

XAFKINTU. RECUPERACIÓN DE NUESTRO SISTEMA ECONÓMICO. UNA PROPUESTA EN CONSTRUCCIÓN.*

XAFKINTU. RECOVERING OUR ECONOMIC SYSTEM. BUILDING A NEW PROPOSAL

CLAURA ANCHIO BOROA**

RESUMEN

El presente artículo pretende entregar algunas reflexiones acerca el uso del Xafkintu, forma de intercambio económico mapuche, estableciendo cruces con la historia y la actualidad para pensar esta práctica en el presente, dentro de un proyecto de desarrollo económico mapuche. Esto será visto desde una perspectiva émica o intraétnica, y apuntando a nuevos desafíos del movimiento mapuche.

Palabras claves: Xafkintu, Desarrollo económico, Mapuche.

ABSTRACT

This article aims to provide some thoughts on the use of Xafkintu, Mapuche form of economic exchange, establishing crossings with history and present days as an instance to think about this practice nowadays within a Mapuche economic development project. All this is seen from an intraethnic or emic perspective, and pointing to new challenges within the Mapuche movement.

Keywords: Xafkintu, Economic development, Mapuche.

*Antes habían de esas papas kilas, la borrega marina, la reina negra, había otra que no se cómo se llamaba, era hojuda, que daba puras papitas chicas, pero daba harto, esa la papa antigua, Había otra papita, la Filupoñi, una papita colorada, otra negra, bonita, que se usaba mucho, y ahora ya no queda. Tampoco queda la borrega amarilla, que era muy buena papa... Todas estas se terminaron, pero a lo mejor en otra parte pueden haber.****

* Recibido: Febrero 2013; Aceptado: Mayo 2013.

** Técnico Universitario Jurídico. Universidad de Los Lagos, Temuco-Chile. Integrante de la agrupación de mujeres mapuche Fenxen pu Choyvn; Kolectivo We Newen y del Grupo de Estudios de Descolonización Leeliaiñ Taiñ Aiwíñ. Email: malen_ka23@hotmail.com

*** Palabras de Amalia Quilapi, Huape Pocuno, 2007. Texto se encuentra en el Museo Mapuche de Cañete.

I. INTRODUCCIÓN.

El presente artículo profundiza en el concepto de intercambio organizado de manera autónoma, sin el uso de la lógica monetarista, a partir de reformar una práctica cultural mapuche de carácter económica: el Xafkintu. Se considerará el contexto histórico y actual para analizar las debilidades a que se enfrenta esta práctica, así como las fortalezas, ventajas y desventajas, para quienes nos esforzamos en promover procesos autonómicos que implican la reconstrucción del tejido social mapuche, e involucran procesos de recuperación y readecuación de prácticas culturales desde una visión política, económica y social.

Lo que a continuación se expone se escribe desde mi perspectiva, como miembro de la agrupación en la cual participo y también como libre espectadora de la realidad en que se desenvuelve esta temática en la Sociedad Mapuche.

Los principales aspectos a tratar están enfocados en la recuperación de la práctica del Xafkintu como matriz, involucrando otras prácticas como el uso de las hierbas medicinales; el intercambio de conocimiento; traspaso de información sobre problemáticas de contingencia como la privatización de las semillas y el convenio internacional UPOV 91.

Un recuerdo de mi infancia en el sector Foyeco, a 17 kilómetros al noroeste de Temuco, es la llegada de los Kollofche¹, quienes venían desde Tirúa a vender cochayuyos a los centros urbanos. En las comunidades mapuche prácticamente se intercambiaba, porque eran pocos los que tenían dinero para comprar. Esto es lo que se conoce como Xafkintu, una forma de intercambio no monetaria asociada a potenciar las relaciones de apoyo mutuo.

A los Kollofche se le asignaba un espacio donde se instalaban, se compartía con ellos el mate, y se les proveía de frazadas cuando alojaban. Al otro día continuaban el viaje. Ellos nos intercambiaban cochayuyo por cereales como trigo, legumbres, o por comida, como tortillas o harina tostada. Generalmente andaban la madre, su esposo y su hijo. Yo tendría unos 8 años y siempre me llamó la atención la distancia enorme de su recorrido y la estructura de sus carretas, mucho más amplias y artesanales que las de nuestro sector.

Recuerdo también que mi madre tiene vecinos a quienes trata de Xafkiñ porque han intercambiado trigo y semillas en varias oportunidades. Esta forma de intercambio aún se da en las comunidades y es de carácter interper-

1 Gente del territorio lafkenche, que vive del mar y recolecta el cochayuyo. En la actualidad recorren los sectores urbanos.

sonal e interfamiliar. Ambos casos relatados corresponden a la herencia del Xafkintu que precede a la ocupación militar y a la implementación del colonialismo chileno con sus modelos productivos.

La propuesta actual del Xafkintu, que apreciaremos más adelante, la realizamos a nivel comunitario e inter comunitario, reuniendo a mujeres, hombres, ancianos y niños, quienes participan de esta actividad. Se concuerda en que esta práctica se está perdiendo, y al ver la posibilidad de recuperarla la gente se vuelve satisfecha a sus territorios, con entusiasmo por asistir a otro. La interacción con mujeres y personas de otros sectores, es altamente enriquecedora, pues hay una retroalimentación de saberes que se vivencian y se sienten propios.

En otro contexto de la medicina mapuche, encontramos los intercambios de vegetales, utilizados como lawen²:

Importantes plantas, que son comunes en un sector y escasas en otros, como el peumo, son exportadas comercialmente, aunque en pequeña escala. Las machis y curanderas que suelen viajar para hacer tratamientos a pacientes en diversos sectores ecológicos, aprovechan de conocer y recolectar las plantas de estos sectores. Encargan a demás a viajeros traerles ciertas especies cotizadas, para utilizar localmente (Haueinstein, 1992: 18).

Si bien el texto citado está relacionado con otro tipo de intercambio y conocimientos más específicos, practicados por Machis y lawentuchefe³, resulta interesante señalar aquí la escasez de lawen en nuestros territorios, por dos razones: una, por la explotación de los recursos naturales que atentan en el desarrollo de la vegetación nativa, y dos, por la capacidad de los nichos ecológicos para entregar ciertos productos vegetales.

En general puede decirse que el Xafkintu no sólo se produce por una cuestión de necesidad económica, sino también por una necesidad de búsqueda de conocimientos interrelacionados entre los mapuche, su entorno y los distintos nichos ecológicos. Conocimientos que circulan en el espacio en que nos relacionamos y que se articulan con las personas en sus interrelaciones en la vida cotidiana.

2 Medicina tradicional mapuche en base a hierbas nativas.

3 Persona que tiene el don de sanar con el uso de hierbas medicinales

II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS.

Mis abuelos conversaban con la gente que venía de Mehuin, pasaban a la casa a descansar, desenyugaban sus bueyes, se quedaban toda la noche, ahí mis abuelos los atendían. Ellos hablaban toda la noche, lindas historias traían ellos los lafkenche. Le dejaban a mis parientes cositas del mar, porque ellos buscaban semillas. Ellos siempre andaban con alguien mayor. Al otro día tempranito salían, los esperaban en Pullinque, esperaban con ganas el Xafkintu, ellos le daban lazos de cuero, semillas de papa y a cambio recibían los alimentos del mar que traían (Colipan, s/f : 4).

El Xafkintu o Xafkintvn⁴, ha sido una práctica cotidiana del pueblo mapuche que consiste en el intercambio de productos y conocimientos, constituyéndose en una de las formas de economía antes de la existencia de una economía monetaria, se basa en la solidaridad y en una lógica de apoyo mutuo entre las personas que conlleva a un bienestar económico y social, denominado Kvme Mogen en mapuzugun (Lengua mapuche). Quien lo practica bien es un kvmeche, una persona que sabe vivir con las personas y con su entorno, es un valor humano dentro de la socialización del Che, de la persona, ya que el Xafkintu es una relación que no solo involucra los aspectos económicos y sociales, también involucra una relación con el medio ambiente.

Aunque no solo el Xafkintu es un sistema de economía mapuche, sino también “el mingako, el inkatun, la mediería, el rukan, el kelluwvn, el konchotun” (Stuchlik, 1999: 130), “Killan o Killatu, el Chauketu”⁵ (Rupailaf, s/f: 4) el mizawvn⁶. Me atrevo a decir que el Mafvn⁷ también es parte de este sistema de intercambio, ya que a la familia de la novia se le obsequiaban ganados, esto según el acuerdo económico entre las familias, puesto que la novia ya no sería un aporte económico para su familia, porque una vez casados, la novia tenía una participación directa en la economía de la familia del novio.

Según Bernardo Colipán, “Los lazos de integración social entre Gulumapu y Puelmapu, siguieron existiendo mucho después de la guerra” (2) del

4 Acción de intercambiar en Mapuzugun.

5 Mingako: ayuda económica mutua; Inkatvn: pedir ayuda en menor escala; Rukan: Junta para hacer una ruca; Konchotvn: nombre de la amistad de dos hombres que se regalan corderos en el ceremonial respectivo; Killatv: Sistema de comercio y con el no mapuche y Chauketu: Intercambio en la zona Williche.

6 Compartir alimentos que cada persona aporta en una eventualidad (reunión o encuentro).

7 Casamiento mapuche.

anexamiento territorial a los estados chileno y argentino, y al colonialismo desarrollado posteriormente, incluyendo la construcción de fronteras nacionales. El comercio de animales era uno de los motivos más comunes para pasar al otro lado de la cordillera, junto a ello el intercambio de joyas, textiles y mujeres, eran unos de los principales propósitos del Xafkintu (2).

Antiguamente, “los centros del comercio indígena se desarrollaron en distintos puntos de la frontera, entre ellos, Santa Bárbara, San Carlos de Purén, y por más de dos siglos, el centro más importante de intercambio fue la plaza de Arauco con los “indios libres” (León, 1990: 103). Los mapuche desarrollaron un comercio que fueron formalizando en el contacto con los hispanos a través de los años. En la primera mitad del siglo XVIII, la ciudad de Valdivia se convirtió en un punto de encuentro importante para mapuche e hispanos, allí intercambiaban y comercializaban con otros mapuche y habitantes de la colonia. Este sistema de intercambio no varió durante años, es así como el gobernador de la ciudad en 1766 describía un escenario donde los habitantes seguían comerciando con los indígenas: “sus ponchos o mantas y truecan por añil, paños, chaquiras, traen manzanas, peras, alguna cebada, como también ganado vacuno y ovejas con harta escasez” (105).

Los Xafkintu, en relación a las personas involucradas, se pueden dividir en interterritorial, intercomunitario e inter personales⁸, en cualquier caso, denotan la construcción de espacios de independencia, de tejido social, que da identidad y pertenencia. Hay dos aspectos relevantes que pueden desprenderse de esto, el primero es el Vy mapu, que es la caracterización de un sector o su nombre, en algunos casos, por ejemplo, Kuziwe⁹ viene de Kuzi, que son piedras para moler, este sector producía e intercambiaba este tipo de productos. Por otro lado, se encuentra el Az-Mapu¹⁰, lo que significa que la gente de ese sector tiene conocimientos específicos de una forma de trabajar y conocer objetos determinados que lo diferencian de otros lugares. Estos dos aspectos, nos ayudan a entender también lo que actualmente se conocen como “identidades territoriales”. Pascual Coña relata en su viaje hacia Puelmapu: “Yo había traído doce ovejas y Painemilla treinta, si no me equivoco, lo habíamos cambiado por un caballo” (Coña, 1882: 345). Como en este caso, los documentos históricos nos muestran que los mapuche practicaban el Xafkintu como estrategia

8 Interterritorial, por las distancias de los espacios geográficos. Intercomunitario, intercambio de redes familiares, interpersonales.

9 Este sector se ubica a pocos kilómetros de la ciudad de Nueva Imperial, hacia el sector poniente.

10 Normas de convivencia a nivel de sociedad y naturaleza.

económica, social y política desarrollándolo de manera extensa en los territorios de Puelmapu y Gulumapu.¹¹

José Bengoa trata de “visualizar los intercambios y sistemas de reciprocidad intracomunales como parte de un sistema destinado a ampliar los recursos de las economías individuales, por lo tanto, multiplicar los recursos existentes asignándolos de acuerdo a las necesidades de las familias” (Bengoa, 1984: 110). Si bien hay parte de razón en lo que señala Bengoa, creo que la práctica se orienta, más bien a formar un tipo de cultura basado en el apoyo mutuo más que en el colectivismo, pues la premisa del intercambio es apoyarse en lo que le falta al otro, muchas veces sin la necesidad de que el otro exprese lo que necesita. Además, no hay descripciones de trabajo comunitario que sustente esta teoría, no existen prácticas colectivistas de producción, incluso en la recolección, las familias se asignan lugares y no hay una redistribución de la producción, es decir, de lo recolectado¹². Hay un criterio de empatía en el intercambio, sin embargo, esto no quiere decir que no se practique en base a intereses particulares de quien oferta y quien demanda.

III. ANTECEDENTES ACTUALES.

En la actualidad, el Xafkintu es un ejercicio práctico que ha llevado a reinterpretar aspectos de la memoria de nuestro pueblo a nivel comunitario. Como decía anteriormente, esta actividad en nuestras comunidades está vigente pero de manera interpersonal, por afinidad, y su propósito tiene que ver con estrechar relaciones fraternas. Si bien la estructura que se origina actualmente de manera organizacional, ya sea por la comunidad o por diversas organizaciones o instituciones, es diferente a la forma tradicional a nivel geográfico e intercomunitario (redes familiares), esto se debe fundamentalmente a que hay criterios que involucran mediar entre los tiempos de la comunidad y la de los agentes externos que ayudan a organizar estas actividades; de este modo, en un momento un Xafkintu puede parecer una feria y en otros, un acto político. Hay algunos que involucran aspectos de la espiritualidad mapuche, como el desarrollo de Gejipun (acción de solicitar por el buen desarrollo de la actividad), y otros que pueden priorizar sólo el intercambio de productos.

11 Puelmapu: territorio mapuche ubicado al otro lado de la Cordillera de los Andes, ocupado por el Estado argentino. Gulumapu: territorio mapuche ocupado por el Estado chileno.

12 La visión colectivista que se le ha asignado a los mapuche resulta compleja porque impide ver la producción familiar en su desarrollo, y por otro, se transforma en un argumento esencializador de lo mapuche, impidiendo ver la especialización y orientación de los kvpalme.

Ambas formas surgen de la necesidad de interacción entre personas de diferentes territorios que se dedican a cultivar o trabajar diferentes productos en su espacio, hoy bastante reducidos en su economía, pero sin tratar de perder la idea central que tiene que ver con establecer *vínculos de reciprocidad*, tal como señala Stuchlick (1999: 107). Su importancia radica en el hecho de identificar a las personas correspondientes a distintas categorías de parientes y vecinos, cercanos y distantes, en los que una determinada persona puede confiar. Un Xafkin puede visitar al otro miembro de la relación o asistir a una fiesta sin ser invitado o colaborar en actividades económicas cuando el otro lo necesite. Así también podemos ver la acción del Wixan¹³ puesto que se visita al vecino o al pariente con el afán de intercambiar información, establecer algún tipo de acuerdo o por simple camaradería, acostumbrándose a llevar un obsequio que se conoce como *llewvn*; del mismo modo, quien es visitado regala algo para el regreso. Actualmente somos, mayoritariamente, las mujeres mapuche quienes mantenemos viva esta costumbre. Hoy en día el Xafkintu se organiza por dicha necesidad de interacción y de articulación del movimiento social mapuche, en el que circulamos de manera protagónica las mujeres mapuche, generando una atmósfera de dinamismo cultural en proceso. Las mujeres mapuche han sido las principales transmisoras de su lengua y de su historia dentro de la sociedad mapuche, así como además de su rol de madres, dueñas de casa y empleadas, también han asumido roles como Machi (sanadora mapuche), Pvnñelchefe (parteras), Gvtamchefe (Traumatóloga) y Gvlamchefe (Sicóloga); además de cumplir un papel productivo, en la agricultura, contribuyendo a la economía familiar de autoconsumo y subsistencia (Pichicón, 2006: 286).

No son menores los temas que surgen como parte del proceso de reconstrucción identitaria y territorial dentro de este espacio, pues volvemos a reencontrarnos como mapuche al calor de las conversaciones tan necesarias y tan poco recurrentes en nuestros lof, ante la invasión de la globalización y el individualismo que opera como una debilidad dentro de los territorios.

El Xafkintu, con una nueva modalidad, se viene planteando y practicando a través de organizaciones de mujeres mapuche desde la década de los 90; como referencia podemos mencionar a Awkinko Zomo. También han aflorado los Xafkintu a través de la construcción de redes lideradas por ONG, así se puede mencionar al CET (Centro de Educación Tecnológica), de donde emergen las Curadoras de Semillas que son mujeres que han preservado semi-

13 Visitar, en Mapuzugun.

llas heredadas de las abuelas, organizando intercambios en diferentes sedes del CET (Celis, 2011: 15).

Respecto de algunas experiencias, Sergio Caniuqueo, señala:

En el año 2002, trabajando en la comuna de Curarehue en el sector de Quiñenehuin como profesor rural, sacerdotes vascos estimulaban el Xafkintu entre las personas mapuche de ese sector y mapuche lafkenche, coordinando a través de las misiones de Curarehue y la de Puerto Domínguez, me parece. Los Vascos estaban apoyando procesos de cooperativización entre mapuche y no mapuche, pero el Xafkintu era solo entre mapuche, la gente de los sectores de Quiñenehuin y alrededores llevaban leñas y los lafkenche, papas principalmente, los Vascos colocaban camiones que ayudaban a transportar los productos. El Xafkintu no era iniciativa de los mapuche, pero si eran los beneficiados, ahora no sé si esto se hará. Los curas vascos trataron de desarrollar distintas iniciativas, obviamente con una visión más empresarial, aunque chocaron con la visión de la gente... (Caniuqueo, 2012).¹⁴

IV. EL XAFKINTU COMO UNA NECESIDAD.

Incentivar esta práctica dentro de diversos territorios es el objetivo de la agrupación pro autonomista de mujeres de diversos territorios mapuche Fenxen pu Choyvn¹⁵, agrupación que nace a raíz de la preocupación por lo que sucede actualmente con la privatización de las semillas, por el rescate de nuestra alimentación y por recuperar prácticas culturales, desde la mirada de mujeres mapuche jóvenes. En vista de la necesidad de conversar y aprender sobre los dos primeros puntos, se contacta en un primer momento a Camila Montecinos de la organización internacional Grain, quien se ha encargado de difundir estos temas en las comunidades; a saber, privatización de las semillas, patentes y organismos genéticamente modificados, el Convenio UPOV 91 (Unión por los Obtentores Vegetales), entre otros. Ella ha manifestado en diversas actividades de intercambio que “la autonomía alimentaria es la base

14 Caniuqueo Sergio, Historiador, Comunidad de Historia Mapuche, entrevista: 26 de Diciembre de 2012.

15 Agrupación de mujeres jóvenes mapuche, 2011 (Muchos nuevos brotes).

de subsistencia de un pueblo, si se pierde esta base, se pierde la mayor parte de este, sus costumbres, su conocimiento y su estabilidad”.¹⁶

Respecto a esta problemática, María Isabel Mansur señala:

A pesar de la evidencia del impacto negativo en la salud y en el medio ambiente. El comercio de semillas transgénicas es de billones de dólares. Hay mucha presión de las empresas para expandir los cultivos genéticamente modificados, las regiones en Chile donde se producen semillas transgénicas es la Araucanía y Los Ríos. En la Araucanía se ha autorizado históricamente semilleros de raps, maíz, soya, remolacha, trigo y lino. El año 2010 hubo un total de 1.142 hectáreas de maíz, raps y soya. Y el 2011 el Ministerio de Agricultura autorizó 1.332 hectáreas de maíz, raps y soya (Mansur, 2012: 7).

Imagen N°1: Xafkintu de Rulo.



Fuente: Erika Colihuinca, Nueva Imperial, Octubre de 2012.

16 Agrónoma experta en temas relacionados a la privatización de las semillas de los pueblos originarios en América Latina (Xafkintu Boyeco, Abril, 2012).

Agrega que el problema de estos cultivos es que después no se puede sembrar de forma orgánica, hortalizas y otros, puesto que están propensas a ser contaminadas.

El Xafkintu ya no sólo tiene una misión de intercambio, sino que es una opción política de personas que quieren mantener una forma de vida en la que esta práctica contribuye a la preservación de semillas. Una práctica cultural se transforma así en una práctica política, donde la tradición histórica da pie para la adecuación cultural, asumiendo un control de la cultura, para proyectarse como pueblo.

V. LAS SITUACIONES DE AMENAZA.

Durante el último tiempo, las municipalidades, intervienen en las comunidades con propuestas para realizar Xafkintu, pero siempre generando una dependencia desde esta entidad pública, transgrediendo así la poca autonomía que las comunidades poseen para organizarse, desde lo protocolar hasta lo económico. De este modo, esta actividad resulta en una nueva forma de aplastamiento y utilitarismo de nuestras prácticas sociales, que son reacomodadas a las prácticas colonialistas que se generan en Chile cotidianamente. Aunque critico aquí esta forma de política de los gobiernos de turno, critico también a las comunidades y a sus líderes funcionales, quienes dejan las decisiones en manos de los municipios, manteniendo así un sistema paternalista y clientelar que en nada ayuda al desarrollo mapuche. Sin embargo, esta sumisión por parte de algunos líderes funcionales, muchas veces se debe a la poca información que tienen, la poca capacidad de análisis político y la necesidad inmediata de beneficiarse de programas fragmentados y burocráticos, cuestión que a la vez sucede por el alto nivel de empobrecimiento en las comunidades.

Con todo, no se trata aquí de promover una automarginación de las comunidades frente a los municipios, la idea más bien, es que el control de estas actividades estén en las comunidades aun cuando los recursos pueden ser municipales; se trata de que el control político y el objetivo de la actividad debe ser dado por las comunidades. Al lograr esto, se generará una práctica descolonizadora que permitirá que la gente vea en estas actividades una proyección como sociedad, mejorando sus condiciones de vida y aportando al desarrollo personal de los miembros de sus comunidades.

El problema es que los municipios a través de su programa de Desarrollo Territorial Indígena (PDTI), conjuntamente con INDAP¹⁷, han visualizado esta actividad como una estrategia de fin político, afianzando el clientelismo y paternalismo, como una forma de mantener relaciones de dependencia y consolidación de prácticas coloniales de dominación. Por ejemplo, en un contexto como éste, donde se aglutina la mayor parte de la comunidad, es una ocasión perfecta para aprovechar políticamente la situación a través del proselitismo. Pero lo más grave, es que se usan estas instancias para incentivar sus métodos de producción, sin ningún tipo de cuidado ecológico (pesticidas, fertilizantes químicos, semillas transgénicas). Entonces me pregunto ¿qué productos intercambiamos? A través de estos “Trafkintu” institucionalizados se evita que visualicemos que son estas prácticas las que van envenenando nuestros terrenos, nuestra alimentación, dañando nuestra salud. ¿Es esto desarrollo territorial o sutil genocidio a nuestra gente? Me parece que las premisas del desarrollo, así vistas, son ajenas a los mapuche.

Por otro lado, a través de la Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI)¹⁸ también se han realizado estos encuentros. Si bien se comienza facilitando recursos para la recuperación de esta práctica, sospecho que tal como ha sucedido con proyectos tendientes a la revitalización lingüística, se estimula la lógica asistencialista utilizando lo indígena a conveniencia, como parte de la manipulación de carácter colonial orientada a la manutención de la dominación de los sujetos sociales subalternizados. Con esto no estoy diciendo que sea negativo para nosotros que exista un mínimo de voluntad política y recursos para la recuperación de estas prácticas culturales, sino que apunto más bien a la necesidad de buscar la mejor forma de utilizar estos financiamientos a nuestro favor, de manera que se constituyan en espacios autónomos. Por ejemplo, un taller de mapuzugun, cuyo objetivo es enseñar el idioma, generará un espacio autónomo cuando el método de enseñanza y aprendizaje sea definido por los representantes de las comunidades y organizaciones mapuche. De estos elementos carece el Xafkintu estimulado por reparticiones del Estado, ya que no existe claridad sobre el para qué se realiza, a qué se quiere llegar o bien, no hay coincidencia entre las visiones del Estado y la de los propios mapuche. Frente a estos Xafkintu de las instituciones del

17 Instituto de Desarrollo Agropecuario, el cual pertenece al Ministerio de Agricultura.

18 Organismo estatal encargado de políticas indígenas y financiamiento a la población indígena de Chile, 1993.

Estado, cabe preguntarse: ¿No se estará convirtiendo el Xafkintu en una actividad más de tipo folklórica como lo está siendo hoy el We Xipantu¹⁹?

Considero que en términos óptimos, la realización de esta práctica se debe generar a través de la autogestión, puesto que de esta forma podemos emplearlo nosotros mismos en nuestros territorios, tan diversos y con diferentes necesidades, sin la tutela de un tercero que lo moldee de acuerdo a sus intereses. Es valorable que nosotros mismos, como pueblo, vayamos reconstruyendo nuestra economía, desarrollándola de manera local, evolucionando de acuerdo a nuestros propios procesos, en una multiplicidad de formas que existen en Wajmapu²⁰.

VI. LOS MAPUCHE, LA ALIMENTACIÓN Y LA AGRICULTURA.

Las familias de la reducción verificaban sus labores agrícolas separadamente una de otras. El trabajo colectivo por tribus desapareció, para reducirse al padre y sus deudos inmediatos. Surgió de este modo el sentimiento de la propiedad individual, que se ha ido dilatando, sensiblemente con el tiempo. Las faenas de la agricultura se ejecutan en común por los miembros de una familia, rara vez intervienen personas extrañas a ella. Se confían a la mujer algunos trabajos de cultivos, en especial los de la recolección de los cereales (Guevara, 1913: 09).

Si bien algunos cronistas concuerdan en que los mapuche practicaban la agricultura de manera estacional (Durán, 1992: 39), ésta se complementaba con otras formas de alimentación a través de la caza, la pesca y la ganadería, más el conjunto de estos alimentos y la recolección de frutas, raíces y plantas, permitía a los mapuche “una alimentación y modo de vivir superior a la de muchas partes de nuestro continente” (41). No cabe duda que la alimentación era de selección pero esta variaba según el territorio, y la única forma en que otros mapuche podían adquirir productos del mar, por ejemplo, era a través del intercambio. A este conjunto de alimentos se puede agregar también el consumo de algunos hongos estacionales como changle, digüeños y el gargal²¹, entre otros.

19 Actividad que se relaciona a la celebración del nuevo año mapuche, en el mes de junio, que hoy en día está del todo manipulada por las autoridades y mediáticamente utilizada.

20 El Territorio mapuche en todas sus dimensiones, espiritual, territorial.

21 Sus nombres científicos, *Clavaria Coralloides*, *Cittaria* Spp y *Grifola gargal*.

Teresa Durán sostiene que en la cultura mapuche se desenvuelven cuatro principales campos interrelacionados:

- 1.- El ecológico o de vinculación con la naturaleza o entorno físico.
- 2.- El cosmológico, que define la comunicación con los seres o entes sobrenaturales
- 3.- El social cotidiano, que regula las interacciones entre sus pares
- 4.- El socio-político, que abarca la distribución del poder, la toma de decisiones y el contacto con otros pueblos (33).

Durán plantea que si se observan las formas de interrelación de estos campos en el tiempo, podrían distinguirse los cambios que la sociedad ha experimentado, de forma o de fondo, dependiendo de la fuerza de los factores que intervienen (33). Lo que plantea Durán es acertado, puesto que la interrelación dentro de estos ejes, es determinante para el avance en la construcción y sustentabilidad de nuestro pueblo. Si logramos una permanencia en la práctica del Xafkintu autónomo y autogestionado, desde las comunidades, como un punto de apertura hacia la interacción socio-política y cultural, podríamos hablar de un avance que no sólo apuntaría a esta práctica sino también a la discusión y resolución de problemáticas locales latentes en nuestros Lof.

Respecto a nuestra alimentación hoy, no es difícil afirmar que ésta se ha ido deteriorando. La promoción desde las políticas públicas de los monocultivos, ha generado vacíos importantes, pues la diversidad de cultivos que poseía el huerto tradicional mapuche se ha ido empobreciendo. Aunque las abuelas aún mantienen estas huertas, las personas jóvenes a través del Programa de Desarrollo Local (PRODESAL)²², entre otros, han sido favorecidas con proyectos frutícolas (frutillas y frambuesas, por ejemplo), que son más atractivos para el mercado, restringiendo la posibilidad de otros cultivos. Esto genera además, competitividad entre los productores en el comercio, careciendo de espacios de comercialización (resulta alarmante caminar por el centro de Temuco y apreciar que nuestras Papay²³ habitualmente son perseguidas por carabineros, como si estuviesen delinquiendo, al ofrecer sus productos). Con esto se incita a una actitud individualista y se somete al bajo precio que ofrecen los intermediarios. Además las instituciones públicas trabajan bajo la lógica de la productividad agrícola, que va de la mano con el uso de pesticidas

22 Programa de desarrollo local, perteneciente al INDAP, ejecutado por las municipalidades.

23 Mujeres mapuche anciana.

y fertilizantes químicos para obtener una buena calidad de la fruta y para el control de plagas.

El agricultor mapuche conoce el resultado final de cultivar de esta forma, siendo lo más evidente la mala calidad en que resulta el terreno. Sabe que se hace dependiente de estos químicos, pero la situación de dependencia económica lo obliga a tal situación. En este tiempo se hace urgente promover el cultivo orgánico, al menos para el autoconsumo, en principio. Factores como la pequeña extensión de paños agrícolas, falta de capital y transferencia tecnológica, impiden desarrollar estos cultivos en una escala que permita la comercialización, además, los resultados de éstos en un comienzo son deprimentes, puesto que la recuperación del suelo es un proceso que tarda alrededor de cinco años o más. Tampoco existe una conciencia en los consumidores al que el productor mapuche puede llegar, que son la clase media y baja, pues no le dan un valor monetario adecuado que permita estimular la producción.

Jorge Pinto, Premio Nacional de Historia 2012, señala que “fueron las políticas del Estado, centralistas, que pusieron la agricultura al servicio de la industrialización y que terminó focalizando la pobreza en Malleco y Cautín” (Pinto, 2013: s/p). Para nuestra salud y nuestra economía es necesario comenzar a visualizar dentro de las comunidades un modelo económico viable y que puede resultar novedoso, como lo es el consumo y la comercialización de productos orgánicos. En la sociedad chilena, la clase media alta y alta, consumen productos orgánicos porque están en conocimiento del peligro evidente que produce la comida transgénica.

Según el estudio “Análisis de los consumidores y situación del mercado de productos orgánicos en Chile”, realizado por la Universidad de Las Américas, el 49% de las personas consume este tipo de productos por su salud y un 39% lo hace por un motivo medioambiental. Entre los productos consumidos en Chile están las verduras (20,40%), las frutas (14%), la miel (12%), el vino (8,4%), las conservas (4,8%), el aceite (9,2%), las hierbas (14%) y la leche orgánica (9,2%). Y a pesar de la demanda de estos productos, estos solo se pueden encontrar en tiendas especializadas y en supermercados (Garrido, 2009: 01).

Si estuviera al alcance de nuestras manos, como agricultores y apicultores mapuche, comenzar a trabajar el modelo orgánico y comercializarlo a pequeña escala, y quizás en un plazo más largo a gran escala, empleando el corporativismo ¿lo podríamos efectuar? Es posible que esta propuesta sea poco probable de desarrollar porque dentro de nuestras comunidades se están

cultivando productos transgénicos; en algunos casos, el mapuche campesino no lo sabe y además, los grandes monocultivos del latifundio no se encuentran aislados de las comunidades mapuche, influyéndolos. Sitúo el tema para discutir y construir propuestas concretas dentro del movimiento ya que es un problema gravísimo no discutido suficientemente aún.

A pesar de las buenas intenciones, los intentos de corporativismo han profundizado la producción de acuerdo al modelo capitalista, como mejorar el acceso a la compra de fertilizantes u otros productos químicos relacionados con el agro. Frente a este tema se necesita de transformaciones estatales y voluntad política, para priorizar la buena salud y alimentación de las personas, pero también se necesita transformación desde nuestro Rakizum²⁴. Por eso es necesario instalar esta discusión entre dirigentes y organizaciones mapuche preocupadas de estas experiencias. Por lo pronto se puede priorizar el cultivo orgánico para autoconsumo e ir enlazado con modelos de huertos demostrativos, como una acción descolonizadora, en la cual las personas puedan apreciar que a partir de esta acción se puede mejorar su calidad de vida.

El Xafkintu es una instancia propicia para analizar este tema, ya que es un espacio social y de intercambio en construcción, que si bien no ha llegado a un nivel de intercambio amplio, en grandes cantidades de productos o semillas como sucedía antiguamente, o con mayor participación social, se consigue promover entre mujeres y hombres mapuche la mantención de la huerta tradicional mapuche. Entendemos que es un proceso trabajoso, por eso necesitamos mayor cantidad de personas interesadas en promover estas prácticas.

El desafío que tenemos como agrupación es promover el cultivo orgánico entre nuestros pares, para autoconsumo e intercambio, como una estrategia de circulación de las semillas que permita su resguardo.

VII. ¿POR QUÉ DEBEMOS INTERCAMBIAR?

En estos días el Xafkintu, como espacio de encuentro y de re-encuentro entre la población, es una temática transversal a todas las posiciones que nos puedan sectorizar como mapuche, pues el daño a la salud afecta de manera general, a la de nuestros niños y niñas, a las generaciones venideras, a nuestra agricultura, a nuestra economía y a nuestro futuro que se ven desequilibrados. Por otra parte, si lo que pretendemos como pueblo es poseer autonomía y ejercer el derecho a la auto-determinación en todos los frentes, debemos

24 El último estado del proceso del pensamiento, raciocinio.

ocuparnos de esta práctica que permite preparar procesos de transformación social.

Para Angélica Celis, “el transitar de una situación de desconcierto, desorganización y abandono a reconstruirse como actor con poder social real, es una tarea que difícilmente los grupos de base pueden hacer solos” (Celis, 1999: 87). Conuerdo en las dificultades que identifican las organizaciones de base sin redes de apoyo; pero creo que si en una primera fase de articulación organizativa puede ser un factor estimulante para los actores sociales, contar con apoyo, pienso que en la continuación del proceso debe ser limitada, porque se puede caer en un sistema de dominación e intervencionismo en donde la lógica de desarrollo es impuesta. Además, considero que si un determinado grupo se ha formado es porque tiene la capacidad de organizarse por necesidades que les afectan colectivamente. Si otros interpretan por ellos, finalmente estos agentes externos, actúan como una especie de intermediarios en acciones de caridad, añadiendo que todo acto de caridad se basa en una acción vertical, subordinadora, entre quien tiene un poder y quien está desprovisto de él. Y esto, a mi parecer, falta el respeto hacia un determinado grupo que tiene como objetivo ser independiente en la toma de decisiones y reproduce las condiciones coloniales que les ha tocado vivir.

Por otro lado, Hilda Llanquinao, considera que para “una propuesta de desarrollo, es importante superar brechas que existen entre la gestión desde las instituciones del Estado y sectores privados como organizaciones no gubernamentales (ONG)²⁵ con la autogestión comunitaria de los mapuches rurales” (Llanquinao, 1999: 142). Si bien ella apunta a un trabajo netamente rural, es preponderante hablar además de la urbanidad mapuche, entendiendo el proceso de erradicación y reducción como un factor generador de procesos de migración. Tal situación es efecto del sistema colonial chileno, que generó una dicotomía entre mapuche urbanos/rurales, donde por mucho tiempo se creyó que los mapuche rurales eran los verdaderos mapuche en detrimento de los urbanos a quienes no se les consideraba. Pienso que el resultado de la colonización nos produjo un trauma social (Gampel, 2002: 17) que nos hace siempre estar distinguiéndonos de un “otro” que también forma parte de nosotros y esto, en el fondo, no nos permite avanzar en la reconstrucción política de nuestro pueblo. Considero que así como es necesario desarrollar intercambios en las comunidades, también se hace necesario realizarlo en las ciudades, justamente

25 Muchas organizaciones que funcionaron como ONG, se han transformado en consultoras.

para ir generando espacios de construcción identitaria e ir fortaleciendo las redes sociales, políticas y económicas que hacen tener presencia a un pueblo.

Respecto de la migración campo/ciudad que ha transformado la vida de las familias mapuche, se debe agregar que se viene produciendo una nueva relación de red de intercambio, “esto genera un sistema de abastecimiento desde el campo hacia los parientes del pueblo, con hortalizas, carne y otros productos agrícolas. Y desde el pueblo, se abastece a las unidades familiares campesinas con productos que en éste, no se pueden generar” (Díaz, s/f: 37).

VIII. ¿QUÉ ES EL INTERCAMBIO EN EL MUNDO MAPUCHE?

El intercambio para muchos pueblos originarios es una forma de subsistencia que nace a raíz de satisfacer necesidades económicas pero también espirituales. En el caso de los Maoríes en Nueva Zelanda, por ejemplo, se sostiene que:

El vinculo por las cosas, es un vinculo de almas, pues la cosa misma tiene un alma, es alma, de lo que se deriva que regalarle algo a alguien es regalarle parte de uno mismo. La naturaleza misma del intercambio es que hay que devolver al otro lo que en realidad forma parte de su naturaleza, aceptar algo de alguien es aceptar algo de su esencia espiritual (Mauss, 2010: 90).

Todo esto está estrechamente relacionado con la forma de dar y la obligación de recibir, la obligación de hacerlos y la obligación de recibirlos, todos de igual importancia. En la sociedad mapuche ocurre algo muy similar, ya que en un intercambio tiene mucho más validez dar algo que uno haya elaborado (artesanías, textileras, comidas, recolecciones) o que la persona haya cultivado (semillas, plantas). La responsabilidad de dar algo implica también la responsabilidad de recibir algo como un sello de amistad y respeto, de lo contrario se produce un quiebre en los lazos logrados. Por ejemplo, si cambias una semilla que está añeja y a cambio recibes una buena semilla para cultivar, quien recibe la mala semilla añeja se siente insultado por lo que no tratará de Xafkin al otro.

El intercambio también tiene una connotación espiritual y de transparencia con el otro, así como la transmisión de energías a través del trabajo y su dedicación, tienen un valor incalculable. Ahora, si lo llevamos a un plano netamente espiritual como la ceremonia del Gijatun, por ejemplo, el dar y recibir se hace mucho más visible y es la naturaleza de ésta. El compartir la comida con el otro y también con seres de otra dimensión, no es gratuito,

puesto que se entrega y a cambio también se reciben buenas cosechas, buen clima, bienestar espiritual de los asistentes. Con esto quiero dejar en claro la real importancia que tiene para nosotros el intercambio, ya que no solamente se reduce al intercambio de productos como piensan algunos, sino también al intercambio de conocimientos. La transmisión de conocimientos a través del Nvxam²⁶ genera vitalidad y manifiesta que somos un pueblo privilegiado de saberes que debemos valorar, alimentar, rescatar y conservar. Es necesario revitalizar el conocimiento del uso de las hierbas medicinales, entre muchos otros conocimientos transmitidos de generación a generación; los cuidados del cultivo y la transmisión de conocimiento que la agricultura no tradicional ha venido resquebrajando. Puesto que la economía moderna no es totalmente hegemónica, porque las formas tradicionales siguen perviviendo y fortaleciendo relaciones familiares, lo que da como resultado, una articulación entre las formas tradicionales y las formas modernas. Al respecto Teresa Durán afirma que:

Los mapuches expresan un conocimiento más o menos común y compartido: Todos ellos reconocen que hay que sembrar de acuerdo a ciclos lunares, que las mujeres no pueden sembrar cuando menstrúan, que los ajos se usan como contras para los males, al igual que el canelo, que el cochayuyo controla el efecto de las heladas, al igual que las botellas quebradas. Al mismo tiempo relatan prácticas mágicas para terminar con las plagas de gusanos y en general atestiguan que los males a las huertas existen como a los sembrados. Se observa, sin embargo que estas creencias permanecen subyacentes a la práctica hortícola, aun en huertos tradicionales, es decir, son conocimientos que ya no se usan, al menos por los jóvenes, permaneciendo más bien en poder de los ancianos, especialmente de las mujeres (Durán, 1992: 38).

Esta aseveración se ajusta a nuestra realidad, pues el conocimiento se comparte, pero dada la insuficiencia de espacios colectivos, es que tales prácticas circulan en menor grado y con el tiempo pasan a ser parte del recuerdo de los ancianos y de manera muy fragmentada en los jóvenes.

Camila Montecinos señala que:

26 Conversación de temas profundos, históricos, espirituales, familiares, entre otros, y a través del “gylam”, consejos que dan los mapuche sabios sobre conocimientos importantes, también a través del wewpiñ, que es la enseñanza de conocimientos mucho más específicos.

Por categorizar los métodos locales inferiores al método científico, es que ya no se produce la transmisión activa de los métodos propios y se han ido desvalorizando, al punto de abandonarlos, prefiriéndose adoptar tecnologías introducidas. Agrega que con esto no solo cambia el contenido tecnológico del conocimiento local sino también la relación entre el hombre y su conocimiento y el hombre y su entorno resultan alterados. Y la adopción de formas modernas lleva también a una relación moderna con el mundo que nos rodea (Montecinos, 1999: 206).

En la actualidad podemos afirmar que la ocupación de herramientas tecnológicas ha ido en aumento. Es muy difícil hoy poder apreciar en su esencia un mingako, primero porque ya no es una práctica valorada por los mismos mapuche, son pocas las personas que actúan de manera solidaria y acceden a realizar un trabajo no remunerado monetariamente; y segundo, porque han sido reemplazados por el trabajo con maquinarias como tractores, moto cultivadores, entre otros.

Sobre el Convenio UPOV 91 (Unión Internacional para la Protección de las Obtenciones Vegetales) y la pérdida de la semilla originaria, debemos recordar que Chile ha ratificado este convenio que permite “reconocer y garantizar un derecho de una variedad vegetal nueva o a su causa habiente al obtentor” (UPOV, 1991: art. 1), esto quiere decir que cualquier persona natural o jurídica puede tener el derecho de una variedad modificada o ya existente, a través de un título de protección particular o de una patente, no reconociendo ni excluyendo la semilla originaria como patrimonio de los pueblos, en este caso del mapuche. Además, este convenio exige a los Estados partes de la unión, cumplir plazos para patentar géneros o especies. A la entrada en vigencia del comercio, ya sea en un plazo de tres años, 10 géneros o especies por lo menos; a los 6 años, 18 especies en total; y a un plazo de 8 años, 24 géneros o especies en su totalidad. Esto quiere decir que rápidamente se masificarán estos cultivos.

A demás, se señala que el obtentor de las semillas hará uso del derecho protegido, esto es, que debe autorizar a quien desee cultivar una producción con fines comerciales, la puesta a la venta y la comercialización de la variedad, su reproducción o multiplicación vegetativa. En cuanto a la duración del derecho, no podrá ser inferior a 15 años, a partir de la fecha en que se concede el derecho de protección. Esto significa que un agricultor debe estar autorizado por el dueño de la semilla para poder cultivarla, y es el obtentor quien definirá las condiciones para su autorización.

Diferentes Organizaciones han manifestado su rechazo ante la ratificación de este Convenio. A continuación algunos puntos sobre su oposición:

...UPOV 91 garantiza que las empresas extranjeras podrán definir qué se utilizará en el país y qué no, al entregarles el derecho a controlar la comercialización, importación o exportación del material de propagación (semillas, esquejes, etc.) Los derechos a ser otorgados por la implementación de UPOV 91 permitirían a las empresas decidir qué se podrá o NO podrá cultivar en el país. Más aún, la ley posibilita que una empresa registre una variedad con el fin específico de no permitir su uso en el país.

Al otorgar poderes monopólicos sobre las semillas, dificultar los procesos de mejoramiento genético independiente, impedir que los agricultores produzcan sus propias semillas y facilitar los procesos de concentración de las empresas semilleras, provocará inevitablemente el alza de los precios de las semillas, encareciendo la producción agrícola en general y la de alimentos en particular. UPOV 91 crea las condiciones para un control monopólico del primer eslabón (las semillas) de la cadena de producción de los alimentos, quedando gran parte de la población expuesta a esta vulnerabilidad. Esta situación a la fecha no ha sido posible dado que la producción de semillas se encuentra de muchos y muchas agricultoras.

Da a las empresas semilleras el poder de hacer de policías, ya que deja en sus manos el asegurar que las disposiciones de la ley se observen adecuadamente, tal como también se indica en el proyecto de ley (Art. 48). Es conocido que empresas como Monsanto y Syngenta han creado verdaderos cuerpos policiales para controlar que los agricultores y campesinos no utilicen lo que ellos consideran su propiedad. El Art. 48 del proyecto de ley crea una norma que obligaría al país a dar poderes policíacos a las empresas semilleras. Al definir que tales poderes son “exclusivos” los deja incluso fuera de la supervisión pública. De no otorgar lo anterior, el país quedaría sujeto a demandas por no cumplir con normas aprobadas. Se violan así incluso normas fundamentales del país, como el que los cuerpos policiales están bajo el control y mando del Estado y los poderes fiscalizadores dependen o son supervisados por éste...²⁷.

27 Extracto del comunicado en rechazo a la Ley que regula los Derechos del Obtentor y al Convenio UPOV. Firmadas por los siguientes organismos ANAMURI, Asociación Nacional de Mujeres Rurales e Indígenas; RAP-AL Chile, Red de Acción en Plaguicidas y sus

Chile se encuentra en el número 51 de la lista de países por cultivos de organismos genéticamente modificados. María Isabel Mansur señala que “en este momento no hay consenso sobre el impacto que tienen los transgénicos en la salud y en el medio ambiente, pese a estudios recientes en que se alimentó ratas con maíz transgénicos, con aplicación de herbicidas y éstas generaron tumores” (Mansur, 2012: 2). Me pregunto: ¿Hasta qué punto se coloca en riesgo la salud de las personas? ¿Cuál es el sentido final de tanta codicia e irresponsabilidad?

Desde el punto de vista jurídico, el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), en su artículo 15 señala que los derechos de los recursos naturales existentes en tierras indígenas deberán protegerse especialmente. Estos derechos comprenden el derecho a esos pueblos a participar en la utilización, administración y conservación de dichos recursos. Por tanto el Estado debiera respetar el uso y administración de los pueblos a la semilla, concederla como patrimonio del pueblo mapuche, en este caso. Por otro lado, la Ley Indígena 19.253 en su artículo 34 señala que los servicios de la administración del Estado y las organizaciones de carácter territorial, cuando traten materias que tengan injerencias o relación con cuestiones indígenas, deberán escuchar y considerar la opinión de las organizaciones indígenas que reconoce esta ley. En este caso las comunidades indígenas.

De acuerdo a estas leyes, creo que a modo de protección legal por parte del Estado, debería considerarse la semilla originaria como parte del patrimonio de los pueblos indígenas, garantizando su permanencia, regulado a través de normas consensuadas que permitan el libre tránsito dentro de sus territorios, en este caso Puelmapu y Gulumapu. Actualmente está prohibida la circulación de algunas semillas y animales, en el caso de Chile a través del Servicio Agrícola Ganadero (SAG) impidiendo que se respete este derecho como un derecho consuetudinario del pueblo mapuche, para la circulación de su patrimonio alimentario. Puesto que existe un vacío legal, nosotros como actores sociales afectados debiéramos pronunciarnos frente a este tema y demandar a los Estados involucrados en vista de que se vulneran nuestros derechos como pueblo.

Desde el punto de vista de los perjuicios, México es un claro ejemplo del escenario dañino que producen los cultivos transgénicos y diversas organizaciones manifiestan su descontento:

Alternativas para América Latina; OLCA Observatorio de Conflictos Ambientales; CETSUR Centro de Educación y Tecnología para el Desarrollo del Sur; GRAIN y Consejo de Soberanía Alimentaria.

El pueblo que no tiene diversidad es un pueblo que se hace dependiente, las nuevas leyes quieren obligar a los campesinos, a los indígenas hacerse dependientes. Pero tenemos que preguntarnos qué necesitamos para cuidar, para conservar la vida, con permiso o sin permiso de la ley, que la crianza del maíz sea colectiva es lo que ha mantenido su riqueza, no solo intercambiamos semillas sino saberes. Existen semillas diversas, porque hay saberes diversos.

Cultivar, guardar, cuidar e intercambiar libremente semillas propias nativas que no tenemos porqué certificar, ni registrar ante nadie porque las tenemos desde antes que existiera el Estado Mexicano, es un derecho inalienable que nadie nos va a quitar y seguiremos ejerciendo de manera autónoma. Estamos contra los proyectos biopiratas que Monsanto hace con organizaciones agrícolas y académicas para robar maíces nativos y saberes a través del Proyecto Maestro de Maíces Mexicanos.

Nos oponemos a la certificación y registro de semillas y lo denunciamos como una manera más de privatizar las semillas para controlar a los pueblos (Magnanti, 2008: 11).

La situación en Bolivia, la describe Silvia Rivera Cusicanqui:

Como en la época colonial, los nuevos conquistadores se amparan en los tratados de libre comercio para imponer sus reglas. A través de ello, nuestras economías serán expropiadas de sus recursos, nuestra fuerza de trabajo se verá esclavizada en los modernos obrajes que son las maquilas, y el mercado de consumo se verá inundado a las manufacturas y enlatados del norte, así como de sus alimentos y medicinas, que irán copando los resquicios de auto consumo y destruyendo las economías sostenibles de las comunidades indígenas. El colonialismo del Tratado de Libre Comercio, que se nos pretende imponer, consiste en abrir nuestras fronteras a las semillas transgénicas, a la soya y el trigo baratos y blanqueados de todo poder nutritivo. Abrir nuestras fronteras a sus pesticidas y fertilizantes, y comprarnos los productos de las maquilas, que esclavizan a legiones de obreras y obreros en precarias condiciones de trabajo (Rivera, 2008: 18).

La gran tarea es disociar el control que se está ejerciendo sobre la economía y sustentabilidad del pueblo mapuche, puesto que grandes empresas

quieren ejercer este control sobre diferentes pueblos originarios con el objetivo de reducirlos, aislarlos y desaparecerlos.

IX. CONCLUSIÓN.

Reconocemos que desprendernos del sistema de economía monetaria hoy en día resulta bastante utópico, puesto que dicho sistema económico occidental está inserto dentro de nuestra vida cotidiana; sin embargo, tenemos la opción de ir validando cada vez nuestro propio sistema de economía en la medida que nos interioricemos en esta práctica, y no sólo la valoremos como una experiencia enriquecedora y gratificante. Debemos considerar el real sentido que conlleva intercambiar, mediante lo cual estamos reinterpretando nuestra memoria que nos ha sido fragmentada.

Nosotros como mapuche, mujeres, hombres, ancianos, debemos respetar nuestro Ixofij mogen²⁸, es nuestro deber preocuparnos sobre esta práctica y no quitarle valor a nuestra riqueza cultural. Haber adoptado la mirada occidental, que es la tenencia del dinero, no nos permite darnos cuenta que tenemos la opción de intercambiar en la medida de las posibilidades, por eso es que esta práctica debemos sociabilizarla. Creo que debemos reflexionar críticamente y reconocer nuestro nivel de responsabilidad social ante este tema y trabajar en pro de nuestra autonomía. Una de las formas posibles, es articulando el intercambio, planteándolo como una necesidad de valoración, de permanencia y rescate cultural. Ya que si analizamos aspectos de la cotidianidad social mapuche, nos daremos cuenta que nuestras relaciones se sustentan en la base del intercambiar desde una perspectiva de la reciprocidad.

Como señalo en este artículo, la ventaja de la práctica del Xafkintu como sistema económico propio estimula la circulación de las semillas originarias, favorece su cultivo y por lo tanto, el autoconsumo, nos acerca a conocer otras prácticas relacionadas, conversamos y convergemos en los puntos sobre nuestras diferentes problemáticas, generando un eje comunicacional significativo en donde se originan lazos de confianza y afinidad con mujeres y hombres de otros territorios.

La desventaja del Xafkintu actual es que aún es muy limitado, no alcanzando a cubrir todas las necesidades básicas. Para que esto fuera posible, se requeriría de diversidad de productos que puedan cubrir el vestuario y el calzado, por ejemplo. Pero es necesario que estas inquietudes nazcan desde

28 Biodiversidad, respeto a todas las formas de vida.

las comunidades o de agrupaciones sociales mapuche y no mapuche, como necesidad de revitalización cultural.

Se debe generar un plan de trabajo orientado a mantener una visión política sustentable de largo plazo, integrar a actores interesados, sin discriminación de género y discutir criterios con redes vinculadas al tema. Todo esto para construir estrategias de transformación cultural y social desde nuestros espacios. La posibilidad del cultivo orgánico para el autoconsumo está limitada a una problemática mayor que es la escasez de recurso hídrico y de tierras para los mapuche jóvenes.

Imagen N°2: productos del Xafkintu realizado en Boyeco.



Fuente: Vinka Arriagada Quilaqueo, Abril de 2012.

Este texto apunta a la discusión emblemática del riesgo que nuestra propia alimentación resulte amenazada; la pérdida de ella sería como la pérdida de nuestro idioma. El llamado es a analizar profundamente este tema. Si bien la propuesta del Xafkintu desde la agrupación de mujeres Fenxenu Choyvn es parte de un proceso de formación, el objetivo es continuar incluyendo a actores afectados, con miras a un tratamiento coordinado entre organizaciones y agrupaciones territoriales interesadas en el compromiso social mapuche.

X.FUENTES Y BIBLIOGRAFÍA.

BIBLIOGRAFÍA.

1. Ampuero Mancilla, Paola. “Transformaciones y Resistencias en la Economía Familiar Campesina Mapuche”. *Sud Este, Sustentabilidad, Desarrollo, Territorio*, N°1. Colección Ciencias Sociales. Temuco: Gedes, Gestión y Desarrollo, s/f. 37-s/i. Impreso.

2. Bengoa, José y Valenzuela, Eduardo. *Economía Mapuche, Pobreza y subsistencia en la sociedad mapuche contemporánea*, Santiago: Editorial EPAS, 1984. Impreso.

3. Bragg Katterine, et. al. “Transecto Etnobotánico del Sector Mapuche”. *Revista Hombre-Cultura y Sociedad, de Ciencias Sociales y Humanas Cuhso*, Volumen 3, N°2, 1986. 7-80. Impreso.

4. Celis, Angélica. “Desarrollo desde la base. La Construcción de Actores Sociales desde la pobreza”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Duran. et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 84-89. Impreso.

5. --- *Curadoras de Semillas, El arte de conservar las semillas de los pueblos*. Temuco: Creative Commons, 2011. Impreso.

6. Colipán, Bernardo. “El Trafkintu como práctica cotidiana y de recomposición de la memoria colectiva”. *Fvtawillimapu*. Web. 12 Feb. 2013 <http://www.futawillimapu.org/pub/Trafkintu.pdf>.

7. Coña, Pascual. *Lonco Pascual Coña ñi tuculpazugun, Testimonio de un cacique mapuche*, Santiago: Pehuén, 2002. Impreso.

8. Durán, Teresa. “Horticultura entre los Mapuche, Condiciones Sociales y Culturales de su Vigencia”. *Sociedad y Cultura Mapuche: El Cambio y la Resistencia Cultural*. Aldo Vidal. Temuco: Sociedad Mapuche Lonko Kilapan, 1992. 33-41. Impreso.

9. Gampel, Yolanda. “Trauma Social; El dolor de lo Social”. *Revista Psicoanálisis AP de BA - Vol. XXIV - N° 1/2 - 2002*. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.apdeba.org/wp-content/uploads/gampel.pdf>

10. Garrido, Claudio. “Llegó el Boom del consumo orgánico a Chile”. *Periódico Publimetro*. Web. 4 Dic. 2012. <http://www.publimetro.cl/nota/llego-el-boom-del-consumo-organico-a-chile/bNQigc!553070/>

11. Guevara, Tomás. *Las Últimas Familias y Costumbres Araucanas*. Santiago: Imprenta Barcelona, 1913. Impreso.

12. León Solís, Leonardo. *Maloqueros y Conchavadores en la Araucanía y las pampas, 1700-1800*. Temuco: Ediciones Universidad de La Frontera, 1992. Impreso.

13. Llanquino Trabol, Hilda. “Inclusión o Anulación. Interrogantes para el Desarrollo de Comunidades Mapuche en la IX Región de la Araucanía de Chile”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Durán et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 137-142. Impreso.

14. Mauss, Marcel. *Ensayo sobre el don: Forma y función del intercambio en las sociedades arcaicas*. Buenos Aires: Katz Editores, 2010. Impreso.

15. Montecinos, Camila. “De un vistazo y muchas aristas, En el futuro es inescapable producir alimentos propios”. *Revista Latinoamericana Biodiversidad*. Volumen 58, Octubre de 2008. Web. 3 Nov. 2012. biodiv@redes.org.uy/biodiv.suscripciones@redes.org.uy

16. ---. “Método Rural de Construcción de Conocimiento: reflexiones iniciales”. *Estilos de Desarrollo en América Latina, Identidad, Cultura, Territorio, Medio Ambiente, Un Aporte para la Discusión*. Teresa Durán et al. Temuco: Editorial Universidad de La Frontera, 1999. 204-206. Impreso.

17. OIT. “Convenio de N° 169 de la Organización Internacional del Trabajo”. OIT. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.ilo.org/indigenous/Conventions/no169/lang--es/index.htm>

18. Pichicón, Manuel. Modelo de trabajo con mujeres y manejo de la Biodiversidad desde una perspectiva mapuche. Rodrigo Catalán et. al. *Bosques y Comunidades del Sur de Chile*. Santiago. Editorial Universitaria, 2006. 283-289. Impreso.

19. Pinto, Jorge. *Intervención en Jornada de Evaluación de los Derechos Humanos 2012 del INDH. Visiones desde la Araucanía*. Temuco: Universidad de la Frontera, 8 de Ene. 2013. Soporte no publicado.

20. UPOV. “Convenio Internacional para las Obtenciones Vegetales UPOV 91”. UPOV. Web. 12 Feb. 2013. <http://www.upov.int/upovlex/es/conventions/1991/act1991.html#a1>

21. Rivera Cusicanqui, Silvia. *Pueblos Originarios y Estado*. La Paz: Azul Editores, 2008. Impreso.

22. Rupailaf, Raul. *Del Trafkintu al Comercio Ambulante o de cómo los desplazados del sistema abastecen el comercio local*. s/f. Web. 5 Nov. 2012. <http://www.origenes.cl/images/descargas/segundafase/Informe%20sobre%20comercio%20ambulante%20y%20produccion%20mapuche.pdf>.

23. Stuchlick, Milan. *La Vida en Mediería, Mecanismos de Reclutamiento Social de los Mapuches*. Santiago: SOLES Ediciones, 1999. Impreso.

ENTREVISTAS.

24. Caniuqueo, Sergio. Entr: Clauro Anchío. 26. Dic. 2012.Mp3.