

A LOS INTELLECTUALES; o, de cómo resulta necesario repensar la cuestión Mapuche. (1999).

Eduardo Curín Paillavil.

Marcos Valdés (Wekull)

werken@mapuche.cl

16 páginas

*La guitarra del joven soldado es su mejor fusil.
Silvio.*

INTRODUCCIÓN.

Es de relativo consenso que en el último tiempo se ha multiplicado la discusión acerca del rol de los nuevos intelectuales indígenas, en el contexto de la globalización, la apertura de los mercados, la internacionalización de la justicia y el incremento permanente de las reivindicaciones indígenas.

La preocupación analítica de estos nuevos intelectuales, no solo pasa por estudiar su posicionamiento social y académico, sino también, sus posturas políticas, vinculaciones partidarias, lugar de residencia, relación con los distintos procesos de movilización de las comunidades, relaciones internacionales, apoyo financiero, etc. y evidentemente, como es obvio esperar, tampoco han faltado los análisis prospectivos de sus reflexiones.

Dentro de este contexto, es posible situar la gran paradoja que el conocimiento moderno ha generado respecto de la temática y situación de los indígenas, lo que en términos de la relación Foucaultiana se define como, "*conocimiento – poder*", donde la necesidad de conocimiento no se resuelve en favor de los pueblos indígenas sino muy por el contrario, ha servido como un instrumento de mayor eficacia y optimización de los mecanismos de dominación.

En este escenario, muchos estudiosos intentan entregar sus mejores esfuerzos teóricos para desnivelar la balanza de poder en favor de los pueblos indígenas, esfuerzo loable pero nimio, en la medida que se ha logrado mayor conocimiento respecto de la población indígena, pero nada o poco empoderamiento real y efectivo desde lo indígena.

Siendo este el cuadro más o menos general de la situación, resulta necesario preguntarse sobre la producción teórica que la intelectualidad indígena viene gestando, cuyo sentido político cobra importancia para los indígenas en la medida que orienta su contenido en función de eliminar o equilibrar en parte, la función de control y vigilancia permanente que se tiene sobre ella, además de deconstruir el conocimiento acumulado respecto de dicha población.

Indudablemente asistimos a un proceso de elaboración teórica que parte de reflexiones de base indígena e independizada, en grado importante, de las instancias de la racionalidad occidental, pero, ¿cuáles son las razones de fondo que mueven a esta

independización del pensamiento?. Sin duda asistimos al surgimiento de un proceso cuyo horizonte material de construcción, necesariamente pasa por asumir una mirada crítica, un protagonismo sacrificado y un compromiso efectivo en, y ante la historia, que en síntesis, es como, a nuestro juicio, se inicia el proceso de autonomía. Luego entonces, necesariamente habrá que reflexionar respecto de las nuevas corrientes de pensamiento que actualmente recorren el amplio espectro de la discusión.

I. **¿Por qué los indios nunca ganan en las películas?**

Para la racionalidad occidental, el hecho de que los "indios" han sido los malos de la película es un hecho irrefutable, independiente de su condición histórica y/o lugar geográfico de origen.

Todo lo occidental reivindica lo occidental y lo asume como lo ideal para cualquier sociedad. Actualmente, ello se ha internalizado como sentido común en el inconsciente colectivo, siendo vista esta relación como natural y obvia en el sentido más coloquial de sus intenciones conceptuales.

De allí que la preocupación de la modernidad ya no será establecer la verdad, sino que su obsesión vital será aquella que dice relación con la necesidad de encontrar un camino hacia reglas universales de comportamiento físico y social.

Desde la mirada europea, examinemos algunos casos:

Habermas desarrolla su conceptualización a partir de la preocupación Hegeliana respecto de la Modernidad como problema⁽¹⁾, pero descentrando su inicio en la filosofía alemana a partir de Kant⁽²⁾.

En un primer momento (1980), Habermas intenta la defensa de la Modernidad⁽³⁾, planteando una tensión entre la "Modernidad Cultural" y "Modernización Societal", complejizando el tema posteriormente, con la introducción de un concepto relacionado con la acción comunicativa, que es el tipo de racionalidad que Habermas reclama para la Modernidad; la Racionalidad Comunicativa.

La tensión que se manifiesta entre estos conceptos (Modernidad cultural, Modernización societal), permite que los actores que concurren a dicha tensión busquen consecuencias distintas unas de otras.

En efecto, los neoconservadores, - defensores de la Modernización societal -, buscan imponer, entre otras cosas, la "Racionalidad del sujeto", que se sustenta en premisas epistemológicas contrarias a la "Racionalidad Comunicativa" que Habermas, como se decía, reclama para la "Modernidad Cultural", sin embargo, a pesar de que, pareciera ser que el peso de la dinámica económica y social ha provocado un triunfo mas o menos aparente de la Modernización capitalista y social no "pueden (los neoconservadores) abordar las causas económicas y sociales del cambio de actitudes hacia el trabajo, el consumo, el éxito y el ocio"⁽⁴⁾.

La Racionalidad del Sujeto se impone como filosofía de la conciencia en donde las "relaciones del sujeto con el mundo de los objetos posibles o estados de cosas posibles" se hallan valorativamente normadas por su propia empiricidad, es decir, el mundo de la vida, no es otra cosa (en ésta perspectiva) que lo mediado externamente. Por otro lado, la Modernización capitalista manifiesta su descontento y desilusión con la Modernidad cultural de tal modo que su posicionamiento teórico reflota sus posiciones conservadoras. Así las cosas, Habermas va mas lejos, identificando como una postura neoconservadora, la postura Postmoderna.

En ese escenario, Habermas no se asombra de que los neoconservadores (léase Postmodernos) rescaten el desarrollo de la ciencia solo en la dimensión de los aspectos técnicos de la organización social, llámese crecimiento económico, progreso, administración racional, etc., pero al mismo tiempo, manifiesten sus aprehensiones respecto de la ciencia en tanto "carece de significación en la orientación de la vida", de este modo, los neoconservadores intentan articular un discurso híbrido y contrapuesto, que otorgue sentido a su práctica cultural.

En primer lugar, la analogía habermasiana de la Modernidad estética y el papel de las vanguardias. en vez de enterrar la Modernidad, la (re)afirman, a pesar de ellas mismas.

Esto trae como consecuencia, que la Modernidad en tanto proyecto cultural, contenga en su interior, elementos críticos reestructurantes de la Modernidad, en ese sentido, la rebeldía anárquica de las vanguardias que tienen como intención última "hacer explotar el continuum de la historia", lo que en realidad hacen es mostrar que la "Modernidad estética es solo una parte de la Modernidad cultural" y que lo "moderno se alimenta de la experiencia de su rebelión permanente contra toda normatividad". Como segundo punto importante a rescatar, está la distinción Habermasiana de dos tipos de racionalidades: La Racionalidad centrada en el sujeto y la Racionalidad comunicativa.

La Racionalidad del Sujeto nace de una cierta filosofía de la conciencia, que antepone la crítica de la razón comenzada por Kant, hacia los lugares y espacios sociales intocados por dicha razón. Sin embargo, Habermas muestra sus aprehensiones respecto de ese razonamiento, puesto que, "para poder ser consecuente, su propia investigación acerca de lo otro de la razón tendría que hacerse desde un lugar absolutamente heterogéneo a la razón"⁽⁵⁾, por lo cual no podría, - la nueva crítica a la razón -, pararse desde ella para ejercer la crítica. Lo cual significa que "el proceso a la Razón" debe necesariamente ubicarse epistemológicamente desde su opuesto, es decir, desde la "irracionalidad".

En contraposición con la racionalidad del sujeto, Habermas propone la racionalidad comunicativa. Racionalidad que, a juicio de Habermas, debe considerarse superación de la racionalidad centrada en el sujeto.

La Racionalidad Comunicativa, para Habermas, tiene su antecedente en el principio de la subjetividad, de tal modo que el principio de la subjetividad determina "...las manifestaciones de la cultura moderna". Tal es la fuerza articuladora de este principio que, según Habermas, "la vida religiosa, el Estado y la sociedad, así como la ciencia, la moral y el arte..."⁽⁶⁾ se manifiestan y se hacen carne en este principio. El principio de subjetividad se convierte así, en el elemento inmanente que trae como consecuencia lógica que, según Habermas, permite que la Modernidad se fundamente "...a partir de sí misma..."

Ahora bien, la Racionalidad Comunicativa dice relación con la distinción habermasiana respecto de dos tipos de acción social: Acción racional con arreglo a fines y Acción comunicativa.

"Por acción racional con arreglo a fines, - dice Habermas -, entiendo bien, la acción instrumental, bien la elección racional, bien una combinación de ambas. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas, que descansan en un saber empírico. El comportamiento de elección racional se orienta por estrategia que descansan en un saber analítico..."⁽⁷⁾. En cambio, por acción comunicativa, Habermas entiende, "una

interacción simbólicamente mediada. Se orienta por normas obligatorias que definen expectativas recíprocas de comportamiento y que tienen que ser entendidas y reconocidas al menos por dos sujetos agentes. Su contenido semántico se objetiva en expresiones simbólicas y solo es accesible a la comunicación en el medio del lenguaje cotidiano"(8).

Habermas piensa que este tipo de acción (comunicativa) se genera a partir de los "procesos cooperativos de interpretación"; estos se construyen en base a los "rendimientos interpretativos"...que "representan el mecanismo de coordinación de la acción"(9).

Para Habermas, el "uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales y a la inversa, el uso cognitivo del lenguaje, presupone el comunicativo"(10). Así, el uso comunicativo del lenguaje permitiría "sustituir el primado de la intencionalidad por el primado del entendimiento", que es la base de la acción comunicativa.

En la Racionalidad Comunicativa se hace posible la existencia de la "capacidad de aunar sin coacciones, fundadora de consenso, que posee un discurso en que los participantes superan la subjetividad en que inicialmente se hallan atrapadas sus ideas, para llegar a un acuerdo racionalmente motivado"(11). Esto viabiliza las condiciones de posibilidad de pensar la Modernidad en términos comunicativos, en la medida, que el "acuerdo alcanzado comunicativamente,..., posibilita, la concatenación de interacciones sociales y de contexto del mundo de la vida"(12).

La Razón, que se expresa comunicativamente, lleva en su seno la potencia de establecer un nexo o mediación entre las "tradiciones, las prácticas sociales y los complejos de experiencia ligados al cuerpo, todo lo cual se funde en cada caso en la *totalidad particular*"(13).

Este principio hace que la sociedad Moderna, imponga su manto hegemónico sobre las formas de vidas particulares(14).

De allí que, surja la aparición del contenido normativo de la Modernidad, y que a pesar de todo se ajusta "más a la imagen de una red frágil que a la de un centro estable de autorreflexión"(15).

En la conceptualización Habermasiana de la "racionalidad comunicativa", no está presente la discusión respecto del status de los interlocutores, puesto que la racionalidad comunicativa está sustentada en la idea del poder como no diferencial. Es decir, todo interlocutor tiene acceso a las mismas fuentes del poder de modo que no existe otra alternativa que la generación del consenso.

Habermas muestra, con gran habilidad, que las diferencias culturales subyacentes al interior de la Modernidad son, solo accidentes propios de la dinámica interna de ella, no obstante lo anterior, no es posible extrapolar a otras dinámicas culturales las mismas premisas modernas, en particular cuando se trata de analizar los complejos culturales ancestrales.

Touraine por su parte, en su producción más reciente, intenta situar la Modernidad en una conceptualización distinta de la "clásica" (aquella que se identifica con la independencia de la razón del pensamiento religioso - trascendente).

Touraine se opone a la idea de identificar la Modernidad con la racionalización, puesto que ello permite atrapar al sujeto en la razón misma, lo que comporta su

"despersonalización, el sacrificio de uno mismo y la identificación con el orden impersonal de la naturaleza o de la historia"(16).

Para Touraine, la Modernidad se reconceptualiza a partir del rescate de la subjetividad, que había quedado sepultada en la Modernidad racionalista. No hay, escribe Touraine, "una figura única de la Modernidad, sino dos figuras vueltas la una hacia la otra y cuyo diálogo constituye la Modernidad: La Racionalización y la subjetivación"(17).

Esta relación hace surgir la noción de sujeto, ahora con connotaciones algo distintas que las formuladas por Touraine en un tiempo anterior(18). Esta idea del sujeto, no puede homologarse a cada parte por separado de la Modernidad, sino que debe oponerse al concepto de comunidad, la nación o la etnia, en donde no existe allí, la posibilidad de pensar el sujeto(19), puesto que el sujeto se opone a la sociedad en términos de "esencialismos".

Racionalización y subjetivación, unión difusa y contradictoria que se manifiesta en la relación con el sujeto, permite que el mundo moderno esté cada vez "más penetrado por la referencia a un sujeto que es la libertad, es decir, que postula como principio del bien el control que el individuo ejerce sobre sus actos y su situación y que le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal de vida, concebirse él mismo como actor"(20).

Ahora bien, Touraine no despeja el manto de duda que cubre la cuestión del nivel epistemológico de estos dos vértices de la Modernidad, es decir, Touraine no se pregunta por el nivel epistemológico de la razón científica frente a la subjetividad del sujeto, si es el mismo o si varía y en que proporción.

El problema también es teórico puesto que la diferenciación entre racionalidad y subjetividad es lo suficientemente compleja como para admitir conjugaciones. De este modo, la distinción que Touraine formula respecto de la Modernidad, introduce un problema mayor en la medida, que en dicha diferenciación no es posible distinguir su frontera.

Es solo la definición de la frontera teórica y epistemológica como asimismo los límites de dicha distinción lo que, podría entregar el modelo lógico de las interrelaciones entre racionalidad y subjetivación.

Touraine propone una solución menor que el problema a solucionar, de modo que el problema en sí mismo se torna mucho más complejo aún.

Algunos enfoques desde América Latina.

El panorama teórico en América Latina no es muy distinto, veamos algunos casos. Durston justifica el orden occidental (léase Modernidad) en tanto sería el referente histórico que "conformarán un marco que en términos netos parece más propicio para la supervivencia cultural y física de los pueblos indígenas"(21). Esta justificación es posible encontrarla también en Larraín, aunque de modo distinto, sin embargo, esta argumentación que aparece legitimada desde los sectores intelectuales más occidentalizados, aunque ello no se condice con las condiciones de sobrevivencia cultural que manifiestan los pueblos originarios(22).

Indudablemente, la discusión respecto de la modernidad refocaliza el debate en una dirección no menor, en tanto ya no será el viejo debate en cuanto a "formas culturales" atrasadas versus otras "modernas", sino que la discusión será respecto a cosmovisión cultural y su status epistemológico. Desde esa perspectiva, es un error – a nuestro

juicio – plantear o reducir el problema solo a términos políticos, jurídicos o económicos, ya que estas son expresiones instrumentales.

La pregunta fundamental que habrá que intentar responder será, ¿Si es válida o no un referente cultural cualquiera, en cualquier unidad de tiempo y espacio?

La universalización de la modernidad como referente cultural impone un manto de opresión sobre formas culturales ajenas a su lógica que en general se resuelve en favor de ella misma. De esta manera, "clasifica" aquellas formas culturales como "premodernas" y por lo tanto refractarias al cambio propuesto por la Modernidad.

Con esta misma pretensión clasificatoria, intenta – a través de sus intelectuales orgánicos – recomponer sus propias contradicciones a través del mismo método. El caso de la diversidad administrada desde la postmodernidad es paradigmático, puesto que la razón que impulsa el rescate de lo diverso, no contempla el rescate de lo distinto. Es decir, es posible entender y aceptar la diversidad siempre y cuando tengan el mismo status, el movimiento gay, los ecologistas, las minorías culturales y las minorías étnicas, etc. Sin embargo, el no aceptar la categorización epistemológica anterior implica desarticular esta falsa diversidad desde su cimiento; el pueblo mapuche no puede ser considerado igual al movimiento ecologista o cualquier otro, tampoco puede ser analizado desde la lógica de los movimientos sociales, por la misma razón anterior.

Desde la perspectiva anterior, no resulta demasiado difícil entender las razones históricas de la opresión cultural. En ese sentido, no es posible, pensar que las culturas cuyo origen sea exógeno a la modernidad tengan reales posibilidades de continuar su producción cultural, por el contrario, la modernidad(23) busca los mecanismos más eficientes para eliminar dicha probabilidad, aún cuando sus esfuerzos apuntan también a renovar sus intencionalidades hegemónicas (por eso es que los indios nunca ganan en las películas).

Por tal situación, es que será más importante y necesario, el hacer una introspección en tanto indígenas, que obsesionarse por los postulados teóricos en que la ciencia occidental se autoencarcela.

II. **El concepto de autonomía.**

A pesar que al interior de los intelectuales orgánicos indígenas, no es posible encontrar muchas propuestas teóricas respecto del concepto de autonomía. y más reducido aún es en el ámbito de los intelectuales mapuche, existen desarrollos teóricos, esfuerzos, avances y algunas propuestas serias y valiosas al respecto que conviene revisar.

Mas allá de las diferencias teóricas esbozadas en este documento, evidentemente validamos los enormes esfuerzos que hacen nuestros intelectuales para teorizar al respecto, entendiendo que el carácter actual del escenario histórico en el que nos toca dialogar, es aún difuso y complejo, asumiendo además, que permanecen intactos y vigentes la gran mayoría de los instrumentos de dominación y reproducción ideológica, sumado a la tecnificación acelerada de todos sus aparatos represivos.

Debemos admitir que nuestras discrepancias están dadas bajo la intencionalidad de potenciar y mejorar el rumbo del proyecto político como pueblo autónomo, en ese sentido, es que no debe ser entendida la crítica como oportunismo intelectual. Hemos preferido dialogar en torno a los escritos de intelectuales mapuche(24), porque

sentimos plena responsabilidad política en términos de pertenencia y compromiso histórico.

Hay en este documento un esfuerzo en analizar los escritos de Cedm-Liwen, en tanto institución con una dilatada trayectoria teórica en la temática, y porque creemos que cualquier debate será más enriquecedor si comenzamos a discutirlo internamente como mapuche. Sin embargo, también hay en este documento análisis crítico de producciones de autores y organizaciones ligadas al tema.

Obviamos el análisis de la producción teórica llevada a cabo por el pueblo inuit o de los pueblos ubicados en las fronteras del estado canadiense, puesto que hay suficiente análisis en el contexto mundial, el cual es frecuentemente discutido en los foros internacionales, además, es necesario afirmar que estos pueden ser marcos referenciales importantes, pero no un modelo a copiar.

Contexto Teórico.

La propuesta del Centro de Estudios y Documentación Mapuche – Liwen (Cedm-Liwen) respecto del tema de la autonomía, "contiene en su interior: *tres reformas estructurales y dos principios políticos.*"(25).

Para Marimán, el problema de la autonomía es un problema de resolución puntual y específico, es decir, se resuelve limitada y localmente por mecanismos "democráticos". A nuestro entender, dicho planteamiento presenta en lo inmediato ciertas carencias respecto del problema más global de la territorialidad mapuche, en tanto, el plano de coordenadas espaciales de la territorialidad mapuche, para Marimán, esta definida por los límites de la IX Región, concepción de por sí, mínima respecto de la territorialidad histórica mapuche y que son definitivamente un constructo occidental bastante contemporáneo.

No obstante, ninguna de las propuestas del Cedm-Liwen, inicialmente reivindican la territorialidad mapuche reconocida por los parlamentos de Quillín y Negrete. Cuestión que le otorga a la reivindicación territorial Mapuche una sólida base jurídica y consuetudinaria para sus legítimas aspiraciones territoriales. Desde esa perspectiva hay que lamentar profundamente el efecto reduccionista que potencialmente podría producir Marimán en la discusión teórica interna de la nación mapuche. Nuestra impresión respecto de la autonomía, es que es mucho más compleja que el simple reconocimiento de coordenadas geográficas convencionales, definidas por la dictadura militar de Pinochet(26). Además, ya es de amplio conocimiento que la intencionalidad de reducción y exterminio para con los pueblos originarios de este dictador fueron explícitas, lo cual evidentemente no justifica ni absuelve a los gobiernos de turno, (seudo)democrático (de corte occidental) que en la práctica nunca han resuelto ningún problema estructural en cuanto a la problemática mapuche. Una reflexión aparte merece los conceptos de *reforma* y *principio político*, en la medida en que Marimán no ofrece ninguna definición de tales conceptos, salvo el concepto de *principio político* que lo define básicamente como mecanismo o instrumento(27). Independiente de lo anterior, habrá que entender el concepto de reforma como un mecanismo de modificación o alteración del statu quo en función de su optimización. En ese sentido, la tendencia lógica, es que cualquier proceso de reforma (política, económica, social, educacional o jurídica) implica dejar relativamente estable el sistema que lo generó, por tanto la maquina de producción ideológica seguirá siendo la misma. En rigor, lo que hay son cambios de piezas que hacen más eficiente dicho proceso productivo, pero el tipo e intencionalidad última de la producción, será la misma, razón por la cual, la reforma es un proceso contrapuesto con los fines últimos

de un proceso de autonomía territorial y cultural, que es la aspiración de algunos intelectuales mapuche, y abiertamente la nuestra también.

Cabe precisar que la facultad democrática es una facultad sustentada en principios que son a lo menos divergentes con la postura mapuche, en la medida que no responden a su dinámica de generación de poder y mucho menos a su status cultural. La razón es sencilla, las mayorías son frecuentemente manejadas por minorías con altas cuotas de poder, que no hacen otra cosa que perpetuar el estado de cosas con la ilusión de cambios en la estructura de poder, quizás valga la pena recordar que mediante el voto el estado de dominación corona legalmente su poder de dominación. Desde esa perspectiva, *el derecho a voto* y *el cuerpo electoral* que defiende Cedm-Liwen, son por definición, corpus teóricos convencionales y generalmente responden a una dinámica social que mantiene inalterable el orden del mundo social.

Lo más negativo quizás es que Marimán no entrega una propuesta novedosa en términos de sus implicancias políticas, vistas desde un punto de vista mapuche, puesto que su propuesta se asemeja mucho, a las nuevas tendencias de las políticas públicas pensadas en los centros de poder y conocimiento, que comienzan, a ser implementadas desde MIDEPLAN.

Por supuesto, la autonomía es un concepto(28) mucho más profundo y con mayores implicancias que las expuestas por Marimán, uno de los cuales es un problema político muy específico, cual es, "la autodeterminación". En la propuesta de Cedm-Liwen (Marimán, 1997) no se encuentra una reflexión al respecto. En el documento analizado, parece ser que Marimán opta por un modelo de libre determinación "interna"(29), cuestión que es apoyada por algunos intelectuales no mapuche de nota(30).

Hay que ser claro a este respecto, Lãm afirma que "los términos "interno" y "externo",... no figuran en ningún instrumento jurídico de las Naciones Unidas", y más bien responden a una invención teórica oportunista que tendrá profundas consecuencias para las legítimas aspiraciones de los pueblos indígenas, en caso de que dicha idea contamine a nuestros intelectuales.

Por su parte, y contrario a la idea de Marimán, Díaz-Polanco(31) afirma que es "difícil concebir la autodeterminación a medias", por lo cual, "el uso de un "doble rasero" (interna/externa) para la libre-determinación es inaceptable"(32).

Ahora bien, resulta necesario clarificar el escenario teórico donde sea posible la discusión respecto del tema de la autonomía. En general, el tema de la autonomía, producto de sus implicancias, generan reticencias y suspicacias entre aquellos cuerpos institucionalizados que operan en la lógica de los estados nacionales. Dado su carácter imperial y dominante, los estados nacionales frecuentemente muestran sus aprehensiones respecto de la demanda indígena de autonomía, puesto que en general, son asociadas con pretensiones, secesionistas, independentistas u otra forma de desarticulación del estado nacional, en la gran mayoría de los casos aún entendiendo, la viabilidad técnica de dicha propuesta, los estados nacionales manifiestan su reticencia, manipulan y tergiversan la idea por una cuestión de relación de poder y hegemonía histórica.

Desde esta óptica, el concepto de autonomía es frecuentemente homologado al concepto de *secesión*. Sin embargo, el concepto de secesión en general, responde a un proceso que busca articular un estado de cosas dentro de un mismo orden social con un eje de coordenadas jurídicas distintas del sistema madre, por lo tanto, es posible pensar un proceso secesionista al interior de un sistema político cerrado.

La secesión en el caso mapuche, no resulta viable, ni es pretensión deseable, en tanto la cultura mapuche es anterior en su génesis al origen del estado nacional chileno. Por otro lado, la territorialidad histórica mapuche involucra dos estados nacionales, Chile y Argentina, por lo tanto, no es posible hablar de pretensiones secesionistas respecto del proceso de autonomía.

Evidentemente el concepto de autonomía no debe ser relacionado con el de independencia, puesto que ello se vincula con la separación de unidades jurisdiccionales pertenecientes a un mismo estado nacional, proceso frecuentemente iniciada por agentes sociales pertenecientes a la misma casta social y, que en general pretenden justificar sus ambiciones acumulativas, cuyo fin último es la creación de un nuevo estado nacional.

Lo relevante en el caso de la autonomía, es que no está dada por la fragmentación territorial de los estados nacionales como fin último u objetivo estratégico en sí mismo, de lo que se trata, a nuestro parecer, es asumir la viabilidad ética de un proyecto cultural alternativo a la racionalidad occidental, cuestión que es aceptada en el plano simbólico por los mapuche pero rechazado en el mismo plano por los occidentales. Ello lleva a reflexionar sobre un punto poco explorado, cual es la diferencia epistemológica entre lo distinto y lo diverso, mientras en lo diverso es posible alcanzar el consenso, en lo distinto dicho mecanismo tendrá mayor oposición, puesto que en general, lo diverso implica autoafirmación.

Lo distinto implica aceptación ética, y su control implica reproducción real, que conjuga la realidad con sus propios referentes simbólicos de configuración ideológica y que por ende, transita por fuera de lo que actualmente se reproduce desde la lógica instrumental occidental de los estados nacionales.

Por su parte, Stavenhagen se equivoca al poner el énfasis en el status jurídico como antecedente previo y necesario para el reconocimiento de los pueblos indígenas en tanto pueblos. Dicho autor plantea que "si las minorías [etnonacionales] no son pueblos, legalmente hablando, entonces tampoco pueden reclamar los diversos derechos colectivos a que son acreedores los pueblos en sentido sociológico"⁽³³⁾, lo que Stavenhagen, definitivamente desconoce, es que el ámbito de lo jurídico no es un instrumento que en general reconoce la legitimación efectiva, basta ver las constituciones de los estados nacionales, el más recientes al menos en Chile es el de los 80, que siendo legal, su legitimidad es altamente cuestionada inclusive por quienes le apoyaron en su inicio y cuestionable por quienes tenemos mayores oposiciones. El tema jurídico es una construcción que corona en cierto modo, las convenciones sociales en materia de ordenamiento normativo, depende básicamente del legislador y sus referencias teóricas, sociales y políticas, en donde la tendencia histórica, ha sido que las legislaciones han habilitado legalmente la dominación sobre los pueblos indígenas históricamente dominados, lo cual es igualmente válido sobre el sector no indígena igualmente subordinado.

Claro ejemplo es la actual legislación (Ley indígena N° 19.253) en que se reconoce la existencia de 8 etnias, dejando fuera el concepto de pueblo, el legislador tomó en cuenta las implicancias que tiene en el derecho internacional el reconocimiento de la existencia de un pueblo al interior de un estado nacional y optó por definirlo como etnia. Por lo que se negó a aceptar un concepto que a su juicio vulneraba y cuestionaba el principio de unidad nacional, impuesto desde la constitución misma del estado chileno y ratificado en la constitución de 1980.

En realidad, la relación es inversa, en tanto, la categoría de pueblo es anterior a su definición jurídica. Un pueblo existe independiente de su reconocimiento legal. Lo cual remite al problema de las definiciones conceptuales utilizadas en la actualidad para nombrar a los pueblos de origen prehispánico.

Sin embargo, ello es un problema semiótico que deja inalterable su condición histórica y de pueblo. Cabe recordar, que la falta de concepto es un problema de contradicciones propias del lenguaje más que un problema de la realidad en sí. Aquí suscribimos plenamente lo enunciado por Marimán.

"Como en general, los conceptos usados en las ciencias sociales no son más que convenciones, nosotros podemos – y debemos – permitirnos nuestro propio manejo conceptual. En otras palabras, si la ideología estado-nación – en cualquiera de sus manifestaciones (izquierda, centro, derecha..) – dice que los mapuche son "indios" y no un "pueblo" o una "etnia" o una "nación", es su problema."⁽³⁴⁾

La preocupación por el lenguaje y sus conceptos atrapa la modernidad en una red que ella misma teje sobre si misma y en la cual están inequívocamente involucrados los estados nacionales.

Por su parte, Toledo muestra una clara postura gradualista que en nuestro criterio no mejora mayormente el panorama del debate, sino por el contrario, recompone los mecanismos de intervención, optimizándolos. Una de sus afirmaciones más polémicas apuntan precisamente hacia un horizonte que no desarrolla en mayor profundidad. Toledo afirma que: "Los conflictos territoriales-ambientales y los (sic) EIA (estudios de impacto ambiental) pueden ser escuela de derechos colectivos, aunque sea de "como ganar perdiendo"⁽³⁵⁾.

Dicha afirmación, no contempla un adecuado análisis de la coyuntura en su perspectiva histórica. En general, el pueblo mapuche no está en condiciones sociales ni políticas de acceder a otra opción que no sea la absorción del uso del poder y su única posibilidad de debate, está dada por la oportunidad de acusar los golpes del más fuerte.

El concepto de "ganar perdiendo" es un concepto tautológico sin asidero en la realidad mapuche y que no da cuenta de su relación con la sociedad dominante, creemos que mas serio sería sostener que la única opción de los mapuche en el actual contexto histórico y político es seguir resistiendo.

De aquí, es posible dar un inmenso salto epistemológico que de alguna manera Toledo insinúa, a nuestro juicio correctamente, cual es el tema del poder. "Lo crucial, a nuestro juicio, es que se persista en esa línea del empoderamiento al movimiento mapuche"⁽³⁶⁾, con lo cual es posible admitir cierto acuerdo respecto de lo afirmado por Toledo pero en todo caso, "la cuestión indígena en Chile" no es un "problema de política y gobernabilidad democrática" como cree Toledo, lo central en la discusión se sitúa en el plano del poder, en tanto la cuestión mapuche sobrepasa cualquier dimensión de él. En ese plano, no se podría descartar a priori ninguna de sus dimensiones, como lo hace Toledo.

I. **La autonomía como camino posible en el contexto Mapuche.**

Sostenemos que la Modernidad como proceso cultural básicamente con referencia del modo de producción capitalista⁽³⁷⁾, alienta el incremento de los modos elitarios de poder a través de un exacerbado sistema de socialización, que acarrea la sobre especialización del conocimiento, situación histórica que impulsa nuevas formas de

acumulación o a la rectificación de aquellas y que además, permite que el hombre se pierda en la producción, creándose así las condiciones para la enajenación, condición lógica que se sigue de la división del trabajo y que, por lo mismo, cruza nuestra actual relación con la sociedad moderna.

Por su parte, la postmodernidad, no es más que una forma encubierta de administración de la diversidad, controlada y acotada por el discurso de poder inherente a su propia génesis, luego entonces, resultan necesarios para las culturas Originarias -, iniciar la reflexión en términos de autonomía.

Autonomía que trasciende el razonamiento cultural, para transformarse en una categoría epistemológica, en la medida que lo que contiene en su interior, intentan disputarle a los discursos que surgen a partir de la ciencia, el mismo espacio de autoafirmación.

Esta escisión metodológica permite definir de dos modos la autonomía; del modo positivo, donde una posible definición tentativa de autonomía podría ser: *Proceso de autoconstrucción sociocultural, en donde la capacidad sobre ella misma es lo que viabiliza su proyecto social*, y del modo negativo, es decir definiendo lo que *no es* la autonomía.

En nuestro caso, creemos que es mucho más honesto y acertado, teóricamente hablando, acercarnos al concepto según el último modo propuesto, es decir, definir lo que *no es* la autonomía, sin embargo nos atrevemos a decir al mismo tiempo que para el caso mapuche este es un discurso que posibilita diferenciar la conjugación de la realidad y al mismo tiempo enfocar las necesidades de proyección y reconstitución de los derechos históricos de modo distinto a como las categoriza la clase intelectual occidental.

Según ésta decisión metodológica, la autonomía mapuche, no podría expresarse en la homologación de las categorías analíticas que se desprenden de la ciencia, en tanto el pueblo mapuche porta su propia memoria histórica e identidad cultural, y que resulta divergente al someterlas a la comparación respecto de la cultura occidental(38). Por otro lado, la diferencia cultural no puede quedar referida a una comparación o referencia sobre un otro, sino a una autoafirmación cultural e histórica distinta. La autonomía no puede comportar solo la recuperación física de tierra(39), puesto que a pesar de ello, no podrá zafarse de la imposición que representa el estado nacional chileno en la organización cultural, social, política y económica del pueblo mapuche.

En términos prospectivos, suponiendo que se tiene el control político de la IX región, pero todos, o la gran mayoría de los mecanismos sociales y de articulaciones simbólicas permanecen iguales o relativamente intactos, entonces en estricto rigor, estamos, en presencia de una mera reproducción cultural igual a la anterior. Eso, históricamente se ha definido como *colonialismo y subordinación*. Lo cual, en términos más simples y lógicos, reduce el ámbito específico de acción social de la autonomía. Desde esa perspectiva, más importante que la tierra, son los espacios territoriales, y mas que ello es analizar la viabilidad de ejercer el control territorial sobre esos espacios y que por supuesto no puede, ni debe darse en un plano meramente simbólico. De lo que se trata, es conjugar objetivamente la realidad operacional ya sea de tipo filosófico, político, cultural y/o geográfico con su aplicación material, real y efectiva desde lo mapuche, en donde el transcurso, proceso, rumbo y en última instancia su proyecto social, las pueda expresar de manera separada de la racionalidad occidental(40).

El control territorial es un proceso de generación de administración efectiva sobre la definición de conocimientos, diseños, políticas y técnicas, con capacidad de selección de lo que es y no es necesario de implementar en la contingencia, acorde a los escenarios de la historia y la coyuntura, de modo de expresar la esencia dialéctica que caracteriza también a nuestro pueblo.

El control territorial como proceso político autónomo en el caso mapuche presenta suficientes antecedentes empíricos y experiencia histórica al respecto, en ese sentido, existen sobrados elementos, razones y argumentos históricos para suponer que la libre determinación pasa centralmente por recuperar el control material de nuestros espacios territoriales, sociales y culturales.

Ahora bien, el Aukiñ Wall Mapu Nglam (AWNg), ha hecho un avance importante en este sentido, en la medida que ha puesto sobre la mesa teórica la posibilidad de entender el mundo social y político de manera distinta, en función de repensar el accionar mapuche al interior de sus propias contradicciones e intentando rearticular la acción social desde su propia historia, cuestión que como corolario, ha dejado vislumbrar profundas diferencias y contaminaciones al interior de la práctica cultural mapuche.

Sin embargo, nos preocupa que el AWNg, haya ido reduciendo el problema solo a su dimensión jurídica, de modo que, asumiendo este elemento como una manifestación o indicador importante, el tema se proyecta más allá de aquello, en la medida que supera el orden estructural de reproducción ideológica, convirtiéndose en una categoría mas bien epistemológica.

El tema es que la ideología dominante (léase modernidad) nos ha obligado (a los mapuche) a creer que el Estado es el único instrumento legítimo de resolución de nuestros problemas(41), que desde su irrupción a la fecha a tenido efectos muy concretos en la subjetividad mapuche(42), de modo que, nos han hecho cómplices de sus propias contradicciones e incapacidad de asumir lo distinto, así que con ello, ocultan a costa nuestra, su oscurantismo y actitud expansiva, intolerante y hegemónica(43).

La autonomía no transita por la misma vereda que la lógica de los complejos normativos de las relaciones sociales racionales ligados a la ciencia que provienen de sus corpus institucionales, el ser mapuche se relaciona con los hombres y el entorno de modo distinto que como lo hace la racionalidad occidental. En la cultura mapuche no existe la separación entre el hombre y la naturaleza, como existe en la modernidad, por mencionar de una manera simple el problema. A los mapuche no solo nos distinguen los temas de fronteras institucionales, sino otros igualmente complejos pero en el ámbito de la cotidianeidad, por eso es que es tan difícil en el inconsciente colectivo mapuche, entregar nacionalidad mapuche a un no mapuche, el tema no es institucional, es en definitiva el carácter de mundos distintos, por lo mismo es una eterna paradoja el ser mapuche y chileno al mismo tiempo.

La institucionalidad chilena tiene que ver con el sistema administrativo construido a partir de sus códigos de conocimiento, en tanto que su relación con el entorno responde básicamente a intereses de correspondencia económica, de tal modo que su relación con su entorno tiene que ver con la explotación de los recursos naturales, sociales y culturales para efectos de mercado, pero separa el mundo de lo natural del mundo social, en dicha institucionalidad no hay conexión entre estos mundos sino de dominación sobre la materia, en ese sentido, explotar a sus ciudadanos y su entorno, entregar sin ningún miramiento sus recursos cuando tienen que someterse al mundo

mercantil, es parte de su correlato lógico, cuestión que para un mapuche no tiene ningún sentido.

A nuestro entender, la ideología de dominación chilena es efecto de una planificación central con carácter economicista y por ello, cruzado y adoctrinado por variables de caracterización patriótica mal utilizada, su relación con el entorno se explica básicamente por una concepción utilitarista, por tanto los valores culturales también le son definidos desde allí, su complicidad con el deterioro del medio ambiente y de las relaciones sociales, está dada por la condición de subordinación y en esa medida, reproduce su carácter dominante desde lo dominado.

Remediar esta situación pasa por entender el carácter enajenado que les entrega (y no cuestionan) los aparatos institucionales vigentes a partir de su concepción de nación, el estado chileno y los propios chilenos.

La autonomía no es una lucha política en tanto tal y exclusiva de dicha esfera, puesto que la política no es un discurso independiente en tanto tal, ella se articula en la relación con un discurso que es producido y que la contiene; *la ciencia*.

Por lo que la lucha por la autonomía, es una lucha en contra de un tipo de racionalidad anclada en un discurso de poder que representa la racionalidad occidental.

II. **Intentando concluir.**

En estas breves reflexiones, se ha intentado mostrar como los sistemas de dominación han ido evolucionando, desde el pensamiento trascendente hasta la racionalización del mundo social, y en esta racionalización del mundo social se han ido re-articulando u optimizando los mecanismos de control social impuestos por las sociedades dominantes, sin embargo paralelo y en contraposición a ello, reaparecen en el escenario político mundial las permanentes expresiones de descontentos indígenas. Ahora bien, y como primera cuestión relevante, habrá que dejar en claro que aquellos que intentan ver las culturas originarias como estáticas, defensoras de sus tradiciones y refractarias al cambio, se equivocan. Las culturas ancestrales jamás tuvieron un concepto de cultura estático, - al menos podemos afirmar vehementemente que no es el caso de la cultura mapuche -, muy por el contrario, la cultura mapuche fue - y es -, altamente dinámica, incorporando con gran eficiencia el acervo cultural que provenía de fuera de sus fronteras culturales, claro está que dicha incorporación fue resignificada de acuerdo a sus propias necesidades⁽⁴⁴⁾.

Un tema importante que requiere ser a lo menos enunciado aquí, es el tema de la "*identidad*". Dicho tema ha sido la preocupación teórica común en los 80 y en parte importante de los 90, tanto para investigadores mapuche (especialmente alumnos tesis) como de no mapuche, y casi todos los estudios realizados sobre la cuestión mapuche apuntan a resolver la problemática.

Sin embargo, es posible afirmar que el tema de la identidad desde lo mapuche es un tema agotado⁽⁴⁵⁾, no por una razón teórica, sino por una razón política⁽⁴⁶⁾, casi diez años de investigación en el ámbito antropológico y sociológico, todavía no ha resuelto el problema de "quién es y no es indígena", y tal vez sea bueno que sea así. Por lo tanto, ello no es (o no debería ser) un problema mapuche, puesto que este es un problema de la normatividad interna de las ciencias sociales y sus intelectuales orgánicos, que apunta precisamente en la dirección de la clasificación y ordenamiento útil y necesario para ejercer el control social.

A nuestro juicio, desde lo mapuche interesa intentar responder ¿quién no es mapuche?, lo cual efectivamente resulta importante para nuestras pretensiones políticas.

En general, es posible afirmar que los mapuche tenemos mecanismos que responden eficientemente dicha cuestión, es decir un mapuche reconoce a otro mapuche y se reconoce a si mismo ya que cada mapuche conoce su *tuwn* y su *kupalme*, además siempre hay un *lof* que los sustenta material e históricamente, y en el proceso actual será la sumatoria de lo anterior más el discurso social, cultural y político el que permite la sostenibilidad de esta materialidad y es la que define a los nuevos sujetos mapuche.

Por otro lado, dado que las preguntas por la identidad son de orden político, las respuestas también deben ser políticas, por lo que se debe avanzar más bien en el tema de la autonomía, este será, según nuestra percepción el problema teórico del nuevo milenio y al cual deberían concurrir los intelectuales no indígenas preocupados por el tema y con mayor razón los indígenas.

Evidentemente, el actual estado del debate sobre el tema de la autonomía es incipiente y básicamente llevado a cabo por jóvenes estudiantes y profesionales emergentes mapuche, de formación "urbana", sin embargo aquí hay una diferencia sustantiva respecto de coyunturas anteriores, en la medida que estos cuadros han reenfocado su trabajo hacia el mundo "rural" y es allí donde precisamente se legitiman estos nuevos cuadros, en ese sentido, debemos constatar con absoluta franqueza que las acciones de mayor resistencia política tanto de movilización como de control territorial están en lo distintos frentes asentadas en las comunidades.

Se debe reconocer que, en realidad se viene gestando una emergente capa de intelectuales indígenas que en muchos casos, o en la gran mayoría han sido formado por una racionalidad no indígena o bajo la influencia de su producción, pero paradójicamente son reactivos y contrarios a sus premisas teóricas fundamentales. Sin embargo, el rol que le asigna Foerster a estos nuevos intelectuales es bastante mayor en cuanto a envergadura teórica que la que él percibe. De allí que la preocupación por la historia y los procesos sociales que estas nuevas "élites" (como gusta en llamar Foerster) manifiestan, no es una ensoñación vana y carente de sentido como deja traslucir a partir de una cita de Valéry.

No es un terreno "peligroso el de los sentimientos", y no creemos necesaria su defensa, baste decir que no es correcto "poner la historia entre paréntesis", aunque la historia oficial la haya escrito el vencedor (a pesar de que la historia oral mapuche diga otra cosa)..

Foerster, por otra parte realiza un análisis metodológicamente incorrecto, en tanto a nuestro juicio, hace un análisis político de la poética mapuche, es decir confunde dos tipos de discursos que tienen fines distintos(47) homologándolos, la intencionalidad de la poética mapuche tiene referencia a la cotidianidad, en cambio, el discurso político, se refiere básicamente a la construcción de sociedad, cuestión que no es estrictamente comparable(48).

McFall por su parte, intenta explicar las divergencias que comienzan a constatarse entre la intelectualidad indígena y la no indígena, proporcionando un interesante acercamiento acerca de esta cuestión.

McFall considera que la intelectualidad indígena comienza a vislumbrar un proceso de reconquista del control sobre el conocimiento propiamente indígena traduciendo este, en discurso político, constituyendo de este modo, una suerte de utilitarismo del conocimiento (lo que McFall denomina "activismo cultural").

En la última parte de su artículo, aparece una cuestión interesante y a nuestro juicio atingente desde el punto de vista de la intencionalidad de la producción intelectual, el cual es el rol que le cabe a los antropólogos (a los cuales, se debería incluir a los científicos sociales en general). McFall lo expresa en los siguientes términos:

"Las demandas para el apoyo de los antropólogos en las luchas políticas de los pueblos indígenas, para ayuda práctica, han sido aceptados por muchos antropólogos como una parte significativa de su trabajo. No obstante, hay que pensar más allá de la ayuda pragmática y analizar esa investigación 'pura' también. Es tiempo para pensar en los impactos de las teorías antropológicas mismas y buscar teorías que podrían ser compartidas por todos los intelectuales, sean indígenas o no"⁽⁴⁹⁾.

McFall, muestra aquí una cuestión importante, en la medida que admite la no neutralidad del conocimiento⁽⁵⁰⁾, que en definitiva ha sido el problema de mayor envergadura, puesto que las teorías interpretativas no han sido "compartidas por todos los intelectuales" (indígenas – no indígenas) y su uso ha sido unilateral. A nuestro juicio, sin embargo, habría que decir que las diferencias posibles de observar entre la producción intelectual indígena respecto de la no indígena, no está dada por "los contextos distintos en los cuales trabajan", como cree McFall, sino por el uso de dicho conocimiento.

En el futuro, las diferencias que constata McFall, tenderán a aumentar, producto de una cuestión elemental: hasta hace poco los indígenas eran objeto de estudio, simples unidades observacionales, hoy en cambio, los intelectuales indígenas, comienzan a dar vuelta lentamente esta situación y a deconstruir el conocimiento acumulado. Sugiere Chihuailaf, con espléndida lucidez, que no es necesario el consenso, a nuestro juicio, ello debe tomarse como una alternativa viable. No llegar al consenso cultural, es una opción viable también. No debe negarse su factibilidad social, solo porque la premisa dominante sea el consenso.

Pero si no es alcanzado el consenso, ¿significará automáticamente que la raza humana no podrá existir en el planeta tierra?. Pesamos que no, la convivencia humana es posible admitiendo la validez ética y empírica de los sistemas culturales distintos.

Los conflictos territoriales, en las comunidades de Arauko y Malleko, el Alto Bio-bio y los conflictos en la IX región, siguen y seguirán mostrando la misma tendencia histórica de defensa territorial y cultural inherente a la dinámica social mapuche en la época contemporánea, a pesar del control y vigilancia, y los esfuerzos por acallar el conflicto.

La defensa del mapu (que algunos erróneamente denominan ñuke mapu, con clara referencia al concepto Aymara), es mucho más que la defensa de los recursos naturales y culturales, es la defensa del espacio territorial donde es posible la reproducción cultural, social y política. Es por esto que, afirmamos que el tema territorial, pasa por reivindicar el tema del control territorial, entendiendo toda la materialidad que ello implica, vale decir, la suma de todos sus componentes cosmogónicos, sociales y culturales, en donde los mapuche puedan resolver de manera autónoma las contradicciones estancadas desde que fue interrumpido por la invasión de los Españoles y profundizada por la invasión chilena.

De igual modo, creemos que no habrá autonomía, si el pensamiento surge desde una producción centralizada, desde un sector de cúpula, tal como lo sugiere Pérez, puesto que ello será una construcción colectiva de debates y es un tema en permanente construcción.

La autonomía no será posible, sino se entiende como la suma de múltiples autonomías territoriales, múltiples focos, múltiples prácticas culturales. Asimismo, la autonomía es un problema que requiere una doble solución, por un lado, los estados nacionales y sus ciudadanos deben reconocer la viabilidad ética de un proyecto autónomo, y en segundo lugar, corresponde al pueblo mapuche comenzar a construir decididamente las condiciones objetivas y subjetivas para lograr una equilibrada correlación de fuerzas, puesto que la autonomía no será un regalo de los estados nacionales, sino que habrá que ganársela.

Ganarse la autonomía significa asumirse en la producción real, generar condiciones prácticas, desobediencia a los sistemas patriarcales, desconocimiento consciente de la normatividad occidental, exigencia y autoexigencia de cambio en el seno de la producción social, cultural, político, económico y territorial

En general, es posible afirmar que mientras las sociedades, cuya categoría se inscribe en la categoría de pueblo o nación originaria que apunten en la dirección a un proyecto de autonomía, no estén en condiciones de generar o potenciar formas de conocimiento que le disputen a la ciencia los mismos espacios de poder, será muy difícil pensar un proyecto de autonomía, por lo tanto, será necesario avanzar en esa dirección, asumiendo con habilidad y destreza los distintos elementos experienciales que hasta el momento nos han nutrido de sabiduría, teniendo como referente motor, la razón histórica acumulada.

Para concluir, creemos posible pensar la (re)construcción de un modelo social, que teniendo en cuenta su origen histórico - cultural distinto a otras formas de organización social, transite, a lo menos y como límite, paralelo a la modernidad y que la relación entre ambas se dé en un contexto de recíproca dignidad.

*Amulepe dungu..
Que fluyan las palabras.*



Información disponible en el sitio ARCHIVO CHILE, Web del Centro Estudios "Miguel Enríquez", CEME: <http://www.archivo-chile.com>

Si tienes documentación o información relacionada con este tema u otros del sitio, agradecemos la envíes para publicarla. (Documentos, testimonios, discursos, declaraciones, tesis, relatos caídos, información prensa, actividades de organizaciones sociales, fotos, afiches, grabaciones, etc.) Envía a: archivochileceme@yahoo.com

NOTA: El portal del CEME es un archivo histórico, social y político básicamente de Chile. No persigue ningún fin de lucro. La versión electrónica de documentos se provee únicamente con fines de información y preferentemente educativo culturales. Cualquier reproducción destinada a otros fines deberá obtener los permisos que correspondan, porque los documentos incluidos en el portal son de propiedad intelectual de sus autores o editores. Los contenidos de cada fuente, son de responsabilidad de sus respectivos autores.

