colonizadora y colonizada) que posiciona al indígena como el otro de estas dos comunidades fundacionales (Bhaba 1990). En cambio, en Chile el discurso nacional articula una parecida *ambigüedad*, pero respecto a su constitución indígena (mestiza): según la serie chilena la figura indígena representa a la vez un elemento identitario integrante de la identidad nacional y un elemento de diversidad étnica conflictiva al interior del estado chileno.

Tanto en la serie canadiense como en la chilena, la posición e importancia que se proporciona a estos grupos se evidencia en relación a su posición en la narrativa. En la serie canadiense, el personaje "indígena" es mencionado en el manual *Pathways* en relación a la conquista de los mayas, aztecas e incas. Sin embargo, se presenta a los pueblos indígenas norteamericanos de manera regular desde principios de la Unidad 2 de *Crossroads*, "North America Beckons" (Capítulos 6-10)[70]. En primer lugar, es preciso señalar aquí el uso del verbo "*to beckon*" (hacerle señas a alguien para que se acerque). Postulamos que esto personifica una geografía sexuada (Mackey 2005, 22-24). En particular, Norteamérica queda personificada como alguien que hace señas para que Europa (y, por consiguiente, la modernidad) se le acerque. Esto sugiere una perspectiva sobre la colonización que considera al colonizado culpable de la violencia implicada en su sumisión al marco moderno/colonial. El espacio norteamericano se plantea como espacio del encuentro entre naciones, señalado por el título "*Crossroads: a Meeting of nations*". Si bien la encrucijada designa un lugar de convergencia, también tiene una relación semántica con la frontera y el límite, en tanto elementos de separación. En este sentido, representa las bases multiculturales del estado-nacional moderno, pero atenúa la violencia física y simbólica subyacente a ese encuentro. En el relato, los pueblos originarios son representados como auxiliares del auge del capitalismo mundial, considerado destino de la modernidad. Tomemos, por ejemplo, el siguiente fragmento de *Crossroads*: "*the French came into contact with long-established Native communities*, *who gave them* [a los franceses] *access to ancient trading networks*" (*Crossroads*, 216). Aquí, aunque el relato menciona la relación político-económica entre los franceses y los pueblos indígenas como beneficiosa al desarrollo de una economía moderna, enmascara las dinámicas políticas y económicas propias a las diferentes sociedades indígenas.

[70] Véase el Anexo 9.

En ambas series los pueblos indígenas son descritos en relación a su localización física.[71] Así, la breve etnografía de "los pueblos indígenas en el actual territorio chileno" (*Segundo medio*, 33), identifica a estos pueblos según unas divisiones geográficas modernas, por ejemplo: "los pueblos del Norte Grande" ("los nómades del norte", "los agricultores de tradición altiplánica", "pueblos de tradición del desierto") (*Segundo medio*, 33-34); "los pueblos del Norte Chico" (*Segundo medio*, 35); "los pueblos de la zona centro-sur" ("los aconcaguas o picunches", "los promauces", "el origen de los mapuches") (*Segundo medio*, 36-37); "los habitantes de la zona austral" ("los cazadores terrestres", "los canoeros") (*Segundo medio*, 38-39); "los habitantes de la isla de Pascua" (*Segundo medio*, 40).

En particular, se otorga importancia a la relación de las sociedades "nativas" con su entorno natural. Por ejemplo, se asevera que "*native societies [...] responded in different ways to their environment*"; "*the bison drive became the focal point of the Cree and Assiniboine cultures*"; "*in the Artic, eight months of snow and ice affected every aspect of Inuit society*" (*Horizons*, 186). Mientras que el medio ambiente afecta mucho al indígena, el indígena no afecta mucho al medio ambiente: "*the native peoples had used the environment for millenia without significantly changing the landscape*" (*Horizons*, 115). En esta misma línea de pensamiento, la actividad económica se describe como incompatible con la actividad natural del indígena: *"many native peoples became so involved in the fur trade that it disrupted their way of life*" (*Crossroads*, 136). En cambio, la dominación del europeo sobre la naturaleza no se cuestiona. Lo sugestivo de este detalle es su ausencia en la descripción de las sociedades británicas y francesas en los capítulos anteriores, como también de las descripciones de civilizaciones proto-europeas y mundiales representadas en el texto

---

[71] Es interesante señalar que la tradición de combinar una descripción geográfica con la etnográfica remonta a la época de los viajeros europeos que iban a las Américas. Así, por ejemplo, la *Histoire de la Nouvelle France* de Marc Lesbarot describe a la vez a los pueblos y las tierras del espacio que había llegado a designarse en Europa como la Nueva Francia; y, al hacerlo, produce una subjetividad de la

anterior de la serie, *Pathways.* Toda sociedad lleva una relación particular con su medio ambiente. Lo que interesa señala aquí es que, aunque constituye una relación implícita en las descripciones de sociedades mundiales, esta relación se presenta de manera explícita como particular y dominante del contexto indígena. La figura histórica "nativa" en este ejemplo del discurso histórico nacional llega a ser identificada con el entorno natural. Otro ejemplo de la construcción de lo nativo (del suelo y las sociedades) como recipiente de la acción es este: "*agriculture came late to the Iroquoian people*" (*Crossroads*, 196); en contraste, se pone énfasis en el desarrollo de la agricultura por europeos: "*by the eleventh century, manor farmers had developed a three-field system of crop rotation to increase their harvest*" (*Pathways*, 48).

El flujo de la narrativa histórica sobre Europa que presenta el manual *Crossroads* de la serie canadiense es interrumpido por dos capítulos descriptivos (los capítulos seis y siete). Mientras que en el Capítulo 6 se da una descripción geológica de la "*Regional Geography of North America*" como una introducción a la geografía, en el Capítulo 7 se presenta a "*The Native Peoples of Canada*" como una introducción al lenguaje y los métodos etnográficos (*Crossroads*, 181). Los objetivos de este capítulo introductorio a los pueblos indígenas "de Canadá" se presentan de la siguiente manera:

> Canada's geography is extremely varied, with many distinctive regions. In this chapter, you will learn about some of the Native peoples who have lived in these regions. By the end of the chapter you will
> construct an ethnography of a group's culture using the terms of anthropology
> - describe the history and lifestyle of five different Native culture groups
> - identify the patterns of subsistence, shelter, and transportation of each group
> - describe the social organization of each group,
> - explain the difference between myth and legend and recognize the importance of each. (*Crossroads*, 181)

---

mirada, de la observación, en la cual el indígena y la tierra aparecen en la posición de los mirados y descritos.

De modo adecuado a los objetivos etnográficos del capítulo, se recurre a un estilo discursivo a la vez objetivo y descriptivo mientras que el análisis es de índole empírico y positivista. Los principales objetivos del capítulo incluyen construir, describir, identificar y explicar, o sea, implican la objetificación de las culturas y prácticas discursivas indígenas. En ninguna otra parte de la serie se tiene que clasificar a sociedades humanas enteras. Asimismo, reproduce el proceso de producción de diferencias coloniales. En particular, se presenta en este capítulo una descripción de los inuit ("*The Inuit of the Arctic*") y los iroqueses ("*The Iroquois of the Eastern Woodlands*"), así como también de unos "pueblos" genéricos identificados geográficamente de acuerdo a su situación cartográfica al interior del mapa norteamericano. Estos son "los pueblos de las llanuras" ("*The Peoples of the Plains*"), "los pueblos del altiplano" ("*The Peoples of the Plateau*") y "los pueblos de la costa noroccidental" ("*The Peoples of the Northwest Coast*"). Finalmente, estos capítulos descriptivos son seguidos por el Capítulo 8, "*Arrival in Canada*", el cual sugiere que tanto el suelo "norteamericano" (la naturaleza) como sus sociedades reciben la acción del europeo.

La combinación de un discurso cartográfico ("los pueblos de las llanuras", etc.) con un estilo de escritura objetivo, produce un objeto indígena verosímil ubicado en el marco espacial eurocéntrico. Aquí no se presentan sujetos indígenas, sino objetos de enunciación o identidades "marcadas". Por su situación cronológica en el discurso histórico, estos se presentan como culturas "prefundacionales" de Canadá. Los objetos "indígenas" que ilustran los datos del análisis etnográfico de nuevo se presentan de manera atemporal. Por ejemplo, una realidad pre-colonial se ilustra mediante imágenes de artefactos indígenas: dibujos de herramientas indígenas, fotos de escenarios "indígenas" no fechadas y no contextualizadas, las cuales parecen haberse sacado del siglo diecinueve y a lo largo del veinte. Estos objetos, en su intento por "ilustrar" un mundo pasado pre-colonial, para insertar una perspectiva histórica "indígena" a la

narrativa nacional moderna, revelan un modo discursivo de la construcción de espacios modernos y eurocéntricos.

En el fondo de la página de título del capítulo 7 de *Crossroads* ("the Native Peoples of Canada"), se observa una imagen de primer plano de un tótem genérico en el estilo de talla indígena de la costa noroeste norteamericana[72]. Descontextualizado de su entorno natural, histórico y humano, la imagen (de un animal mítico que saca la lengua) parece exótica, grotesca y destacadamente *diferenciada*. La imagen no representa tanto un elemento étnico de la cultura indígena, sino un lugar común de la cultura no indígena, es decir un cliché del "indio imaginario" (Francis 1992). Según Francis, la relación del tótem al imaginario occidental de la indigeneidad norteamericana es el resultado, en parte, de una campaña de marketing del turismo de principios del siglo XX:

> For several decades, collectors had been stripping coastal villages of native artefacts and selling them to museums around the world. Most highly prized were the giant totem poles which over time had come to symbolize the people of the Northwest Coast. By 1920, hardly any of the huge monuments remained in their village settings, and those that did were in a sorry state of natural decay. A large cache of about seventy poles stood in the Indian villages along the Skeena River. During World War I, the construction of the Grand Truck Pacific Railway throught the river valley to Prince Rupert places these villages right on the mainline of a transcontinental railway. As a result, the poles became a major tourist attraction. One Montreal newspaper calculated that they were the most photographed spot in Canada after Niagara Falls. (Francis 1992, 183)

De modo paradójico, el símbolo del tótem de la costa noroeste, en lugar de representar un elemento auténtico de la cultura indígena, simboliza la nostalgia por el pasado de un Canadá modernizante. Así, la imagen del indígena "étnico", "pre-moderno", "auténtico" o "primitivo" llega a ser un elemento constitutivo del imaginario nacional moderno. Tal como lo sugiere el título del capítulo, el manual presenta a "los pueblos

[72] Véase el Anexo 10.

nativos de Canadá" como parte de una identidad nacional, así como un lugar de pertenencia canadiense, y no un pasado exótico indígena o exterior al espacio moderno nacional. En este sentido, imágenes tales como la del tótem descontextualizado del texto escolar se convierten en cómplices de una colonialidad del poder y del saber que apuntala la apropiación y absorción de una indigeneidad imaginada como pilar de la modernidad nacional canadiense.

Al incluirse el *antropos* "indígena" en el relato histórico, cualquier intento por hacer que la historia nacional parezca polifónica a través de la inserción de una "perspectiva indígena histórica" se hace a través del discurso reportado directo (tomados desde archivos históricos escritos). A modo de ejemplo, fijémonos en los siguientes fragmentos:

- In 1913, the Nisga'a Land Committee made their position clear on the issue of reserves and white settlement: 'We are not opposed to the coming of white people into our territory, provided this be carried out in accordance with the British principle embodied in the Royal Proclamation (of 1763). What we don't like about the Government is their saying: 'We will give you this much land' how can they give it when it is our own? We cannot understand it. They have never bought it from us or our forefathers. They have never fought and conquered our people, and taken the land that way, and yet they now say that they will give us so much land- our own land.' The Nisga'a chiefs wanted a treaty to accomplish three things: honour aboriginal title to the land, giver the Nisga'a larger reserves on which to live, and compensate the Nisga'a for any land they surrender'. (*Horizons*, 281)
- Ay-ee-ta-pe-pe-tung, a Cree elder, replied to Simpson[73]: 'I have turned this matter of a treaty in my mind and cannot see anything in it to benefit my children. This is what frightens me. After I showed you what I meant to keep for a reserve you continued to make it smaller and smaller… Let the Queen's subjects go on my land if they choose. I give them liberty. Let them rob me. I will go home…'. *(Horizons*, 180)
- Henry Prince, chief of the Saultreaux, whose father had concluded the Selkirk Treaty in 1817, had this to say: 'How are we to be treated? It is said the Queen wishes Indians to cultivate the ground. They cannot scratch it - work it with their fingers. What assistance will they get if

[73] Simpson era el entonces Comisario de indígenas del Departamento de Asuntos Indígenas.

> they settle down?' (*Horizons*, 180)

Estos ejemplos, aunque presentan una "perspectiva" distinta a la del proyecto de nación que se estaba dando durante la época, ilustran la reacción de unos líderes indígenas en torno a la expansión y colonización de sus territorios, pero lo hacen de una manera descontextualizada de sus condiciones de producción. Así, el texto solamente busca dirigir la interpretación del contenido. Por lo demás, cada ejemplo sugiere un intento comunicativo de parte del locutor para "ceder" y "asumir" su nueva posición. El primer ejemplo abre con la frase "*we are not opposed*" [a la venida de los blancos], el segundo cierra con la frase "*let them rob me. I will go home…*", mientras que el tercero prefigura la actual situación de dependencia que se ha producido a través del sistema de reservas de indios en Canadá: "*what assistance will they* [los indígenas] *get if they settle down?*". (Esta última frase también supone que los indígenas no estaban "asentados"). Otro tipo de voz indígena que aparece en la serie canadiense es la del discurso reportado indirecto. Tomemos el siguiente ejemplo, también sacado de *Horizons* (59):

> (Figure 2-5) In 1995, the Ojibwa challenged the municipal government to return lands used as a golf course, one frequented by members of the Canadian military, at Ipperwash, Ontario. The confrontation escalated, and actions taken by both sides in the dispute resulted in a violent confrontation.[74]

Aunque el manual intenta crear un texto polifónico al incluir "voces" indígenas (como es el caso de la narrativa canadiense), en última instancia, estas se insertan al marco discursivo lineal y cronológico del relato histórico (cuyo punto de partida es Europa) y dejan de corresponder a sus propios modos de representación del pasado o del presente. En contraste, la serie chilena no evidencia ejemplos de discursos reportados directos o "voces" indígenas; solo se habla *sobre* los "indígenas", los cuales son contextualizados a través de una voz histórica chilena de primera persona plural, es decir desde la perspectiva del "nosotros" nacional.

Tanto en la serie canadiense como en la serie chilena, la etnografía del país precede a la historiografía del mismo, lo cual revela que estos siguen apoyándose en nociones modernas decimonónicas de la evolución humana: desde sociedades consideradas como primitivas (aunque el manual chileno clasifica a estas como "no complejas") hasta sociedades "civilizadas" (aunque el manual chileno clasifica a estas como sociedades complejas). El cliché moderno de la relación entre agricultura y civilización también aparece en la siguiente referencia: "*the Northwest Coast people are* ***unusual*** *in that they enjoyed an extremely complex society without developing agriculture*" (*Crossroads*, 208. La negrilla es nuestra.). Esto presupone, por una parte, que hay pocas sociedades que, sin haber desarrollado la agricultura, se cualifican como "complejas" (es decir que la existencia de la agricultura es la condición que normalmente define a una sociedad compleja); por otra parte, que aquellas culturas indígenas que no tenían prácticas de agricultura al estilo europeo, no se consideran "complejas" (esto implica, pues, que se las considera "primitivas"). Además, al final de la "Unidad 1: América Precolombina" (*Segundo medio*, 24-43), se plantea una actividad de comparación de "las características de las sociedades amerindias del territorio de Chile" (*Segundo medio*, 41) en la cual se enumeran, a través de una tabla, a 12 (pueblos) "indígenas", planteando al alumno que 1) los "ubique"; 2) describa el "modo de vida" de cada pueblo; 3) exponga sobre su "organización social" respectiva; 4) explique su "relación con el incanato" (*Segundo medio*, 41). Sobre la base de esta comparación, el texto pide que el alumno realice un trabajo de 1) análisis sobre la "complejidad" y "conquistabilidad" de los mismos; 2) ubicación y localización en el mapa de Chile; 3) clasificación de los pueblos según las categorías de "nómades, semisedentarios o sedentarios" (*Segundo medio*, 41)[75].

El léxico multicultural chileno, evidenciado en el manual de *Primero medio*, distingue entre dos fuentes de diversidad cultural en el país: los pueblos indígenas y los

---

[74] Véase el Anexo 11.

extranjeros. Para la representación de los "pueblos originarios", se recurre a un léxico de la "etnicidad". Así, en el manual de *Primero medio* se encuentran las siguientes referencias concernientes a distintas comunidades originarias: "un pequeño grupo de raíz étnica" (*Primero medio*, 111), "comunidades étnicas" (*Primero medio*, 104), "la etnia aymara" (*Primero medio*, 97), "grupos étnicos (mapuches, huilliches y pehuenches)" (*Primero medio*, 146) y, finalmente, "el conflicto étnico entre mapuches y el resto de la sociedad nacional" (*Primero medio*, 153). El énfasis que hace el manual sobre la "etnicidad" de la identidad indígena representa, al igual que naturaliza, un multiculturalismo que prefiere *etnicizar* al movimiento indígena en vez de reconocer la coexistencia de distintos pueblos en un mismo territorio. Esta tendencia remonta al debate en torno a la *Ley Indígena* (aprobada en 1993), que afirma: "El Estado reconoce como principales etnias de Chile a: la Mapuche, Aimara, Rapa Nui o Pascuenses, la de las comunidades Atacameñas, Quechuas y Collas del norte del país, las comunidades Kawashkar o Alacalufe y Yámana o Yagán de los canales australes. El Estado valora su existencia por ser parte esencial de las raíces de la Nación chilena, así como su integridad y desarrollo, de acuerdo a sus costumbres y valores". En Chile, lo étnico se plantea como sumiso a lo nacional. De esta manera, la diferencia cultural en Chile se presenta desde la perspectiva de una interioridad de la identidad nacional (como subalternidad) y no como alteridad existente en alguna exterioridad a la misma. En cuanto el discurso histórico multicultural inscribe a los pueblos indígenas como etnias constituyentes de lo nacional o "al otro como parte del yo", distorsiona el reclamo de estos pueblos por el reconocimiento de su profunda alteridad, y produce una representación colonial del otro en cuanto diferencia menor, o minorías culturales. Además, según el manual de *Primero medio* (30), las diferencias culturales en el país "se manifiestan con mayor fuerza y claridad entre grupos étnicos, representados

---

[75] Véase el Anexo 12.

principalmente por los descendientes de los pueblos originarios y los de colonos extranjeros que se radicaron en el país".

En este sentido, podemos decir que la multiculturalidad chilena constituye no tanto un proyecto de democratización o profundización ciudadana, sino un giro simbólico que apunta a "administrar" una diversidad cultural fundamentada en la diferencia colonial. En particular, su enfoque multicultural suele tratar del llamado "conflicto mapuche" (designado así por los medios de comunicación). Esta expresión sintetiza una dinámica de conflicto que se da entre el estado chileno, empresas privadas, terceros latifundistas y algunas comunidades o actores mapuches, particularmente en el sur de Chile y especialmente en las regiones del Bío Bío y la Araucanía.[76] La importancia que tiene "el conflicto mapuche" en relación con el multiculturalismo chileno se evidencia en las muchas referencias a ello que realiza la serie de manuales, orientándolo siempre a cuestiones de diversidad cultural en el país. Así, por ejemplo, de nuevo el manual de *Primero medio* (30) plantea:

> una gran mayoría del país (71%) reconoce más cercana la herencia cultural de los pueblos originarios que la herencia cultural de los pueblos extranjeros (25%). Sin embargo, la relación entre el grupo originario, especialmente los mapuches que constituyen el 87,3% de este grupo, y el resto de la sociedad chilena ha estado cruzada por una serie de conflictos relacionados con su aspiración de recuperar el control sobre sus recursos, especialmente la tierra, y también con la reivindicación del derecho de coexistir en la sociedad de acuerdo a sus propias pautas culturales.

En el retrato de la diversidad cultural en Chile, aparecen constantes referencias al conflicto "interétnico", sobre todo al "conflicto mapuche". Por ejemplo, se encuentra la siguiente pregunta en la introducción al método científico social: "¿cuándo comenzó el conflicto mapuche?" (*Primero medio*, 33). Las mayores referencias que se hacen a la conflictividad de lo étnico aparecen, de nuevo en *Primero medio*, en unas secciones tituladas "Comunidad y problemas regionales". En una de ellas, se menciona lo

siguiente: "la falta de integración de la comunidad aymara, entre otras, sigue siendo hoy un gran desafío para el real desarrollo regional" (*Primero medio,* 97). Luego, en la descripción de la Araucanía, se afirma que:

> la diversidad cultural es un problema de gran importancia en esta región, particularmente por la relevancia que tiene el conflicto de tenencia de tierras por parte de la etnia mapuche. Estos conflictos se extienden hacia otros sectores relevantes de la comunidad regional, como los estudiantes, los representantes políticos, el empresariado, e incluso, el Gobierno. Diversas iniciativas se han presentado en este sentido, con el fin de hacer 'gobernable' la región (*Primero medio,* 153).

Lo notable de estas citaciones es que el conflicto suele plantearse en términos de una característica de lo étnico, lo cual representaría un obstáculo interno a un orden supuesto del estado nacional. Es decir que, en la descripción que la serie hace del espacio colonial y moderno "nacional", se da la representación de una entidad territorial natural y estable. Sin embargo, cuando esta estabilidad espacial se interrumpe debido a un conflicto, este es atribuido a lo étnico, y no a la colonialidad y violencia subyacente al estado nacional moderno.

La relación entre el discurso multicultural y la identidad indígena es problemática. Aunque el multiculturalismo supone el reconocimiento y fomento de una diversidad cultural que existe en toda sociedad, en su aplicación práctica ha llevado a esencializar o fosilizar las diferentes comunidades culturales y lingüísticas minoritarias, particularmente las indígenas, estimulando así lo que podemos llamar su *etnicización.* Esta última pretende describir un proceso social mediante el cual las diversas sociedades originarias (incluidas por supuesto la mapuche y la secwepemc) se subsumen en la categoría universal del "nativo", a la vez que se posicionan ante el discurso nacional de forma igual que todas las minorías (Ignace y Ignace 1998, 150). En consecuencia, se estereotipan las identidades aborígenes en términos "culturales", lo cual permite ignorar su dinámica vitalidad política, económica, social y artística, a la

---

[76] Últimamente ha habido también conflictos violentos entre el estado chileno y los rapa nui.

vez que les quita su estatus particular entre las otras comunidades minoritarias no indígenas.

El acto de reconocer y de respetar a "los otros" en un contexto multicultural es problemático cuando se realiza a partir de una posición hegemónica, ya que el reconocido queda dependiente del que reconoce (Day y Sadik 2002, 19). Esto último revela el principio de la dialéctica hegeliana de la relación entre el amo y el esclavo, y sobre el cual se basa el argumento multicultural. Es decir que los valores del grupo dominante determinan el carácter de los límites del reconocimiento. Estos valores, por lo demás, se transmiten por las redes epistemológicas internacionales que hacen circular el discurso y la cosmovisión de la modernidad, reforzando a la vez su colonialidad. El acto de reconocer llega a ser un regalo que se hace a otros grupos, los cuales son además "tolerados" por la sociedad dominante, pero no necesariamente aceptados por esta. Aunque el multiculturalismo político plantea "pluralizar" la nación al legitimar la inclusión de otras identidades colectivas al marco estatal, este modelo no suele producir un espacio discursivo en el que las relaciones (post)coloniales puedan reestructurarse y en el que la existencia coetánea (co-existencia) de cosmovisiones diferentes a la moderna occcidental y pertenecientes a comunidades *sui generis* puedan tener sus propios sistemas de representación.

En cada relación de hegemonía existe una dinámica de poder parecida a la que se da entre maestro y discípulo (Gramsci 1978, 350), aunque estas relaciones constituyan vías en ambos sentidos. Por una parte, el "maestro" imparte su cosmovisión al que ha sido integrado a su ámbito de dominación; pero, por otra parte, para mantener su posición autoritaria, debe negociar y renegociar su autoridad frente a los cuestionamientos del "discípulo" (en nuestro caso, los pueblos colonizados o indígenas). Este planteamiento nos ayuda a entender la manera en que una lógica multicultural puede llegar a reforzar la posición de poder o prestigio del Estado, incluso cuando reconoce la existencia y el valor de las otras culturas en el territorio que domina, sin llegar a producir una verdadera pluralización del Estado nacional,

mediante el cual los pueblos indígenas (es decir, los pueblos colonizados) puedan afirmar su identidad en pie de igualdad con el Estado y la población chilena general. De acuerdo con Day y Sadik (2002, 19), el acto de reconocer y de respetar a los "otros" en un contexto multicultural es problemático cuando lo realizamos a partir de un desequilibrio de poderes, ya que el reconocido queda dependiente del reconocedor (Day y Sadik 2002, 19). Desde esta perspectiva, las políticas de la representación relacionadas con el multiculturalismo, si bien intentan representar "lo indígena" de manera positiva, suelen reproducir paradójicamente las condiciones que producen su subalternidad (Spivak 1988, 308). De este modo, el multiculturalismo no puede sino abordar los problemas sociales de marginación desde una perspectiva etnocéntrica, que sigue deseando la integración de sus "otros".

2.4 Balance

Lo que hemos tratado de mostrar en este capítulo es que, a pesar de presentar narrativas nacionales, cada serie de manuales escolares ponen en funcionamiento rasgos discursivos globalizados de la modernidad/colonialidad a través de distintos tópicos nacionales como, por ejemplo, el relato histórico del mestizaje chileno o el relato histórico de la expansión occidental canadiense. Es decir que, aunque las series canadiense y chilena constituyen narrativas nacionales, parecería que se ordenan según un macro-discurso de la modernidad. Asimismo, los manuales escolares, discursos que representan el saber considerado legítimo y/o dominante del lugar y época en los que se publican, llegan a mostrar cómo la racionalidad moderna/colonial actúa en el espacio discursivo nacional. Concluimos nuestro análisis, pues, constatando que el discurso multicultural de los manuales escolares, aunque contiene una perspectiva de la historia nacional que la vincula con distintos movimientos intelectuales y políticos "postmodernos" (Mackey 2005), hace que el discurso de la modernidad siga articulándose en los espacios nacionales canadiense y chileno y, así, que continúe circulando la colonialidad del saber/poder (en cuanto lado oscuro del discurso de la modernidad).

El relato histórico canadiense adopta un tramado de iniciación y madurez, planteando que la nación forma una extensión soberana de Europa. En cambio, el relato histórico chileno presenta un tramado de transformación y separación mediante el mestizaje y la Independencia; lo chileno se concibe como "afuera de", pero en relación con el centro histórico: Europa. En ambos casos el tópico del "encuentro" marca el punto desde el cual la historia del indígena empieza, siendo su relevancia histórica interpretada todavía en términos de su aparición en el archivo europeo. En lo que concierne a la representación de los pueblos indígenas, cualquier discusión sobre lo que realizaron antes de este punto de contacto (o "encuentro") es reducida a un resumen superficial, un apartado etnográfico, y no es considerado como un evento que marca una expansión del conocimiento científico general: su contribución al conocimiento humano no se menciona (agricultura, transformación, tácticas de guerra, etc.). A partir de este momento su presencia se presenta como "obstáculo", "conflicto" o "folklor". Por otra parte, desde nuestra perspectiva, lo más importante es que la representación se hace desde el lugar de enunciación social científico e histórico occidental (Chakrabarty 2000; Mignolo 2000; 2003; 2011), es decir a partir del "punto cero" de la epistemología moderna y científica, un punto desterritorializado (desconectado de su localismo) y desde el cual la historia nacional y universal se desarrolla. Tanto el narrador chileno como el canadiense los está viendo desde el mismo punto cero epistémico exteriorizado y globalizado, relatando "el mundo visto desde arriba".

Capítulo 3
Los macrotópicos en discursos de opinión canadienses y chilenos

The critic is not the one who debunks, but the one who assembles.
Bruno Latour (2004, 246)

En este capítulo se analizan discursos de opinión, producidos por medios de comunicación canadienses y chilenos, en torno a dos eventos, convertidos en crisis, relacionados con las luchas territoriales de poblaciones indígenas: el que es denominado *Delgamuukw CSC,* para el caso canadiense*;* y el conflicto mapuche, para el caso chileno. Para la realización del análisis se tendrá en cuenta que el discurso de opinión es un tipo discursivo que suele producirse en medio de "crisis", articulándose a acontecimientos considerados "extraordinarios", en particular por los medios de comunicación (Greenberg 2000; López y Chihu 2008, 704).

Las crisis no constituyen en sí situaciones ontológicas; son más bien el resultado de un trabajo discursivo. En este sentido, consideramos que los discursos constituyen actores que participan activamente en las relaciones sociales. Así, se plantea que el discurso de opinión suele contribuir a la producción de crisis y que no solo las representa (Greenberg 2000; Hier y Greenberg 2002, 492; del Valle Rojas 2005, 83[77]; López y Chihu 2008, 704). Luego, el "público", constituido como tal por los mismos medios de comunicación, se moviliza para interpretar y explicar el significado de eventos "problemáticos", por lo cual en el discurso de opinión se suelen presentar distintas hipótesis, antítesis y argumentos respecto a sus (posibles) causas y consecuencias (Charaudeau 2005, 100; Greenberg 2000). El discurso de opinión posee, pues, dos componentes principales: a) las proposiciones evaluativas (prescripciones normativas) y b) las creencias factuales (hechos sociales) (Van Dijk 1998; López y

---

[77] Según Hier y Greenberg (2002, 492) "*crisis embody processes of hegemonic regulation, re-constituted and re-configured through discourse and narrative with the power of media influence residing in the process of framing news within the discursive confines of pre-existing ideological formations*".

Chihu 2008, 701). Además, el discurso de opinión fomenta una polémica en relación a un mismo espacio temático, en este caso, el tema de "los reclamos territoriales indígenas". El término "espacio temático" alude al proceso por el cual el discurso hace que un evento se inserte dentro de un campo semántico, conocido *a priori*, del espacio público, permitiendo que se exponga sobre un evento en forma de "mini-relato"[78] (Charaudeau 2005, 106). Esto reduce el marco interpretativo del tema a oposiciones binarias conceptuales, a subjetividades en conflicto y a perspectivas irreconciliables; es decir que interpela a subjetividades divergentes y polariza sus respectivos puntos de vista (van Dijk 1998).

Acerca de Delgamuukw CSC

Hace quince años, la decisión histórica de la Corte Suprema de Canadá[79], *Delgamuukw vs. British Columbia*[80] (de aquí en adelante *Delgamuukw CSC*), produjo una crisis política, económica y epistemológica en Canadá, iniciando un debate público en torno a nociones de verdad, historia, economía, identidad y soberanía. *Delgamukkw CSC* aborda principalmente cuestiones jurídicas canadienses sobre el carácter del título de aborigen y el tipo de prueba considerado admisible en el sistema legal concerniente a campañas en favor de la existencia de títulos y derechos indígenas.[81] De cierta manera, *Delgamuukw CSC* obliga a los canadienses a repensar la ética que subyace en las relaciones entre indígenas y no indígenas, así como las prácticas de uso de la tierra

---

[78] Según Charaudeau, "*un même espace thématique, cela veut dire que l'évènement, d'une façon ou d'une autre, est un* fait *qui s'inscrit dans un certain* domaine *de l'espace public, et qui peut être rapporté sous forme d'un* mini-récit" (2005, 106. El énfasis es del autor.).

[79] SCC [1997], 3 S.C.R. 686.

[80] El título completo del caso es el siguiente: *Delgamuukw, also known as Earl Muldoe, suing on his own behalf and on behalf of all the members of the Houses of Delgamuukw and Haaxw (and others) v. Her Majesty The Queen in Right of the Province of British Columbia and The Attorney General of Canada*. Está catalogado como *Delgamuukw v. British Columbia*. La decisión fue publicada el 11 de diciembre de 1997.

[81] Esta decisión anula las decisiones previas de las cortes inferiores (i.e., la Corte Suprema de Colombia Británica y la Corte de Apelaciones de Colombia Británica). También establece criterios para la aplicación de jurisprudencia sobre los derechos aborígenes.

en el país[82]. A pesar de esto, la decisión no llega a superar la colonialidad que subyace en el sistema jurídico canadiense (Li Xu Woo 2001, 221)[83]. Sin lugar a dudas, la decisión señaló un cambio ligero en el equilibrio de fuerzas relacionado con los reclamos territoriales a favor de algunos pueblos indígenas, impactando profundamente en el discurso público sobre este tema[84]. Hasta entonces, por ejemplo, Colombia Británica había negado a la mayor parte a los pueblos indígenas sus reclamos territoriales, había extinguido arbitrariamente el título aborigen y había rechazado la tradición oral indígena como fuente histórica legitima en el reconocimiento de su título a la tierra (Persky 1998, i).

Como reacción a la publicación de la decisión *Delgamuukw CSC*, el principal periódico de gran formato de Colombia Británica, el *Vancouver Sun*, presentó el siguiente titular de un artículo escrito por Rick Ousten, "*B.C. Indian chiefs lay claim to the entire province,*[85] *resources*" (1998). El periódico también hiperboliza que "*B.C.'s native Indians are laying claim to every tree, every rock, every fish and every animal in the province*[86]" (Oustin 1998). El titular adopta un tono de alarma, un vocabulario amenazante y dispositivos retóricos políticos. En el artículo, pues, se plantea un espacio temático[87] lleno de clichés históricos, que corresponde a un macrotópico que

---

[82] De alguna manera presenta una visión de cohesión social canadiense que puede considerarse "postcolonial". Por ejemplo, en *Delgamuukw CSC*, el presidente de tribunal, Antonio Lamer, declara "*let us face it, we are all here to stay*" (Persky 1998, 122).

[83] Según Li Xu Woo, "*Delgamuukw took a definite equalizing step with its acceptance of oral histories. However, [it] did not attempt to present Indigenous perspectives, offering only sporadic insight into whatever might have been argued*" (2011, 221). En contraste, le parece que "*the Supreme Court reflected Canada's unquestioning acceptance of the avails of colonialism and [many cases including Delgamuukw] were determined on the basis of conceptual structures devised by the judges themselves*" (2011, 221).

[84] Por ejemplo, el gobierno provincial liberal transformó su política sobre los reclamos indígenas, de una que los negaba a otra que buscaba reconciliación mediante la negociación de tratados. Esto se evidencia en su proyecto de "New Relationship with Aboriginal People", tal como queda esbozado en este documento: http://www.gov.bc.ca/themes/new_relationship.html.

[85] "Los jefes indios de Columbia Británica reclaman la provincia en su totalidad, los recursos" (Nuestra traducción).

[86] "Los indios nativos de Colombia Británica están reivindicando cada árbol, cada roca, cada pez y cada animal en la provincia" (Nuestra traducción).

[87] Se refiere a la noción de espacio temático tal como es planteado por Charaudeau (2005).

llamaremos "la amenaza del otro". La hipótesis que sostiene este periódico acerca de las posibles implicaciones de *Delgamuukw CSC,* es que se estaría frente a una amenaza indígena y a una inmanente devolución retroactiva de todas las tierras que habían sido apropiadas (ilegalmente) por la Corona. Afirma que una tal situación (hipotética) pudiera implicar, inclusive, "más del cien por ciento" del territorio provincial debido a la superposición de los límites territoriales indígenas. De esta manera, el *Vancouver Sun* se muestra fundamentalmente en desacuerdo con la ética de negociación esbozada por *Delgamuukw CSC* en base a la Constitución Canadiense.

La crisis que se genera en torno a *Delgamuukw CSC,* en las páginas del *Vancouver Sun*, corresponde principalmente a la interpretación que hace la Corte respecto a los derechos y el título de aborigen, los cuales son considerados por ella inalienables o *sui generis*.[88] Si los estudios sobre *Delgamuukw CSC* abordan su importancia histórica y jurídica para los reclamos territoriales de los pueblos indígenas (Persky 1998; Furniss 1999; Lippert 2000; Simpkins 2000; Asch 2000; Borrows 2001; Perry 2005; Morellato 2009), solo un estudio (Miller 1992b) habla de cómo opera el sentido común o *doxa* moderna en el discurso jurídico en torno a *Delgamuukw v. British Columbia*; y esto solo relacionado con la decisión de McEachern publicada en 1991 (Miller 1992b). Ningún estudio parece haber examinado los macrotópicos que circulaban en el discurso público acerca de la publicación de *Delgamuukw CSC* (en 1997) y la dinámica o sentido de crisis que este discurso generó en el espacio público. Aunque se ha analizado cómo la decisión de McEachern produjo una (mala)interpretación de los métodos y conclusiones en los niveles antropológicos

---

[88] Según Persky (1998, 29), "*Aboriginal title is* sui generis*, and so distinguished from other proprietary interests, and characterized by several dimensions. It is inalienable and cannot be transferred, sold or surrendered to anyone other than the Crown. Another dimension of aboriginal title is its sources: its recognition by* the Royal Proclamation, 1763 *and the relationship between the common law which recognizes occupation as proof of possession and systems of aboriginal law pre-existing assertion of British sovereignty. Finally, aboriginal title is held communally".*

(Cruikshank 1992; Culhane 1992 y 1998; Miller 1992b; Ridington 1992),[89] historiográficos (Fisher 1992a) y epistemológicos indígenas (Wilson-Kenni 1992) en el contexto de los trámites legales, el juego específico entre *Delgamuukw CSC* y el espacio discursivo público contemporáneo y local ha quedado inexplorado.

Acerca del "conflicto mapuche"

La expresión "conflicto mapuche" fue acuñada por la prensa chilena alrededor de 1997. De manera general, resume un panorama de actos y acontecimientos relacionados a la crisis de la nueva institucionalidad multicultural chilena (d. 1990). El aumento de manifestaciones políticas particularmente en contra de la construcción de plantas hidroeléctricas y autopistas, entre otras cuestiones territoriales, en el sur de Chile. Estos fueron subsumidos por, y así convertidos en, el titular "el conflicto mapuche" por los medios de comunicación chilenos, a partir de la segunda mitad de los noventa. Acevedo (2007, 481) resume así la imagen de esta situación ofrecida por los medios de comunicación chilenos:

> Los muestra [a los mapuches] como los protagonistas exclusivos del conflicto; los identifica como organización(es) constituidas para delinquir, no les reconoce el carácter de pueblo y los discrimina como fuente de información. Los miembros de sus comunidades son presentados, por lo general, en el marco de hechos de violencia o de enfrentamientos con la policía, sin que sus opiniones e informaciones sean consignadas en las noticias que su versión de los hechos sea dada a conocer.[90]

Podemos añadir que, de manera general, los artículos publicados en *El Mercurio* sobre temáticas mapuches pueden clasificarse en dos categorías: 1º "folklor nacional" y 2º "conflicto". Al poner las palabras "mapuche" y "tierra" en el motor de búsqueda del periódico, la mayoría de los títulos de artículos publicados desde 1993 incluye los

---

[89] Según Cruikshank, McEachern "reinventó la antropología" desde un lugar de enunciación "autoconveniente y eurocéntrico" (1992, 41).
[90] Véase también (Centro de Derechos Humanos 2003, 295-336).

siguientes términos: "terrorismo", "violencia", "ataques", "muertos", "problemas", "etnicidad", "conflicto", "indígenas", etc., aunque también salen las palabras "alma" y "poesía". En correspondencia con esto, la mayoría de los editoriales prefiere tratar de temas asociados con la categoría de "conflicto".

Planteamientos del capítulo

El presente capítulo analiza una muestra de editoriales, cartas al editor y artículos de opinión sobre el caso *Delgamuukw CSC* y el "conflicto mapuche", publicados entre 1997 y 2007 en distintos diarios nacionales y regionales: *Vancouver Sun, Globe and Mail* y *The National Post* (para el contexto canadiense); *El Mercurio, El Austral de Temuco* y *La Nación* (para el contexto chileno). Estos representan principalmente las perspectivas de elites[91] nacionales, tales como comentaristas políticos, profesores, políticos, grupos de expertos (*think-tanks*), además de líderes indígenas, en el caso de Canadá. Estos textos han sido encontrados en el buscador de archivos de *El Mercurio de Santiago*[92] y *El Austral de Temuco*, para el caso de los diarios chilenos; y en las bases de datos de *Factiva* y *ProQuest*, para el caso de los diarios canadienses.

Nuestro propósito es plantear y demostrar que, aunque *Delgamuukw CSC* y el conflicto mapuche corresponden a contextos nacionales histórica, política, económica y socialmente específicos, el discurso de opinión generado en torno a estos eventos, puesto que se trata de un espacio temático relacionado con "indígenas", llega a articularse con unos macrotópicos que permiten que estos temas se relaten en términos del mismo macro relato de la modernidad. Así, el espacio temático de "los reclamos indígenas" transcienden las fronteras locales, insertándose en las dinámicas globales modernas/ coloniales, lo cual hace que estas crisis sean comparables. Hemos

---

[91] Según Van Dijk (1995, 4) las elites se definen como: "*those groups in the socio-political power structure that develop fundamental policies, make the most influential decisions, and control the overall modes of their execution: government, parliament, directors or boards of state agencies, leading politicians, corporate owners, directors and managers, and leading academics*".

[92] Desde entonces *El Mercurio* ha desmontado ese buscador de archivos de modo que ya no se pueden

identificado y designado cuatro macrotópicos comunes al debate público en los dos contextos nacionales: 1) "verdad-sin-paréntesis"; 2) "autenticidad cultural"; 3) "civilización y barbarie"; 4) "la amenaza del otro". Ademas, es frecuente que estos macrotópicos se entrecrucen o monten unos sobre otros. En suma, el discurso público da cuenta de la herencia colonial que existe en las estructuras políticas, epistemológicas e identitarias modernas, tanto en Canadá como en Chile.

3.1 Los principales actantes

A continuación presentamos brevemente a los principales *actantes* y actores de los dos acontecimientos tratados por los discursos de opinión estudiados. Los términos "*actante*" y "actor" fueron desarrollados por A.J. Greimas (1983)[93] y Latour (1987, 2004, 2005). En primer lugar, se plantea que las categorías de *actante* y actor constituyen tipos de "personajes del relato" (Greimas 1983, 50). Los *actantes* representan personajes "hacedores" (clasificados según lo que hacen) que desempeñan roles actanciales[94] (Baquero 1991, 68; Greimas 1983, 52). En cambio, los actores constituyen personajes "mediadores" (clasificados según lo que son) (Baquero 1991, 75). De manera general, los actores determinan tanto la modalidad del *actante* (ej. positivo v. negativo)[95] como su rol actancial (ej. sujeto vs objeto) (Greimas 1983, 54). Según Greimas (1983, 49), sin embargo, no existe una relación de subordinación entre actor y *actante*:

---

encontrar online.

[93] El estudio de Greimas constituye un interpretación lingüística de los *dramatis personae* planteados por Proppe, en su análisis de los cuentos de hadas rusos.

[94] Según Greimas (1983, 53) los actantes (o personajes del relato) pueden asumir distintos "roles actanciales", los cuales se definen a la vez "*par la* position *de l'actant dans l'enchaînement logique de la narration (sa définition syntaxique) et par son* investissement modal *(sa définition morphologique)*" (El énfasis es del autor).

[95] Los términos "positivo" y "negativo" (los cuales corresponden a las modalidades contrarias de la verdad vs falsedad y el secreto vs mentira, no tienen valor moral (bueno o malo). Según Greimas, "*nous cherchons non seulement à libérer cette catégorie modale de ses rapports avec le référent non sémiotique mais aussi et surtout à suggérer que la véridiction constitue une isotopie narrative indépendante, susceptible de poser son propre niveau référentiel et d'en typologiser les écarts et les déviations, instituant ainsi 'la vérité intrinsèque du récit'*" (1983, 54).

> On s'est aperçu, par exemple, que la relation entre acteur et actant, loin d'être un simple rapport d'inclusion d'une occurrence dans une classe, était double: […] si un actant (A_i) pouvait être manifesté dans le discours par plusieurs acteurs (a_1, a_2, a_3), l'inverse était également possible, un seul acteur (a_i) pouvant être le syncrétisme de plusieurs actants (A_1, A_2, A_3).

Por su parte, Latour (1987) retoma los planteamientos de Greimas adaptándolos[96] al campo de la sociología. Para Latour, el término *actante* se refiere a la representación, definición y calificación de entidades materiales o humanas (tanto un individuo como una colectividad) en el discurso. Según Latour, pues, "*whoever and whatever is represented is an actant*" (Latour 1987, 84). En suma, los *actantes* se refieren, según Latour, a los individuos, colectividades u objetos representados por el discurso y que permiten al actor cumplir ciertos actos (ej., legitimar, valorizar, denunciar, etc.).

3.1.1 Actantes en el discurso público sobre *Delgamuukw CSC*

3.1.1.1 Delgamuukw CSC

El juicio histórico de la Corte Suprema de Canadá (CSC), *Delgamuukw vs British Columbia* (1997) (en adelante *Delgamuukw CSC*) produjo una crisis en los regímenes políticos, económicos y epistemológicos regionales en BC, incitando a un debate no solo entre la elite de esa Provincia, sino en el país, en torno a cuestiones sobre la verdad, la historia y la herencia colonial de la Provincia (y del país). De manera general, exige de la sociedad y el estado canadienses un cambio en su modo de operar político en torno al título y los derechos aborígenes. En específico, aborda cuestiones legales sobre el carácter del título de aborigen y sobre los criterios jurídicos considerados admisibles en la prueba del título de aborigen en los tribunales canadienses, anula las decisiones previas realizadas por las cortes inferiores y exige que se lleve a cabo un nuevo juicio (juicio que nunca tuvo lugar). En muchos sentidos,

---

[96] Latour (2005, 55) admite querer deshacerse de los modismos de la semiótica cuando afirma "*ANT has borrowed from narrative theories, not all of their arguments and jargon to be sure, but their freedom of movement*".

Delgamuukw también presenta a los canadienses una filosofía renovada sobre la ética de las prácticas territoriales y de las relaciones interculturales, y ofrece una visión creativa de la cohesión social para un Canadá "post-colonial".[97] Sin lugar a dudas, la decisión marcó un quiebre en la dinámica discursiva de las reivindicaciones territoriales en la Provincia (y en el país), ya que, hasta entonces, en BC se había negado a los pueblos indígenas en general sus derechos a sus tierras tradicionales, se había extinguido arbitrariamente el título de aborigen y se había invalidado la historia oral indígena como prueba de tales afirmaciones (Persky 1998, i).

3.1.1.2 Los apelantes

Algunos miembros de las naciones *gitxsan*[98] y *wet'suwet'en* iniciaron los procedimientos judiciales de *Delgamuukw v. British Columbia* en 1984. Éstos reclamaron la posesión histórica y la jurisdicción de más de 133 territorios hereditarios distintos en la región noroeste de Colombia Británica. Esto corresponde a aproximadamente 58.000 kilómetros cuadrados, que se dividieron en 133 territorios individuales por razones del reclamo jurídico. El territorio es reclamado por setenta y una "Casas"[99], las cuales representan a todo el pueblo *wet'suwet'en* y a casi todos – menos doce – las "Casas" *gitxsan* (Persky 1998, 26). Al mismo tiempo, la Provincia presentó una contrademanda a la Corte denunciando la ilegitimidad del proceso (por no ser problema de la provincia, sino del gobierno federal), pidiendo que la Corte obligase a los apelantes a dirigir sus demandas al gobierno federal para obtener cualquier compensación. La controversia que el caso ha suscitado incluye la cuestión del carácter

---

[97] El término sin guión "postcolonial" representaba en su origen la idea de una ruptura definitiva de una colonia con su historia de sumisión política, económica y cultural por una metrópoli imperial. Por el contrario, el término con guión "post-colonial" representa "*the continuing process of imperial suppressions and exchanges throughout this diverse range of societies, in their institutions and their discursive practices*" (Ashcroft, Griffith and Tiffin 2006, 3).

[98] En esta investigación recurrimos a la ortografía "gitxsan". Sin embargo, en algunas citaciones se encontrará el deletreo "Gitksan". Los dos términos tienen el mismo referente.

[99] Según el sitio web del Office of the Wet'suwet'en, la "Casa" se refiere a un grupo familiar de carácter matrilineal.

del título y los derechos aborígenes[100], pero también la cuestión del uso de las historias orales de los *gitxsan* y *wet'suwet'en*[101] como "prueba extrínseca" (al derecho consuetudinario canadiense) de la veracidad y "autenticidad" de sus reclamos.

3.1.1.3. Los *nisga'a*

Los *nisga'a* reclamaban el reconocimiento y el control territorial desde 1887. Este proceso[102] culminó en 1998, al firmarse un tratado (llamado Nisga'a Final Agreement) entre los *nisga'a*, el gobierno provincial y el gobierno federal. En particular, este, "*rather than securing the practice of traditional rights, instead uses these entitlements as a springboard to secure power over resources that are not circumscribed by a strict notion of traditional uses*" (Scott 2012, 10). En este sentido, el tratado no solo reconoce los derechos aborígenes (concepto que depende de la noción estática de prácticas tradicionales) o el título de los nisga'a a tierras en función de dichos derechos, sino que reconoce la jurisdicción gubernamental de los nisga'a sobre la tierra y los recursos en un territorio delimitado (aunque apenas 10% del territorio reclamado) al interior del territorio canadiense y subordinado en mayor parte a este. El tratado suscitó una controversia porque, para algunos, representa un tercer

---

[100] Los derechos aborígenes se afirman en el artículo 35 de la Constitución canadiense (1982) que establece: "*35. (1) The existing aboriginal and treaty rights of the aboriginal peoples of Canada are hereby recognized and affirmed. (2) In this Act, 'aboriginal peoples of Canada' includes the Indian, Inuit and Métis peoples of Canada. (3) For greater certainty, in subsection (1) 'treaty rights' includes rights that now exist by way of land claims agreements or may be so acquired*." La cláusula "*or may be so acquired*" ("o lo que puede ser adquirido") problematiza el carácter de los 'derechos' de los aborígenes en Canadá pues, aunque la Constitución los reconoce, no los definen. En consecuencia, tienen que establecerse de manera política y a través de procedimientos relacionados al derecho consuetudinario.

[101] La Corte Suprema de Canadá reconoce las tradiciones orales de los *gitxsan* y *wet'suwet'en* y da cuenta de sus divergencias. Según esta, el "*adaawk*" *gitxsan* forma una tradición oral que cuenta sobre los antepasados, la historia y los territorios gitxsan. Por su parte, el "*kungax*" *wet'suwet'en* constituye una canción, danza o una interpretación espiritual que enlaza a los *wet'suwet'en* con su tierra (Persky 1998, 26-27).

[102] En 1887 los nisga'a viajaron a Victora, la capital de la Provincia de B.C. para presentar su reclamo. Luego, en 1890, establecieron la Nisga'a Land Committee, pero los gobiernos de la época no hacían caso de los reclamos indígenas: era el período de las políticas de asimilación cultural y de las escuelas residenciales.

orden de gobierno en el país que transgrede la constitución canadiense (Macklem 2001, 282; Borrows 2002, 107 y 239), es decir, un nivel gubernamental no subordinado al gobierno provincial ni al federal, hecho que fue denunciado sobre todo por políticos de derecha. El tratado también fue contestado en las cortes por un líder hereditario, Chief Mountain, que siguió con un juicio (establecido en primer lugar por el antiguo primer ministro de la provincia, Gordon Campbell, cuanto este era líder de la oposición) para deslegitimarlo en cuanto entidad no constitucional. En 2011, la Corte Suprema de BC decidió a favor de la legitimidad del tratado. En el contexto de la crisis en torno a *Delgamuukw CSC*, el tratado con los nisga'a representaba un especie de contrapeso político a las posibles consecuencias negativas económicas que, según distintos opinólogos, la decisión *Delgamuukw CSC* iba a provocar. De esta manera, el tratado nisga'a llegó a representar para la elite colombino-británica un modelo por imitar y a aplicar a otras comunidades indígenas, creyéndose un símbolo de estabilidad económica.

3.1.1.4 La *B.C. Treaty Commission*

La Comisión de Tratados se estableció en 1992 tras un acuerdo entre los gobiernos canadiense y colombino-británico, y el *First Nations Summit*, basado en las propuestas del B.C. Claims Task Force[103] (1991). Según la página web de la Comisión "*the primary purpose of treaty making is to provide certainty for land ownership and jurisdiction in British Columbia*". Por esta razón, aunque inicialmente había oposición política al principio de los "tratados modernos", a vistas de *Delgamuukw CSC,* sus opositores, principalmente el B.C. Liberal Party y el antiguo *Reform Party of Canada* (ahora, el *Conservative Party of Canada*), hicieron *volte face,* proponiendo una "*New relationship with First Nations and Aboriginal people*", fundamentada en la realización de los tratados. Desde la fundación de la *B.C. Treaty Commission* se han ratificado

[103] Este se podría traducir como "Grupo de trabajo colombino-británico sobre los reclamos

acuerdos finales entre los dos niveles de gobierno y las naciones *tsawwassen*, *maa-nulth* y *yale*.

3.1.1.5 La Corte Suprema de Canadá y la Constitución de Canadá

La Corte Suprema de Canadá constituye "la corte de última instancia" en el contexto canadiense. Establecida en 1869, quedó mayoritariamente en la oscuridad pública hasta el Acta de Constitución de 1982 (fecha de la repatriación de la Constitución de Canadá y de la creación de la Carta canadiense de derechos y libertades canadiense) (McCormick 2000, 3; Songer 2008, 6). Sin embargo, debido a los cambios que se efectuaron a la Constitución en 1982, la Corte Suprema de Canadá ha llegado a desempeñar un papel clave y a menudo controvertido en el paisaje político y jurídico canadiense (McCormick 2000, 3; Songer 2008, 6). En particular, esto se debe a la integración de la Carta canadiense de derechos y libertades a la Constitución en 1982 y, por consiguiente, al nuevo papel de la Corte como responsable de su interpretación. Aún más importante para nuestro estudio, también en 1982, se le añadió a la Constitución la Sección 35 concerniente a "los derechos de los pueblos aborígenes de Canadá". En esta sección se reconocen y afirman los derechos "existentes", tanto los derechos de título como los derechos de aborigen (considerados como distintos por la jurisprudencia canadiense), pero el problema es que la Constitución no los define. Por lo tanto, la Corte Suprema de Canadá ha llegado a ser el responsable de la definición de los derechos aborígenes en su interpretación de la jurisprudencia canadiense. Por esta razón, el nuevo papel de la Corte Suprema de Canadá ha suscitado controversia, ya que sus decisiones parecen vulnerar la autonomía (soberanía) política de las provincias y favorecer un sistema centralizado en el apartado jurídico federal (lo cual va directamente en contra de los principios del federalismo de la primera Constitución de Canadá). Dependiendo de las tendencias intelectuales de los jueces que

---

(territoriales)".

presiden sobre esta, la Corte Suprema de Canadá suele representar un contrapeso - y a veces un freno - a las políticas provinciales, las cuales, en BC, suelen orientarse en su mayor parte a un desarrollo económico basado particularmente en la explotación de los recursos naturales y el turismo de aventura, ubicados ambos tipos en su mayor parte en tierras y aguas rurales, reclamados por distintas comunidades y naciones indígenas. Así, dependiendo de los deseos de los apelantes, la Corte puede representar un actante que defiende algunos derechos o un actante que perjudica a otros derechos constitucionales.

3.1.2 Actantes en el discurso público sobre el "conflicto mapuche"

3.1.2.1 El multiculturalismo chileno

La doctrina del multiculturalismo se instauró como institución política en Chile desde principios de los noventa, en relación con la restitución del sistema político democrático y, así, se envolvió en un largo proceso de reconciliación social, en la geopolítica internacional relacionada con los cambios provocados por el desplome de la Unión Soviética, en la consiguiente globalización económica y cultural y en la profundización de políticas económicas neoliberales en el país. Los pueblos indígenas de Chile, y entre ellos el pueblo mapuche, desempeñaron un papel importante en este proceso de redemocratización del país y, a cambio de ello, la Concertación de Partidos por la Democracia o Concertación (nacida como "Concertación de partidos por el No", coalición política establecida para promover la reinstauración de la democracia) les prometió el reconocimiento cultural y una nueva relación política, social y económica con el estado y la sociedad chilena.

3.1.2.2 Acuerdo de Nueva Imperial (1989)

En 1989, la Concertación y los representantes de varias organizaciones indígenas firmaron un acuerdo llamado "Acuerdo de Nueva Imperial" (Aylwin 1999, 113), según

el cual se reconocerían legal y constitucionalmente algunos derechos indígenas si esas organizaciones apoyaran el programa de la Concertación para la recuperación de la democracia en Chile. Tales derechos incluyeron el reconocimiento constitucional de la existencia de pueblos y culturas indígenas diversas en Chile y la protección estatal de sus lenguas, identidades y tierras tradicionales, además de su recuperación (Aylwin 1999, 113). Del mismo modo, se esperaba poner en práctica medidas para el desarrollo económico de las regiones indígenas de acuerdo con sus normas culturales. También se prometió el derecho de participación e intervención en lo que toca a decisiones relacionadas con su futuro (Aylwin 1999, 113).

3.1.2.3 Ley indígena (19.253)

En 1993, después de dos años de debate en el Parlamento, el Congreso Nacional, bajo el liderazgo del entonces Presidente Patricio Aylwin, aprobó la Ley Número 19.253, más conocida como la *Ley indígena*. Aunque esta no trata de la noción de autodeterminación, ofrece más derechos particulares a las diferentes comunidades indígenas para desarrollar sus territorios según sus valores tradicionales y proteger sus culturas. Reconoce la deuda histórica que el Estado tiene con nueve pueblos indígenas chilenos[104] a los que se refiere, sin embargo, como "las principales **etnias** de Chile" y propone establecer "normas sobre protección, fomento y desarrollo de los indígenas" (Ley indígena, pár. 1, sec. 1; La negrilla es nuestra.). Aunque la propuesta originaria utilizaba el término "pueblos indígenas", la derecha política prefirió el término "etnias", argumentando que el reconocimiento de "pueblos" iría en contra de la unidad nacional de Chile (Bengoa 1996, 118).

Ante este cambio, muchas comunidades indígenas, particularmente las comunidades mapuches, percibieron la decisión como una excusa más por parte del Estado para no reconocer de modo efectivo la diversidad cultural en Chile.

[104] Específicamente, la *Ley* reconoce a los pueblos, que considera como "etnias", mapuche, aimara, rapa nui, atacameña, quechua, colla, diaguita, kawashkar y yámana.

Consiguientemente, no pocas organizaciones fortalecieron su campaña para el reconocimiento constitucional de la existencia de "Pueblos Indígenas" en Chile y esto "no solo en papel" (Bengoa 1996, 118). En particular, se consideran problemáticos los siguientes fragmentos de la Ley No 19.253 (Ley Indígena) de 1993:

> Párrafo 1, "Principios Generales", Artículo 1º: "El Estado reconoce que los indígenas de Chile son los descendientes de las agrupaciones humanas que existen en el territorio nacional desde tiempos precolombinos, que conservan manifestaciones étnicas y culturales propias siendo para ellos la tierra el fundamento principal de su existencia y cultura"
>
> Párrafo 1, "Principios Generales", Artículo 2º: "Se considerarán indígenas para los efectos de la ley, las personas de nacionalidad chilena que se encuentren en los siguientes casos […] c) los que mantengan rasgos culturales de alguna etnia indígena entendiéndose por tales la práctica de formas de vida, costumbres o religión de estas etnias de un modo habitual o cuyo cónyuge sea indígena. En estos casos, será necesario, además que se auto identifiquen como indígenas.

3.1.2.4 Corporación nacional de desarrollo indígena (CONADI)

La *Ley indígena* asegura la creación de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI) con el objetivo de fortalecer el desarrollo de las culturas y situaciones socioeconómicas de los pueblos indígenas. La "misión" oficial de CONADI, según el sitio Internet del mismo, es "consolidar un espacio real a las demandas de los distintos Pueblos Indígenas", al mismo tiempo que "atender sus condiciones materiales [económicas], integrarlas socialmente reconociendo su diversidad cultural, como riqueza y base en la construcción de la moderna democracia del país". Casi diez años después de su establecimiento, sin embargo, Vergara del Solar y Foerster González (2003, 184) constatan lo coco que se había transformado la política indígena del país.[105]

---

[105] Aylwin (1994) explica: "algunos problemas han tenido que ver con la falta de recursos de esta entidad para el desarrollo de las tareas que le asigna la ley. Es el caso, por ejemplo, de la educación intercultural bilingüe, ámbito en que a pesar de haber quedado reconocido en la ley, CONADI no tiene

3.1.2.5 Organizaciones mapuches

3.1.2.5.1 Admapu y *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (Consejo de Todas las Tierras)

Los Centros Culturales mapuches (CCM) se convirtieron en la organización Admapu, luego de conseguir su status legal en 1980. Admapu se fundó en 1979 para oponerse a la ley indígena 2568 del régimen militar (Mariman 1995). En 1983, se termina "la hegemonía gremialista" y "autogestión direccional mapuche" sobre Admapu, ya que la organización se politiza, radicaliza e ideologiza, volviéndose dependiente primero del Partido Comunista y en segundo lugar del Partido Socialista y del Movimiento de Izquierda Revolucionario (MIR). La organización se politizó, en parte, debido a la negativa del régimen militar a entablar negociaciones con organizaciones mapuches (como Admapu) que se oponían a la ley de división de las comunidades en tierras de reducción[106]. Sin embargo, en el marco del repliegue social contra el régimen militar, la organización exigió también el fin de la dictadura, de modo que marginó a muchos de sus miembros. Después de algunos años, se empezó a percibir que la dirección de la organización ya "no entendía ni orgánica, ni política, ni ideológicamente el problema mapuche" (Mariman 1995). A partir de 1985, Aucan Huilcaman se hizo director nacional de Admapu. Mariman sugiere (1995) que esto "le permitirá hacerse paulatinamente un espacio en la sociedad indígena internacional, que le abrió un horizonte mental nuevo vinculado a las posiciones indianistas que se ventilan en el grupo de trabajo de Ginebra, Suiza". Por esta razón, plantea Mariman (1995), Huilcaman decidió romper con Admapu (y los partidos de oposición izquierdistas tradicionales) para fundar *Aukiñ Wallmapu Ngulam* (AWNg o Consejo de Todas las Tierras), afirmando: "ya empezamos a hablar un lenguaje común". Finalmente, según Santana (1994, 111) y Mariman (1995), AWNg se caracterizaba por

---

presupuesto asignado para su implementación".

"una política zigzagueante que se expresará en planteamientos contradictorios: 'gobierno paralelo', 'co gobierno', 'nueva ley', 'autonomía mapuche' y 'territorio del Bío Bío al sur'". Respecto a Huilcaman, "será su intento de cuestionar la relación de dominación estado nación/ pueblo mapuche lo que le imprimirá notoriedad a su existencia, toda vez que las restantes organizaciones se han limitado a criticar solamente las consecuencias económicas de la incorporación" (Mariman 1995).

3.1.2.5.2 La Coordinadora de Comunidades Mapuche en Conflicto Aurauco-Malleco

Fundada en 1998, en pleno contexto de conflicto entre el Estado, empresas privadas y comunidades mapuches-pehuenches, según señala su sitio web[107], la Coordinadora Arauco Malleco (C.A.M) "pretende ser la expresión de lo que está ***renaciendo***, como es ahora ***el renacer de los kona*** y de la lucha frontal de los mapuche contra un sistema que nos sigue oprimiendo" (Coordinadora Arauco-Malleco, Weftun. La negrilla es del sitio). El título del sitio web de la C.A.M es *Weftun*. En el mapudungun *Wefn* significa "presentarse, aparecer o producirse" (según el diccionario mapudungun-español), mientras que el morfema *-tu* constituye un verbalizador y, cuando es aplicado a un verbo, *-tu* produce el sentido de que algo se reitera (Lincopil, 19). Así, pues, *weftun* significaría "volver a aparecer" o renacer, lo cual cabe dentro de los planteamientos políticos del CAM, los cuales se resumen por la misma organización como los siguientes: "consolidar el control territorial y político en zonas de conflicto y además impulsar el apoyo concreto a nuevos procesos de recuperación de espacios territoriales en otras zonas" (Coordinadora Arauco-Malleco, Pueblos).

3.1.3 Empresas privadas

3.1.3.1 Hidroeléctricas

---

[106] Según Mariman (1995), esta postura se dificultó ante la aceptación de los entonces "campesinos" mapuches de realizar la división. Por esta razón, plantea que "Admapu quedó como una representación divorciada de la sociedad mapuche y alienada de la realidad" (Mariman 1995).

Entre las prioridades económicas de los gobiernos concertacionistas se encontraban la creación de empleos locales mediante la inversión extranjera directa y la extracción de recursos primarios para exportación. Por lo demás, luego de la crisis energética de 1995, el gobierno empezó a desarrollar un programa de energía nacional mediante la inversión de compañías privadas, cuyo propósito era liberar al país de su dependencia del gas natural argentino y del procedente de otros países latinoamericanos. Esto impulsó la construcción de represas hidroeléctricas, sobre todo en las regiones sureñas del país, por ejemplo, Ralco y Alto Pangue (Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999, 170).

En 1997 la Ley indígena fue puesta en cuestión cuando algunas comunidades mapuche-pehuenche, en la zona del Alto Bío Bío rehusaron abandonar sus tierras, impidiendo el desarrollo del proyecto hidroeléctrico Ralco, por la compañía española ENDESA. La Ley indígena obligaba a CONADI a aprobar la permutación de tierras indígenas, lo que se negó a hacer Domingo Namuncura, el entones director de la Corporación. En consecuencia, el Presidente Eduardo Frei destituyó a este[108], reemplazándolo por Rodrigo González, chileno no-indígena, que aceptó realizar las ochenta y tres permutaciones de tierras necesarias para poner en marcha el proyecto. Se inundaron miles de hectáreas de tierras y sitios sagrados pehuenches.

3.1.3.2 Compañías forestales

Se refiere aquí principalmente a la compañía Forestal Mininco. Esta es propietaria de varios fundos (haciendas chilenas), incluido el fundo Lleu Lleu.

3.1.4 Libertad y Desarrollo

---

[107] http://www.nodo50.org/weftun/

[108] También destituyó a la autoridad medioambiental que se oponía al proyecto hidroeléctrico.

El Mercurio cita a menudo[109] a especialistas de Libertad y Desarrollo (LyD), un centro de estudios que en su sitio web se declara:

> privado, independiente de todo grupo político, religioso, empresarial y gubernamental que se dedica al análisis de asuntos públicos promoviendo los valores y principios de una sociedad libre. (Libertad y Desarrollo, Qué es LyD).

A pesar de lo afirmado, sin embargo, este centro parece mantener importantes lazos con el comité editorial de *El Mercurio*. Específicamente, el antiguo subdirector (1992-2010) y actual director ejecutivo del centro, Luis Larraín Arroyo, es igualmente columnista del diario *El Mercurio* (además del *Diario Financiero* y de la revista *Capital*) (Libertad y Desarrollo, Dirección)[110]. Por su parte, el actual coordinador de políticas públicas, abogado y profesor de Derecho Constitucional en la Pontificia Universidad Católica de Chile (según Libertad y Desarrollo, desde 2004), José Francisco García García, afirma ser "columnista habitual en diferentes medios escritos, siendo permanente en *El Mercurio Legal*"; él, por lo demás, "en 2007 fue elegido uno de los 100 jóvenes líderes por El Mercurio-UAI" (Libertad y Desarrollo, Dirección: José Francisco García García).

3.1.5 La Concertación

Luego de la dictadura militar y del plebiscito nacional de 1988, durante el extendido "periodo de transición", los nuevos gobiernos democráticos, constituidos por una coalición de partidos de izquierda, centroizquierda y centro, llamada la Concertación por la Democracia (o simplemente la Concertación), promovían unos valores liberales y democráticos al mismo tiempo que trabajaban por solidificar unas políticas económicas neoliberales introducidas durante la época de Pinochet.[111] Según

---

[109] Por ejemplo, se cita a especialistas de Libertad y Desarrollo, entre otros, en el editorial "Conflicto Indígena" (*El Mercurio* 2002) (cita a Ignacio Illanes).

[110] Según el mismo sitio, "entres los años 1978 y 1979 fue investigador de la publicación Economía y Sociedad, dirigida por José Piñera" (Libertad y Desarrollo, Dirección: Luis Larraín Arroyo).

[111] De hecho, toda acción política sigue realizándose dentro de los marcos institucionales y jurídicos establecidos durante la dictadura (Moulian 2002, 141).

esta lógica del "transformismo" (Moulian 2002, 141-142), se da un proceso destinado "a permitir la continuidad de [unas] estructuras básicas bajo otros ropajes políticos".

En lo concerniente a las políticas multiculturales, la Concertación constituyó, en 1990, la Comisión Especial de Pueblos Indígenas (CEPI) para redactar un proyecto de ley que estableciera el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas y culturas diversas en Chile; la protección legal y recuperación de sus lenguas, identidades y tierras tradicionales; diversas medidas para el desarrollo económico de las regiones con población indígena de acuerdo con sus normas culturales; y, finalmente, la posibilidad de una mayor participación e intervención directas por parte de representantes indígenas en lo que concierne a las decisiones nacionales relacionadas con asuntos indígenas (Aylwin 1999). Aunque a lo largo del proceso de desarrollo y redacción del documento participaron tanto representantes del gobierno como líderes de las diferentes organizaciones indígenas de Chile, su aprobación en el Congreso Nacional fue paralizada por una mayoría de los parlamentarios: mientras permaneciera el término "pueblo indígena" en su formulación, el proyecto no se aprobaría (Bengoa 1996, 118; Aylwin 1999). Como hemos mencionado, el argumento principal era que el reconocimiento de la existencia de otros "pueblos" al interior del país iría en contra de la "unidad nacional" de Chile (Aylwin 1999; Bengoa 1996, 118). Como resultado, la ley terminó reconociendo de modo oficial a los pueblos indígenas como "las principales etnias de Chile", es decir, una minoría étnica que constituía una "parte esencial de las raíces de la Nación chilena" (Ley indígena, pár.1, sec.1).

3.2 La verdad-sin-paréntesis y la diferencia epistémica

El macrotópico de "la verdad-sin-paréntesis" surge en discursos de opinión, tanto en el contexto canadiense como en el chileno, correspondientes al espacio temático de los "reclamos indígenas". De manera general, cada proposición presupone ciertas creencias que el hablante considera ser "verdaderas" respecto al mundo. Charaudeau (2005, 36) afirma que el discurso produce dos tipos de verdad-sin-paréntesis: "valores de verdad" y "efectos de verdad". Por un lado, los "valores de verdad" representan

hechos "objetivos", es decir hechos considerados como establecidos a través de un método de explicación considerado epistemológicamente legítimo, como pudiera ser el método científico, o una hermenéutica teleológica. Estos "valores de verdad" representan, pues, lo que la sociedad considera "*ser* la verdad" y, esto, debido a un "saber decir" representativo de las normas establecidas por dicho método (Charaudeau 2005, 36). En contraste, los "efectos de verdad" corresponden a una percepción de credibilidad basada en los valores y actitudes del locutor. Los efectos de verdad ya no son determinados por el método científico, sino que dependen, entre otros, de la convicción del locutor ante el objeto de su discurso y/o de la adhesión del locutor a la *doxa* del público (Charaudeau 2005, 36).

En los editoriales chilenos de *El Mercurio de Santiago* (de aquí en adelante *El Mercurio*), por ejemplo, se suele desplegar la oposición verdad/ficción, o realidad/mentira, llegando a convertir estos pares conceptuales en actantes que permiten denunciar a la Concertación y, particularmente, las políticas multiculturales del gobierno. Es preciso aquí aclarar que este diario no describe dichas políticas explícitamente como "multiculturales", sino que prefiere referirse a ellas como políticas "indigenistas", de "discriminación positiva" y, por consiguiente, "racistas".

Además, la nueva institucionalidad multicultural chilena, según los editoriales de *El Mercurio*, se basaría en la "ficción" de que el indígena posea una cultura distinta a la chilena. Según *El Mercurio* (1994), en el editorial "Indigenismo divisionista", por ejemplo, "una orientación incomprensible llevó al Gobierno del Presidente Aylwin a propiciar una 'Ley Indígena' […] en cuanto esa ley se apoya en una multiplicidad de irrealidades […]". Por lo demás, según el mismo editorial, "todo el planteamiento de [los grupos de extrema izquierda y los que se solidarizan con los mapuches[112]] está

[112] *El Mercurio* dice específicamente "como se ha ido haciendo en años recientes, el aniversario del descubrimiento de América estuvo marcado por actos de violencia en algunas sedes universitarias y desmanes en vías y edificios públicos, especialmente en Santiago y Temuco. Ellos fueron protagonizados por grupos de encapuchados enteramente similares a los que de manera también habitual los realizan aduciendo una u otra reivindicación de extrema izquierda; sus actos, consignas y métodos

lleno de falacias" (*El Mercurio* 1994). Una falacia, según la RAE, se define como un "engaño, fraude o mentira con que se intenta dañar a alguien" (Real Académica Española 22ª ed., s.v. "Falacia"). Entre estas, se encuentra la supuesta falacia de que el mapuche no es indígena "de verdad", sino un mestizo (lo cual implica que, es el contexto chileno, es una persona moderna que ha subido un proceso de "blanqueamiento")[113]. Este argumento busca invalidar cualquiera de los reclamos que pudieran tener los mapuches respecto a sus derechos indígenas culturales y a la tierra.[114] Aunque existen variantes del discurso identitario oficial nacional, por lo general este relata el mestizaje entre indígenas araucanos (o mapuches) y españoles, de manera que, dentro de este marco discursivo de la identidad chilena o la "chilenidad", lo mapuche llega a constituirse como una de las principales esencias étnicas del pueblo chileno, lo cual contribuye grandemente a sostener el orden cívico y moderno de la nación de Chile[115].

En lo que se refiere a Canada, en su artículo "The reinvention of the Noble Savage in B.C.: Language and ceremony take an ominous tone in the wake of a court decision on native rights" (1998), McMartin expresa su indignación respecto a las conclusiones de *Delgamuukw*:

> The Supreme Court of Canada, which is a foreign court, established the fiction that Law in this case superseded History, that History counted for nothing, and that all that came after First Contact was now invalid. So,

---

mueven a pensar, sin lugar a dudas, que se trata en todos los casos de los mismos grupos. En este campo se propone una 'solidaridad con el pueblo mapuche' y una propuesta contra la 'mentira del Estado chileno' y contra su historia" (*El Mercurio* 1994).

[113] A partir de la mitad del siglo diecinueve, se emprendió lo que se consideraba una política de "blanqueamiento" de la sociedad chilena en general como parte de una política de inmigración europea y colonización de las regiones sureñas del país por gente considerada "blanca" (Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999; Montecino 1999).

[114] Discurso vinculado al derecho internacional, particularmente en el marco de los derechos humanos y de los derechos de los pueblos indígenas.

[115] El discurso de la chilenidad asumió su forma más exclusivista en 1979, cuando se eliminó la condición de indígena por ley. Esta notoria política fue resumida por el Ministro de Agricultura de la época, quien afirmó "en Chile no hay indígenas. Son todos chilenos" (citado en Pinto Vallejos y Salazar Vergara 1999, 165).

> to accommodate this fiction, we've reinvented Rousseau's Noble Savage, only this noble savage is not a savage at all, but one whose genius can encompass both the romantic, misty-eyed image of an innocent living in harmony with Nature while demanding all the seemingly contradictory accoutrements of modern nationhood, complete with police force, garbage disposal and borders.

Según McMartin, *Delgamuukw CSC* invalida un valor de verdad histórica, principalmente la soberanía de Colombia Británica sobre su territorio y la gente que lo habita. Para destacar la veracidad de su posición, McMartin despliega la dicotomía verdad/ficción, este último término en el sentido de falsedad e ilusión. Del lado de la verdad, están los *actantes* de la "Historia" (universal), un nosotros doméstico o local, lo moderno; del lado de la falsedad, la "Ley" canadiense (establecida en el contexto de la Corte Suprema de Canadá), de la que se dice que es "extranjera". Así, para apoyar su posición crítica hacia *Delgamuukw CSC,* McMartin establece un efecto de verdad de la relación binaria entre la historia "moderna" local colombino-británica (verdad) y la ley canadiense considerada foránea (ficción). De esta manera, también se establece una relación de imperialismo entre el aparato federal y el espacio social provincial. Asimismo, el artículo de McMartin llega a negar de manera implícita la situación de colonialidad entre la sociedad colombino-británica y los pueblos indígenas – una colonialidad que se plantea como "ficción". En resumen, el artículo de McMartin parece plantear, por un lado, que los gitxsan y wet'suwet'en, en cuanto indígenas "modernos", habrían roto sus tradiciones y, por tanto, el pasado colonial; y por otro lado, que la sociedad colombino-británica ya no es colonial, sino que ha sido colonizada por su reciente sumisión al aparato jurídico nacional[116].

Los "efectos de verdad" del fragmento citado de McMartin se producirían en la medida en que se obtuviera la adhesión del público a ese punto de vista. El uso del pronombre inglés de primera persona plural "*we*" sirve para facilitar una conexión entre el locutor y el público ("*we've reinvented Rousseau's Noble Savage*"). El

[116] Un sentimiento regionalista también está implícito en este argumento.

fragmento, pues, llama la atención del público sobre una ilusión colectiva (la reinvención de la figura del "salvaje[117] noble"), mientras que el uso de la primera persona plural permite proyectar una idiosincrasia del locutor en la *doxa* común. Luego de establecer esta ilusión colectiva, el locutor adopta la posición del sujeto desincorporado para enumerar unos hechos que contrastan con la ficción (o mentira) del "salvaje noble", de modo que estos llegan a presentarse como valores de verdad ("*only this noble savage is not a savage at all […]*"). McMartin introduce el lugar de enunciación del "grado cero" para situar sus argumentos en el espacio-tiempo de la verdad, el cual corresponde a algún "*a priori*" y "exterioridad" en relación a su discurso. Esta técnica permite a su autor destacar la "verdad" y "objetividad" de su opinión.

Esta manera de enmarcar la problemática de la verdad histórica vuelve a aparecer, por ejemplo, en el artículo "Don't blame Supreme Court" (1998) de David Bercuson y Barry Cooper, quienes denuncian a la Corte Suprema de Canadá por haber exigido un nuevo juicio, según ellos, "*to be conducted according to new rules of evidence* ***the court forged from thin air****. Henceforward,* ***songs and fantasy*** *under the guise of 'oral history' are to be admitted in aboriginal cases*" (La negrilla es nuestra). Al identificar la tradición oral indígena con las palabras "songs and fantasy", atacan directamente el método de conocimiento, reproduciéndose así una diferencia epistemológica. Los mismos autores ponen énfasis en su perspectiva cuando concluyen que "*nearly a century and a half of real, not oral, history was written off with the stroke of a judicial pen*" (Bercuson y Cooper 1998). Es decir que, según estos, mientras que la historia occidental se considera "real", lo que aquí significa "verdadero", la

---

[117] McMartin relaciona a Rousseau con esa figura literaria–filosófica, asociación errónea pero común. En los escritos de Rousseau se recurre a una figura o personaje hipotético con el cual se pontifica los orígenes de un "contrato social". Nunca utiliza la expresión "Noble Savage" ni tampoco el de "buen salvage" (Ellingson 2001), sino que hace alusión de forma aproximada a la "vida primitiva" en el sentido de una estado de naturaleza hipotética de acuerdo con la tradición filosófica clásica. Este estado natural del "hombre" sería compartida por toda la humanidad y precedería su proyecto de asociación o "contrato social" (Rousseau 1964).

historia oral resulta "irreal" e invalidada por un método de conocimiento considerado superior.

En su carta al editor, "Supreme Court remedies omissions", los profesores John Borrows[118] y Amir Attaran (1997)[119], oponiéndose al artículo de Gordon Gibson,[120] en paralelo a lo expresado por el título, buscan remediar para el público las omisiones que hizo Gibson en su artículo de opinión respecto a la historia colonial y el precedente jurídico de *Delgamuukw CSC*, concluyendo que "*Victoria*[121] *has always taken a gamble that native title was merely a fiction, and it has finally lost*". Estos autores presentan como valor de verdad la trágica negación de una patria indígena ("*aborginals' tragic history, which is the denial of a homeland*") y, por esta razón, declaran que "*the Supreme Court's judgement is unequivocal that agreements must be reached, treaties must be inked and compensation paid*" (Borrows y Attaran 1997). Según los comentaristas, no solo *Delgamuukw CSC* repara las omisiones legales en las previas decisiones sobre este caso (1991 y 1993), sino que también remedia injusticias históricas de índole colonial[122], es decir que el marco jurídico que plantea para confirmar los derechos aborígenes constituiría un primer paso hacia la "reconciliación".

Aún cuando se presenta un argumento en defensa del indígena y de *Delgamuukw CSC,* el discurso en torno a esto suele organizarse según las mismas oposiciones binarias modernas: verdad/mentira, historia/ficción, moderno/indígena y

---

[118] En el año de publicación de esta carta al editor, el Dr. Borrows era Director del First Nations Law Program de la University of British Columbia. Entre sus obras figura *Recovering Canada: The Resurgence of Indigenous Law.* Toronto: University of Toronto Press, 2002.

[119] En el año de publicación de esta carta al editorial, el Dr. Attaran era profesor en el Green College de la University of British Columbia.

[120] Se refiere al artículo titulado "The land-claims ruling is a breathtaking mistake" (Gibson 1997).

[121] La capital de la Provincia de British Columbia.

[122] Es interesante notar que, a pesar de esto, el estudio de Grace Li Xiu Woo, *Ghost Dancing with Colonialism: Decolonization and Indigenous Rights at the Supreme Court of Canada*, concluye que la decisión Delgamuukw, si bien afirma la validez del uso de las historias orales de los gitxsan y wetsuwet'en (por lo cual aparece en la decisión algún espíritu "postcolonial"), lo hace dentro de un marco que mantiene el orden "colonial" de la jurisprudencia canadiense.

sus combinaciones conexas verdad/ficción, historia/mentira, historia/indígena, etc. Por ejemplo, el artículo "You can't ignore the past", de William Johnson[123], reclama un mayor reconocimiento y respeto de parte de los políticos canadienses en lo que concierne a la herencia colonial de Canadá, cuestionando al antiguo primer ministro, Jean Chretien, por el comentario que hizo en el parlamento[124], en el que criticaba los esfuerzos de reconciliación con los pueblos indígenas, los cuales buscaban remediar errores cometidos en el pasado. Respecto a esto, exclama "*Jean Chretien*[125] *has it wrong. Egregiously, outrageously wrong*" (Johnson 2001). Con esta aseveración, Johnson inserta su discurso al macrotópico de la verdad. En segundo lugar, Johnson destaca una diferencia absoluta entre canadiense e indígena. Según Johnson, la "verdad" sobre los canadienses es que son "modernos", se orientan hacia el futuro, hacia el horizonte del progreso y, a la vez, han roto con el pasado, particularmente con lo que atañe a sus orígenes culturales (tanto personales como ancestrales). Según él, "*most Canadians spend little time on their past, personal or ancestral. They belive in progress. They don't carry much baggage, they look to the future*" (Johnson 2001). Con esta afirmación Johnson hace alusión al pasado inmigrante de la mayoría de los canadienses, pasado directamente relacionado a la herencia colonial del país. Esta actitud contrasta con la de los indígenas, pues, dice:

> aboriginals? The past is seared into their memories, their sensibility, their self image, their identity. Their past is their present fate. They cannot escape unless they choose to erase the past by assimilation. Their past is what makes them aboriginals. Their past haunts them, it is their curse and their promise (Johnson 2001).

En su carta al editor, "Precedent", Arnie Keller, con un tono sarcástico, inserta la Corte Suprema en el marco de la "amenaza del otro", diciendo que "*The Supreme*

---

[123] Johnson es un periodista, intelectual y profesor canadiense.
[124] Según Johnson (2001), "*He [Jean Chrétien], a former minister of Indian affairs, said in the Commons: "I am concerned that, in the case of aboriginal peoples, we may be spending too much time, too much energy and too much money on the past*".
[125] Fue Primer Ministro de Canadá 1993-2003.

Court taketh away and the Supreme Court giveth. If Loucien Bouchard[126] *is unhappy with - nay humiliated by - the court's pronouncements on Quebec's right to unilaterally secede, perhaps he can take solace in the Delgamuukw decision, which confers evidentiary legitimacy on oral history and legends*". Por su parte, Mel Smith,[127] en su carta al editor titulada "What the Court ignored in Delgamuukw" pone en oposición "*the long-**established rules** of evidence applicable to all*" contra "***the vagaries** of 'the aboriginal perspective*'" (La negrilla es nuestra). *Delgamuukw CSC* permite el uso de "pruebas extrínsecas" en casos de procesos concernientes a los derechos y títulos aborígenes, siendo tales pruebas principalmente la historia oral. La decisión de permitir una prueba extrínseca al derecho consuetudinario se considera como una amenaza importante al orden político y jurídico, en particular porque la Corte le proporciona cierto grado de validez histórica a la historia oral indígena, lo cual es considerado un método epistemológico inferior e inválido, tal y como aparece en los análisis "monotópicos"[128] de los comentaristas.

La Corte hace recordar a las autoridades canadienses que no solo la colonialidad es parte constitutiva del Canadá moderno, sino que, a diferencia de Chile, por ejemplo, el país actual está vinculado directamente con ese pasado colonial, particularmente en lo que concierne a su marco jurídico, lo cual constituye un extensión directa de la ley inglesa de los comunes y considera todavía vigentes los tratados, decretos y pronunciamientos realizados durante la época colonial en el continente y el mundo. Esto es un elemento clave del conflicto (el hecho de que la mayoría de los canadienses consideran el país como independiente, a pesar de no haberse independizado estructuralmente de sus fundamentos coloniales). No obstante, en los discursos de

---

[126] Antiguo primer ministro de Quebec particularmente durante el referendum sobre la secesión de esta Provincia franco-hablante.

[127] Melvin H. Smith era un funcionario público de la Provincia de British Columbia. En 1995 publicó el libro *Our Home or Native Land?: What Government's Aboriginal Policy is Doing To Canada*.

[128] Mignolo (2011: 61) distingue entre una hermenéutica y epistemología monotópicas, que no admiten la posibilidad de que otros valores de verdad, planteados en otros marcos epistemológicos, sean válidos, y una hermenéutica y epistemología pluritópicas, las cuales ponen la verdad-entre-paréntesis.

opinión examinados, este aspecto que subyace a toda crisis en torno a cuestiones de derechos y títulos aborígenes se evoca solo de manera indirecta. Así, por ejemplo, lo que pareciera surgir de estos discursos de opinión es un conflicto de valores de verdad entre, de un lado, las conclusiones de la Corte Suprema de Canadá en el caso de *Delgamuukw CSC* y, de otro lado, los planteamientos de cierta "ética protestante", para la cual "*only in the West does science exist at a stage of development which we recognize to-day as valid*" (Weber 2003, 13).

En el discurso moderno hay una tendencia por considerar que lo verdadero pre-existe a su descubrimiento por la humanidad (Charaudeau 2005, 36). Esta noción de la verdad correspondería a una actitud epistemológica planteada como la "objetividad-sin-paréntesis" (Mignolo 2011, 70-71; Maturana 1988, 39-41). La actitud de "objetividad-sin-paréntesis" considera que el mundo se divide entre el individuo que observa y el objeto de su observación, que la existencia está desarticulada (o es independiente) de lo que hace o piensa el observador, pudiendo conocerse solamente en función del "criterio de aceptabilidad" (o método epistemológico) del observador (Maturana 1988, 39). Según Maturana (1988, 29), la consecuencia de esta línea de razonamiento (o "*explanatory path*") es lo siguiente:

> the entities assumed to exist independently of what the observer does, as well as those entities that arise as constructs from these, constitute the real, and anything else is an illusion. In other words, in this explanatory path, to claim that a given statement is an illusion is to deny its reality and to negate its validity. Accordingly, due to its manner of constitution, this explanatory path necessarily leads the observer to require a single domain of reality - a universe, a transcendental referent - as the ultimate source of validation of the explanations that he or she accepts and, as a consequence, to the continuous attempt to explain all aspects of his or her praxis of living by reducing them to it. Finally, in this explanatory path, the assumption by different observers of different kinds of independent entities as the ultimate source of validation of their explanations constitutively leads them to validate with their behaviour different, and necessarily mutually exclusive, universes, realities or domains of objective explanations. Therefore, in this explanatory path, explanations entail the claim of a privileged access to an objective

> reality by the explaining observer, and in it the observers do not take responsibility for the mutual negation in their explanatory disagreements because this is the consequence of arguments whose validity does not depend on them. It is in this explanatory path that a claim of knowledge is a demand for obedience.

Así, la objetividad-sin-paréntesis es considerada como la única opción. Podemos decir que esa es la versión moderna tradicional, pero frente a ella se encuentra una actitud que entiende la verdad como "entre paréntesis". Esto forma una de las bases de la diferencia epistémica.

Por lo tanto, desde la óptica de la colonialidad, se evoca la diferencia epistémica, haciendo recircular la dicotomía vertical entre "lo indígena" y "lo moderno". Esta última categoría ("lo moderno"), como lo hemos expuesto en el capítulo anterior, está marcada por su particularidad nacional (o regional), es decir que está situada. Esta línea de pensamiento está atravesada por una perspectiva de oposición excluyente, correspondiente a una lógica del uno o del otro, es decir que el país es euro-canadiense o es indígena.[129]

3.3 La autenticidad cultural y la diferencia colonial

Los discursos de opinión que abordan temáticas en torno a los reclamos indígenas suelen apelar en su argumentación al macrotópico de la "autenticidad cultural". Volviendo al artículo de McMartin (1998), se advierte que recurre al macrotópico de la autenticidad, ya que plantea que los apelantes gitxsa'an y

---

[129] Maturana (1988 40-41) plantea este proceso de negación de la siguiente manera: *the reality we live depends on the explanatory path we adopt, and that this in turn depends on the emotional domain in which we enter at the moment of explaining. Thus, if we are in an assertive mood, and we want to impose our views on the other without reflection, de facto negating him or her, or if we are directly in an emotion that negates him or her, we find ourselves in an emotion that negates him or her, we find ourselves operating in the explanatory path of objectivity-without-parenthesis. If, on the contrary, we are in the emotion of acceptance of the other and in the mood of reflection, we find ourselves operationally in the explanatory path of objectivity-in-parenthesis. It follows, then, that the kind of reality that we live as a domain of explanatory propositions, reflects at any moment the flow of our interpersonal relations and what sort of co-ordinations of actions we expect to take place in them. Finally, from the perspective of the explanatory path of objectivity-in-parenthesis, this is so regardless of whether we are aware of it or not because it is constitutive of our operation in the human biology of*

wetsuwet'en, al vivir en el mundo "moderno", no pueden ya considerarse aborígenes o tradicionales. La cultura moderna es incompatible con su prejuicio de cultura indígena "auténtica", es decir "subdesarrollada" o "salvaje". Por esto, el *Noble Savage* (versión inglesa del "buen salvaje" francés y español) constituye una figura irónica, ya que representa una "yuxtaposición absurda" entre lo "salvaje" y lo "civilizado" o, dicho de otra manera, entre lo "indígena" y lo "moderno". Ellingson (2001, 297) lo explica así:

> The myth of the Noble Savage, if we examine it closely, is constructed so as to assert the existence of what it purports to critique, the existence of a belief in the absurd juxtaposition of the incompatible attributes of nobility and savagery. By projecting the absurdity of the construction itself onto a figure such as Rousseau, selected as the emblematic representation of more serious ideas (and their advocates) that are the real targets of the attack, the myth operates by oblique and obsfucatory symbolic manipulation to attain its attended purpose, the creation of a self-authenticating and self-perpetuating rhetorical program for the promotion of racial superiority and dominance.

Por ejemplo, el uso de la expression "*romantic and misty eyed image*", refiriéndose implícitamente a los gitskan y wet'suwet'en (y tal vez a los "aborígenes" de manera general), sugiere que la Corte posee una visión "falsa" o "ficticia" respecto de las tradiciones indígenas y territoriales de estas comunidades. El argumento de McMartin (al igual que el de McEachern) presupone que en las sociedades "pre-contacto" existía una especie de estado de naturaleza y una ley natural, algo parecido al "salvaje noble" de John Dryden, en *The Conquest of Granada* (1672), *"as free as nature first made man […] / When wild in woods the noble savage ran*" (Dryden 2005). Para estos, la ficción de la perspectiva de *Delgamuukw* es tanto que el modo de vida de los pueblos "pre-contacto" no fuera sino "salvaje" – fuera de cualquier tipo de contrato social – como que el indígena haya mantenido una indigeneidad auténtica después del contacto entre "lugareños" y "europeos".

Este punto indica una encrucijada entre dos temporalidades y espacios

---

observing.

semánticos: el antes y el después, el aquí y el allí. Como vimos en el capítulo anterior, según la narrativa histórica canadiense los "nativos" se originan en un espacio-tiempo disimulado que existía fuera de la historia universal y del conocimiento objetivo. Esto coincide con el espacio-tiempo de la ficción. De acuerdo con esta narrativa, lo "indígena" se temporaliza y espacializa – es decir, existe – solo en el espacio-tiempo moderno/colonial, lo cual coincide con los comienzos de la historia "canadiense".

El discurso de McMartin no revela un lenguaje "racista". No utiliza términos como "indios" y "blancos"; y sus comentarios no parecen tener ninguna motivación racista. Sin embargo, sus comentarios hacen circular discursos europeos en torno a lo "indígena" fundados en supuestos etnocéntricos decimonónicos, desplegando así la diferencia epistemológica. Esta relación presenta una interpretación más a fondo del comentario de McMartin que afirma que "*all that came after First Contact was now invalid*". Para McMartin, *Delgamuukw* no solo respresenta la falsedad de la "Ley" ante la "Historia", sino también implica que el hecho de haberse integrado a la sociedad canadiense haya borrado la existencia cultural propia de las Primeras Naciones, quienes se habrían aculturado como "modernos".[130] Esta tendencia para dividir y oponer constituye una de los fundamentos de la "racionalidad moderna" (Quijano 2000).

Por su parte, el editorial "Acuerdo con Mapuches" (1998) plantea el problema de la autenticidad. El artículo se abre así con la siguiente toma de posición: "el Gobierno no parece tener claro qué hacer frente a las comunidades que **se autodefinen como mapuches**" (la negrilla es nuestra). Dicho de otra manera, la evaluación que plantea *El Mercurio* de las políticas gubernamentales es crítica; en específico, el editorial propone

---

[130] El *Discurso del Método* (de 1637) de Descartes constituye uno de los textos fundacionales de la epistemología moderna/colonial. En esa obra, el filósofo realiza su famosa deducción métodológica: "Pero advertí luego que, queriendo yo pensar, de esa suerte, que todo es falso, era necesario que yo, que lo pensaba, fuese alguna cosa; y observando que esta verdad: 'yo pienso, luego soy', era tan firme y segura que las más extravagantes suposiciones de los escépticos no son capaces de conmoverla, juzgué que podía recibirla sin escrúpulo, como el primer principio de la filosofía que andaba buscando" (2007, 42).

que la legislación indígena (ej. La Ley indígena y la CONADI) "ha sido un fracaso". Por otra parte, la evaluación que hace el editorial de la política indígena del Gobierno chileno, conlleva la constatación de precisiones (o "hechos") sobre los mapuches. Esto pone en evidencia la actitud subyacente del periódico hacia los mapuches.

En primer lugar, las constataciones de *El Mercurio* señalan que el periódico duda de la existencia de los mapuches como comunidad identitaria distinta a la chilena. El editorial no se refiere directamente a comunidades mapuches, sino que modifica sus proposiciones con verbos, puntuación, adjetivos. Tomando el ejemplo citado arriba, el verbo "autodefinirse", al poner énfasis en el proceso retórico de la autodefinición, pone en duda a la vez la existencia de un referente que no exista únicamente en el discurso. El periódico, al hacer explícito que se duda de la veracidad de lo mapuche, en cuanto comunidad distinta de la nacional, a través del verbo "autodefinirse", se permite realizar un acto de no reconocimiento (a diferencia de un acto de omisión) del otro. El editorial repite este acto de no reconocimiento al afirmar que la "'cultura autóctona' ya no es hoy, sino una mezcla inextricable de elementos antiguos y modernos del más variado origen" (*El Mercurio* 1998). Para este editorial, pues, los mapuches constituyen una cultura autóctona entre comillas. Este uso de comillas señala que el editorial adopta una actitud de ironía respecto a la autenticidad de los mapuches en tanto "cultura autóctona": para *El Mercurio,* se pretende que los mapuches son una cultura autóctona, cuanto "en verdad" son únicamente chilenos, ya que, afirma, "el derecho chileno ha sido atropellado por chilenos". Para *El Mercurio*, los chilenos no son autóctonos. La repetición de este núcleo semántico acentúa la importancia que tiene para el locutor.

El Mercurio (1998) critica al Gobierno por lo que considera un "supuesto irreal", es decir, que pudieran existir auténticas comunidades indígenas distintas de la nación chilena. Una de las razones para su crítica es que considera a los miembros de las comunidades indígenas como "personas que viven en condiciones culturales propias del pasado". Teniendo en cuenta la formulación de la legislación indígena del gobierno

chileno, uno advierte que el periódico (1998) apunta a burlarse de esa legislación en vistas a deslegitimarla.

El problema que plantea *El Mercurio* (1998) es que no todos los mapuches viven de manera tradicional, que muchos de ellos llevan vidas como cualquier chileno moderno. Así, "el supuesto irreal" sobre el que se basaría la política estatal, la cual pone mucho énfasis en rasgos culturales étnicos y tradicionales, constituye para *El Mercurio* una ficción. Según el editorial (*El Mercurio* 1998), en el país solo viven "mapuches reales", con unas necesidades y expectativas de vida propias, no a unas condiciones culturales del pasado, sino a la vida moderna. El artículo (*El Mercurio* 1998) dice que "las necesidades y expectativas de los mapuches reales, como es lógico, se inclinan hoy por las ventajas de la vida moderna en materias de salud, educación, vestuario, vivienda, transportes, comunicaciones y manejo del dinero". Según esta lógica, entre la vida "modernizada" y las "tradiciones" indígenas, habría una oposición insconmensurable.

El macro-tópico de la autenticidad conlleva el binarismo modernidad/tradición. En el marco de la cosmovisión moderna, la autenticidad indígena corresponde al principio de la fosilización de culturas consideradas tradicionales. En contraste, las naciones modernas se consideran como expresiones culturales dinámicas; y sus miembros, como personas con la capacidad de imaginar e inventar, o sea de plantearse su identidad y de transformar sus tradiciones (Anderson 1991; Hobsbawm 1990), ya sea a través de representaciones artísticas, investigaciones intelectuales, discursos políticos u otros medios. Sin embargo, la cosmovisión moderna, que pretende romper con la tradición, insiste en que permanezcan estáticas aquellas sociedades que son identificadas por el discurso moderno como culturas "tradicionales". Dicho de otra manera, la modernidad se edifica sobre la base de la suposición de que surge de una sociedad tradicional con la cual rompe. Así, mientras que las naciones modernas tienen la opción de "inventarse tradiciones", las "culturas tradicionales" representan anacronismos estáticos desde el horizonte epistemológico moderno, de modo que el

discurso las constituye como objetos y recursos folclóricos que se pueden gestionar de acuerdo con los fines de distintas instancias de la modernidad.

En el editorial "Indigenismo divisionista" (*El Mercurio* 1994), que critica la Ley Indígena y a la fundación de la CONADI, se plantea lo siguiente: "después de casi cinco siglos de fusión constante entre descendientes de españoles, indígenas y otras múltiples razas es imposible saber quiénes son hoy 'mapuches' y quiénes no". En consecuencia, por un lado, dentro de la lógica de la autenticidad, cualquier reclamo que tuvieran los mapuches en cuanto "indígenas" se invalida porque, de nuevo, supone la incompatibilidad entre lo "indígena" y lo "moderno". Además, el comentario sobre el mestizaje señala que las categorías de "español" e "indígena" se consideran igualmente incongruentes.

Así, pues, tanto la política multicultural nacional (liberal) como la crítica conservadora chilena tratan las categorías de "indígena" y "español", "moderno" y "tradicional" únicamente como categorías ontológicas. Ahora bien, estas categorías constituyen, en primer lugar, sujetos discursivos. Los referentes realmente existentes son interpelados por estos sujetos.

Por lo tanto, según *El Mercurio*, "ese error inicial de concepto [de la existencia de una cultura indígena auténtica] lleva a que el Gobierno de la Concertación haya tratado a los mapuches o a quienes se arrogan su representación como a una suerte de Estado dentro del Estado" (*El Mercurio* 1998). La perspectiva de la desintegración del territorio se aborda en varios de los editoriales publicados por *El Mercurio* que, durante el periodo post-autoritario[131], evalúa las políticas multiculturales de la Concertación con pormenores que anuncian la posible destrucción del Estado chileno. Según *El Mercurio*, el que el gobierno reconozca a otra identidad étnica en relación a la nación chilena podría incluso llevar a situaciones de "persecución", citando el ejemplo del nazismo, de las guerras étnicas en los Balcanes de los años '90 y de las guerras civiles

[131] Este periodo corresponde al lapso que va de 1990 hasta el presente.

interétnicas africanas. Según *El Mercurio*,

> los intentos de invocar una imaginaria pureza racial como sustento de alguna forma de organización política son inaceptables y nunca dejan de derivar en manifestaciones repugnantes de persecución. Tal fue el caso del nazismo hace medio siglo y, en nuestros días, de los enfrentamientos entre las razas entremezcladas de los Balcanes y de algunos lugares de la África negra. (*El Mercurio* 1994)

El temor a la "fragmentación", cualquiera que sea el motivo del locutor para recurrir a este argumento[132], también forma parte, desde nuestra perspectiva, de la lógica de la autenticidad.

Finalmente, como parte de esta lógica de la "autenticidad", que concibe la cultura indígena como producto estático, es la idea del etnoturismo (y la del ecoturismo) la que busca instrumentalizar la idea de tradición e identidad cultural para fines económicos. Así, pues, afirma David Jouannet (2008), en su artículo "Identidad cultural", que "tenemos un 'diamante en bruto' como región". Según sugiere el autor, no solo se debe apreciar la cultura mapuche por su aporte histórico, sino que también se la debe valorar, "desde la mirada estratégica", tanto para profundizar el etnoturismo como para exportar "productos culturales" étnicos (Jouannet 2008). Por lo tanto, "debemos en primer lugar valorar e incentivar el recate de la cultura mapuche, que no sólo beneficiará a familias rurales, sino que a la región" (Jouannet 2008). Este tipo de proyecto suele subsumir el macro-tópico de la autenticidad, aunque ahora con fines económicos, los cuales beneficiarán no solo a las comunidades objetivadas, sino también a otros intereses.

A continuación enumeramos otros ejemplos que se articulan con el macro-tópico de la autenticidad cultural:

1. En el editorial "Enfrentamiento mapuche" (*El Mercurio* 2001f), se plantea que "la violencia ha sido la característica permanente de las acciones de protesta efectuadas por los mapuches para exigir la entrega de tierras que

reclaman como propias, invocando **supuestos derechos ancestrales**".

2. El editorial "Conflicto indígena" (*El Mercurio* 2001a) se plantea lo siguiente: "El país sufre hoy las consecuencias de la política equivocada que la Concertación aplicó desde comienzos de la década pasada respecto de la extrema pobreza de **sectores de población que tienen ancestros indígenas** [énfasis en los ancestros y no en la actualidad] en algún grado mayor - pero **imprecisable**, aun si se deseara hacerlo - que el resto de la población chilena. Toda ésta tiene también tales ancestros en algún porcentaje, y ese factor étnico carece de importancia desde la perspectiva del ordenamientos jurídico de la república; éste, como es lógico en nuestra época, presume la igualdad de todos los connacionales. Pero una peculiar noción racista, aliándose al paternalismo dirigista común a la visiones de izquierda y a una concepción proteccionista de **un pasado imposible de definir o de reconstruir**, llevó a una política que ahora devasta extensas zonas del sur […]". Aquí, el reconocimiento de la identidad indígena se plantea como erróneo porque, según *El Mercurio*, dicha identidad es "imprecisable" e "imposible de definir", ya que no es de actualidad, sino del pasado (eso lo sugiere por el énfasis que se suele poner en los "ancestros indígenas" y la "reconstrucción"). La identidad es aquí también actante de la pobreza, principalmente asociada al régimen de posesión territorial que subyace a las comunidades indígenas en Chile.
3. El editorial "Conflicto indígena" (*El Mercurio* 2001d) afirma: "Es efectivo que los actos de violencia no son organizados ni ejecutados por la totalidad, ni siquiera la mayoría, de **los grupos de población que se autodefinen como pertenecientes a las etnias originales prehispánicas o que son definidas como tales por otros centros de interés político**". Aquí, la

[132] Se refiere aquí a la Ley indígena (1993).

identidad también se plantea como actante de la pobreza ya que, según el Mercurio, forma parte de una política de "proteccionismo que impide a los indígenas incorporarse al mundo moderno" (*El Mercurio* 2001d). En particular, se considera problemático el tipo de propiedad comunitaria que, según El Mercurio, "los mantiene atados a tierras colectivas".

4. Por su parte, el editorial "Conflicto indígena y OIT" (*El Mercurio* 2001b) manifiesta: "Preocupan la magnitud que este conflicto ha alcanzado y la naturalidad con que los dirigentes de las agrupaciones que están detrás de estos actos reclaman territorio y autonomía, sobre la base de supuestos derechos ancestrales y del reconocimiento que demandan como 'pueblo'".

En resumen, de manera general, la autenticidad de la identidad mapuche se pone en cuestión sobre todo en el discurso de *El Mercurio*. Es decir que, aunque no se considera a los mapuches como modernos (por su falta de integración económica y social), tampoco se les considera como "indígenas", definiendo a estos como resultado del mestizaje, categoría de síntesis que niega la posibilidad del multi-verso. Si bien la noción de autenticidad indígena (y su puesta en cuestión) subyace tanto a la institucionalidad multicultural del Estado chileno como al discurso de opinión de *El Mercurio*, su puesta en cuestión, pues, permite que la legitimidad de cualquier reclamo que puede calificarse de indígena se ponga en cuestión.[133] En *El Mercurio* surge, pues, la idea de la instrumentalización de la identidad cultural en el nivel ideológico, llegando a instrumentalizar a los mapuches en el nivel material por intereses políticos "nacionales e internacionales". Este motivo recurrente, el de la amenaza del otro contra

---

[133] Según Barker (2011, 3), esta misma lógica se da en el contexto estado-unidense: "*questions and remarks about blood and appearance are not merely breaches in decorum - a faux pas of social etiquette or arrogance. They are interpersonal instances of deeply entrenched social ideologies and identificatory practices of race within the United States. What is more, these ideologies and practices have been employed to legally and popularly contest the authenticity of Native genealogical ties in order to contest the legitimacy of Native legal status and rights. If you are not really Native, after all, then you do not deserve what are often perceived as the 'special benefits' reserved for Native peoples under the law*".

el Estado nacional (y por consiguiente el Estado de derecho y la democracia), se abordará a continuación. En el marco de este discurso, la pobreza de los mapuches es el principal actante del descontento mapuche; y este se refuerza mediante el marco de propiedad colectiva en el que se fundamentan las comunidades agrícolas con título de merced.

3.4 Civilización y barbarie

El macro-tópico del binarismo civilización/barbarie aparece de inmediato en relación con la crisis generada por el discurso de opinión sobre *Delgamuukw CSC*. Tomemos, por ejemplo, el título del editorial publicado en el *Globe and Mail* (2007), "Canadian law, Indian land". En primer lugar, el editorial plantea que el hecho de que la Corte Suprema de Canadá reconozca el carácter *sui generis*, es decir el carácter no asimilable al marco occidental, del título de tierra y de los derechos aborígenes entraña un caos total a la situación política, jurídica y económica de la Provincia de BC. Además, en su conclusión, el editorial (*Globe and Mail* 2007) plantea que "*nobody is about to turn downtown Vancouver into a pasture. Negotiations there will have to be, because negotiations are the only way to settle once and for all who owns what*". La palabra "pasture" (pradera) evoca aquí la noción socio-evolucionaria según la cual las sociedades indígenas (incluidas sus prácticas políticas, económicas y territoriales) eran subdesarrolladas o "primitivas", comparadas con las sociedades desarrolladas o "civilizadas" de extracción moderna y europea occidental.

La noción de "civilización" es un concepto moderno europeo occidental cuyo uso corriente remonta apenas al siglo dieciocho (Williams 1985, 58). Se refiere, de un lado, a un estado de existencia (en el espacio), el *ser* civilizado; y, de otro, a un proceso de desarrollo (en el tiempo), es decir, el proceso de convertirse en un ser "civilizado", o sea, lo no bárbaro (Williams 1985, 57; Mignolo 2011, 153). La noción de civilización se deriva del término francés *civiliser* (Williams 1985, 57), el cual a su vez deriva del latín *civis*, que significa "aquello que pertenece al ciudadano". Los orígenes etimológicos del verbo "civilizar", el adjetivo "cívico" y, por último, el sustantivo

derivado "civilización" se vinculan a los conceptos de orden social y legal, así como de estado, los cuales se oponen a la noción de caos. En el artículo de opinión de Jeffrey Simpson (1998), "*Consequences of Delgamuukw decision now ticking in B.C.*", se sugiere que el reconocimiento del título de tierra y de los derechos aborígenes se parece a una "*ticking time-bomb*". Esta expresión inglesa significa que algo constituye un problema y que un desastre está a punto de ocurrir. *Delgamuukw CSC,* en realidad, replanteó el antiguo modelo colonial colonizador-colonizado (modelo basado en la diferencia colonial), aunque no lo remplazó (Li Xu Woo 2011, 221). La percepción del caos (y un "retorno" a la barbarie) resulta de la idea de negociar con más de una comunidad, con comunidades cuyos intereses a menudo entran en conflicto con el marco moderno/colonial, liberal y capitalista del estado canadiense. La decisión *Delgamuukw CSC,* por su aceptación de la historia oral indígena, parece haber "nivelado" algo la relación política entre indígenas y el Estado, obligando al Estado (particularmente a BC) a repensar su modo de relacionarse con los distintos pueblos que engloba. Planteamos que este ejemplo reproduce la oposición entre civilización, término asociado a un orden considerado estable y universal, y barbarie, término asociado al caos de la diversidad y la coexistencia, particularmente a la idea de coterritorialidad.

Para muchos pensadores ilustrados[134], la "civilización" es lo mismo que el estado de derecho, el cual ha sido desarrollado por las sociedades europeas occidentales. Bentham, por ejemplo, consideró que el principio de la ley (moderna europea occidental) era "*the distinctive index of civilization*" (citado en Levin 2004, 9), puesto que, según este abogado que llegó a ser filósofo, "*without law there is no security*" (citado en Levin 2004, 9). Ante el supuesto caos jurídico y económico (según los discursos de opinión de *The Globe and Mail* y *Vancouver Sun*) provocado por *Delgamuukw CSC*, el tratado nisga'a se convierte en actante que promueve la

[134] Levin (2004) se refiere, entre otros, a los filósofos Bentham, Hegel, Hobbes, Locke, Mill, Rousseau

civilización, es decir, la estabilidad y la razón de la ley. Esto lo propone el editorial del *Globe and Mail* (1998), "Finding the courage to say yes. A good treaty with the Nisga'a in B.C. is worth having. Is this it?". Según el editorial (*Globe and Mail* 1998), "*the leaders of the various parties to this deal must make the case that this is an honourable and practical compromise, one that will reduce conflict and foster co-operation in the future at a reasonable cost. If that case is made, the treaty deserves to be ratified*".

Así, según el discurso de opinión respecto a "los reclamos indígenas", existe una frontera ("*front*") entre la claridad del estado de derecho y la borrosidad e inseguridad de la ambigüedad que representa el reconocimiento del derecho *sui generis* indígena, al igual que el reconocimiento parcial de la herencia colonial del Estado nacional canadiense. Según Simpson[135](1999): "*the [Nisga'a] treaty at least brings clarity and finality to one aboriginal file. Elsewhere on the aboriginal front, things are in a muddle and, in some respects, getting worse*". Por esta razón, en el contexto de la ambigüedad de la coexistencia, un tratado representa un actante purificador, ya que marca la frontera precisa entre dos comunidades y confirma tanto su exclusividad mutua como la sumisión de una ante la otra. El principio del tratado es establecer fronteras entre naciones, pero a menudo esto se hace en relación a un contexto de desigualdad. En este caso, la parte indígena tiene que reconocer su sumisión (y, así, asumir su estado de colonizado) ante al estado nacional canadiense, rescindiendo para siempre cualquier posibilidad de reivindicar derechos y el título de aborigen. El tratado *Nisga'a* recuerda la oposición entre civilización y barbarie, porque el tratado representa la integración de los *nisga'a* al estado de derecho nacional moderno y, de esta forma, al marco de la "civilización" universal occidental. El discurso de opinión canadiense suele presentar a los *nisga'a* como modelo de integración socioeconómica para los pueblos indígenas. Esto fue movido, sin embargo por el miedo ante las consecuencias

---

y Voltaire.

económicas negativas que, según distintos opinólogos, *Delgamuukw CSC* hubiera provocado. Asimismo, se suele oponer el tratado nisga'a a *Delgamuukw* CSC articulando al primero según conceptos como "claridad" (*clarity*) y "finalidad" (*finality*), mientras que se describe al segundo según conceptos opuestos como "oscuridad" (*a muddle*) o "inacabado" ("*getting worse*"). Podemos considerar a estos como metonimias de la oposición entre la civilización y el caos.

La mera puesta en cuestión de la autoridad del Estado de derecho, parece representar una amenaza potencial a los fundamentos del monopolio territorial y, por lo tanto, al orden económico dominante de las jurisdicciones afectadas (particularmente la provincia de BC). Por ejemplo, Tom Flannagan (1999), en su artículo "*The Marshall ruling puts Western Canada's economy in jeopardy*", presenta la siguiente proposición evaluativa sobre la situación económica en el oeste de Canadá:

> Alberta, Saskatchewan and Manitoba better get their legal ducks in a row if they expect to continue authorizing companies to run seismic lines, cut timber and exploit mineral deposits. Otherwise they could soon find themselves in the resource development chaos now gripping British Columbia, where Indians are cutting timber on Crown land without licence and the province seems unable to enforce the rule of law.

Desde el siglo dieciocho el término "civilizado" también ha conllevado el sentido de una nación con un régimen jurídico de propiedad privada (Levin 2004). Locke (1999, 32)[136], por ejemplo, declaró que "*the civilized part of mankind have made and multiplied positive laws to settle property rigths*". La puesta en oposición del Estado de derecho y el caos económico también aparece en las páginas de *El Mercurio,* para el cual la amenaza contra la propiedad privada representa una de las más importantes transgresiones al Estado de derecho que presenta el conflicto mapuche. Tomemos por ejemplo el editorial titulado "Conflicto indígena y OIT" (*El Mercurio* 2001e). Según

---

[135] Columnista del *Globe and Mail*.
[136] Se refiere aquí al segundo libro su *Second Treatise of Government* de 1690, específicamente, el capítulo 5, párrafo 30 sobre la "propiedad".

este periódico, en el país "recrudece el llamado conflicto mapuche, en actos que atentan gravemente contra el Estado de Derecho, como agresiones con armas de fuego a empresarios agrícolas, ataques a trabajadores forestales, quemas de siembras y bosques, ocupación ilegal de fundos, destrucción de infraestructura" (*El Mercurio* 2001e).

Para *El Mercurio*, el régimen jurídico de la propiedad privada constituye el símbolo de la modernidad y la civilización. La manifiesta obsesión que tiene *El Mercurio* por la privatización de los terrenos mapuches no es nueva. Durante todo el siglo veinte ha habido intentos para dividir o privatizar las reducciones mapuches correspondientes a títulos de merced y un régimen de propiedad colectiva (Cantoni 1969). En el editorial, "conflicto mapuche" (*El Mercurio* 2001c), se denuncia a la Ley indígena y la CONADI por haberse "preocupado de enmarcar los derechos que se reconocen al pueblo mapuche dentro de un esquema que presenta claras diferencias con el resto de los chilenos, especialmente en lo que se refiere a la propiedad". El modelo de entrega de tierras a comunidades con régimen de propiedad colectiva, por la CONADI, se opone (desde la perspectiva de *El Mercurio*) al modelo de desarrollo económico que plantea el diario[137]. Luego, se concluye, en el editorial "Ataques mapuches" (*El Mercurio* 2004), que "la solución del llamado problema indígena exige que los derechos de propiedad vuelvan a ser respetados, que toda la población mapuche goce de un estatus ciudadano igual al del resto de los chilenos […] y que los grupos de agitadores y violentistas que se arrogan una representación que no tienen reciban el castigo legal que corresponde a sus conductas".

La noción de civilización se define particularmente en oposición al concepto de barbarie; es decir que esta oposición está implícita en su significación. La idea del

---

[137] En el editorial "La semana económica" (*El Mercurio* 1999c), se concluye que "la tendencia en política económica del último año no es la que se aviene con el progreso en un mundo cada vez más integrado. Hay una regresión hacia el pasado que debe cambiar, para volver a crecer a tasas altas que nos lleven a los niveles de ingreso de países ricos. Es necesario recuperar las buenas políticas económicas a partir de respetar la propiedad privada y la libertad de personas, es decir, los mercados.

"bárbaro" viene de la Grecia antigua en referencia a los pueblos extranjeros (o etnias) que no hablaban el griego (Levin 2004, 31). En el marco del discurso de la modernidad, la noción de bárbaro (o del término relacionado "salvaje") constituye un concepto espacial que se refiere a las naciones o gentes que habitaban las periferias geográficas de los imperios europeos occidentales (Mignolo 2011, 153). En este sentido, la noción de un estado de barbarie corresponde a un estado de exterioridad a la civilización y la ley de las naciones (cristianas e imperiales). El titular "Estado de Derecho y de Naturaleza", que además asocia de nuevo lo indígena con la naturaleza (*El Mercurio* 2003), sugiere la oposición exterioridad/interioridad. Según este editorial, una comisión nombrada por el Gobierno prepara propuestas para un 'nuevo trato'

> entre el Estado y los chilenos indígenas. Cabe esperar que proponga enmiendas razonables a la actual política y permita así afianzar definitivamente el Estado de Derecho en esa zona. No se puede olvidar que lo opuesto al Estado de Derecho es el Estado de Naturaleza y en éste, según Hobbes, la vida humana es 'solitaria, pobre, tosca y breve'[138]

En este fragmento se recircula la noción social-evolutiva que considera a las sociedades indígenas como "primitivas", "no civilizadas" o "premodernas". Este presupuesto reafirma el prejuicio de la superioridad de las formas de derivación europea de organización política, los desarrollos tecnológicos y las prácticas culturales europeas. La vida premoderna se retrata como una existencia "negativa", lo cual implica una valorización "positiva" de todo lo que se clasifica como "moderno". Al

---

[138] Se recuerda que lo mismo había dicho McEachern (*Delgamuukw v. British Columbia* 1991, 13) en la decisión inicial sobre *Delgamuukw*. El siguiente es un fragmento de su decisión: "*It is common, when one thinks of Indian land claims, to think of Indians living off the land in pristine wilderness. Such would not be an accurate representation of the present life-style of the great majority of the Gitksan and Wet'suwet'en people who, while possibly maintaining minimal contact with individual territories, have largely moved into the villages. Many of the few who still trap are usually able to drive to their traplines, and return home each night.*
Similarly, it would not be accurate to assume that even pre-contact existence in the territory was in the least bit idyllic. The plaintiffs' ancestors had no written language, no horses or wheeled vehicles, slavery and starvation was not uncommon, wars with neighbouring peoples were common, and there is no doubt, to quote Hobbs [sic], that aboriginal life in the territory was, at best, 'nasty, brutish and short'".

recurrir a los tropos del "hombre primitivo" y de la "vida premoderna", la decisión de McEachern desterritorializa la política filosófica clásica europea concerniente al "estado de naturaleza" hipotético desde el cual la humanidad habría establecido un "contrato social". Al mismo tiempo, reterritorializa la imagen de Hobbes de un "estado de naturaleza" hedonista y caótico, transfiriendo esta perspectiva teórica a su conceptualización de los pueblos indígenas. Según la teoría del contrato social de Hobbes, la humanidad habría superado el caos y la violencia individualista del estado de la naturaleza al optar por unos acuerdos políticos. Idealmente, estos llegaron a establecerse entre personas racionales, libres e iguales. Además, Hobbes propone que estas personas se someten a la autoridad suprema de un soberano indivisible e inalienable. Este último principio es clave: al sugerir que los pueblos indígenas de alguna manera viven en un "estado de naturaleza", se les niega la existencia de un contrato social precolombino o precolonial, negando también la posibilidad de que las sociedades indígenas tuviesen sus propias instituciones políticas y territoriales (*sui generis*).

A partir del siglo dieciocho, los "bárbaros" espaciales se convierten en "primitivos" temporales en base de las teorías de un modelo de evolución social que plantea la historia de la Europa occidental como punto final del progreso de todas las sociedades humanas (Mignolo 2011, 64). Según este marco de la civilización, las sociedades humanas progresan desde un estado de salvajismo, pasando luego por una forma de organización "bárbara", hasta llegar a ser civilizadas (Williams 1985, 59). Así, lo bárbaro y lo salvaje llegan a representar polos opuestos a la civilización, aunque vinculados por el continuo temporal del progreso. Según *El Mercurio* (2003), el objetivo de la recuperación de tierras ancestrales[139] de la CAM es ilegítimo

[139] Es de notar que debido a este objetivo *El Mercurio* parece apoyar la clasificación de las actividades de la CAM, ya no como actos de vandalismo, sino como actos de terrorismo, al parecer por el elemento político que integran.

principalmente porque "como es sabido, los mapuches fueron trashumantes"[140] (y no porque, según alega el diario, la recuperación de tierras constituye una "lucha armada").

Finalmente, según Ted Joslin (1998), "*for the courts to hold that aboriginals still own all Crown land and most of British Columbia is ludicrous to the point of supplanting the government of Canada with a puppet judicial authority. We must not permit the Supreme Court to put back the clock without so much as a glance at the Canadian population*". La idea de "*to put back the clock*" inserta el discurso de Joslin al discurso del progreso y de la línea de simultaneidad temporal que supuestamente tiene que seguir toda civilización. Por su parte, Gordon Gibson (1999), en su artículo "*The B.C. land-claims talks are heading for a crackup*", lamenta que "*the wheels are falling off the band-by-band set of treaty negotiations begun in 1993. The idea was to reconcile the past, resolve native land claims and bring legal certainty to B.C.'s resource base. All was proceeding well until, in December of 1997, the Supreme Court brought down its now-famous Delgamuukw decision*". La rueda es el símbolo del progreso y la superioridad de las tecnologías occidentales y, así, es una metonimia de la modernidad; de esta manera la metáfora de las ruedas que se sueltan del proceso de negociación sugiere que *Delgamuukw CSC* y su reconocimiento del título de aborigen en la Provincia representan un retraso.

3.5 La amenaza del otro

En los discursos de opinión en torno tanto al conflicto mapuche como al concerniente a *Delgamuukw CSC,* se suele recurrir al macrotópico de "la amenaza del otro". En muchos casos, el discurso del "conflicto mapuche" se articula a este macrotópico a través de los actantes del "financiamiento internacional", "derecho internacional" e "izquierdistas extremistas". En los discursos de opinión canadienses el

[140] De hecho, los mapuches fueron una sociedad de ganaderos y pescadores que vivían en comunidades estacionales y del comercio de sus productos con terceros (Bengoa 1999).

actante "la Corte Suprema de Canadá" suele corresponder al macrotópico de la amenaza del otro. Este macrotópico sirve para destacar fronteras entre un espacio interno subjetivo e íntegro (ej. la nación, la soberanía provincial) y otro espacio externo, objetivo y fragmentado (ej. lo internacional, lo federal); según este relato, el *actante* que representa alguna instancia del "otro" amenaza la integridad del espacio nacional/ provincial y, particularmente, pone en peligro su soberanía.

En los discursos de opinión canadienses, la "amenaza del otro" viene desde el propio Estado canadiense y, específicamente, de la Corte Suprema de Canadá, cuyas decisiones son resentidas por los gobiernos regionales y parecen amenazar sus poderes soberanos garantizados por la Constitución de Canadá y el sistema federal. Esta, la Corte Suprema de Canadá, a menudo representa para las regiones un cuerpo "imperial". Esto se evidencia en el titular de la carta al editor, de Martyn Brown, "Court ruling will devastate economy" (Brown 1997), así como en su proposición evaluativa "*rather than bolstering national unity, it will exacerbate regional alienation*". Por su parte, Abe Bourbon, en su carta al editor, "Land claims in B.C.", plantea que "*According to Delgamuukw, native groups need deal only with the federal government; B.C. is excluded from the process.* […] *Unless Ottawa is willing to abrogate through legislation its Indian Act, B.C. must invoke the notwithstanding clause immediately to protect what little sovereignty Ottawa has not already appropriated*".

Por su parte, en los discursos de opinión chilenos, el macrotópico de "amenaza del otro" se despliega ya desde el sintagma nominalizado "conflicto mapuche". La yuxtaposición del término "conflicto" con el modificador "mapuche" destaca al referente mapuche como identidad responsable del mismo. Por otra parte, la formulación oculta la participación de otros actores sociales, procesos políticos y acontecimientos históricos implicados en el desarrollo del complejo de eventos representados por este sintagma. La nominalización también tiene una función mistificadora. Por ejemplo, la expresión "el conflicto mapuche" apela a estereotipos

culturales de los llamados "araucanos", particularmente el del guerrero. Este lugar común aparece primero en la literatura colonial, en el poema épico de Alonso de Ercilla y su representación de las figuras históricas de Caupolicán, Lautaro y Colocolo, quienes se sublevaron contra el imperio español. La imagen del mapuche guerrero se reforzó durante el siglo diecinueve, en el contexto de la expansión del Estado chileno hacia el sur y la lucha de los mapuches contra la penetración en su territorio. El guerrero también constituye un símbolo patriótico para el discurso histórico chileno.

El macrotópico de "la amenaza del otro" también se despliega en el discurso chileno en función de distintos actantes "extranjeros". Tomemos por ejemplo, el editorial "Extranjeros en el conflicto mapuche" (*El Mercurio* 1999a). Los extranjeros se convierten en actantes del conflicto, según el editorial, porque habiendo ingresado al país en calidad de turistas, "[están] instigando a comunidades mapuches y pehuenches" (*El Mercurio* 1999a). Para *El Mercurio*, las organizaciones internacionales que apoyan a grupos de protesta o a otros grupos indígenas llegan a constituir los principales actantes en la reproducción de la miseria de las comunidades; e incluso el periódico sugiere que las organizaciones internacionales (ONGs, etc.) mantienen a propósito a las comunidades en una condición de miseria: "estos movimientos [internacionalistas/ izquierdistas/ indigenistas] se convierten con su accionar en los principales enemigos del surgimiento de los indígenas y de su integración a la comunidad nacional, con lo cual tienden a mantenerlos en la miseria" (*El Mercurio* 1999a).

Según la lógica del periódico, la nación se está oponiendo no a ciudadanos marcados por la colonialidad del estado nacional, sino a fuerzas "externas" (aunque nunca se explícita cuales exactamente) que están intentando penetrar en la nación. Son estas, según *El Mercurio,* las que buscan provocar violencia en el país, en base de una agenda de extrema izquierda disimulada. La misma lógica aparece, casi diez años después, en un comentario hecho por Sonia Sotomayor[141], "Acerca de lo 'mapuche'"

[141] Comentarista regular de *El Austral*.

(2008), en el cual se considera la expresión 'el problema mapuche' como una designación errónea: "hablar de un único pensamiento o estilo de vida mapuche constituye una abstracción que suele confundir a muchos, al igual que hablar de los chilenos como una unidad de pensamiento y cultura" (Sotomayor 2008).

En cambio, según la comentarista, existen tres "tipos" de mapuches, a los cuales clasifica según su relación e intensión con la sociedad y estado-nacional chilenos. En primer lugar, existen "unos" individuos de la "etnia mapuche" que "desean integrarse" a la "sociedad chilena" en el nivel económico y político, aunque manteniendo elementos culturales y lingüísticos propios. El uso de etnia aquí no es incidental; refuerza la noción de los mapuches como actores subordinados al pueblo chileno nacional. Podemos decir que estos individuos conforman la categoría histórica de "indios buenos".

En segundo lugar, identifica a "otros" individuos de la "etnia mapuche que "desean ser reconocidos" como pueblo, según Sotomayor, "de manera democrática" (Sotomayor 2008). Aquí, los mapuches representan actantes de una posible división del "Estado chileno en dos estados". Para Sotomayor, al igual que en varios editoriales del *El Mercurio* y *El Austral*, el estado no puede estar unido sin que lo esté también la nación (concebida como pueblo nacional). Este razonamiento supone que el estado moderno se limita a vincularse a un marco identitario homogéneo: la nación. Podemos decir que esta segunda categoría de indígenas representa a "indios ambiguos", entre el indio bueno y el indio malo. Según ella, estos presentan una amenaza interna al estado nacional, ya que considera que el proyecto de reconocimiento "divisionista" se está adoptando mediante procesos democráticos (leer aquí, las políticas multiculturales del partido elegido democráticamente, la Concertación). Esta perspectiva recurrente en *El Mercurio* y *El Austral* considera la política estatal concertacionista como una que lleva a la destrucción del estado nacional.

En tercer lugar, Sotomayor habla de "otros mapuches", que, según ella representan una minoría ("los menos"); son "los más bélicos", porque "desean lo

mismo" que el segundo grupo, es decir que desean ser reconocidos como pueblo y así dividir al Estado chileno en dos, pero estos desean hacerlo "de manera violenta" (Sotomayor 2008). Podemos decir que esta tercera categoría representa al "indio malo". En particular, estos "mapuches bélicos" representan una amenaza al Estado nacional, ahora desde el exterior, según Sotomayor:

> Ante este último grupo no hay que ser ingenuos, son financiados por organismos de extrema izquierda internacional, que habiendo visto que la 'lucha de clases' no dio resultado para imponer el modelo marxista-leninista, buscan la destrucción del modelo neoliberal de libre mercado por el lado de incentivar, armar, financiar e instruir en modalidades 'guerrilleras' a las etnias por considerar que son grupos con más elementos de unidad que sólo el económico. (Sotomayor 2008)

Aparece aquí el tema recurrente de *El Mercurio* y *El Austral*: la amenaza extranjera representa una fantasma de Guerra Fría y del enemigo externo comunista internacional. Aquí, sugiere Sotomayor, la identidad cultural y territorial del mapuche representa una máscara de una agenda económica ("por considerar que son grupos con más elementos de unidad que sólo el económico"). La comentarista acusa a "organismos de extrema izquierda internacional" de instrumentalizar a "grupos" mapuches en modalidades guerrilleras, de modo que estos luchan en nombre de su etnia, aunque en verdad también luchan en nombre de su clase económica, beneficiando así a los organismos de izquierda (pero no a ellos mismos). Sotomayor (2008) proporciona el ejemplo de diversos grupos étnicos, según ella, movilizados en función de supuestas intensiones ocultas: "Chiapas, Eta, Ira, grupos musulmanes, etnias latinoamericanas, entre ellas algunos grupos mapuches cuyos líderes tienen foro internacional". Considerar que organismos de protesta sean "instrumentalizados" por extranjeros apela al marco moderno/colonial del indígena como *antropos*, a quien le falta agencia humana o *humanitas*. Parece ser imposible que algunos grupos mapuches decidan afirmarse, no con la intensión de destruir el Estado, sino para hacer pública de nuevo su existencia. Por lo demás, este discurso no admite posibilidad de co-existencia.

Otro actante recurrente en los editoriales de *El Mercurio* es el sintagma "la

discriminación positiva" que, para *El Mercurio*, constituye una metonimia de la Ley indígena. Este forma parte del proceso de establecimiento de fronteras entre lo intrínseco y lo extrínseco ya que, según el mismo editorial,

> esta situación [la de la discriminación positiva] ha facilitado que grupos de izquierda, nacionales y extranjeros, que se vinculan e inspiran en una especie de internacional indigenista, que cuenta con acogida en los países desarrollados y organismos internacionales, estimulen y propicien tomas de predios, con el pretexto de entregárselos a las comunidades indígenas. Es decir, inducen a mantenerlos en la misma situación con la excusa del reclamo de territorios de origen ancestral. (*El Mercurio* 1999a)

En su gran mayoría, el discurso de opinión chileno – al menos él que se produce en el marco editorial de *El Mercurio* y su subsidiario *El Austral de Temuco* - plantea que los "indígenas" (mapuches) hubieran apuntado a una mejor integración a la nación (es decir, hubieran asimilado el orden social, político y económico y, así, hubieran reforzado el Estado de derecho), si no hubiera sido por la manipulación de organizaciones que promueven la "discriminación positiva" en el país, o sea, el reconocimiento cultural de los pueblos indígenas por la institucionalidad multicultural del Estado-nacional. En el discurso editorial de *El Mercurio*, este reconocimiento se convierte en el actante principal de la violencia y del conflicto, porque si no se hubiera reconocido la existencia de etnias distintas al pueblo chileno que coexisten en el territorio nacional, no se habría producido violencia interétnica alguna. Debido a este marco del reconocimiento cultural, pues, ya no se puede hablar de actos de delincuencia, sino que se tiene que hablar de violencia política. Por ejemplo, en el editorial "Ataques mapuches" (*El Mercurio* 2004) se arguye:

> La situación anotada no debería provocar sorpresa. Ella es fruto esperable de las políticas que se han establecido desde 1993 – cuando se promulgó la Ley indígena – que han desalentado el trabajo honrado y estimulado el paternalismo. Desde entonces, se ha venido produciendo un desconocimiento del Estado de Derecho, que ha provocado el éxodo de los inversionistas y una cada vez mayor depresión económica de las zonas afectadas. […] La acción gubernamentiva respecto de las etnias

> originarias no ha sido exitosa. Los estímulos creados conducen a la marginación y al separatismo. Hoy existe una violencia que no había antes y se habla de territorio propio y bandera indígena, y el intento de reescribir la historia, en vez de fortalecer la unidad entre chilenos, perpetúa divisiones entre ellos […]

Este editorial, además, lleva el subtítulo "El desconocimiento del Estado de Derecho ha provocado el éxodo de los inversionistas y depresión económica de las zonas afectadas". De esta manera, el autor presenta un argumento que encadena una serie de sucesos cíclicos, los que, según el autor, llevan a los ataques.[142] Mientras, por un lado, el artículo acusa a los mapuches de asumir una actitud violentista, por otro, les quita el agenciamiento de sus acciones, lo que atribuye a las ONG y a las políticas multiculturalistas del gobierno, quienes según el periódico están creando tensiones étnicas donde antes solo había chilenidad. Dentro del marco de este esquema, en el conflicto, las víctimas de la violencia llegan a ser tanto las compañías privadas y multinacionales como la soberanía del estado nacional – en la forma del estado de derecho y la integridad nacional chilena – , pero no los mismos ciudadanos chilenos a manos de las fuerzas del orden del estado.

A continuación se enumeran otros ejemplos del despliegue del macrotópico de la "amenaza del otro" por el actante "extranjero":

1. En el editorial de *El Mercurio*, titulado "Violencia en Temuco", se plantea que "el panorama [de la violencia] es aun más complejo, pues existen

---

[142] Empezando con el tema implícito del llamado "problema indígena" sigue con una crítica de la aprobación de la Ley indígena en 1993, luego de plantear que esta provocó el paternalismo estatal, lo cual se supone desalienta del trabajo honrado y crea divisiones artificiales entre chilenos. Según este razonamiento, la Ley siembra el odio entre los indígenas hacia los no indígenas, lo cual fomenta el desconocimiento del Estado de Derecho y la violencia en el país. Finalmente, esto sucedería en el éxodo de inversionistas y en la depresión económica, lo cual sería a raíz del "problema indígena". En su lugar, se plantea un refuerzo de las fuerzas del orden en la zona (o "la policía"), un mejor respaldo a los multinacionales (referidos como "inversionistas") y el rechazo a las políticas multiculturales (en lugar de su mejoría) para animar, de nuevo, un espíritu nacionalista.
Por ejemplo, el pueblo mapuche fue derrotado y colonizado por el Estado Chileno solo a finales del siglo diecinueve; sin embargo, a pesar de la violencia física y psíquica que ocasionó el proceso de ocupación de los territorios al sur del Río Bío Bío, esta campaña política-militar sigue designándose en la mayoría de las historiografías nacionales como "la Pacificación de la Araucanía".

entidades internacionales que lo apoyan con activistas y con planes rupturistas, que objetan la estructura jurídica del Estado y que en otras latitudes han desestablecido gobiernos" (*El Mercurio* 2001h).

2. El editorial de *El Mercurio* titulado "Enfrentamiento mapuche" manifiesta lo siguiente: "Todo ello [la violencia] ocurre en un marco de una ley despachada por la Concertación que discrimina al pueblo mapuche, reconociéndole un estatuto de privilegio frente al resto de los chilenos. Esta diferenciación positiva produjo situaciones de hecho que, con el transcurso del tiempo, adquieren proporciones imprevistas. El reclamo de tierras derivó en un conflicto étnico […]" (*El Mercurio* 2001f)
3. En "Conflicto indígena" (*El Mercurio* 2001a), se dice: "una peculiar noción racista [llevó a una política que abre] un riesgoso flanco potencial de intervención extranjera en asuntos chilenos". Es irónica la aversión de *El Mercurio* a lo extranjero, cuando la amenaza perjudica desde su perspectiva a la inversión extranjera en el país (el capital). El capital global no amenaza, pero los movimientos sociales (que siempre se identifican como "izquierdistas") internacionales representan un problema para el Estado.
4. En "Conflicto indígena y OIT" (*El Mercurio* 2001e) se afirma: "Con este enfoque ideológico [del convenio No. 169 de la OIT, sobre pueblos indígenas y tribales], se postula también que un prerrequisito para eliminar los desequilibrios entre la cultura oprimida y la opresora es que los pueblos indígenas logren autonomía y soberanía en sus decisiones. Si esa idea llegara a cristalizar en ley, significaría destruir una de las bases de la institucionalidad nacional, al reconocer en forma explícita que los indígenas no son chilenos y que el país no tiene una estructura unitaria". Aquí la amenaza del otro viene de un cuerpo legislativo internacional, a diferencia del caso canadiense, en el que las regiones se sienten amenazadas por la legislación que se produce en el marco centralista de la Corte Suprema de

Canadá, que según varios pensadores afecta la soberanía de la provincia respecto a sus derechos constitucionales. En Chile, puesto que este constituye un Estado nacional centralizado, es lo internacional lo que representa una amenaza por transcender la soberanía local en términos de lo nacional.

5. En "Violencia en Arauco" (*El Mercurio* 2001g), a propósito de los miembros de la CAM, se dice que "cuentan con apoyo internacional. De hecho, las demandas de la Coordinadora Arauco Mallecose encuentran en páginas de Internet, donde acoge sus planteamientos el Proyecto A-Infos, dirigido por un colectivo internacional de activistas que se califican como revolucionarios, involucrados en la lucha de clases y que consideran su acción como una lucha social. Estos activistas se autodefinen como anarquistas revolucionarios". En ese mismo texto también se dice: "Junto con estos vínculos, la Coordinadora cuenta con otros respaldos foráneos. El movimiento indigenista tiene, en efecto, el apoyo de organismos internacionales[143], los que invocan tratados vigentes para intentar intervenir en los Estados que los han suscrito". Los tratados internacionales a los que se refieren incluyen tratados sobre los Derechos humanos. Concluye el editorial en los siguientes términos: "por consiguiente, el conflicto surgido en las regiones VIII y IX del país afecta a la seguridad nacional y a la integridad de su territorio, y, por la lamentable forma en que se está enfrentando, erosiona gravemente la vigencia del Estado de Derecho y puede traer serios conflictos en el ámbito internacional" (*El Mercurio* 2001g). Aquí, la amenaza del otro interfiere en el macro-tópico de la civilización/ barbarie, ya que la barbarie representa la fragmentación y ambigüedad territorial e identitaria (lo cual explica la afirmación de que la

[143] *El Mercurio* nunca especifica a cuales grupos se refiere precisamente.

CAM "sustenta objetivos políticos, como la autonomía del pueblo mapuche, lo que también pretenden grupos de similar origen de Argentina, que llegan incluso a enarbolar banderas propias" (*El Mercurio* 2001g). La integridad del territorio ha de mantenerse a todo costo.

6. El articulo "Conflicto indígena" (*El Mercurio* 2002) plantea de nuevo la infiltración de los mapuches por "grupos de izquierda", por ejemplo, AD Mapu, porque este "fue liderado durante años por el PC". Como se ha explicado anteriormente, AD Mapu se convirtió en el Consejo de todas la Tierras, bajo el liderazgo de Aucán Huilcamán.
7. Los encapuchados simbolizan la subversión del orden y del género (la frontera). En "Violencia en Arauco" (*El Mercurio* 2001g), con respecto a las actividades de la CAM, se dice que estas representan el principal actante de la "violencia en Arauco", la cual consiste en, según *El Mercurio*, "delitos contra las personas y la propiedad" (se refiere aquí específicamente al incendio de la casa patronal de la hacienda Lleu-Lleu como también de la casa de un empleado ("un cuidador"). De este modo, para *El Mercurio* se igualan violencia y vandalismo (El Mercurio 2001g).
8. El titular "Integridad nacional en peligro" (*El Mercurio* 1999b).
9. Los recurrentes titulares que se refieren al tópico de la "violencia" y "terrorismo" por mapuches: "Conflicto indígena" (*El Mercurio* 2001b; 2001d; 2001e; 2002); "Conflicto mapuche" (*El Mercurio* 2001c; Ried U. 2006); "Ataques mapuches" (*El Mercurio* 2004); "Agresión a intendente" (*El Mercurio* 2003); "Víctimas del conflicto mapuche" (Carvajal Rondanelli 2006); "Delitos terroristas" (Carvajal Rondanelli 2006); "Visita conexa al terrorismo" (*El Mercurio* 2007); "Conflicto mapuche I" (Jankelevich 2008); "Conflicto mapuche I" (González 2008); "Conflicto mapuche II" (Gebert Moreno 2008); "Conflicto mapuche III" (Espinoza Pino 2008); etc.

En consecuencia, el discurso mercurial suele calificar a los manifestantes mapuches (así como a quienes los apoyan) de "comunistas", "anarquistas", "violentistas" e incluso "terroristas". Estos términos, en el contexto chileno, llevan connotaciones particularmente fuertes en vistas a su historia reciente de violencia política, dictadura, neoliberalismo nacionalista y transición. En relación con esta última, se suele poner énfasis en la "reconciliación", el "consenso" por encima del debate y de las diferencias de opinión (Moulian 2002, 30). Es por lo último que muchos pensadores críticos llaman a la transición chilena "la post-dictadura", por su relación ambigua con el pasado y la debilidad de la democracia. Estas mismas calificaciones reifican el nominativo "conflicto mapuche", demonizándolo y, así, reforzando la polarización del espacio ciudadano. En cuanto su puesta en el discurso lo construye como *actante* "diabólico", obstaculiza al *actante* protagónico del relato, en este caso, el nominativo "Estado de Derecho" (cuya importancia se destaca con letras mayúsculas). De este modo, el discurso editorial difama al referente y actor político mapuche, oculta un complejo de antecedentes socio-históricos de la situación austral y disimula actos de agresión por parte de otros actores políticos: la policía, la justicia chilena, propietarios particulares, funcionarios, etc.

3.6 Balance

La modernidad está constituida por una red de discursos (de la cual el discurso de opinión forma parte) que crea un espacio/tiempo totalitario en el que sus fragmentos (las diferencias) son necesarios para mantener la lógica de racionalidad. Podemos decir que la modernidad se despliega a través de discursos relacionados con un espacio temático colonial. Asimismo, estos discursos siguen articulando la colonialidad en los discursos modernos como, por ejemplo, los que tratan de la temática de "los reclamos indígenas". Según, Habermas (1990, 7), la modernidad "*sees itself cast back upon itself without any possibility of escape"*. La imposibilidad de escaparse se crea en el caso de los discursos de opinión a través de su insistencia en la polarización y los binarismos. El tipo discursivo de opinión es perfecto para producir esta lógica, ya que es un

discurso de la crisis y la oposición.

Los editoriales chilenos presentan una imagen de la nación en la cual el territorio, la sociedad civil y la cultura popular constituyen una base tripartita de un cuerpo y espíritu político identitario, unido y unitario. Estos discursos chilenizan el territorio de tal manera que integran la tierra a su conceptualización del ser nacional. De ahí que los delitos contra la propiedad privada se presenten como si fueran agresiones perpetradas contra el "cuerpo" nacional chileno. Los perpetradores, por su parte, llegan a ser tachados de terroristas, no por el daño que causan a los particulares, sino por lo que sus gestos simbolizan respecto a la identidad chilena y al aparato estatal.

Los tópicos centrales que figuran en este argumento nacionalista incluyen: 1) el principio jurídico de la igualdad ("todos somos iguales ante la ley"); 2) el tópico predilecto de la economía neoliberal; 3) el predominio de la unidad estatal-nacional; 4) el nacionalismo étnico "chileno". Respecto a esto último, los editoriales niegan una diferencia indígena, afirmando que "lo chileno es de indefinible mayor ancestro indígena" (*El Mercurio* 2002). Estos tópicos se enlazan para delimitar un espacio socioeconómico que sería racional, justo y meritocrático, en el cual no habría cabida para la diversidad cultural y étnica. No solo no habría espacio para la diversidad cultural, sino que el reconocimiento de esta se plantea como principal actante de la discriminación y la pobreza en el país. En esta lógica, la discriminación de cualquier índole (negativa o positiva), según la opinión pública, constituiría uno de los principales obstáculos a la realización de una sociedad igualitaria fundamentada en el Estado de derecho. Así, la diversidad cultural se plantea como una imposibilidad política: el estado no puede ser unitario si la nación no lo es también. La diversidad cultural y lo nacional se plantean como oposición binaria. Mientras que el primero representa un peligro social, una fuerza subversiva y violenta, el segundo representa el orden cívico y la paz.

En este sentido, las contribuciones editoriales de *El Mercurio* tanto "representan a" como "participan en" los acontecimientos del llamado "conflicto mapuche",

profundizando una polarización que se está estableciendo entre el estado chileno y las comunidades mapuches; y contribuyendo a la violenta reconstitución del imaginario de la nación. La relación entre el estado chileno, la sociedad chilena y los mapuches, en efecto, fundada en la violencia, se reproduce dentro de este marco, llegando a normalizarse e institucionalizarse en el espacio sociocultural. De esta manera, pues, los discursos de opinión de *El Mercurio* no solo configuran perspectivas distintas respecto a los actos de agresión implicados en la problemática actual de la posesión de tierras mapuches, sino que sus discursos pueden interpretarse como la extensión semiótica de un conflicto histórico que continúa hasta el presente.

En cuanto al caso canadiense, han pasado casi quince años desde que la Corte Suprema de Canadá rindió su decisión sobre *Delgamuukw*. Esta decisión produjo una crisis en los regímenes del poder y saber en Colombia Británica y provocó un debate público en torno a nociones locales de la verdad, identidad e historia. En su mayor parte, el debate se llevó a cabo entre las páginas editoriales de la prensa canadiense dominante: el *Vancouver Sun, Globe and Mail y National Post*. Por esta razón, la opinión pública relacionada con *Delgamauukw CSC*, así como con el espacio temático de los reclamos territoriales en general, parece polarizada y expresada a través de binarismos. Este proceso, que además corresponde a la propia lógica del discurso de opinión, establece un espacio discursivo normativo y totalizante que marginaliza u oculta "otros" puntos de vista. Además, los términos del intercambio y compromiso sociales suelen reducirse a unas categorías de oposición presupuestas, establecidas por la formación discursiva de la modernidad. Siguen circulando estas actitudes y formulaciones en los medios de comunicación como, por ejemplo, en el titular de portada del *Vancouver Sun*, del 11 de marzo de 2010; en el que se hiperboliza "Conditions Ripe for Major Aboriginal Uprising, Academic Says". El discurso sobre *Delgamuukw CSC* convirtió la decisión en un *actante*. Así, Delgamuukw CSC llegó a constituir tanto un documento jurídico como una construcción discursiva. Como *actante*, por un lado, *Delgamuukw CSC* refuerza las diferencias epistemológicas,

políticas y sociales; en efecto, en el contexto de los reclamos territoriales indígenas, estas diferencias son de carácter colonial. Pero, por otro lado, como veremos en el capítulo siguiente, el *actante* permite que se desafíen estas diferencias.

En suma, se ha visto tanto en el caso canadiense como chileno la manera en que el discurso de opinión despliega diversos macrotópicos del discurso de la modernidad en el espacio temático correspondiente a "los reclamos indígenas": "la verdad-sin-paréntesis", "la autenticidad cultural", la "civilización y barbarie" y la "amenaza del otro". Estos, por su parte, revelan la colonialidad de los discursos chilenos y canadienses, ya que, a pesar de estar marcadas por contextos nacionales distintos, la actitudes públicas respecto a temáticas indígenas revelan su fuerte articulación con la racionalidad moderna/ colonial globalizada.

Capítulo 4
Transformaciones: La interpolación en discursos indígenas

Por *discurso indígena* vamos a entender, de una manera operativa, todo discurso producido por una persona que se autodefine como indígena. A continuación, analizamos los siguientes ejemplos de discursos indígenas: 1) Chile: la crónica del periodista mapuche Pedro Cayuqueo, "Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista"; 2) Canadá: tres artículos de opinión: el del antiguo presidente del *Nisga'a Tribal Council* y principal actor en la negociación del Tratado Nisga'a, Joseph Gosnell, "*Let's get on with the land claims settlement*"; el artículo del antiguo líder *gitxsan* y *wet'suwet'en*, Neil Sterritt, "*Is the Nisga'a treaty legal*?"; y la carta al editor de los ex líderes de la *First Nations Summit*, John Edward, Joe Mathias y Robert Louie, "*First Nations seek economically strong B.C.*"; 3) los periódicos indígenas *Secwepemc News* (Canadá) y *Azkintuwe* (Chile), entre los cuales establecemos una comparación. En particular, planteamos que estos textos evidencian un discurso "transformador" porque, como demostraremos, interpolan el código moderno/colonial globalizador según la formulación de este en el contexto nacional/regional.

La transformación resulta de un proceso mediante el cual el interlocutor, en lugar de solo "insertarse" al código dominante, lo modifica y, a la vez, recupera saberes y "decires" indígenas. Creemos que esta "re-formulación" se realiza en parte a través de un proceso[144] llamado por Ashroft (2001) la "interpolación", evocando así su asociación con el término "interpelación", de Althusser[145]. Según Ashcroft (2001, 47),

---

[144] De hecho, Ashcroft establece cuatro tácticas de resistencia que forman una suerte de espectro, partiendo de la "aquiescencia" (la aceptación del marco filosófico-discursivo que plantea una subjetividad- temporalidad-espacialidad única y europea) hasta llegar a la "interpolación", pasando por el "rechazo" (la oposición que a la vez construye una subjetividad antagónica y una temporalidad simultanea) y la "inserción" (que plantea la re-escritura de la meta-narrativa occidental). La "inserción" asume el discurso dominante, aunque le inserta la voz del otro, mientras que la "interpolación" implica no solo un nuevo punto de vista, sino un nuevo lugar de enunciación que suele situarse entre el código dominante y otro código distinto.

[145] En Althusser la interpelación es la manera en que los aparatos ideológicos estatales, tales como la iglesia, la escuela y el sistema jurídico, perpetúan la ideología (Althusser 1971; Ashcroft, Griffiths y Tiffin 2007, 203). Según Ashcroft, Griffiths y Tiffin (2007, 203), "*interpellation has been explained in*

"*interpolation describes the access the 'interpellated' subjects have to a counter-discursive agency*". Esta se realiza mediante distintas técnicas discursivas, para las cuales no existe un solo modelo, sino solo ejemplos (Mignolo 2011, 122). Lo importante es que la interpolación interviene en el código dominante de manera que no lo deja intacto, sino que ocasiona su transformación. En este capítulo, analizamos ejemplos de la interpolación en distintos discursos indígenas. Puesto que la interpolación incluye distintas maneras que permiten la transformación de los "términos de la conversación" (y no solo el cambio del contenido del enunciado), consideramos que los discursos analizados a continuación constituyen ejemplos de discursos decoloniales que participan, cada uno a su manera, en la "desobediencia epistémica" (Mignolo 2011, 108-109 y 122-123).

La novedad de una estrategia de interpolación discursiva surge del hecho de que busca superar la lógica binaria y polarizada del discurso moderno/colonial. Así, pues, según Ashcroft (2001, 47), "*this strategy* [la interpolación] *involves the capacity to interpose, to intervene, to interject a wide range of counter-discursive tactics into the dominant discourse without asserting a unified anti-imperial intention, or a separate*

---

the following way: when a policeman hails you with the call 'Hey you!', the moment you turn round to acknowledge that you are the object of his attention you have been interpellated in a particular way, as a particular kind of subject". Ahora bien, vale mencionar también que en Althusser encontramos una variación del concepto de ideología marxista, que ya no se plantea simplemente como falsa conciencia. Dice Althusser (2005, 233): "*Ideology is indeed a system of representations, but in the majority of cases these representations have nothing to do with 'conciousness': they are usually images and occasionally concepts, but it is above all as* structures *that they impose on the vast majority of men, not via their 'consciousness'. They are perceived-accepted-suffered cultural objects and they act functionally on men via a process that escapes them. Men 'live' their ideologies as the Cartesian 'saw' or did not see – if he was not looking at it – the moon two paces away:* not at all as a form of consciousness, but as an object of their 'world' – *as their* 'world' *itself*" (Althusser 2005, 233). Luego, aclara el objetivo de su reformulación del concepto marxista: "*In no sense was I condemning ideology as a social reality: as Marx says, it is in ideology that that men 'become conscious' of their class conflict and 'fight it out', in its religious, ethical, legal and political forms, etc., ideology is an objective social reality; the ideological struggle is an organic part of the class struggle. On the other hand, I criticized the* theoretical *effects of ideology, which are always a threat or a hindrance to scientific knowledge ... [as] an inability to think the specificity of Marxist theory, and, […] an inability to resolve real (basically* political *and* economic*) problems […] and a danger of masking these problems with the false 'solution' of some merely* ideological *formulae*" (2005, 11-12).

oppositional purity". Esto contrasta con los modos de resistencia que, al asumir una identidad de oposición que se conforma con la lógica de la diferencia colonial, puede incluso llegar a reforzar la axiología del patrón del poder moderno/colonial (globalizado), la cual influye en las dinámicas del conflicto en contextos locales. Una estrategia de resistencia de carácter binario (Ashcroft 2001, 13)[146] refleja la lógica del colonialismo e imperialismo, es decir las bases maniqueas de la modernidad/colonialidad (Fanon 2002, 44)[147]. Estos tipos de resistencia a menudo resultan incapaces de llevar a cabo el proyecto que se desea implantar: el cambio social y político radical.

Deleted: (Ashcroft 2001),

La interpolación también presupone un modelo horizontal y rizomático del poder, en contraste con la metáfora del poder como una estructura vertical y jerárquica, o que se estructura según la oposición entre centro y periferia. En cambio, según Ashcroft (2001, 50) la metáfora del rizoma permite dar cuenta mejor de "*the ambivalent, fluid, chaotic relationships within the colonial exchanges and indeed social reality itself*". En parte, esto es porque la metáfora del sistema de raíces que se expanden en el espacio a partir de un tronco central forma parte tanto del imaginario como de la manera de operar del poder moderno/colonial.[148] La metáfora del rizoma nos parece útil en cuanto marco de análisis del poder, porque permite dar cuenta de las distintas posiciones de sujeto que pueda ocupar un individuo en el discurso moderno/colonial, es decir, "*the colonized subject may also be the colonizing subject depending on his or her location in the rizhome*" (2001, 51). Este punto es importante

Deleted: (50)

[146] La crítica y narrativa anticolonial, que Pratt (2004) distingue de la crítica post-colonial, puede clasificarse como una forma de resistencia opositora. Por ejemplo, según Pratt, los tropos predominantes de la literatura y pensamiento anticolonial incluyen: la interrupción, la digestión, la sustitución y la inversión (2004, 445). Estos conforman el metarrelato imperial de la difusión (Pratt 2004, 445).

[147] Según Fanon, en *Les damnés de la terre*, "*le monde colonial est un monde manichéiste*" (2002, 44).

[148] Según Ashcroft (2001, 53) "*the rhizome explains the very complex system of opposition and complicity which characterizes the relationship between post-colonial subjects and imperial discourse. This field is already fractured, heterogeneous, ubiquitous. This is why a binary model of resistance can contend with no more than the myth of power, the myth of the tap root of cultural identity and the 'trunk' of cultural control*".

porque nos permita esquivar un análisis que plantea cada locutor subalterno como representante de todos los miembros de su clase. Es decir que nos permite estudiar producciones discursivas individuales que incluso se oponen unas a otras, sin que esta discordancia perjudique a su proyecto o a la eficacia de su actividad política. Según Ashcroft (2001, 52), "*interpolation obtains its insurgent effectiveness from the capacity to intervene in the dominant discourse at any number of scattered points on the rhizome of social and political interaction*" (52).

La interpolación, pues, constituye una estrategia de mediación[149] que adopta las tecnologías del discurso hegemónico y las transforma tanto en el nivel de su producción como en el de su consumo. La interpolación constituye un proceso de inserción y perturbación de los modos de expresarse de la cultura dominante. Reconoce, por una parte, que la cultura es a la vez una forma colectiva de "ser" histórica y una identidad constantemente en proceso de "devenir" (Deleuze y Guattari 1987, 242-243). Por otra parte, reconoce que el discurso no constituye únicamente un proceso monodireccional (que interpela al otro, que lo *sujeta*), sino que también constituye un doble proceso de recepción e interpretación. En un contexto nacional con herencia colonial, las culturas indígenas a menudo han adaptado las formas y normas de expresión de la cultura dominante. Sin embargo, esto no significa que se hayan perdido otros modos de expresarse y consumir discursos. Por ejemplo, podemos pensar en el hecho de que existen varias formas de consumir algo tan simple como los programas televisivos (Barbero 1987), teniendo en cuenta elementos como la circunstancia del consumo (el lugar, el tiempo, cultura de los participantes, etc.) y la recepción del programa (que depende de modos de interpretación, experiencias vividas, etc.). Finalmente, la interpolación reconoce la capacidad de toda persona para actuar en

[149] Según Latour, mientras que un intermediario es algo que "*transports meaning or force without transformation: defining its inputs is enough to define its outputs*", los mediadores "*transform, translate, distort, and modify the meaning or the elements they are supposed to carry*" (Latour 2005, 39).

disconformidad con la matriz del poder/saber dominante, aunque la persona se encuentre en una situación de desigualdad.

4.1 Transformación #1: El caso del conflicto mapuche

La crónica de Pedro Cayuqueo (2009),[150] "Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista"[151], se divide en dos partes. La primera recuenta un recorrido en taxi durante el cual Cayuqueo entabla una conversación con el conductor en torno a la temática de "los reclamos indígenas". En la segunda parte, Cayuqueo reflexiona sobre el significado de su experiencia y relata unos acontecimientos históricos que sufrió su familia mapuche a finales del siglo XIX y principios del XX. En particular, esto corresponde con el proceso de colonización y de reducción de los territorios mapuches por parte del Estado chileno. Por esta razón, podemos decir que constituye una inserción al discurso nacional, ya que presenta otra versión de la historia al metarrelato histórico chileno.

De manera general, la crónica de Cayuqueo está caracterizada por su "hibridez", rasgo considerado como típico del discurso mapuche (Carrasco 2002). Esta hibridez se debe, por un lado, a que integra distintos tipos de discurso (narrativo, argumentativo, histórico, de opinión); y, por otro, a que constituye un texto

---

[150] Cayuqueo es periodista y director del diario mapuche *Azkintuwe.* Nacido en 1975, es miembro de la comunidad Luis Millaqueo, del sector Raginintuleufu, en la comuna Nueva Imperial. Cayuqueo fundó y dirigió la organización Kolectivo Lientur (d. 2000), el periódico *Azkintuwe* (d. 2003) y fue responsable de prensa de Wallmapuwen (partido político mapuche) (d. 2005). En diciembre de 2011, fundó el nuevo *Mapuche Times: Periódico Intercultural*. También ha sido militante de la lucha mapuche. Es antiguo miembro de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM), organización de reivindicación territorial considerada como "asociación ilícita territorista" por el Estado chileno. Con relación a estas actividades estuvo encarcelado dos veces. En 1999, fue llevado preso, en relación con su participación en una toma de terreno del Fundo Santa Rosa de Colpi (bajo control de Forestal Mininco), y condenado a 541 días de cárcel aunque la pena fue conmutada por una multa de 900 mil pesos. En relación con el no pago de esta multa, fue detenido de nuevo en 2005. Su detención se hizo mientras él y algunos miembros del *Kolectivo Lientur* distribuían ediciones de *Azkintuwe* y doscientas copias de estas fueron confiscadas por las autoridades. Por esta razón, su detención fue denunciada públicamente en la escena internacional. En particular, el entonces relator especial de las Naciones Unidades sobre la situación de los pueblos indígenas, Rodolfo Stavenhagen, además de la ONG Periodistas sin Fronteras, criticó las acciones de carabineros (policía chilena) las que se consideraban como antidemocráticas.

[151] Véase el Anexo 13.

heterogéneo, es decir, que remite a distintos públicos, según su diferencia colonial (Cornejo Polar 1978). Como veremos, la crónica de Cayuqueo también presenta otra característica típica del discurso mapuche: una relación intratextual entre el discurso de Cayuqueo y un metadiscurso implítico[152] (Carrasco 2008). Mientras que la primera parte de la crónica representa un discurso cerrado, es decir que constituye un relato con principio, desarrollo y conclusión, la segunda parte de la crónica presenta un metadiscurso abierto. Esta relación discurso-metadiscurso es sugerida por el título del artículo, "Diálogo (incluso)", la palabra "diálogo" representa la primera parte de la crónica, mientras que la palabra "inconcluso", entre paréntesis, representa el diálogo interno del autor, su análisis en torno al evento que relata y su propuesta para una nueva ética de sociedad en Chile, la cual puede resumirse en lo siguiente: para llega a vivir juntos, necesitamos "ponernos en común", entablando un diálogo intercultural respetuoso o en pie de igualdad entre mapuches y chilenos. En particular, planteamos que esto constituye un ejemplo de "interpolación" del discurso moderno/colonial. Es decir, que la crónica de Cayuqueo participa en la desobediencia epistémica interpolando los modos de operar de la diferencia colonial y la diferencia epistémica. Estos modos, como hemos visto en el capítulo anterior, subyacen al discurso en torno al "conflicto mapuche".

El modo de enunciación de la crónica es principalmente subjetivo: el autor (locutor o voz narrativa, según el tipo de discurso) presenta un juicio personal respecto a una situación de discriminación, generalización en base a estereotipos y subalternización de la perspectiva mapuche en Chile. Tomemos el siguiente fragmento (el pasaje corresponde a la primera parte de la crónica):

> Aeropuerto Manquehue. Tras dos semanas fuera de Chile arribo a Temuco. Llueve a raudales, como casi siempre. Abordo un radiotaxi

[152] Según Carrasco (2008), los textos poéticos mapuches suelen integrar un metatexto implíticito al texto. La relación entre estos produce, entre otros, elementos de transformación, derivación, complementación, doble o múltiple significación, adquisición de una nueva significación global del tipo metatexto didáctico o ejemplificador".

> rumbo al centro de la ciudad. 'Mala cosa esto del clima… apenas pudo aterrizar su vuelo' me dice el taxista, tratando de entrar en conversación con tal vez su primer cliente del día. 'No lo crea', le respondo. 'Donde estaba hace unos días no paraba de transpirar… hasta cierto punto extrañaba la lluvia y el frío', agregó. Intrigado, me pregunta de dónde vengo. 'De Bolivia, específicamente de Santa Cruz, en el oriente', le respondo. 'Ahh… mire usted, Bolivia… es allá donde tienen un indígena de Presidente, ¿cierto?… ¡ese que lesea con el temita del mar!', agrega. ¿Qué piensa de Evo Morales?, me pregunta. Le explico que en Bolivia hay diferentes visiones sobre su mandato y su figura. Cuando estoy a punto de dar la mía, interrumpe. 'Fíjese que aquí en Temuco también los indios andan alzados… todos los días lesean, se toman los fundos, cortan los caminos, se agarran con carabineros… ¡qué gente más ociosa!, si les entregaran las tierras ni sabrían qué hacer con ellas, sería como entregarle una locomotora a un niño… ¡si esta gente nunca ha trabajado, son flojos, así es su naturaleza!', sentencia. Cinco, diez… quince minutos de viaje y la charla del taxista no cambia de tenor. '¡Si ya está bueno que la corten!', subraya con evidente indignación. Intento a ratos que el monólogo dé pie a una conversación, pero no hay caso. El viaje llega a su fin. '¿Cuanto le debo?' pregunto. 'Son tres mil pesos mi caballero… y aquí tiene mi tarjeta, pa' la próxima", me dice amable. Descargo maletas y me despido. Y ya rumbo a casa, respiro. (Cayuqueo 2009).

El fragmento, aunque busca representar este evento de manera objetiva, por lo cual utiliza una estética realista, presenta un modo de enunciación subjetivo que pone énfasis en la experiencia personal del locutor. Dicho de otra manera, el fragmento, aunque constituye un relato con punto de vista subjetivo, tiene pretensiones de veracidad. Según esta primera lectura, la crónica de Cayuqueo tiene una función discursiva de "informar". (Esto será invertido en la segunda parte de la crónica que presenta un discurso de "contra-información").

Por otra parte, el evento que relata aquí Cayuqueo tiene la forma de un "cuento breve". Este tipo literario integra fuertemente un objetivo pedagógico: constituye una lección moral a través del relato de un "momento educativo" (Stalloni 1997, 75). Así, a la manera típica del cuento breve, la primera parte de la crónica de Cayuqueo se organiza en torno a un evento principal que provoca en el narrador un sentido de

asombro (Stalloni 1997, 73). En este caso, el viaje en taxi y la consiguiente conversación que tiene lugar entre el pasajero (Cayuqueo) y el taxista provoca en el narrador (la voz de Cayuqueo) una fuerte impresión. Como dice Cayuqueo (2009), luego de su viaje en taxi: "pasan los días y la conversación con el taxista ronda en mi cabeza. Me alarma un hecho en particular. No se trataba en absoluto de un neonazi criollo". El asombro que experimenta el narrador (Cayuqueo) resulta del racismo, xenofobia y los estereotipos negativos contra "indios", evidenciados por el discurso del taxista.

En el cuento breve la parte inicial o "presentación" de la narrativa es resumida. Por esta razón, las primeras frases del texto cobran importancia, ya que orientan al lector respecto al contexto y significado de los sucesos (Stalloni 1997, 74). El artículo de Cayuqueo (2009) empieza con una alusión al tiempo atmosférico de Temuco ("Aeropuerto Manquehue. Tras dos semanas fuera de Chile arribo a Temuco. Llueve a raudales, como casi siempre"). Esta alusión cumple dos funciones. Por una parte, la presentación de la imaginería del ambiente físico del espacio narrativo produce un llamado "efecto de verdad", proporcionándole cierto grado de verosimilitud al relato, lo cual corresponde al primer nivel de lectura de la crónica y su modo discursivo testimonial. Es decir, mediante una estética realista, Cayuqueo comunica de manera perlocutiva que "lo acontecido ha ocurrido de verdad". Por otra parte, a partir del segundo nivel de lectura, estas primeras oraciones de la crónica también constituyen una metáfora del "clima" social y político turbulento de Temuco (y, por extensión, de la Araucanía y de Chile) en lo que concierne particularmente a la temática del conflicto mapuche. Esta descripción del clima evoca el sentido de un espacio afligido: sombrío (por el clima político), ahogado (por la pobreza y la discriminación) y trágico (por la herencia colonial).

Al mismo tiempo, esta metáfora es sugerente de un espacio que, a pesar de su aflicción, está cargado de vida, memoria y movimiento. Según Greba (1972, 49), para la espiritualidad mapuche el mundo natural es una réplica del mundo sobrenatural; y

estos están indisolublemente ligados. La lluvia (el agua) es asociada con el color azul (*kallfü*) y lo sagrado (Greba Vicuña 1986, 147)[153]. Además, la lluvia (agua y azul) constituye un símbolo de energía, fuerza y pureza, aunque al mismo tiempo está asociado con la mala suerte y la muerte (Greba 1972, 49). Según Greba Vicuña (1986, 147), "se afirma que: '*Ngen-ko*[154] habla, contesta al hombre, canta cuando tiene mucho raudal". De ahí que la conversación entre el taxista y Cayuqueo adquiera una significación más dinámica. No solo se representan dos perspectivas divergentes en torno a la temática de los reclamos indígenas, sino que también se canalizan dos posiciones morales distintas, pero conectadas. De un lado, una valoración negativa: el taxista considera que "mala cosa esto del clima… apenas pudo aterrizar su vuelo". De otro lado, una valoración positiva: responde Cayuqueo (2009), "no lo crea… donde estaba hace unos días no paraba de transpirar… hasta cierto punto extrañaba la lluvia y el frío".

El episodio en el taxi representa un microcosmos de la situación entre los pueblos indígenas, la sociedad chilena y el estado. La digresión del taxista se convierte en monólogo denigrante, el cual "subalterniza" el punto de vista del pasajero, ya que, aunque Cayuqueo intenta "a ratos que el monólogo dé pie a una conversación", el taxista no se lo permite y lo "interrumpe". Según la lectura figurada del texto, "el taxista", representado como un "chileno común y corriente", constituye una metonimia del pueblo chileno. El taxista es caracterizado por medio de inferencias hechas por parte de Cayuqueo: es un "querendón abuelo" ("por su edad" y porque tiene una "multitud de fotografías de nietos"); es una persona creyente o culturalmente católica

---

[153] El azul representa lo "sagrado" (*kallfüelungu*) y lo "celestial" (*kallfüwenu*) en la espiritualidad mapuche (Grebe, Pacheco y Segura 1972, 19). La palabra *kallfü* también significa "éxtasis", "visión beatífica" o "intensidad de un color" en el *mapudungun* (Herández Sallés, Ramos Pizarro y Cárcamo Luna 2002, 123).

[154] La lluvia, siendo agua (*ko*), se asocia a los dioses del agua (*ngen-ko*), los cuales, para la espiritualidad mapuche, son seres eternamente jóvenes que "residen en las aguas en movimientos de vertientes" (la lluvia) (Grebe Vicuña 1986, 147). Los *ngen-ko* controlan las aguas y la lluvia de tal manera que aseguran la fertilidad de la tierra. Sin embargo, algunos *ngen-ko* constituyen demonios (*ko-weküfe*), incluido *epuargue* (el ser de dos caras).

(su religiosidad se infiere por "la Virgen del Carmen al costado del retrovisor"); es un fan del fútbol (por la pegatina descolorida, "del Deportes Temuco en el parabrisas trasero"); y, su aspecto físico es "más moreno que muchos mapuches", por lo cual Cayuqueo considera que "sus rasgos delataban además un mestizaje familiar de larga data". Según el diccionario de la RAE, el verbo "delatar" significa "descubrir, poner de manifiesto algo oculto y por lo común reprochable" (Real Academia Española 22ª ed., s.v. "delatar"). Esto sugiere que, para Cayuqueo, el hombre esconde una herencia indígena, la cual constituiría algo que le avergonzara, pero que su apariencia se la delata. Este desconocimiento de la "verdadera" identidad del taxista (por el taxista) funciona en paralelo con el desconocimiento del taxista de que Cayuqueo es de "verdad" un mapuche (cuando Cayuqueo baja del taxi, por ejemplo, el conductor trata a su pasajero de "caballero", a pesar de su destacado racismo contra los mapuches). El límite entre chileno, mapuche e indígena, así, parece muy poroso. De esta manera, el texto nos presenta a dos protagonistas chilenos: de un lado, el taxista, que representa al chileno común; y, de otro lado, el pasajero, que representa el lado "delatado" del chileno, es decir, el lado oscuro, silenciado y, por lo tanto, subalterno del mismo.[155]

El espacio del taxi también llega a constituir un tropo de transición, evocando así el discurso del progreso. El recorrido literal de la ciudad que hace el taxi es análogo al recorrido figurativo que hace Cayuqueo en el resto del artículo. Pensemos en las definiciones que tiene el término "recorrido". Según el diccionario de la Real Academia Española, significa "1. Atravesar un espacio o lugar de toda su extensión o

---

[155] Según Carrasco (2002), esto correspondería a un proceso para "diferenciar el emisor histórico del emisor o destinador textual y, en esta última instancia, distinguir quiénes son los "nosotros" y los "otros" en la situación enunciativa. En esta se produce un doble proceso mediador, por medio del cual un emisor explícito, por lo general una organización, una comunidad o una persona, representa a un emisor subyacente que es siempre "el pueblo mapuche", quienes a su vez se dirigen a un receptor explícito que puede ser una autoridad o la opinión común, pero que también representan siempre a un destinatario implícito que es la "otra" sociedad. El hibridismo se hace claro aquí porque este destinatario es, por un lado, el culpable de la condición degradada e injusta en que se encuentra el pueblo mapuche, es quien le ha quitado sus bienes y parte de su identidad, pero al mismo tiempo el que puede devolvérselo o retribuirlo con bienes y valores de la otra sociedad".

longitud; 2. Efectuar un trayecto; 3. Registrar, mirar con cuidado, andando de una parte a otra, para averiguar lo que se desea saber o hallar; 4. Repasar; 5. Reparar lo que estaba deteriorado o estropeado" (Real Academia Española 22ª ed., s.v. "Recorrido"). En este sentido, la crónica (cronología de unos sucesos familiares) busca repasar y reparar la historia chilena.

La mención que hace de su viaje es un pretexto de conversación que también señala al lector (quien muchas veces no es mapuche y tal vez ni siquiera chileno) la apertura y conexión que tiene el autor con el exterior. El recorrido que hace Cayuqueo parte de un lugar – el aeropuerto de Manquehue. Esto apunta a la direccionalidad que va a tomar el diálogo, lo cual se mueve desde lo exterior hacia lo interior, desde la apertura de los foros internacionales hacia el cierre de perspectiva en el espacio nacional. El recorrido que hace Cayuqueo en su discurso lo "llevará" al corazón del conflicto que se da entre chilenos y mapuches. Subiendo al taxi – y así al espacio cerrado del discurso nación ("el taxi") y del chileno común ("el taxista") – se atraviesa el espacio físico de la ciudad de Temuco y simultáneamente se realiza un trayecto simbólico entre algunos "lugares comunes" del contexto nacional (estereotipos, clichés, topos retóricos y vocabulario típico) del discurso chileno concerniente al mapuche. Estos incluyen los estereotipos del indio insolente ("alzado"), el indio problemático (que "lesean"; en este caso, el taxista se refiere específicamente a las tomas de terrenos, a los bloqueos de camino, y a los conflictos que se dan entre ellos y carabineros), el indio ocioso ("son flojos, así es su naturaleza"), subdesarrollado (que se parece a "un niño"), el indio primitivo ("si le entregaran las tierras ni sabrían qué hacer con ellas"); en fin, el indio salvaje, bárbaro, otro.

El artículo de Cayuqueo, al construir el discurso del taxista según la lógica maniquea moderna/colonial que pone en oposición "indio" (alzado, infantil, molesto, flojo) y "chileno" (trabajador, desarrollado), llama la atención sobre la manera en que este tipo de discurso opera en la sociedad chilena, "enseñando" al lector al mismo tiempo algunas de las consecuencias que tiene este tipo de mentalidad para el diálogo

intercultural. Por ejemplo, el marco del binarismo entre "indio" y "chileno" obliga a Cayuqueo a 1) asumir una chilenidad que niega su herencia indígena y que desprecia las actuales culturas indígenas, particularmente la cultura mapuche; o 2) asumir una posición de oposición, la del "indio", lo cual le obligaría a Cayuqueo a negar su identidad chilena, es decir, lo que tiene en común con el chileno "común y corriente" mestizo, urbano, educado, hispanohablante, aficionado de fútbol, etc. Frente a este dilema del subalterno, en la segunda parte del artículo, Cayuqueo plantea una tercera opción:

> ¿Qué hacer al respecto? ¿Pasar a la ofensiva? ¿A cada insulto racista responder con otro de mayor peso y calibre? Alguna vez creí que este era el camino, lo reconozco. Ese tiempo ya pasó. No queda más que insistir en la oportunidad que otorga la palabra. O las letras, en este caso.

Con esta última proposición, Cayuqueo adopta la opción de la desobediencia epistémica a través de una estrategia de interpolación. En lugar de "pasar a la ofensiva" mediante un discurso de oposición que asume la lógica binaria y maniquea moderna/colonial (táctica discursiva del rechazo) (Ashcroft 2001, 100), elige poner en relación dos perspectivas, las cuales, en el discurso público chileno, suelen negarse; de esta manera, Cayuqueo intenta liberarse de "la presencia represiva" (Foucault 2002, 28) del discurso del taxista (en cuanto metonimia del discurso moderno y nacional).

En cuanto pasajero (es decir, subalterno mapuche), Cayuqueo es a la vez encerrado por el espacio físico del taxi y silenciado por el discurso del taxista. Cayuqueo solo "se libera" del monólogo del taxista cuando se encuentra en el camino hacia su casa ("ya rumbo a casa, respiro"). En suma, el texto de Cayuqueo relata de manera figurativa cómo el discurso hegemónico (que, según lo demostrado en los capítulos anteriores, es parte del macrodiscurso de la modernidad) quita a los pueblos indígenas de Chile su dignidad humana.

En el primer nivel de lectura, el texto presenta un discurso informativo y desempeña un papel de "intermediario" entre autor y lector. De esta manera, el lector

es llamado a aceptar el relato como re-presentación de un acontecimiento verdadero (lo cual presupone que si no lo acepta entonces niega su veracidad). En contraste, en el segundo nivel de lectura, el texto presenta un discurso narrativo y lleva una función de "mediación" entre texto, lector y autor. Según esta segunda lectura, el lector desempeña un rol de intérprete, encontrándose invitado a interpretar el mensaje del artículo de manera particular. Mientras que el primer modo se fundamenta en la lógica de la re-presentación (y por lo tanto en el principio de hablar por otro), el segundo modo se fundamenta en la lógica de la presentación puesto que, en cuanto constituye un discurso figurado, se produce una relación de mediación (o negociación) entre texto, lector y autor, la cual produce el sentido de proximidad temporal o "presencia" entre los mismos y pone énfasis en el dialogismo y la multiplicidad en lugar del monologismo y la universalidad. La forma del artículo pone de relieve el discurso narrativo por encima del de la información. Mientras que el discurso del taxista funciona para informar al pasajero sobre los indígenas (al igual que los medios de comunicación chilenos y los manuales escolares, los dos tipos discursivos monológicos), Cayuqueo reclama un dialogo intercultural basado en el contarse (implica el intercambio y sobre todo la importancia de escuchar).

Como hemos mencionado, el texto de Cayuqueo también interpola al discurso dominante chileno. Esta interpolación se produce mediante las siguientes operaciones encontradas, particularmente, en la segunda parte de la crónica: (1) La recategorización y resignificación de espacios y lugares territoriales; por ejemplo, en el artículo conjunto de comunidades mapuches, estas se presentan como "País Mapuche libre e independiente"; (2) la evocación de la ciudad de Santiago como lugar "afuera" de un espacio territorial mapuche (por ejemplo, Cayuqueo describe la estancia de su madre en Santiago de la siguiente forma: "en el destierro hostil de la capital, siendo una veinteañera [*sic*], conoció a mi padre… y, a la primera oportunidad, no dudaron en regresar juntos al sur, a su tierra"; (3) el comentario al nombre propio "Temuco", que en castellano evoca la ciudad desde la cual se realizó la ocupación chilena de las tierras

mapuches entre 1861 y 1883, se revela como palabra mapuche. Según Cayuqueo, "Temuco [era] *tan solo* una palabra más en nuestra lengua" (a saber, "*temu*" significa el árbol que los mapuches usan para hacer medicinas, mientras *"ko*" significa agua en el mapudungun, lo que da "agua de temu"). Este proceso desfamiliariza el sentido común de la palabra con el resultado de descolonizarlo; (4) la recategorización de las "comunidades indígenas", con las cuales se identifica (y es identificada) la mayoría de los mapuches, como "grises campos de refugiados"; (5) el recurso al uso de nombres de lugares (toponimias) mapuches. Por ejemplo, se refiere al territorio mapuche conquistado por los argentinos como *puelmapu*[156], pero sin la letra cursiva. Esta última suele ser usada para designar el préstamo de una palabra o expresión "foránea". Así, según Cayuqueo, por ejemplo, su bisabuelo "comerciaba en sendas caravanas a Puelmapu, la 'tierra mapuche del este', el actual Neuquén de la República Argentina".

De ahí que la superposición de los distintos modos y tipos discursivos representa simbólicamente un ejemplo de la interpolación. El discurso de Cayuqueo ya no es representación (la cual constituye una metonimia del discurso occidental) o presentación (metonimia del mundo discursivo mapuche). Según Mignolo (2011, 214), "*the colonial difference is the main factor that extracts dignity from people: being racialized and seen as inferior by the dominant discourse makes believe in our own inferiority. That is what taking our dignity away means*". El hecho de tomar la palabra hace que la dignidad retorne al locutor. Cayuqueo, pues, se embarca en recorrer su historia personal en un intento por completar el dialogo y reparar (o restaurar) en la memoria colectiva del chileno "común" algo que se encuentra estropeado, esto es, el conocimiento de la perspectiva histórica, política y social de los mapuches y de su humanidad fuera de los estereotipos racistas.

La segunda parte del artículo busca "poner las cosas en su lugar" y así insertar una perspectiva subalterna en la historia oficial nacional. Esta parte de la crónica relata

---

[156] Puelmapu es la palabra mapudungun que se refiere los territorios al este de la cordillera (o sea, los

la genealogía e historia familiar del autor. Sin embargo, los acontecimientos que sufrieron los antepasados de Cayuqueo se parecen a lo sufrido por muchas familias mapuches. De nuevo, la crónica representa un microcosmos de la historia mapuche y su relación con Chile. Dicho de otra manera, la genealogía de Cayuqueo refleja la genealogía de la problemática social y política que se vive en Temuco, en la Araucanía y en el país.

En lugar de "pasar a la ofensiva", Cayuqueo elige interpolar el punto de vista del taxista, según él, abordando las diferencias "junto a una ronda de cervezas". El modo de enunciación que plantea para "poner en común" las distintas perspectivas chilenas es el relato. Esto lo enfatiza mediante la repetición y el paralelismo, principalmente mediante la expresión "contarle":

> Explicarle tal vez que mi bisabuelo, el lonko Luis Millaqueo, nació en un País Mapuche libre e independiente, cuando Chile aquí no era Chile y Temuco tan solo una palabra más en nuestra lengua. Contarle que fue el cuarto hijo de una familia de prósperos comerciantes ganaderos del valle del Cautin. […] Contarle que de miles hectáreas, al bisabuelo le 'redujeron' sus tierras a miserables 340. […] Contarle al taxista que aquello que Pérez Yoma denomina 'comunidades' son precisamente 'reducciones' donde los Pérez Yoma de la época encerraron a gente como mi bisabuelo y su parentela. […] Contarle también que tras la muerte de mi bisabuelo, mi chedki (abuelo materno) Alberto asumió como lonko […]. Contarle que el abuelo pasó gran parte de sus 76 años, sin saber leer ni escribir […]. Contarle que Jacinta, la mayor de sus hijas era su regalona. […] Contarle al taxista que Jacinta, joven culta, brillante y buenamoza, sería mi madre. […] Contarle que Jacinta, aun enviudando poco después del retorno, se esforzó por transmitir a cada uno de sus hijos la disciplina del estudio y la ética del trabajo. […] Contarle que María Elena, la mayor, vive en Londres hace 15 años; que Alejandra, la regalona de papá, destaca hoy en el campo de la medicina. Y que su pasajero transita por la vida como profesional del periodismo.

El artículo interpola al discurso hegemónico sobre la historia, el progreso y los mapuches. Busca corregir esta versión de los acontecimientos. Según Cayuqueo: (1)

---

territorios que actualmente se encuentran en el estado argentino).

Los mapuches sufrieron una colonización violenta a manos de la República de Chile; (2) El propio estado de derecho chileno legalizó el sufrimiento de cientos de miles de personas; (3) Mientras que antes los mapuches en el siglo diecinueve tenían una economía acomodada, después de su derrota se vieron, según el autor, "condenados de no poder ser más que campesinos pobres"; (4) Aunque los mapuches mantienen lazos con sus tierras y tradiciones históricas, la mayoría de ellos han tenido que integrarse a la sociedad chilena, como trabajadores, estudiantes, profesionales, políticos, etc.; (5) Los mapuches tienen mucho en común con los *winka* (la sociedad "blanca"): por ejemplo, en ambos pueblos se adora por igual a sus hijos, se desea por igual una mejor vida para sus familias, se quisiera vivir en una región en paz, etc.

Cayuqueo termina su artículo preguntando "¿será posible entonces poner el acento en lo que nos une y no en aquello que nos fragmenta?" Cayuqueo no pasa a la ofensiva; es decir, no recurre a una crítica disyuntiva que suele tomar la forma de un discurso ideológico con el cual normalmente se quiere imponer otra verdad excluyente. En cambio, Cayuqueo plantea una historia alternativa a la historia oficial chilena, sembrando a la vez presupuestos alternativos sobre cuyas bases podrían algún día producirse otros tipos de diálogos. Sin embargo, Cayuqueo no recurre a la violencia física ni simbólica. Propone otro modelo interlocutivo, uno que parte de una conversación ficticia, que se realiza en un lugar imaginado, utópico, un "no-lugar", es decir un espacio discursivo abierto. Para Cayuqueo la manera de superar al conflicto en Chile es a través de un diálogo que reconozca a los mapuches como interlocutores, como nación en pie de igualdad con cualquier otra.

4.2 Transformación #2: El caso de *Delgamuukw CSC*

El artículo de opinión, *"Let's get on with the land claims settlement"*[157], publicado en el *Vancouver Sun*, fue escrito por Joseph Gosnell, antiguo presidente del Nisga'a Tribal Council y principal actor en la negociación del Tratado Nisga'a

[157] Véase el Anexo 14.

(finalizado en abril de 2000[158]). En conformidad con la tradición discursiva de opinión, en este artículo se establece una polémica en torno a *Delgamuukw*, presentando la proposición normativa de que "*negotiations, not lawsuits, offer the best way to settle aboriginal land claims in this country*" (Gosnell 1998).

A primera vista, el artículo intenta pintar un cuadro más "cierto" de los acontecimientos, aparentemente omitidos en la versión predominante, para corregir las nociones que suelen evidenciarse en la opinión pública sobre los pueblos indígenas en el contexto de los reclamos indígenas.[159] Por ejemplo, Gosnell "aclara" para el público que "*the Nisga'a are not a violent people. We have a deep respect for the rule of law*". Esta técnica discursiva no es transformadora. No obstante, forma parte de una estrategia más general que busca "dejar las cosas claras".

Sin embargo, al dar una segunda mirada, el artículo de Gosnell revela un ejemplo de interpolación, pues el locutor asume tanto una identidad nisga'a como una interpelación "indígena", además de un lugar de enunciación moderno de una perspectiva descolonizadora. Es decir que el artículo de Gosnell no se limita a plantearse en términos de la diferencia colonial, o sea, en los términos del binarismo indígena/ no-indígena, sino que interpola los lugares de diferenciación que corresponden a este marco. La interpolación así constituye una forma de mediación entre (al menos dos) lugares de enunciación incomunicados, de modo que el locutor desde ya no sirve de intermediario (o sea, representante) de un grupo subalterno, sino que parece perturbar el código discursivo, en cuanto pone en relación distintos códigos (asociación), los traduce uno en función de otro (doble traducción), haciendo que ambos se transformen (transformación).

---

[158] Se puede encontrar más imformación sobre el Tratado Nisga's en las siguientes páginas web de Indian and Northern Affairs Canada: http://www.ainc-inac.gc.ca/al/ldc/ccl/fagr/nsga/nfa/snr-eng.asp y http://www.ainc-inac.gc.ca/ai/mr/is/nit-eng.asp. Se puede igualmente consultar la página web del Nisga'a Lisms Government, http://www.nisgaalisims.ca/welcome.

[159] Me refiero, por ejemplo, a la cobertura por los medios de comunicación de las confrontaciones en Kanesatake y Kahnawake en 1989 (la llamada "crisis de Oka"), así como a la confrontación en Gustafsen Lake en 1995. Veáse, por ejemplo, Lambertus (2003).

A modo de ejemplo, tomemos el siguiente fragmento del artículo de Gosnell (1998):

> Consider the current economic problems in B.C.'s northwest corridor, the place where I live.
>
> I suggest the Nisga'a treaty can play a major part in the economic reconstruction of the Pacific Northwest. At present, the Nisga'a and other local aboriginal groups pump between $11 and $13 million into the city of Terrace and its region.
>
> That will grow exponentially as the Nisga'a begin to invest the $193 million we negotiated under the treaty.

Dirigiéndose hacia un público colombino-británico genérico, el locutor parece desdoblar su lugar de enunciación. Por una parte, asume el punto de vista del grado cero de la objetividad, refiriéndose a un territorio en los términos desincorporados y "desplazados" del discurso geográfico (cartográfico) moderno/colonial ("B.C.'s northwest corridor"). En particular, se inserta dentro de esa perspectiva mediante el uso del pronombre de sujeto de segunda persona implícito en la formulación "consider [*you*]". Este primer sintagma verbal ("*consider the economic problems in B.C.'s northwest corridor*") se yuxtapone seguidamente con un segundo sintagma nominal, "*the place where I live*". Este último crea un contraste inmediato con el primero por el emplazamiento e incorporación explícitos del locutor.

De esta manera, podemos decir que el discurso de Gosnell representa una instancia de la doble traducción. En primer lugar, según la lectura de esta primera frase, el fragmento llama la atención directamente sobre el lugar de enunciación (y recepción). En contraste con el lugar de enunciación desincorporado y deslocalizado del grado cero, correspondiente al discurso epistemológico moderno/colonial, el cual describe el mundo, identificando al indígena y localizándolo según un punto específico del espacio abstracto cartográfico, el locutor del artículo le infunde vida a esto, sugiriendo que su conocimiento de este lugar deriva directamente de su experiencia, de su habitar en él ("*the place where I live*"). Según este marco epistemológico (el de la

diferencia colonial), el locutor representa un sujeto diferenciado y sumiso al conocimiento universal. Sin embargo, en una segunda instancia y según una lectura de la misma frase, el locutor interpola la "perspectiva" occidental para desmistificar la aparente "naturaleza" del mapa, desde el lugar de enunciación (y recepción) de la cosmovisión actual *nisga'a*. La yuxtaposición de la "perspectiva" occidental y el "punto de vista" *nisga'a* produce una nivelación de estos lugares de enunciación en cuanto los considera distintos, pero al mismo tiempo enlazados. De esta manera, el locutor (Gosnell) habla *desde* la colonialidad: su afirmación, "*the place where I live*", recuerda que este lugar del habitar *nisga'a*, invisibilizado por el discurso moderno, es parte constitutiva de la economía política y la epistemología modernas y canadienses. El mapamundi sirve para ejemplificar cómo en Europa el concepto moderno del espacio contribuyó a perturbar espacios locales, negando la existencia de "otros" territorios y espacios. En particular, el desarrollo del concepto moderno del espacio implicó el vacío del espacio geográfico que se iba llenando en conexión con la exploración de tierras ajenas a los cartógrafos europeos. Además, el discurso geográfico moderno se caracteriza 1) por el "ocularcentrismo" (importancia central de la vista) (Ashcroft 2001, 127); 2) por un proceso doble de desterritorialización/reterritoralización del espacio geográfico que incluye una reformulación de la toponimia mundial (Mignolo 2003); y 3) por el establecimiento de un lugar de enunciación desincorporado y deslocalizado (Mignolo 2003).

El punto de vista *nisga'a* se presenta, así, como múltiple, por lo cual consideramos que el artículo de Gosnell se desvincula (*delinks*) de la lógica (binaria y jerárquica) de la diferencia colonial. En primer lugar, el locutor llama la atención a su interpelación como "indígena"[160] en el contexto canadiense ("*the Nisga'a and other local aboriginal groups*"). De nuevo, hablando desde el no-lugar (o grado cero) de la epistemología moderna, presenta de manera objetiva a los nisga'a, asociándolos a la

[160] En el discurso de Gosnell (1998), "aboriginal" tiene el sentido general de "indígena".

categoría genérica de "otros grupos indígenas". Sin embargo, al mismo tiempo, el discurso de Gosnell (1998) "marca" a los *nisga'a*: los nombra en términos de su especificidad lingüística y los sitúa en un espacio sociopolítico particular. Así, aunque reconoce la presencia de la categoría de indígena, niega su carácter homogéneo. También, pone en comparación a los *nisga'a* con "otros grupos indígenas locales", refiriéndose particularmente a "grupos" de indígenas en plural, implicando su heterogeneidad. Específicamente, distingue los *nisga'a* ("*we*" y "*us*") de otros "indígenas" (refiriéndose a estos con "*they*" o "*them*"). Su discurso también cruza los distintos términos históricos y disciplinarios para referirse al "indígena": "grupos indígenas", "comunidades indígenas", "tribus", "pueblos", los cuales se utilizan de modo intercambiable ("*The Nisga'a are not a violent people*"; "*a monumental achievement for our tribe*", etc.).

Por lo demás, el artículo llama la atención tanto sobre la frontera identitaria moderna/ colonial, al destacar la discordancia entre distintos "grupos indígenas", "los *nisga'a*" y la sociedad canadiense, así como sobre la manera en que se quebranta esta frontera. El artículo establece el siguiente paralelismo contrastado:

> There will be detractors to our settlement who say our interests should continue to be ignored.
>
> There will be those that say Canada and B.C. are 'giving' us too much.[161] There will be a few others, particularly within the aboriginal community, who say we settled for too little. (Gosnell 1998)

Por una parte, este fragmento pone en evidencia una prosa que se construye en función de lo que podemos llamar un 'etno-ritmo' (Ashcroft 2001, 78)[162] *nisga'a*. Los

---

[161] Al poner el gerundo "giving" entre comillas, el artículo de Gosnell alude a algo, pero también lo cuestiona

[162] La prosa etno-rítmica constituye un "dispositivo lingüístico intercultural" mediante el cual se produce un texto en la lengua colonial/imperial acorde con el ritmo y textura de la tradición discursiva (a menudo oral) de la cultura colonizada (Ashcroft 2001, 78). Según Ashcroft, este dispositivo permite que "*the texture, the sound rhythm and syntax of the original language determine the 'shape' and mode of the [colonial /imperial language] variant*" (2001, 81). Para Ashcroft, los dispositivos lingüísticos interculturales son metonímicos, es decir, instancias de sinécdoque.

ejemplos del paralelismo y la repetición representan algunos de los dispositivos retóricos de este etno-ritmo, ya que son comunes a la tradición oral indígena norteamericana (Akan 1992, 17; Spielman 1998, 176; Valentine 1995, 202; Retzlaff 2005, 143). Estos dispositivos sirven principalmente para destacar el tema principal del discurso (Spielman 1998, 176). También significan instancias de progresión del tema en el discurso, teniendo en cuenta la comprensión del oyente (Akan 1992, 17); representan, pues, ejemplos verbales de "los círculos de la existencia" (Akan 1992, 17). La prosa etno-rítmica permite reproducir un modo discursivo derivado de la tradición oral nisga'a e insertarla a un medio discursivo occidental (Ashcroft 2001, 81). Representa una forma de metonimia de la cultura *nisga'a* en el texto.

Por otra parte, este ejemplo de paralelismo se plantea en términos del binarismo moderno/ colonial de canadienses no-indígenas/indígenas. Además, al poner el gerundio "*giving*" entre comillas, se llama la atención y a la vez se pone en duda la legitimidad del estado moderno/colonial (canadiense/colombino-británico) a conferirle título. Por otra parte, en cuanto el artículo constituye a estos dos grupos identitarios (canadienses no-indígenas e indígenas) como *actantes* de detracción, lo *nisga'a* llega a transcender la oposición. De esta manera, el artículo de Gosnell no solo complica la categoría identitaria moderna/colonial del "indígena", sino que también destaca los dispositivos de la diferenciación que corresponden a esta lógica, interpolando así las fronteras identitarias implícitas, por lo menos en esta expresión de la diferencia colonial. Dicho de otra manera, no nos encontramos delante de la lógica de la ruptura, tan central para la racionalidad moderna/colonial, sino frente a la lógica de la multiplicidad; el artículo de Gosnell, pues, llega a representar a su mediador.

El artículo de Gosnell reconoce la manera en que se suele concebir la diferencia según la cosmovisión moderna/colonial: principalmente en términos de una oposición entre adversarios: "indígenas" versus "modernos". Fijémonos en el siguiente fragmento del mismo artículo:

> The Nisga'a are not a violent people.

> We have a deep respect for the rule of law. You have not seen us barricading roads, you have not seen us in shootouts with the police.
>
> But generations of Nisga'a men and women have grown old at the negotiating table, and today, our young people grow more insistent on becoming equal partners in the Canadian community.
>
> The Nisga'a agreement in principle we signed in 1996 is a fact of life. Soon, we hope to announce a final treaty.
>
> The settlement of our claim is a monumental achievement for our tribe and for Canadian society. The agreement proves that reasonable people can sit down and settle historical wrongs.
>
> It proves that modern society can review the mistakes of the past and ensure that minorities are treated fairly.
>
> It will allow us to go forward equipped with the **dignity and confidence** that we can make critical contributions - social, political and economic - to Canadian society. (Gosnell 1998)

Por ejemplo, al asociar las tácticas de resistencia que incluyen la desobediencia y perturbación político-económicas, implícitamente, con "otros" indígenas (en particular, se los asocia a la "violencia", las "barricadas" y las "balaceras") se llama la atención sobre el estereotipo moderno/colonial del "indio" violentista, "resistente" (sobre todo al cambio) o terrorista. Esto también corresponde al macrotópico y lugar común de "la amenaza del otro", el cual aparece con frecuencia en los discursos de opinión de los diarios analizados en el capítulo anterior. Estos, además, tendían a oponer "indígenas" versus "estado de derecho", evocando el binarismo moderno estereotipado de la civilización/ barbarie.

El artículo de Gosnell también perturba este binarismo y replantea la relación en términos más múltiples. Por ejemplo, se intensifica la interacción discursiva de subjetividades a través de la utilización tanto de la primera persona del singular "yo" como de la segunda persona singular "tú". Esto confiere al artículo un sentimiento de inmediatez, performatividad y presencia, lo que sugiere que el hablante lleva a cabo un papel de mediador. El empleo del "yo" y "tú", además, juega con la relación espacial

de proximidad/ distancia. Por un lado, el recurso al lenguaje objetivo crea una sensación de distancia entre el sujeto de la enunciación (en este caso es el mismo que el autor), el lector (en este caso un público general), y el objeto del discurso. Por otro lado, esta triangulación produce una complicidad sentida entre el lector y el autor, que, juntos, observan el objeto. Por ejemplo, el uso tanto de lenguaje subjetivo ("sugiero", "estoy seguro", "no somos violentos", "el acuerdo que hemos firmado", "nuestros jóvenes", etc.) y el lenguaje dialógico ("usted no ha visto") produce una sensación de contracción espacial y temporal entre locutor y lector, creando una sensación de colocación y coetaneidad entre ellos. Sin embargo, si bien este dispositivo produce un acercamiento entre el lector y el locutor, también pone de relieve su diferencia: los sujetos en primera persona corresponden a lo *nisga'a*, mientras que los que están en segunda persona se vinculan a un otro no-*nisga'a*.

En el fragmento que acabamos de citar también se encuentra una interpolación de la importancia que tiene la mirada para la epistemología (y política) moderna. Por ejemplo, colocado independientemente en una raya aparte del resto del texto, el sintagma "*the Nisga'a are not a violent people*" rechaza un estereotipo que existe con respecto al indígena, es decir, de ser pueblos violentos (bárbaros). Esta afirmación, que contrasta con un lugar común de las sociedades modernas occidentales, se plantea, no obstante, en el leguaje de la "objetividad", formulándose pues desde el lugar de enunciación del "grado cero". Esta frase es visual debido a su situación separada en el texto, así como también porque se formula en el estilo discursivo objetivo. A modo de contraste con el ocularcentrismo del lugar de enunciación "grado cero", particular a la epistemología moderna/colonial, el artículo se presenta mediante una retórica oral *nisga'a*. Esta interpolación se produce a través de la declaración de Gosnell "usted no ha visto" ("*you have not seen*"). Es aquí que el lugar de enunciación parece "desdoblarse". El locutor (Gosnell) ya no habla desde el lugar desincorporado de la mirada del conocimiento y el poder moderno/ colonial sobre los *nisga'a*, sino que habla sobre este dispositivo (la mirada) desde un lugar fundado en la experiencia. El

artículo, por ejemplo, llama la atención sobre la relación entre "lo visto" (objetividad, hecho, verdad) y "lo creído" (subjetividad, conjetura, fábula) en el marco epistemológico moderno/colonial (ej. "tenemos un profundo respeto por el Estado de Derecho). No nos han visto montar barricadas en las carreteras, no nos han visto en tiroteos con la policía") (Nuestra traducción). Así, pone en contraste los estereotipos (creencia o fábulas) que se suelen tener sobre personas tratadas de "indígenas" y lo "observado" (características que se consideran "verdades" según la lógica de la objetividad-sin-paréntesis) sobre los *nisga'a*; esto también destaca la polarización entre sujeto y objeto que fundamenta la cosmovisión occidental. Por lo tanto, aquí se contrasta la "visión" que tienen, particularmente, los *nisga'a* de la situación (lo cual corresponde a una perspectiva objetiva y de verdad) y la ceguera (la cual corresponde a una perspectiva subjetiva e irracional) de distintos elementos del público. No obstante, al marcar (objetivar) un contraste entre una escritura (visual) y el ritmo oral de la expresión verbal, el artículo invita indirectamente al lector a 're-visionar' el tema de 'los reclamos indígenas' y, particularmente, el proyecto de tratado emprendido por los *nisga'a*.

La declaración de apertura de Gosnell, en la que se dice que "generaciones de hombres y mujeres Nisdga'a [*sic*] han envejecido en la mesa de negociación" (nuestra traducción), se refiere a la experiencia específica de los *nisga'a*, y no a las características tradicionales a menudo universalistas que se suelen señalar con respecto a los "aborígenes" o "indios. De esta manera, la historia de Gosnell confronta la experiencia local de los *nisga'a* con una narrativa "globalizada" de la historia canadiense/ colombino-británica local. Gosnell presenta a los *nisga'a* como una colectividad de individuos, recordando al lector que las reivindicaciones de tierras no son perseguidas por una multitud genérica y atemporal de "aborígenes" (en el sentido etnológico), sino por personas y comunidades cuya existencia se lleva a cabo junto al resto de la humanidad en cuanto pueblo temporal (dinámico y no estático): individuos que viven, que sueñan, que "envejecen" y que mueren.

La escritura moderna/colonial sobre temas relacionados a los pueblos indígenas, como hemos visto, tiende a ser monológica (como es el caso de los textos escolares y los discursos de opinión), ya que en estos discursos se suele controlar de manera estricta el acceso del lector a la voz indígena" (Ridington 2006, 149). Para Bakhtin (1984, 156), el texto monológico pretende ser "la última palabra", llegando a negar hasta la existencia de otras cosmovisiones (según Bakhtin, conciencias) (1984, 292), de modo que *"it closes down the represented world and represented persons [...] incorporating into itself that which can never be the subject of one's own personal experience*" (Bakhtin 1984, 293). En contraste, el artículo de Gosnell es dialógica.

En efecto, incluye el uso de "personas de diálogo", es decir, el texto se presenta como si hubiera más de un locutor, mediante el uso de los pronombres de primera y segunda persona. Este rasgo discursivo subraya la subjetividad de la perspectiva que se presenta en el artículo, es decir que pone énfasis en el hecho de que el locutor no se habla desde un lugar universal, sino particular y experiencial. El artículo también revela una multiplicidad o polifonía de voces independientes (mediante el uso del discurso directo) (Bakhtin, 1984, 6). Según Mignolo (2011, 217) "'*human dignity' takes its full meaning first within and as a consequence of the local history in [by] which [one speaks]*". Hablar desde un lugar, desde su comunidad, permite al hablante desvincularse de la racionalidad moderna/colonial que tiende hacia la abstracción y diferenciación (distinción). Esta reafirmación o re-presentación de lugares del habitar en el lenguaje también produce transformaciones discursivas en la forma de nuevos ensamblajes del espacio y el tiempo. En particular, en su discurso, Gosnell (1998) llega a revincular el espacio y el tiempo de un modo diferente a como lo hace el típico discurso nacional, fundamentado en la modernidad/colonialidad.

El artículo de Gosnell (1998), además, reconoce una multiplicidad de puntos de vista "con igualdad de derechos", teniendo cada uno su propia visión del mundo (Bakhtin 1984, 6). Por ejemplo, en el artículo, muchas de las creencias fácticas se presentan a través del discurso indirecto, a la vez que se precisa su autoría (en

particular, Milton Wong, director general de MK Wong and Associates Ltd.). De esta manera, se reconoce el carácter subjetivo y múltiple de la información, del conocimiento y de la autoridad, lo cual a la vez permite al locutor recurrir creativamente a esas fuentes múltiples de la autoridad. Así, por ejemplo, el sintagma "te sugiero" aparece antes de la afirmación "el tratado *nisga'a* puede desempeñar un papel importante"; y "estoy seguro" antes de "el tratado *nisga'a* pronto será finalizado". De este modo, si bien el locutor presenta proposiciones, estas no son normativas, sino que se plantean en términos de "sugerencias". (En contraste, en los discursos de opinión analizados en el capítulo anterior se suele recurrir a un lenguaje declarativo para hacer proposiciones normativas). Así, pues, ese acto de habla resulta relevante en cuanto representa un acto de conversación (de diálogo), ya que en su espera implícita por una respuesta el diálogo se mantiene constantemente abierto. La formulación "te sugiero" también pone de relieve la voz activa (por encima de la voz pasiva) y, por lo tanto, destaca la participación del locutor, permitiendo que se sienta (que se experimente) de alguna manera su "presencia" en el contexto comunicativo. Todo esto contribuye a proporcionarle al texto una textura de re-presentación y conversación.

Según Ridington, "*traditions flow from aboriginal nation to nation through conversation, not through proselytization*" (2006, 149). Aunque no podamos extrapolar del artículo de Gosnell la afirmación de que el dialogismo constituye un elemento estructural de la tradición discursiva indígena, sí cabe señalar que los ejemplos del dialogismo que presenta ese artículo constituyen algunas de las características que lo distinguen de los discursos monológicos y normativos que hemos analizado en los capítulos anteriores.

Por su parte, el artículo de opinión "*Is the Nisga'a treaty legal?*", del antiguo líder de los *gitxsan* y *wet'suwet'en*, Neil Sterritt, presenta algunas características parecidas

al artículo de Gosnell, a pesar de que plantea un argumento contrario.[163] Al igual que el artículo de Gosnell, el de Sterritt presenta elementos de dialogismo intercultural, aunque, en un grado mucho menor. Además, si bien la redacción contiene un menor número de ejemplos de discurso directo que el de Gosnell (en el artículo de Sterritt solo se cita un fragmento de la decisión de la Corte Suprema de British Columbia en el caso de Luuxhon vs la Reina)[164], hay una pluralidad de perspectivas y, aunque de manera indirecta, una multiplicidad de voces.

De manera general, aunque el artículo lleva un lenguaje objetivo, las creencias fácticas y proposiciones normativas se plantean en relación con el sujeto de la enunciación. La autoridad del locutor, además, no se deriva de un lugar del conocimiento universal, sino de la experiencia situada de los *gitanyow*. Sterritt (1999) empieza su discurso mediante la siguiente declaración, hecha en la primera persona del singular: "*I will discuss these issues as they relate to the Gitanyow*". Esta puesta en lugar y en cuerpo del hablante corresponde a un discurso decolonial cuyos que permite "marcar" el discurso epistemológico y político moderno/colonial situándolo geopolítica y biopolíticamente.

Sterritt (1999) sostiene que, a vistas de *Delgamuukw CSC*, el tratado nisga'a pasa por alto las directrices específicas relativas al establecimiento del título y pone en peligro la integridad del territorio reclamado por las comunidades gitxsan y wet'suwet'en. Por otra parte, según Sterritt (1999), "*the Nisga'a overlap is not an oversigh – it is overt*". Así, el artículo implícitamente acusa a la comunidad nisga'a de deliberadamente tratar de apropiarse de tierras y territorios tradicionales que no les pertenecen. Esta declaración aparece como un acto decididamente agresivo del habla, que podría ser visto como una falta de solidaridad indígena; no obstante, rearticula la categoría moderna/ colonial (homogeneizadora, subalternizante y totalizadora) del "indígena" (*aboriginal*) o "indígenas" (*aboriginals*) y la vuelve heterogénea, compleja

[163] Sterritt era uno de los apelantes del caso *Delgamuukw*.

e independiente. El artículo de Sterritt expande el conflicto relativo a las reivindicaciones de tierras, que gira en torno al binarismo "indígena"/"no indígena", destacado en los discursos de opinión analizados en el capítulo anterior, haciendo intervenir una multiplicidad de actores y agrupaciones. Estos incluyen, pero no se limitan, a los *nisga'a,* los *gitxsan* (nación a la cual pertenecen los *gitanyow*), los *wet'suwet'en*, los canadienses, los colombino-británicos, y los "indígenas". El texto, pues, se refiere a una multiplicidad de puntos de articulación que apuntan hacia varios sitios relacionados con la producción y el consumo del discurso. El artículo, por lo tanto, demuestra una interpretación rizomática de la operación del poder (Deleuze y Guattari 1972, 3-25, 75-110 y 208-231): el poder se presenta como "perpetuo y discontinuo" y se amplía de manera lateral y laberíntica en el espacio y el tiempo (Deleuze y Guattari 1972, 3-25 y 208-231; Ashcroft 2001, 50). Asimismo, puesto que el autor asocia múltiples *actantes* al conflicto, la función de lector es también implícitamente múltiple.

Por su parte, en una carta al editor del *Vancouver Sun*, "*First Nations seek economically strong B.C.*", John Edward, Joe Mathias y Robert Louie, ex líderes de la Cumbre de las Primeras Naciones (*First Nations Summit*), responden a la polémica creada en torno a *Delgamuukw CSC.* En particular, sugieren que una parte de la crisis deriva del retrato ignorante que hace el periódico respecto de las perspectivas, particularmente, de los miembros de su organización:

> it is, and always has been, the view of the First Nations Summit that the only reasonable way to clarify this situation and provide certainty for Indians and non Indians alike is through comprehensive treaty negotiations. Your article appears to completely ignore this fact. (Edward, Mathias y Louie 1999)

Aquí, el sujeto de la enunciación es plural, incluso cuando la voz editorial (los locutores) y la función de lector, "usted" (*you*), son singulares. Esta carta de opinión

---

[164] Gitanyow First Nation v. Canada (1999)8, 66 B.C.L.R (3d) 165.

está dirigida al *Vancouver Sun* como respuesta a la noticia "*B.C. Indian chiefs lay claim to entire province, resources*", mencionado en el capítulo anterior. La carta, aunque escrita en oposición a una declaración, no polemiza, ya que no representa un juicio normativo como una respuesta a una crisis de percepción. Como indica el título, los autores abordan directamente - y por lo tanto interpolan - los valores económicos que dominan en el discurso de opinión en el *Vancouver Sun*. Aunque el objetivo de este artículo parece ser el de trazar una imagen más "verdadera" para el público, también demuestra características dialógicas en cuanto el discurso se dirige a distintos públicos, en plural. De esta manera, los autores reconocen una pluralidad de voces. Si bien estos no están directamente re-presentados en su carta, sí están presentes como una huella ("*We are deeply troubled that The Sun would irresponsibly assert that British Columbia First Nations are laying claim to every rock, fish, tree and animal in the province*") (Edward, Mathias y Louie 1999), como un interlocutor potencial ("*The challenge remains for British Columbians through their governments to strike a new partnership with First Nations based on reconciliation and respect*") (Edward, Mathias y Louie 1999).

4.3 Transformación #3: El caso de la prensa indígena[165]

Fundado en 1984, *Secwepemc News*[166] se distribuye gratuitamente en las diecisiete comunidades shuswap[167] o *secwepemc*[168] ("*Indian Bands*"[169] o "*First*

---

[165] El tipo discursivo de la "prensa escrita" o el "periódico" tiene una doble función social y lingüística: representa un espacio social y político, a la vez que forma parte de su configuración en cuanto mediaciones de esto (Martín-Barbero 1998). Dicho de otra manera, según Ossandón y Santa Cruz, "se trata de entender el diario no como un puro instrumento o canal de otras lógicas, sino que como un *actor* […] que opera sobre el contexto desde una estrategia propia y, en esa perspectiva, interactuando con dinámicas que provienen de otros ámbitos y prácticas sociales" (2001, 46; El énfasis es suyo).

[166] La publicación de *Secwepemc News* forma parte de una tradición de diarios y boletines que remonta hasta la llegada de misioneros católicos en el *Secwepemculecw*. Por ejemplo, entre 1891-1905 existía el periódico llamado *The Kamloops Wawa*, escrito a mano y, luego, mimeografiado (Atwood 2011). En particular, la escritura constituye una adaptación de la jerga comercial *chinook* (lenguaje rudimentario que servía como lingua franca y que tenía hasta 100,000 hablantes incluidos a indígenas, comerciantes de pieles y colonos) (Boulton 2004) a un sistema de taquigrafía francés llamado "Duployé", realizado por el Padre LeJeune, oblato de la Diócesis católica romana de Kamloops (Renault 1899). En algunos

Nations")[170]. Es una publicación mensual de la *Secwepemc Cultural Education Society* (*SCES*), financiada en parte por el *Shuswap Tribal Council* (*STC*), como también por las distintas comunidades secwepemc. El formato de *Secwepemc News*[171] es sobre todo el de un boletín comunitario: es informativo, pedagógico y coloquial. Incluye, entre otros asuntos, noticias políticas (particularmente las relacionadas a los reclamos territoriales o las escuelas residenciales), artículos que tratan de la salud, anuncios sobre eventos culturales y encuentros, relatos personales, crónicas que conmemoran a familiares fallecidos y/o a personas destacadas de la comunidad, notas de felicitación (cumpleaños, graduaciones de secundaria, premios), escritos artísticos (poemas, prosa creativa), anuncios de nacimiento y fallecimiento y publicidades. También comprende una sección sobre enseñanza de *secwepemctsin* (lengua *secwepemc*). Esta integra unas lecciones de vocabulario y gramática, además de relatos tradicionales en *secwepemtsin* e inglés. En lo que concierne a estos relatos, incorporan figuras tradicionales (por

---

casos, el periódico fue traducido simultáneamente al inglés, francés, secwepemctsin, nlaka'pamuxtsin o st'at'imcets (Renault 1899; Boulton 2004). El término "wawa" significa "hablar" o "conversar" (Boulton 2004; Atwood 2011). En la primera edición del *Kamloops Wawa* (publicado el 2 de mayo de 1891) se afirma que "*this paper is named Kamloops Wawa. It is born just now. It wants to appear and speak every week to all who want to learn to write fast. No matter if they be white men,* [...]" (Atwood 2011). El periódico, publicado semanalmente, fue creado para alfabetizar y, así, evangelizar a los indígenas del interior sur de Colombia Británica (aunque también, como señala esta citación, apuntalaba a colonos europeos) (Renault 1899, 287). En su apogeo, el periódico tenía 2000 lectores, la mayoría de la región, pero otros podían ser encontrados hasta en Francia (Renault 1899; Boulton 2004; Atwood 2011). El *Kamloops Wawa,* junto con presentar noticias locales, difundía material religioso, particularmente catecismos y misales (Renault 1899: 290; Boulton 2004), aunque también existen ejemplares que incluyen traducciones del latín al chinook de textos clásicos europeos (Renault 1899, 290). Además de *Kamloops Wawa,* en 1947 se fundó el periódico, *Native Voice*, producido y publicado por The Native Brotherhood of British Columbia (antecedente del Native Brotherhood of Canadá y, luego, del Assembly of First Nations); su formato se parece bastante al de *Secwepemc News*.

[167] El término shuswap es la expresión equivocada inglesa para *secwepemc.*

[168] Según el periódico, cada edición tiene una circulación de 5500 copias.

[169] Los *indian bands* constituyen una división administrativa correspondiente a algunas reservas o *First Nations* indígenas (de "indios"). Los "indios" tienen un status legal distinto a otros indígenas canadienses tales como los mestizos y los inuitos.

[170] La expresión *First Nations* constituye un término político de protesta. Se refiere a los indígenas con status legal de "indio" (*Indian*) según la legislación canadiense. Estos se distinguen por ejemplo de los indígenas "mestizos" (*Métis*) y los "inuitos" (*Inuit*). Desde la repatriación de la Constitución canadiense, estas tres categorías se designan conjuntamente por ley como "aborígenes" (*Aboriginals*).

[171] Véase el Anexo 16.

ejemplo, saltamontes, coyote, el oso pardo, etc.), a la vez que contextos, personajes y usos de lengua actuales.[172]

Por su parte, *Azkintuwe,* fundado en 2003, constituye un periódico independiente publicado principalmente en formato electrónico[173] (www.azkintuwe.org). Si el objetivo del periódico es fomentar el sentimiento nacional mapuche, lo que contrasta con la tendencia de muchos a identificarse en base a pertenencias territoriales[174], también da testimonio de la creciente urbanización de los mapuches. *Azkintuwe* se

---

[172] Tomemos el siguiente fragmento de una lección de *secwepemcsin* en torno a la rutina matinal cotidiana:

> **Tsúlsllke7 te skwék'w7es re m-cwén'wenes**
> Seven o'clock in the morning.
> **Quíllte!**
> Wake up!
> **Tsekwtsk'wil-ce!**
> Stretch!
> **Ce7mute!**
> Get up
> **Nés-ce ne cnegwílcten**
> Go in the washroom/bathroom
> **Ts'éwkstem-ce**
> Wash your hands […] (*Secwpemc News* 2008, 3)

[173] Hasta 2011, también se publicaba bimensualmente en forma impresa y distribuida a quioscos por todo el país además de en Argentina. El periódico insistía en sacar una versión impresa para intentar alcanzar a todas las comunidades del Wallmapu y no limitarse únicamente a un público con acceso a Internet. Sin embargo, desde principios de 2012, solo se produce una versión electrónica que se actualiza diariamente. Algunos miembros del equipo *Azkintuwe*, particularmente su director, Pedro Cayuqueo, en respuesta a las peticiones de distintos lectores (Cayuqueo 2006; Riquelme 2012), fundaron otro periódico con un contenido menos político y más general, *Mapuche Times*.

[174] De manera general, el término mapuche se refiere a la aglomeración de distintos pueblos originarios en relación con un *espacio* particular (mapu), que hablan el *mapudungun* (el idioma de los mapuches) y que comparten una cosmovisión particular (Marimán, Caniuqueo, Milllén y Levil 2006, 36-37). Así, la sociedad mapuche se organiza según las siguientes configuraciones espaciales: *Wallmapu* (el "espacio" – tierra o territorio – de los mapuches). Esta se divide en dos: *Puelmapu* (el espacio al este de la cordillera) y *Ngulumapu* (el espacio al oeste de la cordillera). Wallmapu se organiza según la ubicación de su población relativa a las direcciones cardinales: *Puelmapu* (espacio del este), *Lafkenmapu* (espacio del oeste), *Picunmapu* (espacio del norte), *Willimapu* (espacio del sur). Ahora bien, los nombres de los distintos pueblos presentes sobre este territorio son: los *picunche* (pueblo del norte): estos se clasificaban según dos identidades, los *pincunche*, que formaban parte del Imperio Inca, y los pomauces, que se defendieron contra los incas; los *huilliche* o *williche* (pueblo del sur y de las islas de Chiloé); los *puelche* (pueblo del puelmapu); los *pewenche* (pueblo de la cordillera); los *lafkenche* (pueblo de la costa); los *nguluche* (pueblos del ngulumapu); los *huenteche* (pueblos de la pampa); y los *tehuelche* (se refieren los pueblos no mapuches al sur del *Ngulumapu*, incluidos los *selk'nam, kawashkar, yámana, aoniken* (Marimán, Caniuqueo, Milllén y Levil 2006, 36-37).

plantea como fuente de información alternativa concerniente, antes que nada, a la situación política y socioeconómica de los mapuches en Chile y Argentina[175]; y esto sobre todo en relación al llamado conflicto mapuche.[176] Según *Azkintuwe*, se plantea "una crítica responsable y esclarecida de los dos países [Chile y Argentina] en lo que concierne al pueblo mapuche, además de enriquecer la reflexión política mapuche a través de un trabajo intelectual sostenido" (*Azkintuwe* 2005). El formato de la versión impresa del periódico[177] incluye editoriales, crónicas, reportajes, análisis políticos. Estos y otros se publican también en la versión electrónica del periódico actualizado diariamente. Sin embargo, el periódico también se responsabiliza de dar a conocer aspectos culturales e históricos de los mapuches a través de textos como reportajes sobre el estado del *mapudungun*, artículos sobre distintos temas de interés de los mapuches urbanos y campesinos. En particular, desde 2007, se publican unos "suplementos especiales" encontrados tanto en forma de papel como en versión digital y PDF.[178] El primer suplemento, *AZDomingo*, sirve para profundizar en temáticas particulares y entrevistar a personajes destacados del movimiento mapuche[179]. El

---

[175] *Azkintuwe* pertenece al Kolectivo Periodístico Azkintuwe.

[176] De modo específico, el periódico establece un espacio de discusión sobre la política de estado concerniente al movimiento político mapuche, los reclamos territoriales de distintas comunidades, la aplicación de la ley antiterrorista, además de distintos actos de agresión de parte de agentes del estado (particularmente carabineros) contra algunas comunidades mapuches.

[177] Véase el Anexo 15.

[178] En la decimoctava edición del periódico, admite "donde había *mapuche*, muchas veces vimos necesariamente solo conflictos y noticias que tendían a provocar – nunca de manera intencional – trastornos depresivo en más de algunos de nuestros fieles lectores" (Cayuqueo 2005, 2). Así, la publicación de los suplementos hace eco a unas recomendaciones de los propios lectores de Azkintuwe (Akintuwe 2006), el periódico empezó a crear suplementos que ponen énfasis no solo en instancias de conflicto, sino que también presentan aspectos de creación y producción culturales, políticas y económicas por mapuches. A estos fines, Cayuqueo recién salió con un nuevo periódico, *Mapuche Times: Periódico Intercultural*.

[179] Por ejemplo, la primera edición de AZDomingo entrevista a Rodrigo Huenchullan Cayul dirigente de la comunidad mapuche Temucuicui y que entonces vivía clandestinamente; la tercera edición del suplemento presenta al abogado y director del Observatorio Ciudadano - anteriormente el Observatorio de Derechos de los Pueblos Indígenas - José Aylwin; mientras la sexta edición del suplemento se trata de "La lucha por el territorio".

segundo suplemento, *Yekintun*[180], constituye un suplemento de cine y video indígena. Luego, el tercer suplemento, *Zapilkan*, aborda temáticas relacionadas a la producción narrativa mapuche contemporánea en *mapudungun* y español. Es preciso destacar que el contenido cultural e histórico de *Azkintuwe* no presenta una imagen folclórica y neutra del pueblo mapuche, sino presentaciones de rasgos culturales modernos, desde un punto de vista politizado.

A primera vista, *Secwepemc News* y *Azkintuwe* constituyen discursos de resistencia y oposición. Tanto en Canadá como Chile, la representación de los pueblos indígenas por parte de los medios de comunicación dominantes, considerados como importantes "fuentes de información", suele estar caracterizada por la desinformación y la distorsión (Raudsepp 1984, 10; Carrasco 2002; Guzmán 2003; Amolef 2004a, 2004b[181]; Alia 2010, 33; Álvarez San Martín 2011; Fleras 2011, 215). La prensa indígena, en cuanto espacio comunicativo alternativo, sirve para interponer una versión distinta de los acontecimientos y mejorar la imagen en el imaginario público sobre lo "indígena" (Murphy 1983, 2004; Avison y Meadows 2000)[182]. Asimismo, tanto *Secwepemc News* como *Azkintuwe* presentan un punto de vista distinto de los discursos simplistas y excluyentes que circulan en la prensa dominante. Además, planteamos que los periódicos *Azkintuwe* y *Secwepemc News* vislumbran la constitución de unas esferas públicas[183] alternativas ante las dominantes nacionales canadiense o chilena,

---

[180] Esta palabra significaría en español "desviar la mirada hacia algo que nos llama la atención". Según la propia revista, "Yekintun pretende ser un espacio donde visibilizar obras audiovisuales centradas en nuestra realidad. Realidad compleja, a ratos contradictoria, plagada de episodios de injusticia, pero también de mucha esperanza y ansias de reconstrucción" (Yekintun 2009).

[181] Esto lo hemos sugerido también en los capítulos anteriores.

[182] La primera publicación de un periódico indígena, *The Native Voice*, fundado en 1946 por el Native Brotherhood of British Columbia, constituye un hito del paisaje comunicativo canadiense (Avison y Meadows 2000). Desde entonces, han existido numerosos periódicos indígenas en Canadá. De 1973 a 1990, mucho de estos se volvieron dependientes del financiamiento federal. Así, la eliminación total de este en 1990 provocó la disolución de varias de estas publicaciones (Demay 1993; Avison y Meadows 2000). La mayoría de los periódicos complementan su financiamiento mediante la integración de publicidad privada.

[183] La definición que proporcionamos a la noción de "público" incluye la existencia de "públicos múltiples y distintos", los cuales, aunque se forman en relación con un público hegemónico que suele

buscando una manera de resistir y reivindicarse ante la desinformación y la distorsión sobre los pueblos indígenas que circulan en los medios de comunicación dominantes (Avison y Meadows 2000). La prensa indígena también sirve para revitalizar el intercambio de ideas y renueva los lazos de pertenencia entre comunidades originarias. Esto contribuye a superar las modernas divisiones de antiguas naciones en "comunidades indígenas" como resultado de una estrategia de dominación y reducción territorial colonial por los estados de Canadá y de Chile desde finales del siglo diecinueve. Asimismo, tanto *Secwepemc News* como *Azkintuwe* constituyen proyectos de re-imaginación nacional[184].

Azkintuwe y *Secwpemc News* representan, primero, proyectos de comunicación *intracultural,* es decir que buscan fomentar un sentido de pertenencia nacional específicamente mapuche o *secwepemc*. El proceso de colonización del territorio mapuche[185] (*wallmapu*) al igual que el territorio *secwepemc* (s*ecwepemculecw*)[186] a

---

eclipsarlos, se distinguen de este último por la especificidad de sus contextos socioculturales y discursivos (Frazer 1992; Avison y Meadows 2000). Estos suelen conocerse como "públicos alternativos", "públicos marginados", y "contra-públicos" (Frazer 1992; Avison y Meadows 2000). Normalmente, es la prensa independiente u otros medios de comunicación independientes y alternativos los que se ocupa de representarlos. La noción del "público" corresponde al término *öffentlichkeit* o "esfera pública", planteado por Habermas (1991). En este se entiende la esfera pública como un encuentro de personas en pie de igualdad (hombres burgueses) para desarrollar, por medio del razonamiento lógico y en oposición a las autoridades estatales, unas regulaciones, principalmente de orden socioeconómico (Habermas 1991, 29; Calhoun 1992). A pesar de los límites que tiene la descripción de Habermas sobre la base de observaciones empíricas relacionadas a un contexto histórico particular y ya desaparecido (la sociedad burguesa de Inglaterra, Francia y Alemania del siglo dieciocho), el concepto continúa a servir de modelo interesante para el estudio de otros contextos contemporáneos, permitiendo que se enmarquen a fenómenos sociopolíticos comparables, aunque provenientes de contextos bien distintos y con algunas precisiones importantes correspondientes a estas diferencias (Calhoun 1992; Frazer 1992; Avison y Meadows 2000; McKee 2005, 4).

[184] Aunque la noción moderna de "nación" existe en el contexto europeo desde hace siglos (se recuerda que los exploradores europeos se referían a las sociedades indígenas como "naciones" antes de designarlos como "tribus" a partir del siglo diecinueve) (Blackburn 2002, 176), hacia finales del siglo dieciocho, particularmente en relación con la Revolución Francesa, la idea de la "nación" empieza a cobrar el sentido de grupo humano con orígenes, valores, historia y lengua comunes (Smith 1991). Además, la nación moderna suele vincularse a un territorio político y administrado a través del aparato estatal (Smith 1991).

[185] Al igual que los secwepemc, a partir de su sometimiento por el Estado chileno, los mapuches se encuentran divididos en comunidades indígenas distintas. Esto fue el resultado del proceso de colonización a finales del siglo diecinueve y principios del siglo veinte. Según Gavilán (2007, 32-33):

finales del siglo diecinueve originó su reducción y fragmentación. Así, mediante la creación de "reservas de indios", además de distintas políticas de asimilación[187], los estados chileno y canadiense llegaron a suplantar muchas organizaciones sociales y políticas históricas mapuche y *secwepemc* por una lógica de "comunidades indígenas[188]" (Ignace 2008; Michel 2012). Por esta razón, en primer lugar, *Azkintuwe* y *Secwepemc News* vislumbran superar una lógica de fragmentación y fomentar un sentido de coherencia general entre las distintas comunidades como parte de un proyecto de "re-imaginarse" como nación (Anderson 1991). Tomemos, por ejemplo, la siguiente misión de *Secwepemc News*:

> OUR MISSION is to provide a forum for members of the 17 Shuswap[189] Bands to discuss and learn more about the issues, news and events taking place in the Shuswap Nation; to promote awareness of Secwepemc language, culture and history; to recognize the individual accomplishments of community members; and to provide a vehicle for

---

"El territorio mapuche comprendía las tierras ubicadas entre el río Itata y el seno del Reloncaví en Chile, y las actuales provincias de Neuquén, la Pampa y Río Negro en Argentina. La nación se dividía en grandes extensiones de tierra llamados *mapu*, las que a su vez se dividían en *Aillarewes* y estas, en *Rewes* o distritos territoriales. Finalmente, los *Rewes* se dividían en *Kawines* o *Levos*. El territorio en su totalidad, era el Wallmapu. La parte ocupada hoy día por Chile es el *Gulumapu*, y la parte ocupada por Argentina es el *Puelmapu*. […] Los *levos*, *kawines* o *kavies* eran la base social y militar del pueblo mapuche en los tiempos de la guerra de Arauco. Un *levo* incluía a más o menos 20 familias y entre siete u ocho *levos* conformaba un *rewe* […] Nueve de estos formaban un *aillarewe*".

[186] El término *secwepemculecw* significa la tierra de los *secwepemc* (Michel 2012, xiii). A finales del siglo diecinueve, el territorio, sociedad y cultura del pueblo *secwepemc* fueron "reducidos", es decir que los *secwepemc* fueron desposeídos de sus tierras y colonizados por el estado canadiense. Les quedan ahora unas parcelas de tierras conocidas como "reservaciones" o "reservas de indios" que se distribuyen entre los miembros de la comunidad indígena local y de las que no son los dueños legales, estando los miembros de la reserva con el status legal de "indio" bajo la tutela del Estado canadiense, el cual, según la Constitución representa la autoridad exclusiva de "los Indios y las tierras reservadas para los Indios" (Constitución canadiense de 1982, sec. 91, pár. 24; nuestra traducción.) Históricamente el pueblo *secwepemc* se basaba en distintas alianzas sociales para regular el uso de la tierra y los recursos en el territorio (Ignace 2008; Michel 2012). Las distintas comunidades, aunque independientes y separadas, compartían una misma lengua, una cultura y cosmovisión (Ignace 2008; Michel 2012).

[187] Por ejemplo, la escuelas residenciales, en Canadá.

[188] En Chile, estas corresponden a "títulos de merced" proporcionados a distintas agrupaciones familiares o *lof*) (Cantoni 1969); en Canadá, corresponden a los *Indian Bands* formados en base a unas aldeas temporales de verano o *tsemtsyem'tem* (Ignace 2008).

[189] Shuswap es el nombre inglés para los *secwepemc*.

> the outside community to learn more about the history, current affairs and future goals of the Secwepemc people.[190]

Secwepemc News, en su misión, pone énfasis en la importancia de la palabra y el dialogo. El formato del periódico complementa este objetivo. Es decir que en cuanto boletín de información, el periódico se plantea como mediador de un diálogo nacional (entre miembros de la nación *secwepemc*) e intercultural. Es decir que *Secwepemc News* no pretende (re)presentar a la nación *secwepemc* ante un público extrínseco ("*the outside community*"), sino que invita a este público a observar un diálogo.

Por su parte, tal como aparece en su sitio web, *Azkintuwe* afirma tener la siguiente misión:

> AZKINTUWE es un Periódico / Agencia de Noticias que promueve los derechos nacionales del Pueblo Mapuche y los valores de la multiculturalidad en el tratamiento de la información, para influir en los medios de comunicación masivos, en otros sectores sociales y en la opinión pública en general.

La palabra *azkintuwe* significa "el mirador" en *mapudungun*. Esto llama la atención sobre el objetivo del periódico de presentar un punto de vista a la vez independiente y mapuche. Sin embargo, al igual que *Secwpemc News*, el periódico también apunta a un público extrínseco. Así, la "mirada" de *Azkintuwe* gira a la vez hacia adentro y hacia el espacio público dominante. Según Murphy (2004, 272) "*at the heart of indigenous nationalism lies the claim to self-determination*". En particular, *Azkintuwe* suele reportar las confrontaciones que tienen lugar entre mapuches (comunidades y activistas) y las autoridades estatales chilenas y argentinas. Esto se hace evidente desde ya en los titulares de portada principales del periódico: "Nuevo maltrato: Comisión Histórica y de Nuevo Trato" (2a edición), "Año judicial" (3a edición), "El regreso al territorio" (4a edición), "El desastre de Ralko" (6a edición), "El desaire de Lagos" (5a edición), "Welcome to APEC" (7a edición), "Arriba en la cordillera" (8a edición), "Se impone la injusticia" (9a edición), "Los refugiados de Endesa" (10a edición), "Un

[190] Esta aparece en la segunda página de cada edición del periódico.

werkén en Europa" (11a edición, diciembre de 2005), etc. Así, la expresión "*azkintuwe*" evoca un discurso de resistencia y oposición a la posición de subordinación en la que el discurso público chileno coloca a los mapuches (Amolef 2004a; 2004b).

Mediante *Azkintuwe* se intenta profundizar en el contexto, particularmente histórico y económico, con el fin de aclarar para el público quiénes son los distintos actores y *actantes*, y los distintos papeles que estos desempeñan en los acontecimientos. De esta manera, el periódico se responsabiliza de dar a conocer y denunciar la violencia física, psicológica y simbólica de distintos actores en el marco del conflicto mapuche. Este contexto de resistencia y violencia se presenta a través de temáticas, análisis e imágenes. El periódico suele cubrir historias de confrontaciones entre carabineros y comuneros; también cubre historias de procesos contra comunidades a las que se busca desplazar y, en particular, proporciona contexto histórico a los argumentos que se utilizan para apoyar las demandas de desplazamiento. El periódico siempre incluye fotos de carabineros con tanques y uniformes. A menudo, estos se encuentran en el primer plano y protagonizan la foto. Esto pone énfasis en la presencia represiva y militarizada del Estado chileno en las comunidades.

No obstante, los dos periódicos también parecen apuntar a un proyecto de transformación. Según Mignolo (2011, 225), participamos en la desobediencia epistémica cuando nos planteamos como mediadores o traductores de un contexto diferenciado, y no como representantes de un grupo[191]. Los objetivos nacionalistas de los dos periódicos se distinguen de una lógica etnocéntrica y homogeneizante, la cual caracteriza a muchos nacionalismos del siglo veinte. En particular, ambos periódicos subrayan la apertura y pluralismo. Por ejemplo, *Azkintuwe* hace explícito su interés por

[191] Según Mignolo (2011, 224-225) "the theoretical revolution shall not be located in a given person or persons, thus celebrating some kind of original indigenous knowledge. It shall be located, instead, in the double process of translation in which Western (e.g., Marxist) epistemology is appropriated by indigenous nations epistemology, transformed, and returned". De esta manera, se rompe con el código occidental (Mignolo 2011, 225).

tratar la información según "los valores de la multiculturalidad", mientras que *Secwepemc News* pone énfasis en la discusión y debate entre los miembros de las distintas comunidades *secwepemc*. En los dos casos, los periódicos tienen en cuenta la diversidad territorial e identitaria internas a las naciones *secwepemc* y mapuche, a la vez que subrayan los lazos de pertenencia que existen entre los *secwpemc,* o entre los mapuches, como también entre estos y las comunidades nacionales canadiense o chilena, respectivamente. Dicho de otra manera, los periódicos no pretenden cerrarse o desconectarse del mundo, sino que presentan una lógica de apertura y correlación con "otros" (reconociendo la diversidad de estos últimos). Así, el nacionalismo planteado por *Secwepemc News* y *Azkintuwe* se distingue de otros tipos de nacionalismos fundamentados según los distintos rasgos del discurso moderno/colonial: rupturas, purificación, totalitarismo[192]. Aunque los dos periódicos recurren al término "nación", parecen plantear un marco de "país" cuya diversidad interna se hace coherente por unos rasgos compartidos (lengua, espiritualidad, prácticas culturales, historia, etc.).

En particular, el uso del término "nación" se entiende mejor en relación al contexto de la fundación de cada periódico. En cada portada de *Secwepemc News*, se afirma que esta publicación representa "*the voice of the Shuswap Nation*". El periódico también se describe como "*a monthly publication serving the people and communities of the Shuswap Nation*". El uso del término "nación" se inscribe en el marco político y discursivo pancanadiense de las "*First Nations*". A principios de los ochenta, se producía en Canadá un debate en torno a la Constitución de Canadá, concerniente a la repatriación de esta desde Inglaterra. En torno a esto, la retórica política solía referirse a dos naciones fundacionales del país, Francia e Inglaterra. Los pueblos indígenas no se consideraban ni como "naciones fundacionales" ni como "otros grupos étnicos"

---

[192] Asimismo, estos corresponden más bien a un "nacionalismo indígena" (Murphy 2004). Asimismo, según Murphy (2004), el nacionalismo indígena, en cuanto los pueblos indígenas constituyen naciones culturales apátridas, se distingue de otros tipos de nacionalismos debido a la poca cantidad de población indígena relativa a la comunidad nacional dominante; su diversidad interna; la pertenencia de vínculos

(Boelscher-Ignace e Ignace 1998, 141-142). En el marco de este debate, el *National Indian Brotherhood* cambió su nombre en la *Assembly of First Nations*. El uso del término "nación" en el caso de los *secwepemc* también tiene que ver con una puesta en cuestionamiento de un presupuesto de inferioridad de los pueblos indígenas, los cuales se consideraban como "tribus", mientras que los países independientes y coloniales se autodesignaban "naciones". El término "tribu" surgió en el siglo diecinueve, reemplazando al término "nación" para referirse a los pueblos indígenas de los imperios europeos, particularmente de las sociedades originarias de las Américas y África (Blackburn 2002, 176). Esto corresponde al discurso del desarrollo humano según el modelo europeo de "primitivos", "bárbaros" y "civilizados". Mientras los distintos pueblos se clasificaban según las categorías de "primitivo" y "bárbaro", estos pertenecían a tribus. En cambio, los "civilizados" pertenecían a una nación (Blackburn 2002, 177).

En lo que toca a Chile, diversos sectores, sobre todo de la derecha política, se resisten a reconocer a los pueblos indígenas en cuanto "pueblos" y, como hemos visto en el caso de la prensa dominante, como, por ejemplo, *El Mercurio*, los reclamos e intentos de movilización política de los mapuches han sido despreciados y su validez negada. En el discurso público, pues. el dictamen de "En Chile, no hay indígenas. Todos somos chilenos" a menudo parece seguir teniendo peso. Así, en el contexto chileno, el término "nación" cobra particular importancia política y juega un rol en el rechazo a los reclamos de varias organizaciones mapuches por su reconocimiento como "pueblo", ya sea en la instancia constitucional o legal. Hasta ahora el estado sólo admite jurídicamente la existencia de "etnias nacionales"**,** argumentando que el reconocimiento de distintos "pueblos" propiamente dichos iría en contra de la "unidad nacional" de Chile (Bengoa 1996, 118). La diferencia que se hace en este caso entre los términos "etnia" y "pueblo" es de índole temporal, causal y numeral y, en el fondo, se

---

políticos e identitarios con sus comunidades indígenas particulares; y su integración económica, política

relaciona con uno de los grandes relatos de la identidad chilena que presupone el mestizaje entre "araucanos" y "españoles". Según este relato, las etnias tienen una relación "perenne" con la nación (Smith 1991); o sea, aquí lo étnico constituye la base premoderna de la nación. La imagen oficial que presenta el estado chileno respecto a las llamadas "etnias" es análoga, pues, a la relación que los economistas proporcionan entre las materias primas que luego de procesarse producen un producto final irreversible. Es decir que, según el discurso nacional chileno, el proceso de mestizaje ha creado un producto final y absoluto, en este caso, el "pueblo" chileno, lo cual legitima la negación de la existencia indígena, sobre todo la mapuche. Ante esto, *Azkintuwe* busca reforzar los lazos entre las comunidades, afirmándose de ese modo como nación a parte entera, distinta de la nación chilena, aunque no necesariamente separada del Estado chileno. Cayuqueo afirma lo mismo en el siguiente fragmento de una entrevista con Mauricio Buendía:

> una de las grandes sorpresas que se llevará el Estado chileno para el Bicentenario, será la existencia de una Nación Mapuche en su interior. No de una etnia o un difuso concepto de pueblo indígena u originario, sino de una Nación con todas sus letras. Es decir, de un colectivo de ciudadanos conscientes de tener un destino común. Quizás será una desagradable sorpresa para el Estado, pero puede ser también una bella sorpresa para los miles de chilenos que comienzan a entender que asumir la multiculturalidad, el carácter plurinacional del Estado, nos enriquece finalmente a todos. (Buendía 2006)

Dicho de otra manera, en cuanto proyecto político, *Azkintuwe* desea provocar una pluralización del Estado en tanto espacio político multinacional[193].

Los periódicos también participan en la desobediencia epistémica en la medida en que se liberan de la lógica de oposición, transgrediendo las fronteras que rigen la lógica de la modernidad/colonialidad. En particular, en *Secwepemc News* se difunde un

---

y cultural a la población no-indígena (Murphy 2004, 271).

[193] Guillaume Boccara afirma algo parecido en su artículo "The Mapuche People in Post-Dictatorship Chile", estudio antropológico sobre el movimiento mapuche en general: "*the indigenous peoples' re-*

discurso a la vez moderno y tradicional, el cual apunta a reforzar un imaginario de nación moderno en función de valores *secwepemc* tradicionales. *Secwepemc News* infunde nuevo vigor y actualidad al concepto tradicional del *Secwepemculecw,* puesto que revitaliza y dinamiza la tradición narrativa *secwepemc* (*stsptekwle*). El *stsptekwle* se responsabiliza de difundir los valores fundamentales de la ontología *secwepemc*: *k'wseltktnéws* y *knucwestsut.s* ("desarrollo y autosuficiencia personal a través de la comundad") (Michel 2012, 48). *K'wseltktnéws* puede traducirse como "el principio de la interconectividad". Se refiere a la relación de parentela entre los seres humanos, los animales y el mundo natural (Michel 2012, 46-47). Así, el valor de *k'wseltktnéws* se refiere a la relación del individuo en conexión con su comunidad, con la tierra y los demás seres que la habitan, así como con su cultura e historia "nacional". *Secwepemcw News* encuentra su fundamento en los valores de *k'wseltktnéws* ("interconexión") (Michel 2012, xiii y 46-47), de *yucwmenentwecwiye* ("cuidarse unos a otros") (Michel 2012, 4), de *knucwestsut.s* (Michel 2012, 48-50 y 80-87). Además, al igual que la tradición narrativa *secwepemc*, el periódico tiene una función pedagógica: enseñar estos valores tradicionales y contribuir a una mejor comprensión del contexto histórico y político de una comunidad. Según Michel (2012, 9), *stsptekwle* "*is successful because it disguises teaching as entertainment*".

Además, planteamos que los periódicos también constituyen discursos de transformación. Así, pues, en lugar de conformarse con la lógica de la diferencia colonial, la cual pone en oposición "indígena" y "no indígena", tanto *Azkintuwe* como *Secwepemc News* producen un discurso que, por un lado, se desvincula de la lógica de la exclusividad mutua; y que, por otro lado, interpola los propios elementos que subyacen al modo de operar del discurso moderno/colonial (ocularcentrismo, oposiciones binarias, lugar de enunciación desincorporado, etc.), de manera tal que transforma el discurso dominante a través de la producción de nuevos ensamblajes.

---

emergence goes well beyond their own political and cultural rights. It constitutes a new way of

Desde el propio título, *Azkintuwe* participa en la desobediencia espistémica, ya que cuestiona la división cartesiana entre sujeto y objeto en su manera de concebir el espacio. Aquí, el "indígena", que suele ser objeto de la mirada colonial, de los estudios científicos y de la representación tanto artística como política, invierte la lógica de la perspectiva y se pone en el lugar del sujeto para observar. Al igual que lo sugiere su nombre, el proyecto que plantea *Azkintuwe* constituye un modo de situarse ante el discurso de modernidad y la colonialidad del discurso nacional chileno. Así, también reafirma su dignidad y humanidad.

Ambos periódicos fueron fundados con el objetivo de crear un espacio discursivo en el cual pudiera producirse una discusión intelectual, más allá de las fronteras geográficas establecidas por los mapamundi modernos, los cuales se basan sobre una historia de colonización y negación existencial de las sociedades, para las cuales su territorio no reconocido sigue existiendo, es decir, co-existiendo con el marco moderno/colonial. *Azkintuwe* cuestiona el proceso de negación que reproduce los mismos actos de discurso que contribuyeron a la colonización y sumisión de los mapuches. Ante todo, demarca al *Wallmapu* como si fuera parte del mapa mundial, desnaturalizando de ese modo las fronteras chilena y argentina y a la vez haciéndolas invisibles. Luego, pone en cuestión la toponimia nacional chilena al reemplazar los nombres de ciudades y lugares chilenos (españoles) con los nombres mapuches, o al convertir la ortografía española a una que corresponde al *mapudungun*.

Por su parte, *Secwepemc News* también exhibe ciertas técnicas de interpolación del discurso geográfico moderno/colonial. Por ejemplo, en la portada de cada edición, las diecisiete comunidades se enumeran de modo bilingüe (en inglés y *secwepemctsin*): *Sexqeultquín* – Adams Lake; *St'uxwetéws* – Bonaparte; *Tsq'écsen* – Canim Lake; *Stwécemc Xgét'tem* – Canoe Dog Creek; *Esk'ét* – Alkali Lake; *Llenllenéy'ten* – High Bar; *Tk'emlúps* – Kamloops; *Qw7ewt* – Little Shuswap; *Sk'atsin* – Neskonlith; *Simpcw*

---

imagining the organization of polities, beyond the coloniality of the nation-sate paradigm" (2002, 284).

– North Thompson; *Tsk'wéylecw* – Pavilion; *Kenpésq't* – Shuswap; *Skítsestin* – Skeetchestn; *Xats'úll* – Soda Creek; *Spaltsín* – Spallumcheen; *T'éxelc* – Williams Lake; *Stil'qw Pellt'íqt* – Whispering Pines/Clinton (este orden refleja el de la portada). Esto se refuerza mediante una imagen simbólica situada en la portada, un dibujo del bastón nacional *secwepemc,* cuyas diecisiete plumas de águila, de color blanco y que se encuentran a lo largo de su asta, tienen la función simbólica de representar a cada una de las diecisiete comunidades indígenas *secwepemc*.

Por último, interpolan el lugar de enunciación del discurso moderno/colonial. En efecto, el acto de hablar desde el lugar de uno queda desvinculado de la lógica de la representación. El periódico indígena (cualquiera que sea su formato) no pretende representar a la nación indígena ante otra no-indígena, sino que se adhiere a un proyecto de "poner en común", en contraste con otro de purificación y separación según la lógica moderna/colonial (Latour 1997). Así, pues, se trata de poner en relación, es decir, de crear un espacio a partir de las asociaciones entre comunidades. Mientras que los espacios discursivos de los medios de comunicación y de los textos escolares, por ejemplo, suelen ser monológicos y cerrados, los diarios indígenas tienden a ser abiertos, no propiamente inclusivos (ya que este término implica la oposición entre lo intrínseco y extrínseco), sino capaces de crear espacios de participación, implicando así un proyecto de democratización popular (Murphy 2004, 271). Mientras que esto se hace claro en relación al formato mismo de *Secwepemc News*, en lo que concierne a *Azkintuwe* esto se evidencia en el reconocimiento explícito del comité editorial y su adaptación ante distintos comentarios provenientes de sus lectores. Por ejemplo, en 2005, Cayuqueo admitió que la postura inicial asumida por el periódico a veces iba en contra de sus propios objetivos y que, asimismo, reforzaba los estereotipos que la sociedad y los medios de comunicación tenían de los mapuches: "criticábamos mucho las categorizaciones que la prensa oficial hacía sobre nosotros los mapuches, mostrándonos como belicosos, agresivos, etc., y nosotros mismos no

ayudábamos mucho poniendo en portada a un peñi [o joven] encapuchado…" (Cayuqueo 2005, 2).

Así, pues, observamos en los periódicos considerados no solo esfuerzos de resistencia, sino también proyectos de transformación, mediados por la interpolación del discurso moderno/colonial. En lugar de reforzar las demarcaciones propias a la lógica de la diferencia colonial, los espacios de discurso producidos por *Secwepemc News* y *Azkintuwe* parecen constituir mediaciones de la ambigüedad y, asimismo, cuestionan fuertemente la discursividad de los límites identitarios nacionales modernos[194].

4.4 Balance

En contraste con el espacio normativo establecido por muchos comentaristas, los discursos de opinión indígenas analizados en este capítulo suelen interpolar la propia categoría de "indígena", de modo que producen una ambigüedad en torno al sentido de este término. Aunque el locutor se distingue como mapuche, como *nisga'a*, como *gitanyow* o como miembro de una organización indígena (ej. *First Nations Summit*), sigue calificando a los "otros" pueblos como "indígenas". Esto llama la atención sobre las expresiones multiculturales que circulan en los discursos nacionales y dominantes de tal manera que las problematiza. Así, pues, estos discursos llegan a constituir actos de desobediencia epistémica, transformando sutilmente los términos del debate sobre los reclamos territoriales desde un debate que opera según polaridades hasta otro que invita a la ambigüedad y al diálogo. De esta manera, estos discursos indígenas de opinión constituyen discursos de transformación: no solo resisten a la colonialidad del saber/poder en el nivel del contenido (por ejemplo, corrigen información sobre los

[194] Según Bhabha (1990, 4): "*the 'locality' of national culture is neither unified nor unitary in relation to itself, nor must it be seen simply as 'other' in relation to what is outside or beyond it. […] What emerges as an effect of 'incomplete signification' is a turning of boundaries and limits into the in-between spaces through which the meanings of cultural and political authority are negotiated. […] The 'other' is never outside or beyond us; it emerges forcefully within cultural discourse, when we think we speak most intimately and indigenously 'between ourselves'*".

pueblos indígenas que circula en el discurso dominante), sino que interpolan el discurso moderno/colonial llamando la atención sobre la manera en que opera, al mismo tiempo que transgredan su lógica. Las técnicas que se usan para superar la lógica de la diferencia colonial necesitan la reinscripción del saber y de la identidad sobre los mismos discursos que hacen circular discursos de colonialidad.

Tanto *Secwepemc News* como *Azkintuwe* constituyen foros discursivos que fomentan la resistencia cultural y territorial en la medida en que permiten que se vinculen algunas nociones y discursos tradicionales sobre la tierra, cultura y lengua con la historia y política moderna nacional e internacional. Permiten que los pueblos mapuche y *secwepemc* hablen como una colectividad, en particular, como una nación moderna arraigada en la experiencia histórica y en sus tradiciones, pero en pie de igualdad con otras comunidades nacionales. Para realizar sus objetivos, cada uno de estos periódicos ha tenido que superar las distancias geográficas y culturales que separan a distintas comunidades.

Aunque tales periódicos existen, en parte, para la defensa de los derechos territoriales, culturales y políticos de las naciones indígenas, no constituyen necesariamente intentos para fomentar el separatismo. *Azkintuwe* y *Secwepemc News* fomentan subjetividades intraculturales e interculturales en el sentido de que hacen posible que se desarrolle, en un primer momento, una perspectiva propiamente mapuche y *secwepemc*, la cual, en un segundo momento, pueda acceder al espacio público de la sociedad mayoritaria no-indígena en general.

De esta manera, los discursos estudiados en este capítulo contribuyen a la constitución de una esfera pública moderna transformada. Estos adoptan formas de comunicación "modernas" (ej. la prensa, el discurso de opinión) a la vez que recurren a prácticas discursivas tradicionales. Asimismo, interpolan los modos de operar fundamentales del discurso moderno/colonial. Todos esos discursos superan la lógica del "multiculturalismo" como política de estado. En particular, los periódicos analizados, aunque se plantean respectivamente como "voz de la nación *secwepemc*" y

“mirada” mapuche, no pretenden representar a su pueblo. *Secwepemc News* se plantea como mediador que permite que las voces de los *secwepemc* se constituyan en voz de una comunidad. Es decir que se propone como canal de mediación y diálogo para reconstituir a los *secwpemc*, divididos en comunidades, en la forma de una nación, pluralista y abierta al diálogo intercultural entre canadienses y *secwepemc*. De manera parecida, *Azkintuwe* sirve para crear una contra esfera pública y un contradiscurso mapuche. *Azkintuwe* se creó originalmente como una inserción en la esfera de opinión pública chilena, sobre cuestiones relacionadas a los reclamos y movimientos políticos mapuches, pero ahora también sirve como mediador de una reconstitución de las distintas y fragmentadas comunidades mapuches, al igual que los *secwepemc*, en la forma de una nación pluralista y abierta al diálogo intercultural.

Conclusiones

Teniendo en cuenta el telón de fondo histórico de conflicto entre los pueblos indígenas, los estados, las empresas multinacionales y el público nacional de Chile y Canadá, esta investigación ha buscado comprender mejor la cuestión del papel del discurso en la reproducción de los conflictos interétnicos y territoriales. A lo largo del análisis, tal como se recoge en los balances de los tres últimos capítulos, se ha podido mostrar, de diferentes maneras, el papel que los discursos desempeñan en la reproducción de conflictos entre estos actores.

En esta investigación hemos analizado tres tipos de discursos: libros de texto de ciencias sociales, discursos de opinión y discursos indígenas de resistencia, los cuales corresponden a los contextos canadiense y chileno, respectivamente. Nuestro análisis de estos textos lleva a una conclusión sorprendente: a pesar de las diferencias históricas, lingüísticas y políticas que se dan en Chile y Canadá, estos países constituyen contextos discursivos comparables, debido a la articulación de estos contextos con la formación discursiva globalizada de la modernidad, observable a través de un análisis de los macrotópicos discursivos. Y a modo de explicación, hemos propuesto que es esta articulación la que se encuentra en la base de la reproducción de conflictos: en la medida en que los discursos nacionales o regionales se articulan con el discurso de la modernidad, tales discursos también hacen circular la colonialidad del poder/saber, negando la coexistencia heterogénea de visiones de mundos, territorios y formas de saber a favor de un modelo de diferenciación que se destaca por su carácter colonial y totalizante.

Elegimos estos tipos de discurso porque, en un inicio, pensábamos estudiar los circuitos del poder mediante un análisis crítico del discurso, planteando que los discursos escolares servían de ejemplo de cómo circulaba la ideología nacional y que los discursos de opinión pública constituían muestras de la manera en que la ideología de las elites discriminaba a los movimientos indígenas. Sin embargo, los resultados del análisis preliminar nos mostraron algunas de las limitaciones de este método y teoría

para los propósitos de nuestro estudio. Por ejemplo, puesto que esta investigación constituye un análisis de discursos, y no un análisis de la recepción de discursos, no teníamos ninguna evidencia que nos permitiera concluir que los textos escolares de ciencias sociales desempeñaban un papel ideológico o de control social y mental en el público. No podíamos saber, por ejemplo, a) si los alumnos leían los textos; b) si el discurso de los manuales escolares influía en su visión del mundo; y c) si los instructores se servían de los manuales para la planificación de sus cursos. Además, puesto que normalmente los alumnos indígenas acuden también a las escuelas, si los manuales escolares realmente tuvieran un impacto ideológico en la sociedad y en los mismos indígenas, ¿cómo se explicaría la persistencia de movimientos de resistencia y la producción de contra-discursos por indígenas? Y, en el contexto canadiense, ¿cómo se daría cuenta de los movimientos indígenas incluso después de la experiencia de las infames escuelas residenciales?

En el capítulo dos, sobre los manuales escolares, hemos podido comprobar que circulan rasgos del discurso globalizado de la modernidad/colonialidad a través de contenidos y tópicos nacionales y multiculturales. Sin embargo, aunque tanto en el contexto canadiense como el chileno el discurso multicultural busca reconocer la diversidad cultural, vinculándose con los movimientos críticos contemporáneos llamados "postmodernos" (Mackey 2005), la manera en que se da este "reconocimiento" refuerza la dominación del lugar de enunciación del punto cero y así reproduce una lógica de diferencia colonial. La retórica del multiculturalismo, como ha sido constatado por distintos estudios (Ignace e Ignace 1998; Mackey 1999; Day y Sadik 2002; Subercaseaux 2002; Gunew 2004), forma parte de un discurso de la integración fundamentada en la lógica de la colonialidad, la cual hace perpetuar las relaciones de desigualdad. Las diferencias culturales son reconocidas y su situación de subalternidad marcada desde este lugar de enunciación del saber moderno/colonial, el cual invisibiliza cualquier marca bio- o geopolítica y existencial del locutor. De esta manera, las diferencias se reducen al espacio del enunciado, mientras que la

diferenciación se da desde el lugar disimulado de la enunciación. Dicho de otra manera, por un lado, las representaciones "positivas" que evidencian los manuales escolares sobre "otras culturas" logran crear la ilusión de una auténtica pluralización de la nación; pero, por otro lado, estas representaciones culturales se convierten en objetos del discurso histórico, el cual refuerza la posición dominante del 'sujeto de la historia' (Spivak 1988). Así, pues, los manuales escolares articulan espacios identitarios totalizantes que pretenden integrar la heterogeneidad cultural mediante un sujeto nacional histórico y geográfico centrado. Planteamos que la narrativa histórica multicultural, a pesar de su pretensión de delimitar un espacio nacional que incluya a "otros" sujetos históricos, niega la profunda alteridad evidenciada en la coexistencia del espacio nacional con otros espacios históricos, geográficos y existenciales.

Por lo demás, tanto el relato histórico canadiense como el chileno se desarrollan como siempre en relación con Europa: mientras la historia canadiense se plantea como extensión de la historia europea, la chilena se plantea como una de sus periferias. En los dos casos, Europa se destaca como el "centro" de la historia universal. Por ejemplo, el tópico del "encuentro" marca para los dos países el punto desde el cual la historia del indígena empieza. Y, según este tramado, la figura del indígena se presenta como *actante*, en lugar de actor, en cuanto el discurso histórico lo caracteriza de "obstáculo", "conflicto" o "folklórico". Finalmente, el uso importante de los "efectos de realidad" sugiere la manera en que el saber moderno/colonial se despliega en el discurso local, ya que representan las trazas del lugar de enunciación, la "hybris del punto cero".

El análisis del capítulo tres, sobre los discursos de opinión, ha demostrado que este macro-discurso globalizado de la modernidad también se despliega en contextos relacionados con el tema de los reclamos indígenas. En particular, hemos identificado cuatro macrotópicos dominantes que circulan en los discursos de opinión, tanto en el contexto chileno como en el canadiense: "la amenaza del otro", "civilización y barbarie", "la verdad-sin-paréntesis" y "la autenticidad". Lo interesante de nuestras

observaciones es que estos macrotópicos configuran tropos de la modernidad. Así, en cuanto estos últimos niegan la hetereogeneidad epistémica y existencial de los contextos canadiense y chileno, su manifestación en la organización temática de los discursos de opinión devela su rol en la reproducción de la dinámica de oposición y conflicto entre los pueblos indígenas y la sociedad nacional (o, por lo menos, crea la ilusión de que las relaciones interculturales se caracterizan por este tipo de dinámica). La tendencia de los discursos de opinión a polarizarse coincide, además, con la lógica de ruptura del discurso moderno/colonial. Las crisis que los discursos de opinión simultáneamente representan y constituyen están en forma dialéctica. Esta, pues, crea la ilusión de una totalidad excluyente, en lugar de una totalidad inmanente y heterogénea

En particular, las contribuciones editoriales y de opinión de los periódicos que hemos estudiado (principalmente, *El Mercurio, El Austral de Temuco,* el *Vancouver Sun*, el *Globe and Mail* y el *National Post*) tanto "representan" como "participan en" los acontecimientos de las crisis que comentan (el "conflicto mapuche" y la crisis en torno a *Delgamuukw CSC*). Así mismo, los discursos relacionados con estos espacios socioculturales siguen normalizando y manteniendo institucionalizada la herencia de violencia y dominación sobre la cual se basa la relación entre los estados nacionales chileno y canadiense, la sociedad mayoritaria no indígena y los pueblos indígenas. Por un lado, los discursos de opinión de *El Mercurio* no solo adoptan perspectivas distintas respecto a los actos de agresión implicados en la problemática actual de la posesión de tierras mapuches, sino que sus discursos pueden interpretarse como la extensión semiótica de un conflicto histórico que continúa hasta el presente. Por otro lado, el discurso sobre *Delgamuukw CSC*, que convirtió esta decisión histórica en un *actante*, parece reforzar la colonialidad de las diferencias epistemológicas y culturales en el contexto canadiense.

A pesar de esto, en el capítulo cuatro hemos demostrado, a través del análisis de discursos indígenas, que estos muestran una estrategia de interpolación del discurso de

la modernidad. Mediante esta estrategia, llegan a transformar los "términos del compromiso" social en contextos canadienses y chilenos. Los discursos analizados en este capítulo parecen interpolar (ponerse entre los polos de) la modernidad, llamando la atención sobre la arbitrariedad de los binarismos ya mencionados. Así, por ejemplo, si el lugar de enunciación se plantea como "indígena", se juega con la idea de autenticidad, integrando nociones "modernas" (economía, nación, multiculturalismo) a los valores tradicionales de la sociedad nativa y hablando desde este lugar de enunciación. A menudo, los discursos indígenas analizados parecen simultáneamente asumir una identidad indígena genérica y esquivar cualquier clasificación homogenizadora. Por esta razón, nos parecen discursos de resistencia transformadora y no de oposición: intentan transformar la manera en que circulan distintos rasgos discursivos en contextos particulares, sin dirigirse a un objetivo preciso e implícitamente opuesto. Entre las tácticas más destacadas que hemos observado está la que pone énfasis en la voz y el lugar de enunciación. Aunque en casi todos los ejemplos se recurre a una táctica de inserción de una perspectiva particular (mapuche, secwepemc, nisga'a, etc.) en el discurso dominante, cada uno de los textos analizados pone énfasis en la voz de los hablantes, ya sea a través de una estética "oral" o mediante el uso destacado de los pronombres de persona de primera y segunda persona. Por su parte, los periódicos mapuche (*Azkintuwe*) y *secwepemc* (*Secwepemc News*) permiten que se hable como una colectividad, pero en pie de igualdad con otras comunidades nacionales. Proponemos que el énfasis que se pone en la voz sirve para resistir los marcos de representación occidentales, los cuales constituyen unas de las tecnologías de dominación de los pueblos nativos: la escritura, la ley, las políticas de reconocimiento, etc. El discurso que pone énfasis en la voz a menudo señala una apertura al dialogo. Además, se hace valer la presencia del locutor sin que este sea interpelado como otro. La voz pone énfasis en la heterogeneidad de los lugares de enunciación y, así, en un espacio caracterizado por la coexistencia de distintos actores dignos de ser escuchados.

Así mismo, aunque habíamos empezado nuestra investigación con una metodología de análisis crítico del discurso (ACD), esta nos parecía problemática porque se fundamenta en oposiciones *a priori* de la episteme occidental: discursos dominantes no indígenas y discursos subalternos indígenas. Además, los objetivos críticos y políticos del marco del ACD resultaban inapropiados a los objetivos de este estudio debido a su inserción en la tradición filosófica-teórica europea. El ACD hace circular algunos de los mismos rasgos discursivos modernos/coloniales que contribuyen a la dinámica de conflicto en los países de derivación colonial europea.

Nuestra investigación presenta específicamente una contribución tanto a los estudios chilenos como a los canadienses en cuanto demuestra las similitudes entre contextos que suelen considerarse inconmensurables. En efecto, esta tesis sugiere que los estudios comparados entre contextos anglosajones y latinoamericanos pueden resultar provechosos, desde la óptica de la relación entre las sociedades dominantes y los pueblos indígenas en cada uno de los países. De ahí también su pertinencia para los estudios hemisféricos, los estudios sobre la globalización, los estudios del discurso, así como para los estudios canadienses, chilenos y latinoamericanos. Y, en perspectiva, nos parecería interesante, por ejemplo, profundizar en un análisis comparado que extendiera nuestro corpus para incluir a todas las regiones de Canadá, además de otros contextos nacionales latinoamericanos, planteándonos las siguientes preguntas: ¿Cuál es la relación entre el macro-discurso de la modernidad y los contenidos nacionales locales? ¿Qué otros discursos pueden considerarse como muestras de la descolonización epistémica?

La puesta en discurso de distintos macrotópicos de la modernidad sugiere que cada contexto presenta una distinta "trayectoria de la modernidad" (Larraín 2005, 18), pero no como objetivo o destino, sino como distintos modos de significarla, aunque se fundamente en las mismas paradojas coloniales (Dussel 1992). Los manuales escolares develan la manera en que se producen sentidos de pertenencia espacial e histórica y cómo estas significaciones encubren el espacio vital de "otros", a través del imaginario

nacional/ moderno/ colonial. Dicho de manera resumida, hemos encontrado que, a pesar de sus particularidades nacionales, varios tópicos nacionales no pueden separarse de los macrotópicos modernos/coloniales, ya que estos últimos son parte integral de los primeros, hecho que explica la fuerte semejanza entre los discursos de los dos contextos estudiados, a pesar de ser naciones muy distintas en el nivel histórico, lingüístico, cultural y político. Al final, la macro-narrativa de la modernidad, la cual organiza la historia nacional, enmascara la violencia, no la del colonialismo, la cual se reconoce, sino la de la colonialidad que es coétana con la modernidad. La macro-narrativa moderna subyace tanto al discurso nacional canadiense como al chileno y, por lo tanto, presenta otro ejemplo de cómo la historia nacional despliega la historia de "Europa" de manera que transforma el modo epistémico "moderno" en el "material de mitos" (Dussel 1993).

En suma, a pesar del esfuerzo de reconciliación de los estados canadiense y chileno con los pueblos indígenas, siguen produciéndose conflictos sociales, involucrando tanto al estado y a los pueblos indígenas como a las empresas privadas y a la elite intelectual, política y empresarial. Según Giddens (1990, 63), "*modernity is inherently globalising*". Si esto es cierto, la globalización de la modernidad ha ido dándose desde el primer contacto de los españoles con los continentes americanos, lo cual estableció el carácter bifronte de la ética moderna: la relación descubrimiento/encubrimiento del "otro" (Dussel 1992). Nuestra investigación sugiere que las teorías sobre la modernidad/colonialidad desarrolladas en relación con el contexto latinoamericano resultan pertinentes y útiles para un análisis del rol del discurso en estos contextos. Además, también permite dar cuenta de distintos tipos de resistencia indígena, los cuales no se presentan necesariamente de manera dicotómica o bipolar, sino que también se realizan a través de las tácticas discursivas de la interpolación. Estas implican una desobediencia epistémica ante la matriz de poder/saber moderno/colonial, abriendo así el paso a la transformación.

Bibliografía

Corpus

1. Textos escolares

Cranny, Michael, Graham Jarvis y Bruce Seney. 1999. *Horizons: Canada moves west.* Scarborough, ON: Prentice Hall Ginn Canada.

Cranny, Michael. 1998. *Crossroads: A meeting of nations.* Scarborough, ON: Prentice Hall Ginn Canada.

Cranny, Michael. 1998. *Pathways through civilizations.* Scarborough, ON: Prentice Hall Ginn Canada.

Donoso Rivas, Marina Loreto, Lucía Victoria Valencia Castañeda, Daniel Palma Alvarado y Rolando Eugenio Álvarez Vallejos. 2003. *Historia y ciencias sociales: Segundo medio*. Santiago, Chile: Santillana.

Iturriaga Echeverría, Jorge, Jaime Coquelet Figueroa, María Soledad Jiménez Morales, Marcos Fernández Labbé, Cinthia Rodríguez Toledo. 2005. *Historia y ciencias sociales: Tercero medio*. Santiago, Chile: Santillana.

Valencia Castañeda, Lucía, Jorge Qüense Abarzúa, Lily Álvarez Correa, Cecilia Farías Olguín. 2005. *Historia y ciencias sociales: Primero medio.* Santiago, Chile: Santillana.

2. Discursos de opinión

Anónimo. 1998. Nisga'a negotiators are on right road: The Delgamuukw decision points Native and non-Native alike down a path neither can afford. This is a time to talk, not walk. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 2 de febrero.

Bercuson, David y Barry Cooper. 1998. Don't blame Supreme Court. *Globe and Mail.* Artículo de opinión. 18 de abril.

Borrows, John y Amir Attarran. 1997. Supreme Court remedies omissions. *Globe and Mail*. Carta al editor. 24 de diciembre.

Brown, Martyn. 1997. Court ruling will devastate economy. *Globe and Mail*. Carta al editor. 27 de diciembre.

Carvajal Rondanelli, Osvaldo. 2006. Delitos terroristas. *El Mercurio de Santiago*. Carta al editor. 20 de mayo.

Carvajal Rondanelli, Osvaldo. 2006. Víctimas del conflicto mapuche. *El Mercurio de Santiago*. Artículo de opinión. 20 de mayo.

El Mercurio. 1994. Indigenismo divisionista. *El Mercurio de Santiago.* Editorial. 17 de octubre.

El Mercurio. 1998. Acuerdo con Mapuches. *El Mercurio de Santiago.* Editorial. 4 de abril.

El Mercurio. 1999a. Extranjeros en el conflicto mapuche. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 6 de marzo.

El Mercurio. 1999b. Integridad nacional en peligro. *El Mercurio de Santiago*. 24 de mayo.

El Mercurio. 1999c. La semana económica. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 11 de diciembre.

El Mercurio. 2001a. Conflicto indígena. *El Mercurio de Santiago.* Editorial. 31 de enero.

El Mercurio. 2001b. Conflicto indígena y OIT. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 16 de febrero.

El Mercurio. 2001c. Conflicto mapuche. *El Mercurio de Santiago.* 7 de abril.

El Mercurio. 2001d. Conflicto indígena. *El Mercurio de Santiago.* Editorial. 2 de mayo.

El Mercurio. 2001e. Conflicto indígena y OIT. *El Merucurio de Santiago*. Editorial. 16 de febrero.

El Mercurio. 2001f. Enfrentamiento mapuche*. El Mercurio de Santiago*. Editorial. 28 de octubre.

El Mercurio. 2001g. Violencia en Arauco. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 1 de diciembre.

El Mercurio. 2001h. Violencia en Temuco. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 28 de julio.

El Mercurio. 2002. Conflicto indígena. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 23 de febrero.

El Mercurio. 2003. Estado de Derecho y de Naturaleza. *El Mercurio de Santiago.* Editorial. 24 de mayo.

El Mercurio. 2004. Ataques mapuches. *El Mercurio de Santiago*. Editorial. 12 de enero.

El Mercurio. 2006a. El conflicto interétnico en Chile. *El Mercurio de Santiago*. Editorial.19 de mayo.

Espinoza Pino, Alberto. 2008. Conflicto mapuche III. *El Mercurio de Santiago*. Carta al editor. 8 de enero.

Fisher, Barbara. 1998. Why the drumroll that will signal treaty-talk success isn't likely soon. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 24 de junio.

Flannagan, Tom. 1999. The Marshall ruling puts Western Canada's economy in jeopardy. *Globe and Mail*. 7 de octubre.

Gebert Moreno, Manuel. 2008. Conflicto mapuche II. *El Mercurio de Santiago.* Carta al editor. 8 de enero.

Gibson, Gordon. 1997. The land-claims ruling is a breathtaking mistake. *Globe and Mail*. Artículo de opinión. 16 de diciembre.

Gibson, Gordon. The B.C. land-claims talks are heading for a crackup. *Globe and Mail*. Artículo de opinión. 21 de octubre.

Globe and Mail. 1998. Finding the courage to say yes. A good treaty with the Nisga'a in B.C. is worth having. Is this it? *Globe and Mail*. Editoiral. 17 de julio.

Globe and Mail. 2007. Canadian law, Indian land. *Globe and Mail.* Editorial. 13 de diciembre.

González, Pedro A. 2008. Conflicto mapuche I. *El Mercurio de Santiago*. Carta al editor. 9 de enero.

Gosnell, Joseph. 1997. Let's get on with the land-claim settlements. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. December 19.

Hamilton Keith y Gil McKinnon. 1997. Some evidence no longer needs to be "literally true". *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 18 de diciembre.

Jankelevich, Jaime. Conflicto mapuche I. *El Mercurio de Santiago*. Carta al editor. 8 de enero de 2008.

John, Edward, Joe Mathias y Robert Louie. 1998. First Nations Seek Economically Strong B.C. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 3 de febrero.

Johnson, William. 2001. You can't ignore the past. *Globe and Mail*. Artículo de opinión. 20 de febrero.

Joslin, Ted. 1998. No going back. *Globe and Mail*. Carta al editor. 14 de abril.

Jouannet, David. 2008. Identidad cultural. *El Austral de Temuco*. Artículo de opinión. 31 de enero.

Keller, Arnie. 1998. Precedent. *Globe and Mail.* Carta al editor. 22 de agosto.

McMartin, Peter. 1998. The Reinvention of the Noble Savage in B.C.: Langauge and Ceremony Take on an Ominous Tone in the Wake of a Court Decision on Native Rights. *Vancouver Sun.* Artículo de opinión. 17 de diciembre.

Morley, Terry. 1997. A distant court, an imprudent decision. *Vancouver Sun.* Artículo de opinión. 20 de diciembre.

Ousten, Rick. 1998. BC Indian Chiefs Lay Claim to the Entire Province, Resources. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 2 de febrero.

Rea, Craig. 1997. The Plot to Keep B.C. Shackled. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 30 de diciembre.

Ried U., Santiago. 2006. Conflicto mapuche. *El Mercurio de Santiago*. Carta al director. 26 de mayo.

Simpson, Jeffrey. 1998. Consequences of Delgamuukw decision now ticking in B.C. *Globe and Mail.* Artículo de opinión. 26 de mayo.

Simpson, Jeffrey. 1999. The cost of expectations. *Globe and Mail*. Artículo de opinión. 29 de octubre.

Smith, Melvin. 1998. What the Court ignored in Delgamuukw. *Globe and Mail*. Carta al editor. 7 de enero.

Sotomayor, Sonia. 2008. Acerca de lo 'mapuche'. *El Austral de Temuco*. Artículo de opinión. 12 de enero.

Sterritt, Neil. 1998. It is an act of aggression. *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 21 de noviembre.

Vancouver Sun. 1998. Nisga'a negotiators are on right road: The Delgamuukw decision points Native and non-Native alike down a path neither can afford. This is a time to talk, not walk. *Vancouver Sun*. Editorial. 2 de febrero.

Yaffe, Barbara. 2010. Conditions ripe for major Aboriginal Uprising. *Vancouver Sun*. Artíuclo de opinión. 11 de marzo.

3. Discursos indígenas

Cayuqueo, Pedro. 2009. Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista. *The Clinic.* Crónica. 29 de agosto.

Edward, John, Joe Mathias y Robert Louie. 1998. First Nations seek economically strong B.C. *Vancouver Sun*. Carta al editor. 3 de febrero.

Gosnell, Joseph. 1998. Let's get on with the land claims settlement. *Vancouver Sun.* Artículo de opinión. 19 de diciembre.

Sterrit, Neil. 1999. Is the Nisga'a treaty legal? *Vancouver Sun*. Artículo de opinión. 14 de abril.

Fuentes citadas

Acevedo, Paulina. 2007. El discurso de Lagos, los Pueblos Indígenas y los Medios de Comunicación. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yañez y José Aylwin Eds, 467-502. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Akan, Linda. 1992. Pimosatamowin sikaw kakeequaywin: Walking and Talking - A Saulteux elder's view of native education. *Canadian Journal of Native Education* 19, no. 2:191-214.

Alcamán, Eugenio. 2007. Movimiento mapuche y políticas públicas: La intermediación de los derechos indígenas. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 137-174. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Alia, Verlie. 2010. *The new media nation: Indigenous peoples and global communication*. New York: Berghahn Books.

Allan, Stuart y Martin Montgomery. 1992. Ideology, discourse, and cultural studies: The contribution of Michel Pêcheux. *Canadian journal of communication* 17, no. 2. http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/view/661/567 (Última consulta el 1 de septiembre de 2012)

Allen, Paula Gunn. 1992. *The sacred hoop: Recovering the feminine in American Indian traditions*, 2a ed. Boston: Beacon Press.

Althusser, Louis. 1971. *Lenin and philosophy and other essays*, trad. Ben Brewster. London: NLB.

Althusser, Louis. 2005. *For Marx*, trad. Ben Brewster. New York: Verso.

Álvarez San Martín, Roberto. 2011. Imágenes de la prensa, el empresariado y los parlamentarios sobre el conflicto mapuche. *Gazeta de antropología* 27, no. 1. Publicación online. http://www.ugr.es/~pwlac/G27_20Roberto_Alvarez_SanMartin.html (última consulta 30 de agosto de 2012)

Amolef, Andrea. 2004a. La alteridad en el discurso mediático: Mapuches y la prensa chilena. *Mundo Indígena* 2, no. 6:7-9.

Amolef, Andrea. 2004b. La alteridad en el discurso mediático: Mapuches y la prensa chilena II. *Mundo Indígena* 2, no 7:19-22.

Anderson, Benedict. 1991. *Imagined communities: Reflections on the origins and spread of nationalism*. Rev. ed. New York: Verso.

Angermüller, Johannes. 2007. Introduction: L'analyse du discours en Allemagne et en France: Croisements nationaux et limites disciplinaires. *Langage et Société,* no. 120 (junio): 5-16.

Apple, Michael W. 1991. The culture and commerce of the textbook. En *The politics of the textbook*, ed. Michael W. Apple y Linda K. Christian-Smith, 22-40. New York: Routledge.

Apple, Michael W. y Linda K. Christian-Smith. 1991. The politics of the textbook. En *The politics of the textbook*, ed. Michael W. Apple y Linda K. Christian-Smith, 1-21. New York: Routledge.

Asch, Michael. 2000. First nations and the derivation of Canada's underlying title: Comparing perspectives on legal ideology. En *Aboriginal rights and self-government: The Canadian and Mexican experience in North American perspective*, ed. Curtis Cook y Juan D. Linday, 148-167. Montreal, QC: McGill-Queen's University Press.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffins and Helen Tiffin. 2007. *Post-colonial studies: The key concepts*. 2a ed. New York: Routledge.

Ashcroft, Bill, Gareth Griffins y Helen Tiffin. 1989. *The empire writes back: Theory and practice in post-colonial literatures*. London: Routledge.

Ashcroft, Bill. 1996. Against the tide of time: Peter Carey's interpolation into history. En "Writing the nation: self and country in the post-colonial imagination", ed. John C. Hawley. Número especial, *Critical studies* 7: 194-213.

Ashcroft, Bill. 2001. *Post-colonial transformation*. New York: Routledge.

Ashcroft, Bill. 2009. Alternative modernities: Globalization and the post-colonial. *Ariel* 40, no. 1 (enero): 81-105.

Atwood, Roy Alden. 2011. “Kamloops wawa (B.C., 1891-1905)”. The handwritten newspapers project. http://handwrittennews.com/2011/07/13/kamloops-wawa-bc-1891-1905/ (última consulta el 5 de septiembre de 2012)

Austin, J. L. 1975. *How to do things with words*, 2a ed. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Avison, Shannon y Michael Meadows. 2000. Speaking and hearing: Aboriginal newspapers and the public sphere in Canada and Australia. *Canadian Journal of Communication* 25, No. 3. http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/viewArticle/1163/1082 (última consulta el 30 de agosto de 2012)

Aylwin, José. 1994. Pueblos indígenas de Chile: Antecedentes históricos y situación actual. Documento de trabajo, no. 1. Temuco: Instituto de Estudios Indígenas; Universidad de la Frontera. http://www.archivochile.com/Pueblos_originarios/hist_doc_gen/POdocgen0004.pdf (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Aylwin, José. 1999. Indigenous peoples' rights in Chile and Canada: A comparative study. Tesis de maestria. Vancouver, B.C.: University of British Columbia.

Aylwin, José. 2000. Los conflictos en el territorio mapuche: antecedentes y perspectivas. *Perspectivas 3*, no. 2:277-300.

Aylwin, José. 2007a. Introducción. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el ‘nuevo trato’: Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 19-28. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas

Aylwin, José. 2007b. La política del ‘Nuevo Trato’: antecedentes, alcances y limitaciones. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el ‘nuevo trato’: Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 29-58. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Azkintuwe. Quiénes somos. http://www.azkintuwe.org/quienesomos.htm (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Azkintuwe, Comité Editorial del Periódico. 2005. Declaración Pública. Libertad Ahora. http://www.liberacion.cl/represion_AMCI_04.htm (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Azkintuwe. 2007. Nace AZDOMINGO, revista virtual de los domingos impulsada por Azkintuwe. Artículo. Mapuexpress. http://www.mapuexpress.net/content/publications/print.php?id=779 (última consulta el 23 de agosto de 2012)

Bakhtin, Mikhaïl. 1981. *The dialogic imagination: Four essays*, ed. Michael Holquist y Vadim Liapunov y trad. Vadim Liapunov y Kenneth Brostrom. Texas: University of Texas Press.

Bakhtin, Mikhaïl. 1984. *Problems of Dostoevsky's poetics*, ed. y trad. Caryl Emerson. Minneapolis, MN: University of Minnesota Press.

Baquero V., Julia Marlén. 1991. "Les actants, les acteurs et les figures" de A.J. Greimas. *Forma y función*, no. 5: 65-76.

Barker, Joanne. 2011. *Native acts: Law, recognition, and cultural authenticity*. Durham: Duke University Press.

Barthes, Roland. 1970. L'ancienne rhétorique: Aide-mémoire. *Communications* 16: 172-223.

Barthes, Roland. 1984. *Le Bruissement de la Langue: Essais Critiques* IV. Paris: Seuil.

Bello, Álvaro. El programa orígenes y la política pública del gobierno de Lagos hacia los pueblos indígenas. 2007. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 193-220. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Bengoa, José. 1996. *La comunidad perdida: ensayos sobre identidad y cultura: los desafíos de la modernización de Chile.* Santiago, Chile: Ediciones SUR.

Bengoa, José. 1999. *Historia de un conflicto: El estado y los mapuches en el siglo XX*. Santiago, Chile: Planeta.

Bengoa, José. 2000. *Historia del pueblo mapuche (siglo XIX y XX)*. 6a ed. Santiago, Chile: LOM.

Benjamin, Walter. 1969. Theses on the philosophy of history. *Illuminations*, ed Hannah Arendt, trad. Harry Zohn. New York: Schocken Books.

Benveniste, Emile. 1966. *Problèmes du langage*. Paris: Gallimard.

Bernedo Pinto, Patricio y Arriagada Cardini, Eduardo. 2002. Los inicios de *El Mercurio* de Santiago en el epistolario de Agustín Edwards MacClure (1899-1905). *Historia (Santiago)* 35:13-33. http://www.scielo.cl/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0717-71942002003500003&lng=es&nrm=iso (última consulta el 6 de septiembre de 2012).

Bhabha, Homi. 1990. Introduction: Narrating the nation. En *Nation and narration*, ed. Homi K. Bhabha, 1-7. New York: Routledge.

Blackburn, K. 2002. Mapping Aboriginal nations: The "nation" concept of late nineteenth century anthropologists in Australia. *Aboriginal History* 26:131–58.

Blake, Donald E. 1989. Managing the periphery: British Columbia and the national political community. *A history of British Columbia*, ed. Patricia E. Roy, 174-188. Mississauga, Ontario: Copp Clark Pitman.

Boccara, Guillaume. 2002. The mapuche people in post-dictatorship Chile. *Études rurales* 3, no. 5:283-303.

Boelscher-Ignace, Marianne y Ronald E. Ignace. 1998. The old wolf in sheep's clothing? Canadian Aboriginal peoples and multiculturalism. En *Multiculturalism in a world of leaking boundaries,* ed. Dieter Haselbach, 133-154. Münster: Lit Verlag.

Borrows, John. 2001. "Because it does not make sense": sovereignty's power in the case of Delgamuukw v. The Queen 1997. En *Law, history, colonialism: the reach of empire,* ed. Diane Elizabeth Kirkby and Catharine Coleborne, 190-205. Manchester: Manchester UP, 2001.

Borrows, John. 2002. *Recovering Canada: The resurgence of indigenous law*. Toronto: University of Toronto Press.

Boulton, Michelle. 2004. Library gets rare, valuable Kamloops Wawa publication. *On campus news* 11, no. 12. http://news.usask.ca/archived_ocn/04-feb-20/news05.shtml (última consulta el 6 de septiembre de 2012)

British Columbia. 1875. *Papers connected to the Indian Land Question 1850-1875*. Victoria, BC: Wolfenden.

British North America Act, 1867 (Reino Unido) http://www.gutenberg.org/cache/epub/5984/pg5984.html (última consulta el 6 de septiembre de 2012)

Secwepemc News. 2008. Pelltspántsk – "midsummer month". *Secwpemc News* (junio): 3.

Buendía, Mauricio. 2006. Azkintuwe: periódico para sembrar esperanzas. *Argentina IndyMedia.* Entrevista. http://argentina.indymedia.org/news/2006/11/460782.php (última consulta 23 de agosto de 2012)

Burns, R.M. 1989. British Columbia and the Canadian federation. En *A history of British Columbia*, ed. Patricia E. Roy, 156-173. Mississauga, Ontario: Copp Clark Pitman.

Cairns, Alan C. 2000. *Citizens plus: Aboriginal peoples and the Canadian state*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Calhoun, Craig. 1992. Introduction. En *Habermas and the public sphere*, ed. Craig Calhoun, 1-48. Cambridge, Massachusetts: MIT Press, 1992.

Camacho Adarve, María Matilde y Luis Cortés Rodríguez. 2003. *¿Qué es el análisis del discurso?* Barcelona: EUB – Octaedro.

Canada Indian Act*,* 1985. *Revised Statutes of Canada,* c. I-5.

Canadá. Department of Indian Affairs. Treaty 8. June 21, 1899. *Historic treaties*. http://www.aadnc-aandc.gc.ca/eng/1100100028574/1100100028578 (última consulta el 6 de septiembre de 2012)

Cantoni, Wilson. 1969. *Legislación indígena e integración del mapuche*. Santiago, Chile: Programa de la Sociología del Cambio Económico, Universidad de Wisconsin; Centro de Estudios sobre Tenencia de la Tierra.

Cardinal, Harold. 1999. *The unjust society: The tragedy of Canada's Indians*. Vancouver, B.C.: Douglas & McIntyre.

Carrasco M., Hugo. 2002. El discurso público mapuche: noción, tipos discursivos e hibridez. *Estudios filológicos*, no. 37:185-197.

Carrasco Muñoz, Hugo. 2008. Discursos y metadiscursos mapuches. *Estudios filológicos*, no.43:39-53.

Case, Roland. 1997. Elements of a coherent social studies program. En *The Canadian anthology of social studies: Issues and strategies for teachers,* ed. Roland Case y Penny Clark, 9-15. Burnady, BC: Simon Fraser University, Faculty of Education.

Castro-Gómez, Santiago. 2000. Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de la "invención del otro". En *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander, 145-161. Buenos Aires: CLACSO; Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

Castro-Gómez, Santiago. 2005. *La hybris del punto cero: Ciencia, raza e ilustración en la Nueva Granada (1750-1816)*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.

Cayuqueo, Pedro. 2005. Cambios. *Azkintuwe*, no. 18:2.

Centro de Derechos Humanos. 2003. *Informe anual sobre los derechos humanos en Chile 2003. Hechos de 2002*. Santiago: Facultad de Derecho Universidad Diego Portales.

Chanady, Amaryll. 2008. The Latin American postcolonialism debate in a comparative context. En *Coloniality at large: Latin America and the postcolonial debate*, ed. Mabel Moraña, Enrique Dussel y Carlos Jáuregui, 417-434. Durham: Duke University Press.

Charaudeau, Patrick y Dominique Maingueneau. 2002. *Dictionnaire d'analyse du discours*. Paris: Éditions du Seuil.

Charaudeau, Patrick. 2005. *Les médias et l'information : L'impossible transparence du discours*. Bruxelles : de Boeck.

Chilton, Paul y Christina Schäffner. Discourse and politics. *Discourse as social interaction*, ed. Teun A Van Dijk, 206-230. London: SAGE Publications.

Chilton, Paul y George Lakoff. 2005. Foreign policy by metaphor. En *Language and peace*, ed. Christina Schäffner y Anita L. Wenden, 37-60. Amsterdam: Taylor & Francis e-Library.

Clark, P. 2007. Representations of Aboriginal People in English Canadian history textbooks: Toward reconciliation. En *Teaching the violent past: History, education and reconciliation*, ed. E. Lanham Cole, 81-120. Maryland: Rowman and Littlefield.

Cleaver, Harry. 1998. The Zapatista effect: The internet and the rise of an alternative political fabric. *Journal of International Affairs* 51, no.2 (Spring): 621-640.

Collier, Simon y William F. Sater. 2004. *A history of Chile, 1808-2002*, 2a ed. New York: Cambridge University Press.

CONADI. Misión institucional. Ministerio de Planificación del Gobierno de Chile. http://www.plasmadg.com/prueba_/index.php/nuestra-institucion/mision-institucional (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Coordinadora Arauco-Malleco. Pueblo. http://www.nodo50.org/weftun/ (última consulta el 29 agosto de 2012)

Coordinadora Arauco-Malleko. Weftun. http://www.nodo50.org/weftun/ (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Cornejo Polar, Antonio. 1978. El indigenismo y las literaturas heterogéneas: Su doble estatuto socio-cultural. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 4, no.7-8:7-21.

Cornejo Polar, Antonio. 1983. Literatura peruana: Totalidad contradictoria. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 9, no. 18:37-50.

Cornejo Polar, Antonio. 2004a. Mestizaje, Transculturation, Heterogeneity. En *The Latin American cultural studies reader*, ed. Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo, 116-119. Durham: Duke University Press.

Cornejo Polar, Antonio. 2004b. *Mestizaje* and hybridity: The risk of metaphors – Notes. En *The Latin American cultural studies reader*, ed. Ana del Sarto, Alicia Ríos y Abril Trigo, 760-764. Durham: Duke University Press.

Crawford, Keith. 2003. The role and purpose of textbooks. *International journal of historical learning, teaching and reasearch* 3, no. 2: 5-10.

Cruikshank, Julie. 1992. Invention of anthropology in British Columbia's Supreme Court: Oral tradition as evidence in *Delgamuukw v. B.C*. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 25-42.

Culhane, Dara. 1992. Adding insult to injury: Her majesty's loyal anthropologist. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 66-92.

Culhane, Dara. 1998. *The pleasure of the crown: Anthropology, law and First Nations*. Burnaby, BC: Talonbooks.

Day, Tonio y Richard J.F. Sadik. 2002. The B.C. Land Question, liberal multiculturalism, and the spectre of Aboriginal nationhood. *B.C. Studies*, no. 134: 5-34.

Del Valle Rojas, Carlos. 2005. Interculturalidad e intraculturalidad en el discurso de la prensa: Cobertura y tratamiento del discurso de las fuentes en el 'conflicto indígena mapuche', desde el discurso político. *Redes.com*, no.2:83-111.

Deleuze, Gilles and Félix Guattari. 2004. *A thousand plateaus: Capitalism and schizophrenia*. Trad. Brian Massumi. London: Continuum.

Delgamuukw v. British Columbia. 1991. Supreme Court of British Columbia.

Delgamuukw v. British Columbia. 1997. Supreme Court of Canada.

Demay, Joël. 1993. The persistence and creativity of Canadian Aboriginal newspapers. *Canadian journal of communication* 18, no. 1. http://www.cjc-online.ca/index.php/journal/article/viewArticle/720/626 (última consulta el 30 de agosto de 2012)

Descartes, René. 2007. *Discurso del método*. Valladolid: Editorial MAXTOR.

Dryden, John. 2005. *The project gutenberg ebook of the works of John Dryden, volume 4 (of 18)*. http://www.gutenberg.org/files/15349/15349-h/15349-h.htm (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Duff, Wilson. 1997. *The Indian history of British Columbia*: *The impact of the white man*. Victoria, BC: Royal B.C. Museum.

Dussel, Enrique. 1992. *1492, L'occultation de l'autre*, trad. Christian Rudel. Paris: Editions Ouvrières.

Dussel, Enrique. 1993. Eurocentrism and modernity (introduction to the Frankfurt lectures). En "The Postmodernism Debate in Latin America". Número especial, *Boundary II* 20, no. 3 (otoño): 65-76.

Dyson, Laurel Evelyn, Max Hendriks y Stephen Grant, eds. 2007. *Information technology and Indigenous people: Issues and perspectives*. IGI Publishing. Books24x7. http://common.books24x7.com/toc.aspx?bookid=14710 (última consulta 27 de junio de 2009)

Ellingson, Ter. 2001. *The myth of the noble savage*. Los Angeles: University of California Press.

Empresa El Mercurio S.A.P. Quiénes somos. Empresa El Mercurio S.A.P.. Quiénes somos. http://diario.elmercurio.com/Modulos/ayuda/quienessomos.asp (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Empresa Periodística La Nación S.A. Nuestros accionistas. http://www.lanacionsa.cl/accionistas.php (última consulta 31 de agosto de 2012)

Escobar, Arturo. 2007. Worlds and knowledges otherwise: The Latin American modernity/coloniality research program. *Cultural Studies 21*, no. 2-3:179-210.

Fairclough, Norman y Ruth Wodak. 1997. Critical discourse analysis. En *Discourse as social interaction*, ed. Teun A Van Dijk, 258-284. London: SAGE Publications.

Fairclough, Norman. 1989. *Language and Power*. New York: Longman.

Fairclough, Norman. 1995. *Media Discourse*. New York: Edward Arnold.

Fairclough, Norman. 1996. A reply to Henry Widdowson's 'Discourse analysis: A critical view'. *Language & literature* 5, no. 1: 49-56.

Fairclough, Norman, Jane Mulderrig y Ruth Wodak. 2011. Critical discourse analysis. En *Discourse studies: A multidisciplinary introduction*, 2a ed., ed. Teun A Van Dijk, 357-378. London: Sage Publications

Fanon, Franz. 2002. *Les damnés de la terre*. Paris: La découverte.

Feltes, N. N. 1993. Voy(ag)euse: Gender and gaze in the canoe paintings of Frances Anne Hopkins. *Ariel 24*, no. 4:7-19.

Ferrada Bórquez, Juan Carlos. 1999. El estado administrador de Chile: De unitario centralizado a descentralizado y desconcentrado. *Revista de Derecho* 10 (diciembre): 115-123. http://mingaonline.uach.cl/scielo.php?pid=S0718-09501999000200011&script=sci_arttext (última consulta el 30 de agosto de 2012)

Fisher, Robin. 1992a. Judging history: Reflections on the reasons for judgemnt in *Delgamuukw v. B.C*. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 43-54.

Fisher, Robin. 1992b. C*ontact and conflict: Indian-European relations in British Columbia, 1774-1890*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Fleras, Augie. 2011. *The media gaze: Representations of diversity in Canada*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Foerster G, Rolf y Jorge Iván Vergara. Sin fecha. Los mapuches y la lucha por el reconocimiento en la sociedad chilena. En XII Congreso Internacional. *Derecho consuetudinario y pluralismo legal: desafíos en el tercer milenio (Marzo 13-14, 2000, Arica, Chile)*, ed. Milka Castro, 191-206. Tomo 1 (de 2 Tomos). Arica, Chile: sin ciudad. http://www.archivochile.cl/Pueblos_originarios/otros_doc/POotrosdoc0010.pdf (última consulta 30 de agosto de 2012)

Foerster González, Rolf y Jorge Iván Vergara del Solar. 2003. Permanencia y transformación del conflicto Estado-Mapuche en Chile. En *Realidad Multilingüe y desafío intercultural: ciudadanía, política y educación*, ed. Roberto Zariquiey, 183-194. Lima: Pontificia Universidad.

Foucault, Michel. 1969a. Qu'est-ce qu'un auteur? *Bulletin de la société française de la philosophie* 63, no. 3 (julio-septiembre): 73-104.

Foucault, Michel. 1969b. *L'archéologie du savoir*. Paris: Éditions Gallimard.

Foucault, Michel. 2002. *The archaeology of knowledge*. Trad. A. M. Sheridan Smith. New York: Routledge Classics.

Fowler, Roger y Gunther Kress. *Critical linguistics*. 1979. En *Language and control*, ed. Fowler, Roger, Bob Hodge, Gunther Kress y Tony Trew, 185-213. London: Routledge; Kegan Paul Ltd.

Fowler, Roger. 1991. *Language in the news: Discourse and ideology in the press*. New York: Routledge.

Francis, Daniel. 1992. *The imaginary Indian*. Vancouver, B.C.: Arsenal Pulp Press.

Frazer, Nancy. 1992. Rethinking the public sphere: A contribution to the critique of actually existing democracy. En *Habermas and the public sphere,* ed. Craig Calhoun, 109-142. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

Fuenzalida, Sergio. 2007. La aplicación de la ley antiterrorista al dirigente mapuche Víctor Ancalaf Llaupe. Un modelo de sentencia injusta. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 437-465. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Furniss, Elizabeth. 1999. *The burden of history: Colonialism and the frontier myth in a rural Canadian community*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

García Canclini, Néstor. 1990. *Culturas híbridas: Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México, D.F.: Grijalbo; Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Gavilán, Víctor M. 2007. *Nación mapuche: Puelmapu ka gulumapu*. Chile: Impresiones Gráficas Digitales.

Ghosh, Ratna y Ali A. Abdi. 2004. *Education and the politics of difference: Canadian perspectives*. Toronto, ON: Canadian Scholar's Press.

Godenzzi, Juan C. 2005. *En las redes del lenguaje: Cognición, discurso y sociedad en los Andes*. Lima: Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico; Colegio de las Américas; Organización Universitaria Interamericana.

González, Karinna, Eduardo Mella y Rodrigo Lillo. 2007. La política de criminalización del movimiento mapuche bajo el sexenio de Lagos. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 29-58. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Government of British Columbia. Treaties and Final Agreements. The New Relationship with Aboriginal Peoples. http://www.newrelationship.gov.bc.ca/agreements_and_leg/treaties.html (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Gramsci, Antonio. 1978. *Selections from the prison notebooks of Antonio Gramsci*, ed y trad. Quintin Hoare y Geoffrey Nowell-Smith. London: Lawrence and Wishart.

Grebe Vicuña, María Ester. 1986. Algunos paralelismos en los sistemas de creencias mapuches: los espíritus del agua y de la montaña. *Cultura, hombre, sociedad (CUHSO)* 3, no. 2:143-154.

Grebe, María Ester, Sergio Pacheco y José Segura. 1972. Cosmovisión mapuche. *Cuadernos de la realidad nacional*, no. 14: 46-73.

Greenberg, Joshua. 2000. Opinion discourse and Canadian newspapers: The case of the Chinese "Boat People". *Canadian Journal of Communication Corporation* 25:517-537.

Greimas, A.J. 1983. *Du sens II: Essais sémiotique*. Paris: Éditions du Seuil.

Gros, Christian y David Dumoulin Kervran, eds. 2011. *Le multiculturalisme "au concret": Un modèle latino-américain?* Paris: Presses Sorbonne Nouvelle.

Grosfoguel, Ramón. 2008. Transmodernity, border thinking, and global coloniality: Decolonizing political economy and postcolonial studies. *Eurozine*. http://www.eurozine.com/articles/2008-07-04-grosfoguel-en.html (última consulta 31 de agosto de 2012)

Gunew, Sneja. 2004. *Hauted nations: The colonial dimensions of multiculturalisms*. New York: Routledge.

Guzmán, Eugenio, ed. 2003. *La cuestión mapuche: aportes para el debate*. Santiago, Chile: Fundación Libertad y Desarrollo.

Habermas, Jürgen. 1990. *The philosophical discourse of modernity*, trad. Frederick G. Lawrence. Massachusetts: The MIT Press.

Habermas, Jürgen. 1991. *The structural transformation of the public sphere: An inquiry into a category of bourgeois society*, trad. Thomas Burger y Frederick Lawrence. Cambridge, Massachussets: MIT Press.

Habermas, Jürgen. 1992. Further reflections on the public sphere. En *Habermas and the public sphere,* ed. Craig Calhoun y trad. Thomas Burger, 421-461. Cambridge, MA: MIT Press.

Hackett, Robert A. y Scott Uzelman. 2003. Tracing corporate influences on press content: A summary of recent NewsWatch Canada research. *Journalism Studies* 4, no. 3:331-346.

Halliday, M.A.K. 2004. *An introduction to functional grammar*, 3a ed. London: E. Arnold.

Hannan, Jim. 2002. Bill Ashcroft*,* post-colonial transformation. *Ariel* 33, no.2:133-136.

Harris, Cole. 2002. *Making native space: Colonialism, resistance, and reserves in British Columbia*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Harris, Zellig S. 1952. Discourse analysis. *Language* 28, no. 1:1-30.

Hart, Christopher. 2008. Critical discourse analysis and metaphor: Toward a theoretical framework. *Critical Discourse Studies* 5:91-106.

Haughney, Diane. 2006. *Neoliberal economics, democratic transition, and Mapuche demands for rights in Chile*. Gainesvill: University Press of Florida.

Hegel, G.W.F. 1955. *La raison dans L'histoire: Introduction à la philosophie de l'histoire*, trad. Kostas Papaioannou. Paris: Felix Meiner Verlag.

Heidegger, Martin. 1971. Building, dwelling, thinking. En *Poetry, language, thought*, trad. Albert Hofstadter, 143-162. New York: Harper Colophon Books.

Hernández Sallés, Arturo, Nelly Ramos Pizarro y Carlos Cárcamo Luna. 2007. *Mapuche lengua y cultura: Diccionario mapudungun español inglés*, 6a ed. Santiago, Chile: Maitén editores; Universidad Católica de Temuco; Pehuén.

Hier, Sean P. y Joshua L. Greenberg. 2002. Constructing a discursive crisis: risk, problematization and illegal Chinese in Canada. *Ethnic and Racial Studies* 25, no. 3:490-513.

Himani, Bannerji. 2000. *The dark side of the nation: Essays on multiculturalism, nationalism and gender*. Toronto: Canadian Scholars' Press and Women's Press.

Hobsbawm, Eric. 1983. Introduction: Inventing traditions. En *The invention of tradition*, ed. Eric Hobsbawm y Terence Ranger, 1-14. New York: Cambridge University Press.

Hobsbawm, Eric. 1990. *Nations and nationalism since 1790: Programme, myth, reality*. New York: Cambridge University Press.

Hoy, Helen, ed. 2001. Introduction. *How should I read these? Native women writers in Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

Iggers, Georg G. 1997. *Historiography in the twentieth century: From scientific objectivity to the postmodern challenge.* Middletown, CT: Wesleyan University Press.

Ignace, Ronald Eric (Stsmél'ecqen). 2008. Our oral histories are our iron posts: Secwepemc stories and historical consciousness. Tesis de Doctorado. Vancouver, B.C.: Simon Fraser University.

Jäger, Siegfried. 2001. Discourse and knowledge: theoretical and methodological aspects of a critical discourse and dispositive analysis. *Methods of critical discourse analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 32-62. London: SAGE Publications.

Kokotovic, Misha. 2000. Hibridez y desigualdad: García Canclini ante el neoliberalismo. *Revista de Crítica Literaria Latinoamericana* 26, no. 52:289-303.

Kress, Gunther. 1985. *Linguistic processes in sociocultural practice*. New York: Oxford University Press.

Kymlicka, Will. 1995. *Multicultural citizenship: A liberal theory of minority rights*. New York: Oxford University Press.

Lambertus, Sandra. 2004. *Wartime images, peacetime wounds. The media and the Gustafsen Lake standoff.* Toronto: University of Toronto Press.

Lander, Edgar. 2003. Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. En *La colonialidad del saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, ed. Edgardo Lander y Santiago Castro-Gómez. 9-10. Buenos Aires: CLACSO; Unidad Regional de Ciencias Sociales y Humanas para América Latina y el Caribe.

Lane, Jeremy F. 2000. *Bourdieu: A critical introduction*. Sterling, VA: Pluto Press.

Larraín, Jorge. 2001. *Identidad chilena.* Santiago: LOM Ediciones.

Latour, Bruno. 1987. *Science in action: How to follow scientists and engineers through society*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Latour, Bruno. 1997. *Nous n'avons jamais été modernes: Essai d'anthropologie symétrique*. 2a ed. Paris: Découverte.

Latour, Bruno. 2004. Why has critique run out of steam? From matters of fact to matters of concern. *Critical inquiry* 30, no.4:225-248.

Latour, Bruno. 2005. *Reassembling the social: An introduction to actor-network-theory*. New York: Oxford University Press.

Lee, Nam-Seong. 2003. *Identité langagière du genre: Analyse du discours éditorial*. Paris : L'Harmattan.

Légaré, Evelyn I. 1995. Canadian multiculturalism and Aboriginal people: Negotiating a place in the nation. En "(Multi)culturalisms and the baggage of 'race'". Número especial, *Identities: Global Studies in Culture and Power 1,* no.4:347-366.

Lescarbot, Marc. 2009. *Histoire de la Nouvelle France.* Charleston, SC: BlblioBazaar.

Levin, Michael. 2004. *J.S. Mill on civilization and barbarism*. New York: Routledge.

Lévy, Jacques y Lussault, Michel. 2003. *Dictionnaire de la géographie et de l'espace des sociétés.* Paris: Belin.

Lévy, Jacques y Michel Lussault. 2003. Actant. *Dicionnaire de la géographie et de l'espace de sociétés*. Paris: Éditions Belin. 38-39

Ley Indígena de 1993. 2011. Ley N°19.253. Preparado por el Ministerio de Planificación y CONADI. http://www.conadi.gob.cl/documentos/LeyIndigena2010t.pdf (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Li Xu Woo, Grace. 2011. *Ghost dancing with colonialism: Decolonization and Indigenous rights at the Supreme Court of Canada*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Libertad y Desarrollo. Dirección: José Francisco García García. http://www.lyd.com/nosotros/direccion/2011/07/jose-francisco-garcia-garcia/ (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Libertad y Desarrollo. Dirección. http://www.lyd.com/nosotros/direccion/ (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Libertad y Desarrollo. Qué es LyD. http://www.lyd.com/nosotros/que-es-lyd/ (última consulta el 29 de agosto de 2012)

Lincopil, Raguileo. Sin fecha. Gramática del idioma Mapuche. Publicación en línea. http://futatraw.ourproject.org/descargas/canumil.pdf (última consulta el 22 de agosto de 2012)

Lippert, Owen, ed. 2000. *Beyond the Nass Valley: National implications of the Supreme Court's Delgamuukw decision*. Vancouver, B.C.: The Fraser Institute.

Locke, John. 1999. *Second treatise of government*. Reproducción electrónica. Boulder, Colorado: NetLibrary.

López Gallegos, Alejandro y Aquiles Chihu Amparán. 2008. El procesamiento simbólico de la protesta: El discurso de opinión: En torno a la Marcha de Calor de la Tierra. *Estudios sociológicos* 26, no. 78 : 695-723.

Lutz, John Sutton. 2008. *Makúk: A new history of Aboriginal-White relations*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Mackey, Eva. 1999. *The house of difference: Cultural politics and national identity in Canada*. New York: Routledge.

Mackey, Eva. 2005. Multiculturalism. En *The Johns Hopkins guide to literary theory and criticism*, ed. Michael Groden, Martin Kreiswirth y Imre Szeman, 666-673. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Macklem, Patrick. 2001. *Indigenous difference and the Constitution of Canada*. Toronto: University of Toronto Press.

Maldonado-Torres, Nelson. 2007. Sobre la colonialidad del ser: contribuciones al desarrollo de un concepto. En *El giro decolonial. Reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global,* ed Santiago Castro-Gómez and Ramón Grosfoguel, 127-167. Bogotá: Iesco-Pensar-Siglo del Hombre Editores.

Manual, George y Michael Posluns. 1974. *The fourth world: An Indian reality*. Don Mills, ON: Collier Macmillan Canada, Ltd.

Marimán Quemenado, Pablo, Sergio Caniuqueo Huircapán, José Millalén Paillal y Rodrigo Levil Chicahual. 2006. *¡…Escucha, winka…! Cuatro ensayos de historia nacional mapuche y un epílogo sobre el futuro*. Santiago, Chile: LOM.

Mariman, José. 1995. La organización mapuche Aukiñ Wallmapu Ngulam. Centro de Documentación Mapuche. Artículo publicado en línea. http://www.mapuche.info/mapuint/mar950400.pdf (última consulta 20 de agosto de 2012).

Martín-Barbero, Jesús. 1998. *De los medios a las mediaciones*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello.

Maturana, Humberto R. 1988. Reality: The search for objectivity or the quest for a compelling argument. *The Irish Journal of Psychology* 9, no. 1:25-82.

McCormick, Peter. 2000. *Supreme at last: The evolution of the Supreme Court of Canada*. Toronto: James and Lorimer & Company.

McFarlane, Peter. 1993. *Brotherhood to nationhood: George Manual and the making of the modern Indian movement*. Toronto: Between the Lines.

McKee, Alan. 2005. *The public sphere: An introduction*. New York: Cambridge UP.

Merlan, Francesca. 2010. La indigeneidad como identidad relacional: La constitución de los derechos sobre la tierra en Australia. En *Indigeneidades contemporáneas: Cultural, política y globalización*, ed. Marisol de la Cadenal y Orin Starn, 141-168. Lima: IEP; IFEA.

Michel, Kahtryn. 2012. Trickster's path to language transformation: Stories of Ssecwepemc immersion from Chief Atahm School. Tesis de Doctorado. Vancouver, B.C.: University of British Columbia.

Mignolo, Walter D. 2011. *The darker side of Western modernity: Global futures, decolonial options*. Durham: Duke University Press.

Mignolo, Walter y Madina Tlostanova. 2008. The logic of coloniality and the limits of postcoloniality. En *The postcolonial and the global*, ed. Revathi Krishnaswamy y John C. Hawley, 109-123. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Mignolo, Walter D. 2003. *The darker side of the renaissance: Literacy, territoriality, and colonization*. 2a ed. Ann Arbour: The Universtiy of Michigan Press.

Mignolo, Walter D. 2000. *Local histories/global designs: Coloniality, subaltern knowledges, and border thinking*. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Miller, Bruce G. 1992a. Introduction. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 3-6.

Miller, Bruce G. 1992b. Common sense and plain language. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 55-65.

Montecino, Sonia. 1999. Mestizajes y espejeos de las identidades en Chile. *Revista canadiense de estudios hispánicos* 23:445-454.

Morellato, Maria A. 2009. *Aboriginal law since Delgamuukw*. Aurora, ON: Canada Law Book.

Moulian, Tomás. 2002. *Chile actual: Anatomía de un mito*. Santiago, Chile: LOM.

Murphy, Michael. 2004. Understanding Indigenous nationalism, En *The fate of the nation-state*, ed. Seymour, Michael, 271-294. Montreal: McGill-Queen's University Press.

Murphy, Sharon M. 1983. Native print journalism in the United States: Dreams and realities. *Canadian Antropology Society* 25, no.1:23-30.

Office of the Wet'suwet'en. House Groups. http://www.wetsuweten.com/culture/house-groups/ (última consulta el 20 de agosto de 2012)

Opaso, Christián. El caso Ralco y los derechos pehuenche en el Alto Biobío durante la administración de Ricardo Lagos. 2007. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 419-436. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Ossandón B., Carlos y Eduardo Santa Cruz A. 2001. *Entre las alas y el plomo: La gestación de la prensa moderna en Chile*. Santiago de Chile: LOM; Universidad ARCIS.

Online Etymology Dictionary. Opinion. http://www.etymonline.com/index.php?term=opinion (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Penny, Clark. 2007. Representations of Aboriginal people in English Canadian history textbooks: Toward reconciliation. *Teaching the Violent Past: History, Education and Reconciliation*, ed. Elizabeth A. Cole, 81-120. Maryland: Rowman and Littlefield.

Pennycook, Alastair. 1994. Incommensurable discourses? *Applied Linguistics* 15, no. 2:115-138.

Perry, Adele. 2001. *On the edge of empire: Gender, race, and the making of British Columbia, 1849-1871*. Toronto: University of Toronto Press.

Perry, Adele. 2005. The colonial archive on trial: Possession, dispossession and history in Delgamuukw v. British Columbia. En *Archive stories: Facts, fictions, and the writing of history*, ed. Antoinette Burton, 325-350. Durham: Duke UP.

Persky, Stan, ed. 1998. *Delgamuukw: The Supreme Court of Canada decision of Aboriginal title.* Vancouver, B.C.: David Suzuki Foundation; Greystone Books.

Pinto Rodríguez, Jorge. 2003. *La formación del estado y la nación, y el pueblo mapuche: De la inclusión a la exclusión*, 2a ed. Santiago, Chile: Centro de Investigaciones Diego Barros Arana; Dirección Bibliotecas Archivos y Museos (DIBAM).

Pinto Vallejos, Julio y Gabriel Salazar Vergara. 1999. *Historia contemporánea de Chile II: Actores, identidad y movimiento*. Santiago, Chile: LOM.

Polanyi, Karl. 1944. *The great transformation: The political and economic origins of our time*. Boston: Beacon Press.

Pratt, Mary Louise. 2004. The anticolonial past. *Modern Language Quarterly* 65, no. 3 (septiembre): 443-456.

Province of British Columbia. Ministry of Education, Skills and Training. 1997. *Social studies 8 to 10 integrated resourcepPackage. IRP 061*. Curriculum distribuido en línea. http://www.bced.gov.bc.ca/irp/pdfs/social_studies/1997ss810.pdf (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Quijano, Aníbal. 2000. Colonialidad del poder y clasificación social. *Journal of World-Systems Research* 1, no. 2:342-386.

Raudsepp, Enn. 1984. The Native press in Canada. *Canadian Journal of Native Education* 12, no. 1: 10-23.

Raudsepp, Enn. 1985. Emergent media: The Native press in Canada. *Canadian Journal of Communication* 11, no. 2: 193-209.

Renault, Raoul. 1899. Kamloops Wawa. *Le courrier du livre*: 287-291. http://archive.org/details/cihm_15993 (última consulta el 6 de septiembre de 2012)

República de Chile. Ministerio de Educación. 2005. *Objetivos fundamentales y contenidos mínimos obligatorios de la educación media*, 2a ed. Curriculum distribuido en línea. http://www.aep.mineduc.cl/images/pdf/2010/CurriculumMedia.pdf (última consulta el 31 de agosto de 2012)

Retzlaff, Steffi. 2005. Tradition, solidarity and empowerment: The Native discourse in Canada. An analysis of Native news pepresentations. Stuttgart: *ibidem*-Verlag.

Ridington, Robin. 1992. Fieldwork in Courtroom 53: A witness to *Delgamuukw v. B.C*. En "Anthropology and History in the Courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 12-24.

Ridington, Robin. 2006. Fieldwork in Courtroom 53: A Witness to *Delgamuukw v. A.G.* En *When you sing it now, just like new: First Nations poetics, voices, and*

representations, ed. Robin Ridington y Jillian Ridington, 246-265. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Ridington, Robin. 2006. Voice, representation, and dialogue: The poetics of Native American spiritual traditions. En *When you sing it now, just like new: First Nations poetics, voices, and representations*, ed. Robin Ridington y Jillian Ridington, 148-170. Lincoln, NE: University of Nebraska Press.

Riquelme, Leonardo. 2012. Pedro Cayuqueo: No descansaremos hasta tener un país mapuche. *El Llanquihue*. Entrevista. 24 de junio.

Rousseau, Jean-Jacques. 1964. *Du contrat social*. Paris: Éditions Gallimard.

Said, Edward. 1978. *Orientalism*. New York: Random House.

Salazar, Juan Francisco. 2003. Articulating and activist imaginary: Internet as counter public sphere in the Mapuche movement, 1997/2003. *Media International Australia Incoporating Culture and Policy*, no. 107 (mayo): 19-30.

Santana, Roberto. 1994. Las autonomías étnicas en Ecuador: Ambigüedades y perspectivas. *Caravelle*, no. 63:75-90.

Sarfati, Georges-Élia. 2007. *Éléments d'analyse du discours*. Paris: Armand Colin.

Scollon, Ron. 2001. Action and text: towards an integrated understanding of the place of text in social (inter)action, mediated discourse analysis and the problem of social action. En *Methods of critical discourse analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 139-183. London: SAGE Publications.

Scott, Tracie Lea. 2012. *Postcolonial sovereignty? The Nisga'a Final Agreement*. Saskatoon, SK: Purich Publishing Limited.

Searle, John R. 1969. *Speech acts: An essay in the philosophy of language*. New York: Cambridge University Press.

Seguel, Alfredo. 2007. Crónicas de desencuentros: Gobierno de Ricardo Lagos versus el movimiento social mapuche. En *El gobierno de Lagos, los pueblos indígenas y el 'nuevo trato': Las paradojas de la democracia chilena*, ed. Nancy Yáñez y José Aylwin, 101-136. Santiago, Chile: LOM Ediciones; Observatorio Derechos de los Pueblos Indígenas.

Seldan, Raman. 2001. *La teoría literaria contemporánea*, 3a ed., trad. Juan Gabriel López Guiz and Blanca Ribera de Madariaga. Barcelona: Ariel.

Simpkins, Maureen Ann. 2000. *After Delgamuukw: Aboriginal oral tradition as evidence in Aboriginal rights and title litigation*. Toronto: OISE; University of Toronto Press.

Smith, Anthony D. 1991. *Nations and nationalism*. Reno, Nevada: University of Nevada Press.

Smith, Keith D. 2009. *Liberalism, surveillance, and resistance: Indigenous communities in Western Canada, 1877-1927*. Edmonton: Athabaska University Press.

Smith, Melvin A. 1995. *Our home or Native land?: What governments' Aboriginal policy is doing to Canada*. Toronto: Stoddart.

Solberg, Carl E. 1969. A discriminatory frontier land policy: Chile, 1870-1914. *The Americas* 26, no. 2:115-133.

Songer, Donald A. 2008. *The transformation of the Supreme Court of Canada: An empirical examination*. Toronto: University of Toronto Press.

Spielmann, Roger. 1998. *'You're so fat'. Exploring Ojibwe discourse*. Toronto: University of Toronto Press.

Stalloni, Yves. 1997. *Les genres littéraires*. Paris: Dunod.

Subercaseaux, Bernardo. 2002. *Nación y cultura en América Latina: Diversidad cultural y globalización*. Santiago: LOM Ediciones.

Taylor, Charles. 1994. The politics of recognition. En *Multiculturalism*, ed. Amy Gumann, 25-73. Princeton, NJ: Princeton University Press.

Tennant, Paul. 1990. *Aboriginal peoples and politics: The Indian land question in British Columbia, 1849-1989*. Vancouver, B.C.: UBC Press.

Thomson, Duane y Marianne Ignace. 2005. They made themselves our guests: Power relationships in the Interior Plateau region of the Cordillera in the fur trade era. *B.C. Studies*, no. 146 (summer): 3-35.

Trutch, Joseph. Lower Fraser River Indian Reserves. 1875. En *Papers connected to the Indian Land Question*, ed. British Columbia, 41-43. Victoria: Government Printer.

Tully, James. 2000. The struggles of Indigenous peoples for and of freedom. *Political theory and the rights of Indigenous peoples*, ed. Duncan Ivison, Paul Patton y Vill Sanders, 36-59. New York: Cambridge University Press.

Valentine, Lisa Philips. 1995. *Making it their own: Severn Ojibwe communicative practices*. Toronto: University of Toronto Press.

Van Dijk, Teun. 1990. *Estructuras y funciones del discurso*. 7ª ed. Mexico, D.F.: Siglo Veintiuno.

Van Dijk, Teun. 1993. Principle of critical discourse analysis. *Discourse and Society* 4, no. 2:249-283.

Van Dijk, Teun. 1995. Elite discourse and the reproduction of racism. En *Hate speech*, ed. R.K. Slayden and D. Slayden, 1-27. Newbury Park: Sage.

Van Dijk, Teun. 1997. Discourse as interaction in society. En *Discourse as social interaction*, ed. Teun A Van Dijk, 1-37. London: SAGE Publications.

Van Dijk, Teun. 1998. Opinions and ideologies in the press. En *Approaches to media discourse*, ed. Alan Bell y Peter Garrett, 21-65. Malden, MA: Blackwell.

Van Dijk, Teun. 2001. Discourse, ideology and context. *Folia linguistica* 35, no. 1-2:11-40.

Van Dijk, Teun. 2001. Multidisciplinary CDA: A plea for diversity. En *Methods of critical discourse analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 95-120. London: Sage.

Weber, Max. 2003. *The protestant ethic and the spirit of capitalism*, trad. Talcott Parsons. Mineola, NY: Dover Publications.

White, Hayden. 1978. *Tropics of discourse: Essays in cultural criticism*. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.

White, Hayden. 1987. The value of narrativity in the representation of reality. *The Content of the form: Narrative discourse and historical representation*, 1-25. Baltimore, Maryland: The John Hopkins University Press.

Widdowson, H.G. 1995. Discourse analysis: A critical view. *Language & Literature* 4, no. 3:157-172.

Widdowson, H.G. 1996. Reply to Fairclough: Discourse and interpretation: Conjecture and refutations. *Language & Literature* 5, no. 1:57-69.

Williams, Raymond. 1977. *Marxism and literature*. Oxford: Oxford University Press.

Williams, Raymond. 1985. *Keywords: A vocabulary of culture and society*, Rev. ed. New York: Oxford University Press.

Wilson-Kenni, Dora. Time of trial: The Gitksan and Wet'suwet'en in court. En "Anthropology and history in the courts," ed. Bruce G. Miller. Número especial, *B.C. Studies*, no. 95 (otoño): 7-11.

Wodak, Ruth. What CDA is about: A summary of its history, important concepts and its developments. En *Methods of critical discourse analysis*, ed. Ruth Wodak y Michael Meyer, 1-13. London: Sage.

Yekintun. 2009. Comienza la función. Editorial. *Yekintun* no.1: 2.

Young, Robert. 1990. *White mythologies: Writing history and the West*. London: Routledge.

Anexos

Anexo 1

"The Mediterranean World" (*Pathways*, 9)

INTRODUCTION

Despite Europe's relatively small size, the people of this region have had an enormous impact on world culture. Much of what we see around us today—the world's art, architecture, literature, forms of government, and even the way many of us think—has been strongly affected by the **legacy** of western Europe. For example, many modern sports arenas use domes and look like the Colosseum, a stadium built by the Romans.

Europe was shaped not just by the Greeks and Romans in ancient times, however. During the early Middle Ages, the Germanic peoples had much more influence. Their gradual conversion to Christianity, for example, utterly changed medieval European society. Three of these peoples—the Franks, the Anglo-Saxons, and the Vikings—as well as the Celtic people of Ireland, each made a unique contribution to the development of western European civilization.

legacy: knowledge and culture passed down from one generation or civilization to another

THE MEDITERRANEAN WORLD

The history of western European civilization began thousands of years ago on the shores of the Mediterranean Sea. The Mediterranean environment had everything necessary to sustain large numbers of people: fertile soil, plenty of rainfall and sunshine, and a climate that was moderate, neither too hot nor too cold. This meant that plants had a long growing season and that a surplus of food could be produced. The population grew rapidly and towns formed.

The Mediterranean Sea itself formed a transportation route that encouraged people to travel widely to trade and to learn from each other. Ideas from the Middle East, Asia, Africa, and Europe spread easily. All civilizations flourish and grow stronger through fresh ideas.

The two most important early European civilizations were those of Greece and Rome. The Greeks eagerly studied **philosophy**, which is usually defined as the pursuit of ideas. They also made great advances in art, architecture, drama, literature, medicine, and science. In the fourth century B.C.E., Alexander the Great conquered many lands and spread Greek culture as far east as India.

The Greek Empire weakened and fell to the Romans about 150 B.C.E. Because they admired the accomplishments of the Greeks, the Romans borrowed Greek attitudes and learning and made them their own. They gathered thinkers and builders from Asia, eastern Europe, and the Middle East. In addition, they became superb organizers, developing such systems as aqueducts to deliver running water, road networks, and military organizations. The **Roman Legions** were so powerful that the Roman Empire at its peak controlled most of Europe, southeast Asia, and northern Africa. For more than six centuries, the Mediterranean world and the Roman Empire were really one and the same.

philosophy: the search for ideas, wisdom, knowledge

B.C.E.: before the common era

Roman Legions: Roman armed forces

DID YOU KNOW?

The roots of European civilization go deep. Herodotus, for example, a famous Greek historian, repeatedly indicates Greece's debt to ancient Egypt.

Anexo 2

"El Mediterráneo, un espacio" (*Tercero medio*, 66)

TEMAS

CIVILIZACIONES DEL MEDITERRÁNEO

Doc. 2
El mar Mediterráneo, cuna de civilizaciones

El Mediterráneo, un espacio

El mundo grecorromano se desarrolló en las riberas del mar Mediterráneo y desde ahí se extendió a todas sus costas y a otras regiones de Europa, África y Asia. El Mediterráneo es un mar "rodeado de tierra", una suerte de lago gigantesco con multitud de islas y penínsulas, que ocupa un espacio privilegiado entre estos tres continentes. En las tierras soleadas de sus orillas, en su mayoría fértiles y de clima con estaciones bien diferenciadas, se han dado en abundancia cultivos básicos para la alimentación, como el olivo, la vid y el trigo, por lo que no es de extrañar que desde los tiempos más remotos este rincón del mundo fuera el espacio donde se asentaron diferentes pueblos. En las orillas del Mediterráneo nacieron y se desarrollaron civilizaciones como la grecorromana, la egipcia, la fenicio-cartaginense o la judía.

Los **griegos** llegaron al Mediterráneo hacia el 2000 a.C., en sucesivas oleadas de pueblos –aqueos, jonios, eolios o dorios– que se superpusieron y desplazaron los unos a los otros hasta alcanzar su distribución definitiva, mil años más tarde, en ambas márgenes del mar Egeo. A partir del siglo VIII a.C. los griegos exploraron y colonizaron las riberas del Mediterráneo, asentándose en las costas de Asia Menor, en el sur de la península Itálica y en diversos puntos de la costa mediterránea. Al mismo tiempo, se desarrollaron las ciudades, numerosas e independientes, que fueron los centros de la vida política y cultural griega. El espacio griego podía dividirse en tres regiones: Grecia continental, ubicada en la península del Peloponeso, la península Ática y la región de Tesalia; Grecia insular, ubicada en las islas del mar Egeo, entre ellas, Creta y Delos; y Grecia Jónica, ubicada en las costas de Asia Menor. Era un territorio dividido por cadenas montañosas que formaban valles con poca comunicación entre sí y con muy pocas zonas llanas.

El centro del mundo romano se ubicó en la península Itálica, en la región del Lacio cercana al río Tíber. Allí los pueblos latinos fundaron la ciudad de **Roma**, que se hizo más extensa cuando se unieron con los sabinos. En el siglo VI a.C. otro pueblo de la región, los etruscos, iniciaron su expansión hacia el sur, conquistando Roma y transformándola en una importante ciudad. La península Itálica corresponde también a una zona de relieve montañoso; en el norte, los Alpes separan la península del resto del continente europeo. La península estaba dividida en dos por la cadena montañosa de los Apeninos, orientando una parte de ella hacia el mar Adriático y la otra, hacia el mar Tirreno. Tanto el espacio griego como el romano tenían las condiciones favorables para que ambas culturas se desarrollaran de cara al mar. El comercio, así como los diferentes procesos de expansión territorial, encontraron en el Mediterráneo una vía de comunicación y desplazamiento que griegos y romanos aprovecharon con frecuencia.

Trabajemos

1. ¿A qué hace referencia el concepto de "culturas clásicas"? ¿Por qué se vincula al mundo grecorromano?
2. ¿Qué importancia tuvo el mar Mediterráneo para el desarrollo del mundo grecorromano?
3. Las culturas de Grecia y Roma, ¿surgieron y se desarrollaron en el mismo tiempo? ¿Qué etapas pueden distinguirse en la historia de cada una?

Anexo 3

"Reducciones" (*Segundo medio*, 178)

3.2. La necesidad de legislar

A mediados de la década del 1860 la colonización espontánea ya presentaba una serie de problemas. En muchos casos, un mismo pedazo de tierra había sido vendido en más de una oportunidad y a distintos compradores, grandes propiedades se encontraban en manos de especuladores que no las usaban y tampoco las dejaban ocupar, impidiendo la instalación de colonos y su puesta en producción. Para terminar con esta situación se dictó la ley de 1866, que declaraba al Fisco como único comprador, impidiendo así las transacciones entre mapuches y particulares. El Estado pasó entonces a dirigir el proceso, encargándole al Ejército la misión de ocupar los territorios de La Frontera.

3.3. Reducciones

Una vez concluida la Guerra del Pacífico, el gobierno de Domingo Santa María, comisionó al general Gregorio Urrutia para que dirigiera la campaña de la total ocupación de esta extensa región. Para estos efectos se organizó entre 1881 y 1883 una expedición militar compuesta por más de 2.000 hombres de infantería, caballería y artillería, con los más modernos pertrechos recientemente usados en la Guerra del Pacífico. La expedición se fue abriendo paso hacia el sur y logró fundar una línea de avanzada de fuertes que fueron la base de las actuales ciudades de Victoria, Collipulli, Lautaro y Temuco. La población mapuche fue empujada hacia la cordillera o reagrupada en reducciones indígenas, que eran tierras de menor aptitud agropecuaria. El objetivo era arraigar a los indígenas, transformándolos en una sociedad agrícola para poder ejercer un mayor control sobre ellos. Como las reducciones fueron entregadas a los caciques locales, muchos jefes de familia no tuvieron acceso a ellas, debiendo emplearse en las haciendas recién formadas. Pese a que las reducciones fueron una institución que se impuso por la fuerza tras la ocupación militar de la Araucanía, durante el siglo XX este espacio se convirtió en una pieza clave en la identidad y cultura de la "gente de la tierra". De hecho una de las principales reivindicaciones del siglo XX ha sido la defensa de este territorio.

La intervención del ejército en territorio mapuche introdujo modificaciones en esta tradicional comunidad indígena, la que quedó de manifiesto en los cambios de vestimenta de los hombres, en la economía, en la propiedad y la ocupación de la tierra.

Paralelamente a la constitución de las reducciones, continuó el proceso de venta, arriendo y remate de tierras que, en un primer momento, fue protagonizado por colonos españoles, suizos, franceses y alemanes, emulando la experiencia de Valdivia pero sin los resultados esperados. A la larga, la región se convirtió en propiedad fundamentalmente de chilenos, que reprodujeron el sistema de latifundio del Valle Central. Las propiedades fueron destinadas principalmente a la producción triguera, lo que convirtió a La Frontera en el granero de Chile.

Anexo 4

"The Emergence of Vancouver" (*Horizons*, 230)

The Emergence of Vancouver

DID YOU KNOW

In 1886, the new Vancouver city council asked the federal government to set aside the 162 hectares of a military reserve within the city limits as a park. Stanley Park was created in 1889.

Vancouver is the youngest major community in British Columbia. Virtually every other major centre got its start during the period of the fur trade or of the Cariboo Gold Rush. Burrard Inlet is not fed by a major river, and the peninsula on which Vancouver developed is covered by thick forest. During the fur-trading period and the Cariboo Gold Rush, these factors discouraged people from settling the area.

When Colonel Moody arrived in New Westminster, it was clear that the Fraser River froze during winter months. He knew this was a problem—defending the colony required access to an ice-free harbour. He ordered three trails to be cut from New Westminster to Burrard Inlet. He also set aside land on the Inlet as military reserves, in case the British Government decided that the harbour needed protection.

In the early 1860s, Vancouver remained as it had been for thousands of years—the home of the Musqueam and Squamish peoples. By 1865, the area was changing. The Hastings Sawmill opened on the

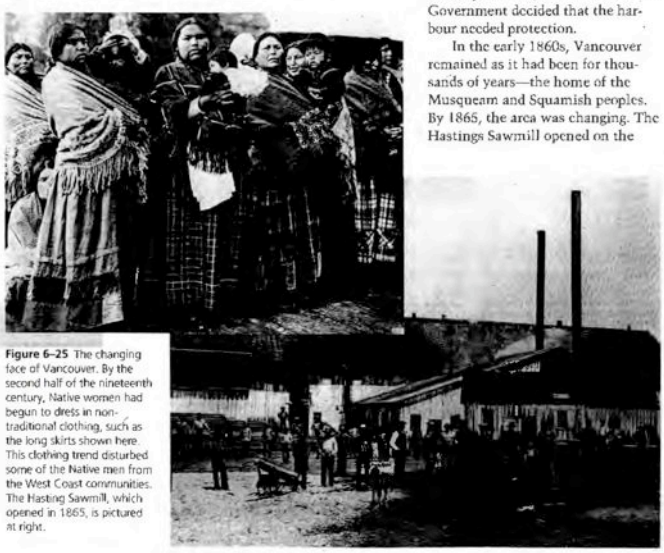


Figure 6–25 The changing face of Vancouver. By the second half of the nineteenth century, Native women had begun to dress in non-traditional clothing, such as the long skirts shown here. This clothing trend disturbed some of the Native men from the West Coast communities. The Hasting Sawmill, which opened in 1865, is pictured at right.

Anexo 5

"Tú vives en el mundo contemporáneo" (*Tercero medio*, 260)

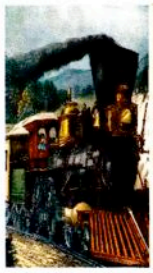
TEMAS

I. Mundo contemporáneo

Tú vives en el mundo contemporáneo

Todos los períodos históricos que has estudiado tienen elementos que los pasados habitantes del planeta nos han legado y que puedes reconocer en el presente. Sin embargo, ningún período histórico ha sido tan importante en la configuración del mundo actual como el comprendido entre los siglos XVIII y XX. Es lo que se conoce como la **Época Contemporánea,** cuyas características esenciales se prolongan hasta el día de hoy. De hecho, en términos históricos, el mundo actual en el que nos toca vivir, se considera como parte del período contemporáneo. Convencionalmente se establece que el comienzo de la Época Contemporánea y el fin de la Edad Moderna están marcados por el inicio de la Revolución Francesa, en 1789. Sin embargo, gran parte del siglo XVIII se considera como parte del mundo contemporáneo ya que en esa centuria se dio un proceso fundamental en Europa: la Revolución Industrial, fenómeno que alcanzó prácticamente todas las regiones del mundo, profundizando la "mundialización" iniciada en la Edad Moderna con los imperios español y portugués.

¿Pero qué caracteriza a este mundo contemporáneo? Se trata de uno de los períodos de mayor importancia histórica, ya que en él se han desarrollado cambios radicales, intensos y extensos a la vez, en todos los planos de la vida humana. Con la profundización de los imperialismos, con la apertura de nuevas rutas comerciales, con el avance de los medios de transporte y con las masivas migraciones de europeos, las regiones del mundo comenzaron a acercarse entre sí: sus economías se conectaron y las poblaciones tuvieron mayores intercambios culturales, generando lo que llamamos la historia mundial. De este modo, un proceso que comenzó siendo exclusivamente europeo occidental, terminó teniendo alcances mundiales.



Doc. 1

Señales de cambio

¿Qué comparación puede establecerse entre el mundo de 1880 y el de 1780? En primer lugar, se conocían toda las regiones del mundo, que habían sido más o menos adecuadamente cartografiadas. (...) Gracias al ferrocarril y a los barcos de vapor, los viajes intercontinentales y transcontinentales se habían reducido a cuestión de semanas en lugar de meses. (...) El telégrafo eléctrico permitía el intercambio de información por todo el planeta en solo unas pocas horas. (...) Era un mundo mucho más densamente poblado (...), los 1.500 millones de almas que poblaban el mundo en el decenio de 1890 doblaban la población mundial de 1780. (...) Mientras que el mundo se ampliaba demográficamente, se reducía desde el punto de vista geográfico y se convertía en un espacio más unitario, un planeta unido cada vez más estrechamente como consecuencia del movimiento de bienes e individuos, de capital y de comunicaciones, de productos materiales e ideas.

Eric Hobsbawm, *La era del Imperio*, 1875-1914, Buenos Aires, Crítica, 1998.

Anexo 6

"Land for the Fur Trade" (*Horizons*, 15)

Figure 1–7 The culture and economy of the fur traders and the western Native peoples would eventually conflict with the goals of settlement.

were determined to prevent settlement. Pioneers want boundaries, surveys, roads, canals, schools, and—most important—land of their own. These goals conflicted with the cultures, lifestyles, and economy of the westerners. The fur traders would become the natural allies of the Native peoples and the Métis against settlement. All three groups had everything to lose and nothing to gain from settlement, as you will read in Chapter 4.

Furs had been a precious commodity in Europe and Asia ever since the first furs had been brought back from Canada during the sixteenth century. By the beginning of the nineteenth century, fur-trading companies were locked in a struggle for survival that would not end until the two largest companies merged in 1821. Although independent traders dealt in furs, only the big companies with **monopolies** made a lot of money.

The largest company, as you have learned, was the Hudson's Bay Company. With a royal charter and a government monopoly, the Company held the exclusive right to trade furs in its vast territories. It could—and did—punish anyone found trading in its region. The Company's monopoly was seriously threatened by the French until the fall of New France in 1763. Afterwards, traders—most of them Scots—took up the old French trading networks. As the so-called "Montrealers," and then as the North West Company, these traders took on the Hudson's Bay Company and tried to break the monopoly.

monopoly: exclusive ownership because of legal privilege

Table 1–1 Recorded Fur Sales for One Year

	Item	Price in pounds
124 000	Beaver skins	£ 69 922
14 000	Bears skins	£ 15 177
9 200	Otters	£ 22 892
4 600	Fishers	£ 1 365
52 000	Martins	£ 12 085
9 400	Wolves	£ 6 323
450	Wolverines	£ 392
9000	Cats (probably lynx)	£ 4 131
11 000	Minks	£ 1 294
7 000	Foxes	£ 2 836
113 000	Raccoons	£ 15 533
80 000	Musquash (Muskrats)	£ 2 223
14 000	Elks	£ 8 170
142 000	Deers	£ 34 416
2 000 lb. (900 kg)	Castoreum (beaver scent glands)	£ 1 518

Table 1–1 lists the Colonial Office's recorded fur sales in London for one year in the mid-1800s. Remember that the average wage in Britain at the time was less than £1 a week.

Anexo 7

"Región de la frontera" (*Segundo medio*, 177)

3. La ocupación de tierras mapuches

La ocupación de la región de la Araucanía, fue uno de los principales objetivos territoriales de los gobiernos conservadores y liberales durante el siglo XIX. Reconocida como una zona de gran aptitud agropecuaria, el interés sobre ella aumentó en la medida que el contacto comercial con la población mapuche permitió un conocimiento más acabado sobre la región, lo que facilitó una penetración constante y progresiva. Los éxitos alcanzados por la experiencia colonizadora en la zona de Valdivia y Puerto Montt, a comienzos de la década de 1850, y la conciencia de una capacidad militar vencedora durante la Guerra del Pacífico, fueron elementos clave para que el Estado chileno se decidiera a ocupar militarmente la zona durante la década de 1880, e integrarla a la actividad productiva nacional.

3.1. La colonización espontánea

Después de la guerra de la independencia, la población mapuche gozó de unos cuarenta años de relativa paz. Durante ese período y hasta 1867, el contacto comercial con los chilenos fue muy intenso, lo mismo que la permeabilidad de los mapuches para adoptar algunas de sus pautas culturales, como aprender castellano, practicar la religión católica o vestirse a la usanza "española". Esta flexibilidad ante la influencia externa, no incluía por cierto, la renuncia de sus derechos territoriales y de su autonomía política.

En estos años se extendió un proceso que se había iniciado a fines del período colonial, la **venta de tierras indígenas** especialmente a comerciantes y militares asentados en La Frontera. Estas ventas comenzaron por la **provincia de Arauco** (sector costero) que estaba más expuesta a la influencia de Concepción. Paralelamente se intensificó la ocupación y explotación de la zona, arrinconando definitivamente a los mapuches al sur de la provincia.

Región de La Frontera

Al este de la cordillera de Nahuelbuta, por el **valle longitudinal,** las excelentes tierras para la crianza de ganado y el cultivo del trigo y legumbres, habían propiciado que la propiedad agraria se extendiera más allá del Biobío. Hacia 1860, el espacio entre el **Biobío y el Malleco,** ya había sido comprado, ocupado o usurpado y la mayoría de la población mapuche desplazada.

Anexo 8

"Window on the Past" (*Pathways*, 3)

WINDOW ON THE PAST

The Viking Raid

The following fictional story is based on events that really happened. Similar events were recorded by people who were either present when they happened or were told about them by reliable sources. As you read this story, write down any questions the story raises for you, and try to answer them after reading Chapter 1.

At dawn, the Viking ship approaches the monastery unheard and unseen.

Anexo 9

"Unit 2: North America Beckons" (*Crossroads*, 158)

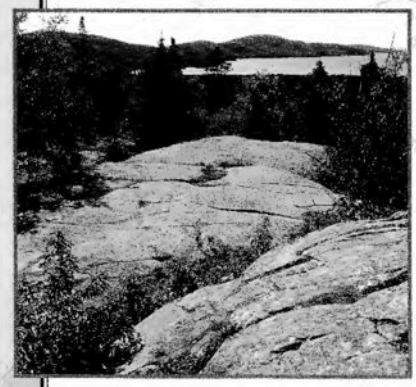
UNIT 2

NORTH AMERICA BECKONS

The European colonists who began to move to North America in ever-increasing numbers after 1600 usually found a land that was different from the land they had left. They discovered that the landscape, climate, and vegetation varied greatly from region to region in North America. Their first years were usually years of struggle as they adapted to the new environment.

The Northwest Coast peoples. Ritual dancing is an ancient feature of Northwest Coast aboriginal life. It reminds people of the importance of clan and family history.

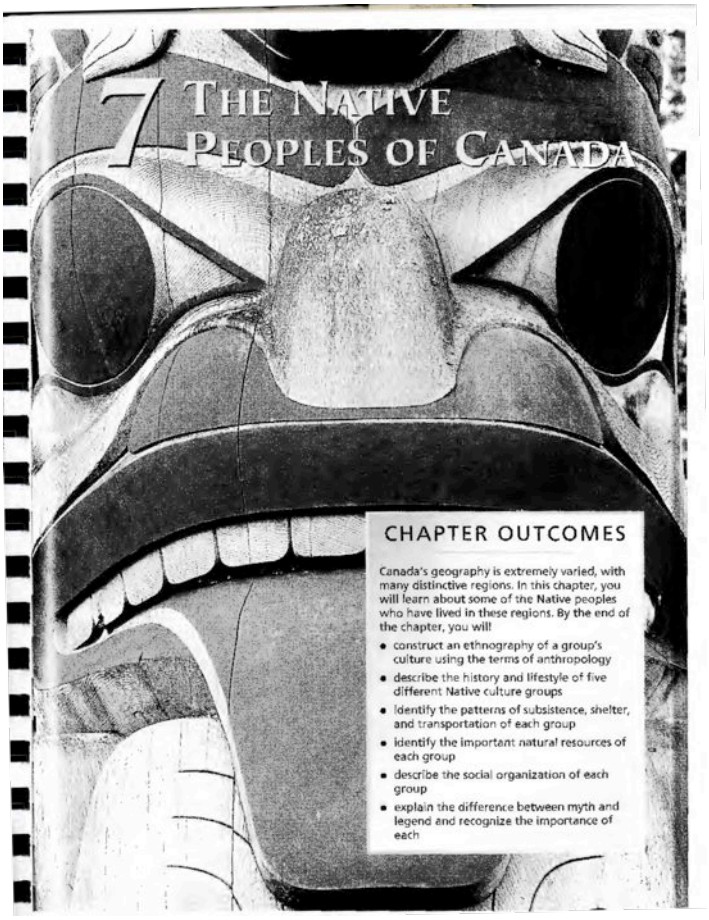
This process of adaption would have been much more difficult without the assistance of the Native peoples of North America, who generously shared their expertise and knowledge with the newcomers. Having lived in North America for many thousands of years, the Native peoples understood the impact of the physical environment on their lives. Over the years, they had developed societies that expressed their values in harmony with their environment.



The Canadian Shield. The Canadian Shield has become symbolic of Canada. Images of the Shield were popularized by the Group of Seven painters.

Anexo 10

"Chapter 7: The Native Peoples of Canada" (*Crossroads*, 181)



7 The Native Peoples of Canada

CHAPTER OUTCOMES

Canada's geography is extremely varied, with many distinctive regions. In this chapter, you will learn about some of the Native peoples who have lived in these regions. By the end of the chapter, you will:

- construct an ethnography of a group's culture using the terms of anthropology
- describe the history and lifestyle of five different Native culture groups
- identify the patterns of subsistence, shelter, and transportation of each group
- identify the important natural resources of each group
- describe the social organization of each group
- explain the difference between myth and legend and recognize the importance of each

Anexo 11

"Figure 2-5" (*Horizons*, 59)

land dispute with the new government over miners trespassing on their property. In 1845, the government had given several mining companies the go-ahead to explore the mineral wealth of the Shield. A few years later, it agreed to fund the mining operations. The new governor of the Canadas examined the Native claims and found they were "favourable to the Indians," but this could not stop the development of the Shield—or the encroachment on Ojibwa territory.

The Ojibwa also had reserves on on Lake Huron and Georgian Bay on the edges of European settlements. As settlers moved closer to their lands, they often pressured the Ojibwa to sell their best land. Sometimes, settlers and local governments challenged the terms of previous treaties. One late-century dispute over boundaries forced the Ojibwa to meet with the colonial government at Allenford, Ontario. In the end, the government backed down and accepted the Ojibwa interpretation of their treaty.

The government also tried to persuade bands to rent out good reserve lands, and would pay an annual fee in return for land it could sell to settlers. Since many Native people were desperately poor, the struggle to hold onto their lands was difficult. Much of the territory that had been recognized in early treaties was eventually lost. But in spite of the tremendous pressure to change and **assimilate** into White society, Native culture remained essentially intact. Elders kept alive many traditions and oral histories, which persist to the present day.

Figure 2–5 In 1995, the Ojibwa challenged the municipal government to return lands used as a golf course, one frequented by members of the Canadian military, at Ipperwash, Ontario. The confrontation escalated, and actions taken by both sides in the dispute resulted in a violent confrontation.

to assimilate: to join the majority group and give up the traditions of one's own group

ACTIVITIES

1. Create an organizer or a web diagram to display information about new immigrants to Canada in the mid-nineteenth century. Show their country of origin, where they settled, and their church affiliation. As part of your web, include information on the lives of the rich and the poor.
2. a) Do you think it was possible for a Native person to adapt to Victorian society? Was such adaptation necessary? Was it right? Why or why not?
   b) Why did the settlers not adapt to Native customs and traditions?
3. What economic, environmental, and social difficulties would Native communities face as they tried to preserve their own culture?

Anexo 12

“Comparar características” (*Segundo medio*, 41)

ACTIVIDADES

1. Comparar características de las sociedades amerindias del territorio de Chile

a) Copia este cuadro en tu cuaderno y complétalo, a partir de la información entregada en el tema “Los pueblos indígenas en el actual territorio chileno”.

Indígenas	Ubicación	Modo de vida	Organización social	Relación con el incanato
Changos				
Aricas				
Atacameños				
Diaguitas				
Picunches				
Promaucaes				
Selk'nam				
Aónikenk				
Yámana				
Kaweskar				
Chonos				
Rapanuis				

b) Analiza el cuadro:
- ¿Qué pueblos te parecen más complejos?
- ¿Cuáles crees tú que debieron ser más fácilmente conquistados por los españoles? Fundamenta tu respuesta.

c) Ubica los pueblos de la tabla en un esquicio o mapa mudo de Chile, pintando su localización con colores diferentes:
- Haz una simbología que te permita identificar cada uno de los pueblos, según los colores aplicados en el esquicio.

d) Relaciona y analiza, observando el mapa y la tabla que completaste en el ejercicio a):
- Clasifica los pueblos según sean: nómades, semisedentarios o sedentarios.
- Clasifica a los pueblos según su localización en: costeros, de valle o interior y cordilleranos.
- Compara ambas clasificaciones:
  - ¿Qué similitudes encuentras en ambas clasificaciones?
  - ¿Qué rol juega el medio ambiente en la conformación de modos de vida?

Anexo 13

"Diálogo (inconcluso) entre un mapuche y un taxista" (Cayuqueo 2009)

Aeropuerto Maquehue. Tras dos semanas fuera de Chile arribo a Temuco. Llueve a raudales, como casi siempre. Abordo un radiotaxi rumbo al centro de la ciudad. "Mala cosa esto del clima... apenas pudo aterrizar su vuelo", me dice el taxista, tratando de entrar en conversación con tal vez su primer cliente del día. "No lo crea", le respondo. "Donde estaba hace unos días no paraba de transpirar... hasta cierto punto extrañaba la lluvia y el frio", agrego. Intrigado me pregunta de dónde vengo. "De Bolivia, específicamente de Santa Cruz, en el oriente", le respondo. "Ahhh... mire usted, Bolivia... es allá donde tienen un indígena de Presidente, ¿cierto?... ¡ese que lesea con el temita del mar!", agrega. ¿Qué piensa de Evo Morales?, me pregunta. Le explico que en Bolivia hay diferentes visiones sobre su mandato y su figura. Cuando estoy a punto de dar la mia, interrumpe. "Fijese que aquí en Temuco también los indios andan alzados... todos los dias lesean, se toman los fundos, cortan los caminos, se agarran con Carabineros... ¡que gente más ociosa!, si les entregaran las tierras ni sabrian que hacer con ellas, sería como entregarle una locomotora a un niño... ¡si está gente nunca ha trabajado, son flojos, asi es su naturaleza!", sentencia. Cinco, diez... quince minutos de viaje y la charla del taxista no cambia de tenor. "¡Si ya está bueno que la corten!", subraya con evidente indignación. Intento a ratos que el monólogo de pie a una conversación, pero no hay caso. El viaje llega a su fin. "¿Cuánto le debo?", pregunto. "Son tres mil pesos mi caballero... y aquí tiene mi tarjeta, pa' la próxima", me dice amable. Descargo maletas y me despido. Y ya rumbo a casa, respiro.

Pasan los días y la conversación con el taxista ronda en mi cabeza. Me alarma un hecho en particular. No se trataba en absoluto de un neonazi criollo. Nada de corvos tatuados en el antebrazo, nada de esvásticas, ninguna marcha alemana en la radio. Si multitud de fotografías de nietos (por su edad, sospecho), la Virgen del Carmen al costado del retrovisor y una calcomania algo desgastada de Deportes Temuco en el parabrisas trasero. Más moreno que muchos mapuches, sus rasgos delataban además un mestizaje familiar de larga data. Un chileno común y corriente en definitiva, amante de su familia y a sus años todavía esforzado trabajador. ¿Dónde situar el origen de su racismo? ¿en su educación? ¿entorno social? ¿experiencias de vida?... ¿en los medios de comunicación? Concuerdo que El Austral de Temuco puede alterar la percepción de la realidad, pero ¿tanto como transformar a un querendón abuelo taxista en un potencial miembro de los Trizano? No es el único, por cierto. Sospecho que decenas, cientos, miles de personas de similares ideas transitan a diario por las calles de Temuco. Y millones lo hacen por todo Chile. No son personas intrinsecamente perversas. Si algo esquizofrénicas. No lo digo yo, lo grafican las encuestas. ¿Considera usted que el Estado está en deuda con los mapuches? Si, un 82 %. ¿Considera usted que el Estado debiera tomar medidas más drásticas contra los activistas mapuches? Si, un 76 %. ¿Debiera el gobierno aplicar la Ley Antiterrorista a los activistas mapuches? No, un 67% (Sondeo del Centro de Encuestas de La Tercera, Septiembre de 2008). Si, si, pero no. No, no, pero si. Discriminación "a la chilena".

¿Qué hacer al respecto? ¿Pasar a la ofensiva? ¿A cada insulto racista responder con otro de mayor peso y calibre? Alguna vez crei que este era el camino, lo reconozco. Ese tiempo ya pasó. No queda más que insistir en la oportunidad que otorga la palabra. O las letras, en este caso. Qué ganas de llamar al taxista y cual Barack Obama en el patio de la Casa Blanca, abordar nuestras diferencias junto a una ronda de cervezas. Explicarle tal vez que mi bisabuelo, el lonko Luis Millaqueo, nació en un País Mapuche libre e independiente, cuando Chile aquí no era Chile y Temuco tan solo una palabra más en nuestra lengua. Contarle que fue el cuarto hijo de una familia de prósperos comerciantes ganaderos del valle del Cautin. Y que tras la invasión chilena fue arrinconado en un pedazo de tierra junto a los suyos, ello tras despojarlo el Ejército de los caballos que a sus 25 años ya comerciaba en sendas caravanas a Puelmapu, la "tierra mapuche del este", el actual Neuquen de la República Argentina. Contarle que de miles de hectáreas, al bisabuelo le "redujeron" sus tierras a miserables 340. Es lo que consigna el Título de Merced, fechado en 1904 y que legalizó el saqueo, el despojo y la miseria de quienes sobrevivieron a la derrota. Sin eufemismos, esos retazos de tierras fueron llamados "reducciones" por la ley chilena. Se crearon más de 2 mil, bien lo sabe el Ministro del Interior, Edmundo Pérez Yoma, que por estos días usa aquella cifra ante los medios para minimizar la cantidad de mapuches movilizados en el sur. "Son solo dos o tres comunidades dentro de un grupo de más de dos mil las que han optado por el camino violentista", ha repetido hasta el cansancio.

Contarle al taxista que aquello que Pérez Yoma denomina "comunidades" son precisamente las "reducciones" donde los Pérez Yoma de la época encerraron a gente como mi bisabuelo y su parentela. "Comunidades" las llama el ministro y nosotros muchas veces también, olvidando que fueron (y tal vez siempre serán) grises campos de refugiados. Contarle también que tras la muerte del bisabuelo, mi chedki (abuelo materno) Alberto asumió como lonko, heredando no solo el cargo, también la condena de no poder ser más que un campesino pobre. Contarle que el abuelo pasó gran parte de sus 76 años, sin saber leer ni escribir, recorriendo juzgados y oficinas públicas, falleciendo de cáncer y de pena una lluviosa mañana de julio de 1990. Al igual que su padre, el abuelo Alberto buscaba inútilmente recuperar parte de lo robado y así proyectar un mejor futuro para sus 13 hijos. No logró reparación alguna y en el esfuerzo se le fue la vida. Contarle que Jacinta, la mayor de sus hijas, era su regalona. Y que sufrió mucho al dejarla partir, a sus 17 años, a Santiago en busca de trabajo y posibilidades de estudio. Contarle al taxista que Jacinta, joven culta, brillante y buenamoza, sería mi madre. La misma que no dudaría en desechar una beca a Estados Unidos con tal de aportar a la educación de sus hermanos, trabajando de sol a sol como empleada doméstica. Y que allí, en el destierro hostil de la capital, siendo una veinteañera, conoció a mi padre y que allí, entre días libres ella, días franco del regimiento él, se acompañaron, se enamoraron y, a la primera oportunidad, no dudaron en regresar juntos al sur, a su tierra.

Y que de esa unión, ya en los 70', nacieron Maria Elena, Alejandra y el pasajero que aquel día de lluvia recogió en el Aeropuerto. Contarle que Jacinta, aun enviudando poco después del retorno, se esforzó por transmitir a cada uno de sus hijos la disciplina del estudio y la ética del trabajo. También el amor por su cultura y el respeto hacia su

pueblo. No le resultó fácil y sus manos, atrofiadas hoy tras tanta amanecida cociendo ropas ajenas, son el testimonio de su sacrificio. Contarle que Maria Elena, la mayor, vive en Londres hace 15 años; que Alejandra, la regalona de papá, destaca hoy en el campo de la medicina. Y que su pasajero transita por la vida como profesional del periodismo. O de la comunicación más bien dicho, pues entre "informar" y "poner en común" trato siempre de optar por lo segundo. ¿Será posible que usted y yo hagamos ese ejercicio, el de "poner cosas en común"?, preguntaría al taxista. ¿Será posible para usted ponerse en mi lugar y en el reconocimiento de la dolorosa historia que hoy comparto, respetarme y convivir juntos? ¿Existirá un sueño compartido entre los suyos y los mios que nos permita tratarnos como iguales en nuestra diferencia? Tal vez si exista. Tanto usted como yo adoramos por igual a nuestros hijos. Tanto usted como yo deseamos por igual una mejor vida para nuestras familias. Tanto usted como yo quisieramos vivir en una región en paz. Tanto usted como yo, incluso, deseamos que Deportes Temuco tenga mejor suerte esta temporada ¿Será posible entonces poner el acento en lo que nos une y no en aquello que nos fragmenta? No me responda de inmediato. Antes quiero que me hable de usted, de sus padres, sus abuelos, conocer también retazos de su historia. Atrévase, no tenga miedo. Las próximas cervezas corren por mi cuenta, le diría.

Anexo 14

“Let's get on with the land-claim settlements” (Gosnell 1997)

Generations of Nisdga'a men and women have grown old at the negotiating table.

Last week's historic Delgamuukw decision confirms that negotiations, not lawsuits, offer the best way to settle aboriginal land claims in this country.

“Ultimately, it is through negotiated settlements, with good faith and give and take on all sides ... that we will achieve ... the reconciliation of the pre-existence of aboriginal societies with the sovereignty of the Crown,” the court wrote.

While the Nisga'a people have always been committed to negotiations, this latest Supreme Court decision only strengthens our resolve to finalize a Nisga'a treaty that will benefit everyone, and bring us into Canada.

Economic certainty and increased investment are the documented benefits of the Nisga'a treaty for aboriginal and non-aboriginal business people.

The treaty will also send an important economic message to boardrooms around the world.

Milton Wong, CEO of M.K. Wong and Associates Ltd., recently urged Canada and British Columbia to ratify a Nisga'a treaty “that will establish the social, political and economic certainty to encourage investment in British Columbia and therefore be of enormous help to the business communities across this province.

“In the global marketplace, international companies who may wish to invest in B.C. are well aware of, and seriously concerned about, the economic uncertainty that surrounds the province as a result of unresolved land claims,” Wong said.

Wong's warning supports an earlier government study that estimates B.C. has lost more than $1 billion in investment due to unsettled land claims, which have triggered road blockades, armed standoffs and court battles across the province.

Consider the current economic problems in B.C.'s northwest corridor, the place where I live.

I suggest the Nisga'a treaty can play a major part in the economic reconstruction of the Pacific Northwest. At present, the Nisga'a and other local aboriginal groups pump between $11 and $13 million into the city of Terrace and its region.

That will grow exponentially as the Nisga'a begin to invest the $193 million we negotiated under the treaty.

Critics who think the Nisga'a treaty is generous should check the ongoing costs of leaving land claims unsettled.

According to the 1996 Royal Commission on Aboriginal Peoples, the total cost of maintaining the status quo --under the universally despised and obsolete Indian Act --is a staggering $7.5 billion a year.

This cost will rise to more than $11 billion a year over the next two decades.

Indeed, when considering the benefits of signing the Nisga'a treaty, the real mystery is why Ottawa and Victoria have been dragging their heels.

The Nisga'a are are not a violent people.

We have a deep respect for the rule of law. You have not seen us barricading roads, you have not seen us in shootouts with the police.

But generations of Nisga'a men and women have grown old at the negotiating table, and today, our young people grow more insistent on becoming equal partners in the Canadian community.

The Nisga'a agreement in principle we signed in 1996 is a fact of life. Soon, we hope to announce a final treaty.

The settlement of our claim is a monumental achievement for our tribe and for Canadian society. The agreement proves that reasonable people can sit down and settle historical wrongs.

It proves that modern society can review the mistakes of the past and ensure that minorities are treated fairly.

It will allow us to go forward equipped with the dignity and confidence that we can make critical contributions --social, political and economic --to Canadian society.

There will be detractors to our settlement who say our interests should continue to be ignored.

There will be those that say Canada and B.C. are “giving” us too much. And there may be a few others, particularly within the aboriginal community, who say we settled for too little.

Both are wrong; they have taken their eye off the financial bottom line.

Surely, no one --aboriginal or non-aboriginal --can support the lamentable alternative: the millions of taxpayers' dollars spent annually to keep us beggars in our own lands.

I am confident the Nisga'a treaty will soon be finalized. It has to be done soon, for to quote the Delgamuukw decision: “Let's face it, we are all here to stay.”

So let us get on with it.

Anexo 15

Azkintuwe

miembro de la AGENCIA INTERNACIONAL DE PRENSA INDIGENA (AIPIN) y de la RED DE MEDIOS DE LOS PUEBLOS (EMP) — CIRCULACIÓN EN TODO WALLMAPU

azkintuwe

EL PERIODICO DEL PAÍS MAPUCHE | www.azkintuwe.org

AÑO 6 Nº 42 MAYO - JUNIO DE 2010 — $ 500 (Gulumapu) $ 4 (Puelmapu)

■ Pueblos Originarios arriban a la ciudad de Buenos Aires / Foto de Vera Bolkovic

MARCHA DE LA DIGNIDAD

Bicentenario. Todos los pormenores de la **Marcha Nacional** de Pueblos Originarios en Argentina.

CRÓNICA

El colonialismo de hoy

El despojo continúa. Cualquier similitud con 1492 no es mera coincidencia. PAG. 18

OPINIÓN

Carta abierta a Piñera

Publicamos la epístola del director de AZ al nuevo mandatario chileno. PAG. 24

ENTREVISTA

VERONICA AZPIROZ

Cientista política originaria de Los Toldos, lucha para que la concepción de salud mapuche no sea perseguida.

PAG. 22

Anexo 16

Secwepemc News

A monthly publication serving the people and communities of the Shuswap Nation

PELLTSPÂNTSK 2007
June 2007

Secwepemc NEWS

FREE

The voice of the SHUSWAP NATION

- SEXQELTQÍN ADAMS LAKE
- ST'UXWTÉWS BONAPARTE
- TSQ'ÉSCEN CANIM LAKE
- STSWÉCEMC/ XGÉT'TEM' CANOE CREEK / DOG CREEK
- ESK'ÉT ALKALI LAKE
- LLENLLÉNÉY'TEN HIGH BAR
- TK'EMLÚPS KAMLOOPS
- QW'EWT LITTLE SHUSWAP
- SK'ATSIN NESKONLITH
- SIMPCW NORTH THOMPSON
- TSK'WÉYLECW PAVILION
- KENPÉSQ'T SHUSWAP
- SKITSESTN SKEETCHESTN
- XATS'ÚLL SODA CREEK
- SPLATSÍN SPALLUMCHEEN
- T'EXELC WILLIAMS LAKE
- STA,QW'PELLT'IQ'T WHISPERING PINES/CLINTON

E-Spirit students and chaperones arriving back in Kamloops after their trip to Halifax - Back Row: Peter Michel, Raeanna Sinclair, Michaela Dennis, Greg Holitzki, Tyler Jensen, Bernice Jensen, Stephanie Williams, Michelle Jones. Middle Row: Felicia Dodginghorse, Megan Williams, Alaina Holitzki, Jonathon Holitzki, Daniel Kenoras, Katie Gottfriedson, Ayla Joe, Tyrone Seymour, Joe Jeanson, Randall Narcisse. Front Row: Iris Jules, Brock Endean, Andrew Morrison, Jonnine Kenoras
Missing: Sheena Sinclair, Bebe-Lynn McIvor, Ronnie Jules, Margaret Weaver, Rhea Manuel, Rita Anthony, Mike Faisthuber, Rona Bob and Bryce Cole.

Highest number attends E-Spirit from Chase

Over 200 Aboriginal high school students met in Halifax for the Business Development Bank of Canada's (BDC) annual E-Spirit National Aboriginal Youth Business Plan Competition from May 14 to 16, 2007. The grade 10 to 12 students came from as far as Port Alberni, BC in the West; Qikiqtarjuaq, Nunavut in the North and Eskasoni, Nova Scotia in the East. This year's event involved a total of 76 teams from 40 schools from across Canada. In addition to presentations by each team, an independent panel of experts judged business displays that included posters, detailed 3D mock-ups, product samples, business cards, promotional videos and laptop demonstrations.

School District #73 (Kamloops/Thompson) had 20 students (the most of any district in BC) flying across the country to present their business plans. Chase had one of the highest numbers attending with 6 business groups. Each participant received a certificate for making the finals competition that was held in Halifax, Nova Scotia. Next year the competition will be held in Regina, Sask.

For the 16 weeks leading up to the competition, students worked hard to develop their business plans. Three teams were awarded the Gold, Silver and Bronze prizes at the E-Spirit Awards Gala. Over the past 7 years, E-Spirit has exposed more than 3000 Aboriginal youth to the potential of entrepreneurship and the Internet at the Aboriginal community grass roots level.

E-Spirit is about making a "human capital investment" that will provide the participants with valuable skills needed for today's marketplace. Assisting students today, while still in high school, gives them time and the information they require to make informed choices about their education and career paths. The program is designed to increase Aboriginal youth participants' awareness of entrepreneurial/business opportunities, management/business skills, and e-commerce and technological capacities.

The E-Spirit Business Plan Competition helps create and promote awareness of business and self-employment as a viable career option among Aboriginal Youth. Students participating in the program also become familiar with resources available through the Internet. Cash prizes, computers, cool Web sites and resources, a chance to meet other students online and in person, wrap-up event with recognition and awards are just some of the features of this initiative.

Student's schools also benefit as they receive: a new computer to access the online competition resources; specially developed resources to enhance entrepreneurship or business studies; regional and national recognition for your school team's efforts; a networking and learning opportunity for like-minded educational professionals; a chance to help Aboriginal youth explore their options and an opportunity to participate in future events as E-Spirit ambassadors.

"The E-Spirit judging panel was very impressed with the presentations from participating teams. Business plans and booth displays showed a high level of quality, according to Jean-René Halde, President and CEO, BDC. Teams who were awarded prizes should be very proud of their achievements. In fact, thanks to the significant business experience and skills attained through E-Spirit, all students will go home winners."

"E-Spirit is a great way to introduce youth to the benefits and challenges of being a real-life entrepreneur," said E-Spirit Elder, Grand Chief Max Gros-Louis. "All participants have acquired priceless experience and will not go home empty-handed," he added.

Cash prizes were awarded to the three winning schools in the amount of $2,500 for Gold, $1,500 for Silver and $750 for Bronze. Nine special achievement awards were also presented in addition to the cash prizes.

The Gold Award was presented to Grand Forks Secondary School of Grand Forks, British Columbia. Their business project, Ding Dong Delicious, would offer an eco-friendly, web-based delivery service of fresh produce, out-of-season produce and other food items from local and international suppliers. Local individual and commercial customers would make their selection online and obtain their goods in a recyclable container called the "Green Box", delivered in a fuel-efficient vehicle.

The Silver Award was presented to R.B. Russell Vocational High School, of Winnipeg, Manitoba. Their business concept, The North End Youth Program, would provide a safe learning environment for Aboriginal youth from the area, helping them achieve their

cont'd on page 4

Secwepemc *NEWS*

The voice of the Shuswap Nation

Circulation 5,500
Secwepemc News is published monthly in partnership between the Secwepemc Cultural Education Society and the Shuswap Nation Tribal Council.

OUR MISSION is to provide a forum for members of the 17 Shuswap Bands to discuss and learn more about the issues, news and events taking place in the Shuswap Nation; to promote awareness of Secwepemc language, culture and history; to recognize the individual accomplishments of community members; and to provide a vehicle for the outside community to learn more about the history, current affairs and future goals of the Secwepemc people.

You can reach our Editorial Office by phone: 250-828-9783; by fax: 250-372-1127; by E-Mail: communic@secwepemc.org; or by mail: c/o Secwepemc Cultural Education Society # 311-355 Yellowhead Hwy., Kamloops BC V2H 1H1.

We appreciate and rely on the Shuswap communities for their stories and activity reports. Kukwstep-kucw

Editor
Kathy Manuel

Contributors

- Neskie Manuel
- Peter Michel
- Janice Frank
- Ted Oppenheim

Secwepemctsin Wel me7 yews

"Preserving Our Language"

Calendar of Community EVENTS

All are welcome to list any upcoming meetings and events in this space. Please give us a call at 250-828-9783 or fax us at 250-372-1127 or E-mail us at communic@secwepemc.org.
Notices received by February 28, 2007 will make it into our next issue.

SQUILAX BINGO, Every Thursday at Squilax Hall, $20.00 Pkg, Doors Open at 5 pm, Warm ups at 6 pm, Regulars at 7pm. All proceeds to the Squilax Pow Wow.

Culture Night, every Tuesday, hand drumming and pow wow drumming at the Xaxlip Hall, 5:30 pm - 8:00 pm. For more info call Brent Edgar or leave a message for Brent or Nita @ 250-256-4800.

"Winter Celebration" Stick Game Tournament, February 9 & 10, 2007, Neskonlith Band Hall. Supper will be served @ 5 pm. Tournament starts 6:00 pm Friday night. $150 per team (min 5 players) Contact Kayla August @ 679-1123 to enter your team. Concession on site, 50/50 and raffle tickets. Bring your family and have some fun!!

Gathering of Hearts Pow Wow, Feb 9, 10, 11, 2007 @ the Lillooet Rec Centre, Lillooet, BC. Grand Entries Fri. 7 pm, Sat. 1 & 7 pm, Sun 12 noon. Craft Tables: $75 weekend/$25 day. Specials; Hand Drum, Tiny Tot, Owl dance Cross dance. Contact Leona McKay 250-256-0426 or Ruby McKay 250-256-2323.

38th Annual Moccasin Hockey Tournament, Feb. 10 & 11, 2007, hosted by the Quilchena Braves Hockey Club @ the Nicola Valley Memorial Arena, Merritt. For further info contact Dan Manuel 350-3369, Buzz Manuel 350-3378 or Duane Tom 378-0456 (h) 378-5058 (w) or Jim Billy 378-6694.

Chase Junior Chiefs ~ Novice Hockey Team ~ Valentines Dinner, February 13, 2006 at Skwlax Hall. Tickets are $10 for adults and $5 for children. If you wish to purchase tickets or require more information please contact Alkina Aleck @ (250) 679-8685.

Chief Atahm School's 7th Annual Language Conference, Feb. 16 & 17, 2007. Workshop highlights: language, language, language! teaching ideas for all levels of language classrooms, immersion teaching strategies for babies to adults, rejuvenating and energizing the language teacher. For full conference package, contact Kim Dennis 250-679-8837 or fax 679-8862 or email caschool@cablelan.net.

SCES Board Meeting, Friday, Feb. 16, 2007, 9 am - 12 noon @ the Adams Lake Indian Band Health Centre. Call 828-9779 to confirm your attendance

Stickgame Tournament, Saturday March 3, 2007 @ Adams Lake Band Gym, Chase. Hosted by Adams Lake Youth. Registration 4 pm- 7 pm. Entry fee $100 (min 4 - max 6 per team) Open games begin @ 4 pm. Contact Megan 250-679-2947, Dakota 679-7689 or Craig 1-877-679-8841 (ext 253). Everyone Welcome! Concession provided.

Tools for Success: Using Data in Aboriginal Communities, March 6, 2007 Victoria Conference Centre - Join as leaders and experts from the Aboriginal academic, business and government communities provide interactive sessions on how they are using data for planning and decision-making in the context of Aboriginal community, social and economic development. For more info or to register, please visit: www.toolsforsuccess.com.

Legends of the Shuswap, March 10th, 2007 on CBC Radio, 10 am as told by Mary Thomas, the Switzmalph Cultural Society voices by many local community members. Can be purchased for $24.95 and includes 1 Secwepemctsin CD and 1 English, approximately 2 hours, contact Switzmalph Cultural Society, 3281 First Ave Sw, Salmon Arm, BC V1E 1Y9 or email shuswapcentre@sunwave.net

Shane Eustache Memorial Men's Floor Hockey Tournament, March 3-4, 2007, Chu Chua Community Hall. Entrance $200, dinner and giveaway on Sunday. For more information contact Deanne @ 250-378-1808 (evenings) or eustachedeanne@hotmail.com or contact Alvin @ 250-376-8614.

6th BC Aboriginal Diabetes Conference, **"Diabetes: Communities in Action,"** March 12, 13, 14 & 15, 2007 @ the Penticton Lakeside Resort & Conference Centre. For people of all ages who are affected by Diabetes. families, youth, community and support persons, also Community Health Care Workers who work with Aboriginal people. 4 days of general conference activities including guest speakers, plenary sessions, workshops and panel discussions as well as a trade fair. A 3-day Professional Development for health care workers. For more info see website bcadc.netfirms.com or contact Donna Felix 250-838-0373, donnafelix@telus.net.

7th Annual Neskonlith Traditional Pow Wow, August 25th & 26th, 2007 @ the Neskonlith Pow Wow Arbor. For more information contact Laura Coles @ 250-679-8584.

Residential School Agreement Update

OTTAWA, Jan. 26 /CNW Telbec/ - The final court approval for the Indian Residential School Settlement Agreement (IRSSA) is one step closer to reality after judges from across Canada met in Calgary yesterday.

"I am pleased to report that yesterday's meeting between the judges, who approved the settlement in principle last month, resolved a number of issues that will allow the administrative process to proceed as quickly as possible," said Assembly of First Nations National Chief Phil Fontaine. "As you know, the AFN was central to discussions with Canada that formed the responses to the judges concerns on the independent administration and related issues."

The judges also agreed to an unprecedented sitting of all the courts, in the very near future, in order to issue the final settlement approval. "This certainly indicates that our judicial system realizes the urgency in approving this settlement as quickly as possible," noted the National Chief. "I am very pleased that our Elders have already benefited from the Advance Payment Program. To date, 13,400 have received their $8,000 cheques. This means a total of $74.8 Million dollars have been paid out to the elderly. I look forward to all survivors receiving their compensation due them in the very near future.

"AFN's continued involvement in this process will ensure that the IRSSA remains on track to get payments out to survivors as soon as possible," added the National Chief.

In the coming months, a Community Outreach Mobile Plan (COMP) will travel to as many communities as possible to conduct face-to-face information sessions with survivors.

Notice to ELDERS

Some elders are having their social assistance cut off after receiving Residential School compensation cheques.
This action is prohibited by BC Order in Council. Should you be experiencing any difficulties please contact:
Sharon Thira
"Tsee'Tsee'wat'ulwit"
Executive Director
Indian Residential School Survivors Society
Phone: 604-925-4464
Fax: 604-925-0020
www.irsss.ca

Aboriginal role models sought for youth award

The National Aboriginal Health Organization (NAHO) is searching for the best and brightest Aboriginal youth in Canada for nomination to the 2007-08 National Aboriginal Role Model Program.

The program aims to highlight the accomplishments of Inuit, First Nations and Métis youth aged 13 to 30.

All Aboriginal youth are, being called upon to nominate their role models **by April 2**. Flyers advertising the nomination call have been distributed to Aboriginal Schools, community offices and health centers.

The Lead Your Way! program aims to recognize their leadership and accomplishments and to inspire other Aboriginal Youth to achieve their goals.

A selection committee of Aboriginal youth will choose the top 12 role models. Those chosen will act as role models for a year, visiting First Nations, Inuit and Métis schools and communities to share their stories of hope and success. NAHO will be producing posters and trading cards of each of the role models.

Nomination forms can be found online at ww.naho.ca/rolemodel, or by calling toll-free 1-877-602-4445. More information on Lead Your Way! is available on the NAHO Web site at http://www.naho.ca/rolemodel.