

## Entrevista a Florescia Mallon

# Fui a vivir en las comunidades sobre las cuales estaba trabajando, algo que en ese momento pocos historiadores hacían

Fabián Almonacid Z.  
Yanko González C.\*

*Florescia Mallon actualmente es profesora de la Universidad de Wisconsin-Madison. Estudió historia y literatura de Latinoamérica en la Universidad de Harvard y master y doctorado en historia de Latinoamérica, en la Universidad de Yale. Hoy es una de las principales especialistas en historia latinoamericana en los Estados Unidos, con importantes trabajos dedicados a Perú, México y Chile. Su campo de intereses ha sido amplio: historia agraria, movimientos sociales, cultura popular, teoría social, etnicidad, género, colonialismo, historia oral, literatura testimonial y relaciones entre indígenas y Estado.*

*La profesora Mallon tiene una larga experiencia docente en universidades norteamericanas, principalmente en Wisconsin-Madison, donde ha sido profesora desde 1982. Desde 1988, es profesora titular de Historia Latinoamericana. Recientemente, en 2006 ha sido nominada catedrática, en reconocimiento*

\* Profesores-Investigadores Instituto de Ciencias Sociales, Universidad Austral de Chile. Casilla 567, Valdivia-Chile.  
E-mail: falmonac@uach.cl, ygonzale@uach.cl

*a sus aportes disciplinarios. Por decisión propia, ella ha nominado su cátedra Julieta Kirkwood, en honor de la socióloga, cientista político y destacada feminista chilena de los años setenta y ochenta. Además, ha dado clases en Perú y Ecuador.*

*De sus libros, destacan La defensa de la comunidad en los Andes Central del Perú: lucha campesina y transición capitalista, 1860-1940 (1983), Campesino y nación: la construcción del México y Perú postcolonial (1995, recién aparecido el 2003 en español), la edición de Una flor que renace: Vida y reflexiones de una dirigente mapuche por Rosa Isolde Reuque Paillalef (2002 en inglés y 2003 en español), y La Sangre del copihue: La comunidad mapuche de Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001 (2004 en español y 2005 en inglés).*

*Fuera de ellos, la profesora Mallon ha publicado numerosos artículos y capítulos en revistas y libros de Perú, Estados Unidos, México, Ecuador, Argentina, Chile e Inglaterra.*

*Por sus contribuciones al conocimiento histórico, la profesora Mallon ha sido premiada en dos oportunidades por la Conferencia sobre Historia de Latinoamérica, en USA, una de ellas el 2006 por La sangre del copihue, como mejor libro del año escrito en inglés sobre Latinoamérica. También, en 1995 fue premiada por la Asociación de Estudios Latinoamericanos, la más prestigiosa organización en los Estados Unidos de historiadores sobre nuestra región, por su libro Campesino y Nación.*

*Sin dudas, Florencia Mallon, como la mayoría de los buenos historiadores actuales, no puede ser circunscrita a los límites de lo que tradicionalmente se ha llamado la ciencia histórica. Como hija de su tiempo, la profesora Mallon*

*ha roto las barreras disciplinarias y se ha movido con soltura en campos cercanos, como el de la antropología. En la generación del conocimiento histórico, la profesora Mallon ha debido vérselas con documentos oficiales y privados, pero también con testimonios orales. En este proceso se han forjado sus ideas y visiones de la historia.*

*En la segunda quincena de marzo de 2008, la profesora Florencia Mallon estuvo como profesora visitante en la Universidad Austral de Chile. En esa oportunidad se realizó esta entrevista.*

**Fabián Almonacid: ¿Cómo se define tu interés inicial (tesis doctoral y primer libro) por la historia latinoamericana y particularmente por el Perú?**

Florencia Mallon: En pregrado me había metido mucho en lo que era la conexión entre historia y literatura. Hice un pregrado combinando las dos. Cuando visité a mi familia en Chile, estaba buscando un tema para mi tesis de licenciatura, algo sobre Chile. Me interesaba la historia popular, la historia de las clases populares urbanas en realidad. Yo había venido a Chile buscando entrar a una de las poblaciones de Santiago, y en ese momento, en plena movilización de la Unidad Popular, me había ido bastante bien, había hecho contactos, tenía la posibilidad de volver a entrevistar a gente en una población, en uno de los campamentos que había partido de una toma durante la Unidad Popular; era una población muy movilizadada. Entonces, antes de regresar a los Estados Unidos, con la idea de volver a Chile y hacer esta investigación el año siguiente, me quedé unos días visitando a mi padre, que estaba haciendo una consultoría en Perú. En ese momento estaba en pleno auge todo el proyecto reformista con Velasco Alvarado y la revolución militar peruana, por eso paré unos días a visitarlo a él. Varios

*Como parte de una generación que había sido activista en Estados Unidos contra la guerra en Vietnam, nos habían arrestado, habíamos estado en manifestaciones en todas partes. Esa era nuestra generación, entonces, claro, la historia desde abajo importaba...*

de sus colegas (economistas) me dijeron: “ah, tú haces historia y literatura, mira, qué tal si lees a uno de nuestros grandes novelistas, José María Arguedas”, al que yo no había leído en ese momento. Entonces, compré varias de sus obras en ediciones de bolsillo y empecé a leer. A pesar que yo soy latinoamericana, me consideraba latinoamericana, bilingüe, y podía leer bien en los dos idiomas, me había dedicado mucho a la literatura de varios países de América latina, pero a José María, así de entrada, no lo comprendía mucho y en parte esto tenía que ver con todo ese mundo que era el mundo indígena, el mundo quechua hablante y cómo él experimentaba con el idioma español metiéndole aspectos del quechua, en términos de la pronunciación, en las frases, qué se yo. Yo me quedé totalmente espantada de lo poco que podía comprender de Arguedas, por lo que me fascinó. Claro, me llevé las novelas de él de vuelta a Estados Unidos.

**F.A. Por otro lado, tú tenías una visión familiar y también académica de Latinoamérica, por lo que Perú seguramente significó descubrir cosas nuevas o que no eran tan fuertes quizá en otros lugares o en Chile mismo. La diferencia entre la costa y la sierra, la fuerza que tiene allí lo indígena, la frustración de alguna manera de esos grupos dentro del estado nacional, por como se había ido constituyendo éste. Además, el proyecto del gobierno de Velasco en los años 70. Considerando lo anterior, ¿qué diferencia hubo entre la formación académica y conocimientos provenientes de la familia, con esta experiencia de conocer Perú, de trabajar en el campo, en el terreno y conocer los archivos? ¿Qué cambios provocó en tu forma de entender la historia latinoamericana?**

F.M. Es una pregunta bastante crucial. Todo el periodo que llega hasta la publicación de mi primer libro, fue muy formativo. Yo he dicho varias veces que si hubiera seguido

simplemente como historiadora de Chile, que era lo que originalmente quería hacer, por las conexiones familiares y por sentirme “mitad chilena”, como a veces decía, nunca habría hecho historia popular peruana. Esta fue quizá mi rebeldía de los 60; mi familia chilena era de la clase terrateniente, tenían un fundo donde yo pasé mucho tiempo cuando era niña, pero yo de alguna forma siempre fui rebelde y en los 60 me hice mucho más. Mi idea era buscar algo para oponerme a lo que era la cultura de clase alta de la familia de mi madre. En Chile, para mí eso hubiera sido la historia de los trabajadores o la historia popular de los grupos urbanos. En Perú, decidí que no quería hacer historia urbana, por lo de Arguedas, sino pensar la historia peruana de otra manera. Yo fui a hacer mi investigación en el 75, 76 y 77 al Perú. Entonces, mi idea fue empezar a criticar las historias que uno podría llamar nacional-patrióticas, las que todavía dominaban. Generalmente, se escribía sobre la clase política. Se hacía historia política, historias intelectuales o biografías de las grandes figuras. Sin embargo, se empezaba a hacer historia obrera, hasta cierto punto también una historia agraria, aunque ésta en general era sólo de la tenencia de la tierra, de los grandes fundos, de la formación de capitales familiares. La historia de familia también empezaba a darse y era considerada distinta y controvertida; ¿por qué familias en vez de estructuras económicas?

Pero a mí no me interesaba eso. Como parte de una generación que había sido activista en Estados Unidos contra la guerra en Vietnam y como estudiantes universitarios, nos habían arrestado, nos habían tirado gases lacrimógenos, habíamos estado en manifestaciones en todas partes. Esa era nuestra generación, entonces, claro, la historia desde abajo importaba, veníamos inspirados por esa ola de radicalización. Esas cosas se fueron juntando. Por un lado, mi experiencia como estudiante en Estados Unidos, crítica de la historiografía latinoamericana, que todavía miraba mucho desde el centro, desde la clase alta. Por otro lado, mi rebeldía personal, que era tratar de salirme de los

esquemas de mi clase de origen. Esas dos cosas juntas fueron las que me llevaron al campo. Yo fui a vivir en las comunidades sobre las cuales estaba trabajando, algo que en ese momento pocos historiadores hacían. Esto fue el resultado de la influencia de un curso de postgrado que tomé con dos muy connotados antropólogos en Estados Unidos, sobre la relación entre la historia y la antropología, que me marcó bastante. En definitiva, hubo cosas académicas pero también cosas políticas que se juntaron para motivarme a hacer este tipo de trabajo.

**F.A. Parece muy coherente el relato de tu biografía, pero seguramente en el momento hubo algunos cortocircuitos entre lo que te habían dicho que era Latinoamérica y lo que tú ves allí, algún desfase debe haber, aunque claro, uno va viendo lo que quiere ver. ¿Qué descubrimientos personales hiciste en el contacto con la gente?**

F.M. Creo que hay varias capas de eso. Cuando yo estaba decidiendo el tipo de trabajo que iba a hacer en el Perú para la tesis doctoral, sentí mucha influencia de dos historiadores que trabajaban Perú. Una era norteamericana, Karen Spalding, que nos vino a hacer un curso para el postgrado, cuya obra yo creo que fue fundacional para todo lo que después terminó siendo la historia desde abajo, en lo peruano. Ella trabajó mucho sobre el mundo indígena en la colonia. Una de las cosas que ella pensaba, y en sus trabajos siempre se preguntaba, es ¿cómo el accionar político indígena cambió las reglas del sistema colonial? Desde abajo, pensaba, no solamente hay resistencia, sino también un tipo de conexión o de articulación resistente con el poder, que lleva a cambiar como funciona el sistema. Entonces yo y varios de mis colegas nos sentimos muy atraídos por esta idea. Yo llevé eso a terreno cuando fui a trabajar. El otro historiador que me influenció mucho fue Heraclio Bonilla, los primeros trabajos de él, más que nada *Guano y burguesía*. También, un pequeño libro que se llama *El minero de los Andes*, donde en base a unas fichas de la minería él trató de reconstruir las vidas de los mineros. Por

ahí me metí también a la idea de la historia económica. ¿Cómo es que uno puede pensar desde los mineros este sistema de la economía minera? En esta línea, me inspiró el trabajo de Heraclio Bonilla, pero también lo que leí de Alberto Flores Galindo sobre los mineros del cerro de Pasco, en el centro del Perú. Por eso yo escogí el caso que estudié, porque ellos ya habían empezado a hacer un trabajo de este tipo. Fui pensando que iba a hacer un trabajo más que nada sobre la migración a las minas. Yo sigo mostrándoles mi propuesta a mis estudiantes para que vean la diferencia entre lo que quería hacer y lo que terminé haciendo, una cosa muy distinta. Yo iba a estudiar minería, inversión capitalista norteamericana, migración, 1890-1940, pero me metí mucho más atrás y más adelante.

**F.A. A propósito del interés por lo económico, mencionas la influencia de algunos historiadores, Bonilla y Flores Galindo, ¿qué influencia tiene el marxismo y qué tipo de marxismo en tus trabajos de ese momento o en tu forma de asumir la investigación?**

F.M. Bueno, cuando salí a hacer el trabajo en terreno, realmente llevaba una visión bastante clásica de la transición al capitalismo, basada más que nada en Marx mismo. Habíamos leído en grupos de estudio *El Capital*, también otras obras, pero en ese mismo momento lo que más me impactaba era la versión clásica de Marx sobre la transición al capitalismo, la acumulación originaria y también me interesaba pensar desde el marxismo inglés, E.P. Thompson y Eric Hobsbawm en particular, lo que era la narrativa desde la clase obrera y desde los grupos populares de lo que había sido esa transición. Entonces, esto también formaba parte de lo que llevé conmigo a terreno. Una vez en terreno, creo que la situación que encontré en los documentos era bastante distinta a lo que yo estaba esperando. Por un lado, encontré una cantidad increíble de innovación desde las bases mismas de la sociedad.

*Desde abajo, pensaba, no solamente hay resistencia, sino también un tipo de conexión o de articulación resistente con el poder, que lleva a cambiar como funciona el sistema*

Primero, claro, entre los mismos comerciantes y los dueños de hacienda en la sierra central hubo mucha más innovación frente a diferentes condiciones económicas de lo que había visto en la literatura. Ésta era la gente que supuestamente eran los conservadores, que se resistían al cambio, etc., y fue muy claro que no era así. Y no solamente entre los dueños de tierras y los comerciantes, además, hubo toda una economía local que intentó innovar y transformar, aunque no fue exitosa. Me empecé a dar cuenta que la ausencia de una transición al capitalismo desde lo local en el Perú, no era por falta de innovación, sino era porque las condiciones estructurales no se habían dado para que los innovadores locales pudieran competir en el mercado internacional. Eso por un lado, por otro también encontré que a nivel local, entre los mismos campesinos, entre la gente de las comunidades, había mucho afán de meterse a hacer cosas nuevas. Gente que acumulaba tierras, que trataba de hacer funcionar economías de mercado a nivel local. A veces, encontré gente que migraba a las minas no solamente porque tenía que hacerlo, sino también porque buscaba trabajar para poder acumular un poco de plata para después comprar algo; una tierra o ganado. Entonces, la situación a nivel local era más dinámica de lo que esperaba. Empecé a darme cuenta que tenía que contar la historia de otra manera; ahí es que empecé a pensar cómo contar la historia de la inversión extranjera, en una economía local dinámica que reestructuraba los circuitos de intercambio de trabajo a nivel local. Finalmente, la única forma en la cual el capital extranjero podía llevar a la proletarización del campesinado era a través de un proceso violento, mediante la construcción de una fábrica enorme para transformar los metales, una fundición en realidad. Cuando se construye esa fundición en La Oroya, y esto es parte de lo que también narro en mi trabajo, se contamina la tierra, se mueren los animales, no pueden cazar nada, y es un proceso de proletarización forzada de la población de la zona, para lograr tener un proletariado minero, porque hasta ese momento la resistencia local a ser proletarizado



era grande. La gente tenía recursos en sus comunidades y formas de innovar, por lo que el gran proceso de transición, que uno mira desde arriba y parece enorme, si uno lo mira a nivel local es una batalla campal entre el capital y la gente que está en proceso de proletarizarse y no siempre el capital gana. Este era un intento de empezar a descentralizar la mirada sobre lo que había sido este gran proceso, uno de los grandes procesos históricos, la transición hacia el capitalismo mirada desde lo económico. Pero ahí empecé a ver su lado social, su lado cultural, el conflicto increíblemente profundo entre diferentes formas de pensar el mundo, entre diferentes formas de estar en el mundo.

Creo que ahí surge lo que ha sido quizá una de las ideas principales de mi trabajo profesional, y es que todo proceso amplio, sea nacional o internacional, lo que uno quiera, como la transición al capitalismo y la consolidación del estado-nación, se puede decir que es el triunfo del modernismo, de lo moderno. Esos procesos no se pueden ver simplemente desde su centro o desde arriba, son procesos que son marcados y transformados desde abajo. Empecé a pensar esta idea, aplicada al proceso de transición al capitalismo, pero eso me llevó también a pensar desde otra perspectiva, el proceso de consolidación política y creación y transformación del estado-nación en América Latina, con la idea de que hay que mirarlo desde abajo, porque de otra forma no lo comprendemos bien.

### ***Campesinado, Estado y Conciencia Nacional***

**F.A. Quisiera que me hablaras de tu interés por –como tú dices– los subordinados, la gente fuera del poder.**

F.M. Claro, fuera de la historia oficial también. Yo rescato dos cosas interesantes, que tienen que ver con el mismo protagonista, que son los campesinos o indígenas: la

contribución que ellos hacen a dos fenómenos que van paralelos, que el marxismo ya los ha unido, que es el capitalismo y el desarrollo del estado nacional. El discurso, en general, conservador, es que son los empresarios quienes desarrollan el capital, el capitalismo, y es el Estado el que crea la constitucionalidad, mientras la contribución de los sectores trabajadores es más bien menor.

**F.A. Son invitados a participar.**

F.M. Correcto, son reclutados para el sistema, pero no lo construyen. Y por otro lado, el estado-nacional, que depende de los líderes, los grandes personajes, los héroes de las familias dominantes.

**F.A. Y tú en esos dos procesos, que van de la mano, pones al campesinado. Me gustaría que definieras cómo ves tú el papel del campesino en la construcción del capitalismo y en la construcción del Estado.**

F.M. Bueno, para mí estuvo muy claro. La contribución más importante de ese libro, que hasta el día de hoy no se le reconoce del todo<sup>1</sup>, fue realmente pensar el proceso económico. La contribución principal, no una que se vio con mucho detenimiento en Estados Unidos, es la idea de que el campesinado, por sus mismas formas de pensar y de accionar económicamente, tiene un modelo alternativo de cómo debe darse la economía de mercado. No es que los campesinos estén en contra de la economía de mercado, sino que más bien ellos tienen una idea alternativa de cómo debe ser ese mercado. Lo ven más como un mercado que debe darle lugar a la gente, a los pequeños productores.

---

<sup>1</sup> Florencia destaca que este libro -*The Defense of Community*- nunca fue traducido al español, por tanto, no fue leído por mucha gente que trabajó con ella en el Perú.

El campesinado en la Sierra del Perú, en general, era un campesinado todavía con formas comunitarias. Aunque algunos de ellos ya se consideraban mestizos, no indígenas, seguía funcionando la comunidad como forma política y social. En la comunidad andina todavía había formas políticas y culturales que venían más de lo indígena. La idea entonces era que la comunidad era una institución, no solamente válida todavía, sino que central para el proceso productivo. La comunidad tenía responsabilidad frente a todos sus miembros y si alguno empezaba a acumular más tierras, tenía que haber un límite a lo que ellos podían hacer, porque todo el mundo tenía derecho a la subsistencia. Entonces, a nivel local varias de las familias que acumularon, lograron hacerlo en parte porque también hacían su tanto para contribuir al esfuerzo comunal. Hacían servicio en cargos, especialmente de personeros, como se llamaba al que trabajaba frente al Estado. Muchos de los que eran más ricos tomaban esa posición, y siempre estaba la idea de que una persona si seguía siendo miembro efectivo de la comunidad, tenía que hacerlo a través del servicio a la comunidad.

Entonces, para ellos el capitalismo y el mercado estaban bien, pero había que hacerle algunas correcciones, que tenían que ver con la responsabilidad comunal, con el trato a los miembros de la comunidad. Era una forma muy distinta de pensar al capitalismo, desde un cierto tipo de discurso de seguridad social, de pensar la responsabilidad de la comunidad frente al individuo. Por otro lado, los comuneros en general sí migraban a las minas del capital extranjero, a trabajar cuando era necesario; pero ellos no estaban interesados en formar parte del proletariado en las minas. Ellos usaban los recursos de la comunidad, en parte para resistir su propia proletarización. Entonces, los campesinos tenían una visión propia de cómo debería funcionar la economía de mercado y tenían acceso a recursos que les hacían más efectiva su resistencia a formar parte de un proletariado minero. En esta resistencia, además, lograron darle una forma distinta al proyecto de las compañías

*Desde la periferia del sistema, desde los grupos que están fuera del poder, se van formulando respuestas y propuestas que en relación y articulación con el centro llevan a una evolución particular del estado-nación...*

extranjeras. No es que previnieron la llegada y el éxito de las compañías, pero condicionaron las formas que pudo tomar el modelo de inversión en la Sierra Central.

Así, para comprender la forma que toma el capitalismo, tenemos que ver la interacción entre la clase burguesa y las demás agrupaciones humanas que están en relación con ellas. Un proceso que no va solamente en una dirección. Creo que esto realmente no se comprendió bien en Estados Unidos, porque se hizo un debate centrado en lo de la Guerra del Pacífico, que creo fue el único capítulo de mi libro que la gente leyó finalmente, por lo menos el único que es recordado.

**F.A. Quisiera que explicaras la orientación social que tienen tus trabajos de los años 80. Supongo, que esto tiene que ver con los cambios que se estaban produciendo en los Estados Unidos, particularmente respecto a Latinoamérica. Por ejemplo, titulas un artículo como “Fuera de la clase, la conciencia de clase”, que era un tema recurrente en los 70. Además, comienzas a preocuparte por el género y el feminismo.**

F.M. Hay varias cosas que habría que explicitar un poco. Primero, al estar terminando mi tesis doctoral y después preparando el texto para la publicación (que se publicó en el 83 en Estados Unidos), el tema del género y de lo que yo había encontrado en mis fuentes y algunas de las entrevistas a mujeres campesinas que yo había hecho para el libro, ya me habían creado un cierto malestar frente a cómo tratar el tema de género y no tener herramientas propias en ese momento bien desarrolladas para poder trabajarlo. Segundo, en el comienzo de la década de los 80 empieza a darse en América Latina un feminismo mucho más fuerte. El mismo fenómeno se había dado en los Estados Unidos en los 70. Pero, para mí fue mucho más importante personalmente mi activismo político en organizaciones de

solidaridad, porque en ese momento teníamos obviamente, en los 70 y comienzos de los 80, la dictadura más fuerte en Chile. En todo ese periodo y después, con las protestas de los 80, se forma en los Estados Unidos un movimiento de solidaridad muy fuerte con Chile. Tuve una participación bastante constante en ese movimiento. También, empieza a darse un feminismo militante en Chile y Perú en los años 80. Estuve en diálogo con las feministas peruanas y cubanas, y otras de Centroamérica. Todo un movimiento de solidaridad con América Latina, en el cual yo participo desde Estados Unidos. En ese momento, surge con fuerza el tema de género. Por ahí es que yo realmente empiezo a meterme, a pensar la teoría de género en forma más profunda. Esa es una de las cosas que pasan en los 80. Y en mi trabajo académico empiezan a salir algunas cosas, en donde trato de mirar desde el género lo mismo que había trabajado antes. Publico un artículo en una revista feminista de importancia académica en Estados Unidos, que se llama *Estudios Feministas*, en que narro la transición al capitalismo en la Sierra Central del Perú desde el género y muestro cómo, al mirarlo desde la economía familiar y desde el trabajo de la mujer, uno se da cuenta que la transición ha sido más completa, porque parte de lo que se llama los estados no capitalistas son realmente formas de trabajo familiar que apoyan al capital.

En muchos frentes distintos, de Estados Unidos, América Latina y Europa, se desarrolla la idea de que el marxismo realmente no tiene respuesta viable, teóricamente hablando, a lo que es la complejidad política que nosotros estamos encontrando y tratando de narrar. Entonces Foucault empieza a tener mucha importancia en eso. Un Gramsci, hasta cierto punto renovado, empieza a tener también mucha influencia. Empiezan a haber intentos, desde el marxismo, de pensar el Estado de forma distinta. Se plantea que tenemos que salirnos de la idea de que el Estado es simplemente la representación de la burguesía, que es el modelo más rígido, y que las clases sociales de alguna forma pasan también a ser actores políticos: el proletariado

hace unas cosas, el campesinado hace otras.

Y ahí la gran influencia sobre mí es el teórico político argentino exiliado en Inglaterra, Ernesto Laclau, que escribió varios textos a finales de los 70 y principios de los 80. Una colección de ensayos que para mí es muy importante es *Política e Ideología en la Teoría Marxista*, que fue una apertura total. No fue nueva en el sentido que nunca lo había pensado antes, pero muchas de las preocupaciones que él estaba teniendo buscaban solucionar el mismo problema que yo veía.

Entonces, todo pasa al mismo tiempo: el problema de género y también el de la política. Y todo esto me lleva a pensar ese cabo suelto que tenía en mi primer libro, sobre la Guerra del Pacífico; cómo es que los campesinos pueden tener un cierto tipo de conciencia nacional, en un momento que parecía imposible desde el punto de vista marxista. Dicho sea de paso, yo le mandé una copia de algo que estaba tratando de trabajar al respecto a Eric Hobsbawm. Y él me contesta con una carta en la cual me habla como si yo fuera una niña de diez años y me dice: “es importante que usted sepa que el campesinado no puede tener conciencia nacional”. Y me explica por qué, dentro de la teoría marxista. Y como buena rebelde, no es que yo diga “gran maestro, tiene que ser verdad”, sino pienso “vas a ver”. Entonces, todo esto va pasando a la vez y me abre a la idea de pensar nuevamente la Guerra del Pacífico, pero en comparación con otra cosa. Y ahí es que me meto a trabajar México.

**F.A. Creo que ya tenías resuelto el problema antes y no te habías dado cuenta. Al encajar el campesinado dentro de un tipo particular de capitalismo, que no era el tránsito, sino que ya estaba en desarrollo, con diferencias respecto al capitalismo central. Lo mismo pasaba con el Estado. Trabajando con una categoría rígida no entra allí el campesinado, pero al cambiar la**

## **categoría nacional puede entenderse... pero ¿cómo lo resolviste?**

F.M. De la misma forma en que tuve que abrir el concepto de capitalismo, abrí el concepto de nacionalismo. En esto último, el problema de dónde, cómo y por qué se crean y consolidan diferentes tipos de naciones, era algo que yo no comprendía tan fácilmente como el problema del capitalismo periférico. Además, había bastante literatura que se estaba empezando a producir en otras partes del mundo. Había escrito una versión de la introducción para *Campesino y Nación* que me pareció horrible, que no funcionaba, que no explicaba lo que yo había visto a nivel local. Entonces, me puse a leer la teoría postcolonial y al grupo de los estudios subalternos de la India. Eso me ayudó mucho, porque empecé a darme cuenta que el problema que estaba teniendo, que también tuve con la idea de capitalismo, era todavía más fuerte con el concepto de nación. El problema era que me estaba tragando la idea de la historia oficial europea de cómo surgía el capitalismo y el estado-nación, que era todo parte de un proceso. Era la idea de que el modernismo como proceso histórico tenía una narrativa basada en Europa y tenía dos aristas, el capitalismo y el estado-nación, que iban junto con la evolución de la burguesía y el proletariado en un proceso lineal, históricamente hablando, que iba siempre hacia delante y que tenía sus orígenes en Europa. El marxismo compartía esta visión. Claro, la compartía desde el punto de vista quizás conflictivo, de que el proceso tenía que llevar a otra conclusión, un gobierno del proletariado en vez de uno de la burguesía. Pero, en sus líneas generales, la teoría desde el capitalismo y la teoría desde el marxismo compartían ciertos supuestos acerca del proceso. Y bueno, se me prendió la bombilla, especialmente cuando estaba leyendo a uno de los fundadores del grupo subalterno de la India, Partha Chatterjee, que tiene dos libros sobre la nación. En su primer libro, intenta explorar la relación entre la nación, el concepto de nación y el colonialismo. Ahí es donde realmente se me abrió una nueva forma de pensar esto; si uno miraba al capitalismo y la formación del estado-

*Yo le mandé una copia de algo a Eric Hobsbawm. Y él me contesta con una carta en la cual me habla como si yo fuera una niña de diez años y me dice: “es importante que usted sepa que el campesinado no puede tener conciencia nacional”...*

nación como procesos que se dieron no sólo en Europa sino que en la relación entre Europa y el mundo colonial, vemos que ambos procesos, el económico y el político, están desde el comienzo marcados por relaciones, prácticas y discursos coloniales, y por tanto no todos son iguales, ni en el mercado ni en el Estado, y nunca lo pueden ser, porque hay grupos que siempre van a ser considerados menos. Después, otro de los escritores del grupo subalterno ha dicho que esos son los pueblos a los cuales siempre se les dice “todavía no”. Esta idea fue para mí muy explosiva.

Con ella pude repensar la idea de nación. Ver la nación siempre intrincada por relaciones de desigualdad, por jerarquías raciales, por jerarquías coloniales, post coloniales finalmente. Por eso es que el título de mi libro es *Campesino y nación: la construcción del México y Perú post coloniales*. La idea es que ya no son naciones independientes patrióticamente construidas, sino que son naciones postcoloniales, al mismo tiempo que tienen un capitalismo periférico, tienen una forma de nación postcolonial. Todas las naciones tienen esta presencia de la dominación colonial a su interior. Al pensarlo así, también se conciben procesos políticos y culturales desde los subalternos, que han sido sepultados en el proceso de crear naciones intrincadas en estas relaciones jerárquicas. De ahí sale uno de los puntos centrales de *Campesino y nación*; si los capitalismo son creados también desde abajo, como yo había argumentado en mi primer libro, los nacionalismos y las naciones también, y hay que hacer esa arqueología, para usar el término foucaultiano.

**F.A. Cuando aplicas este planteamiento a la realidad mexicana, ves una participación de diferentes grupos, pero hay una diferencia clara entre el éxito de la contribución de uno y otro grupo, entonces me gustaría que hicieras esa distinción.**



F.M. Lo que encontré trabajando especialmente en el centro y el centro sur de México -y esto lo enfatizo, porque yo diría que si hubiera trabajado el sur indígena o el norte, mis conclusiones hubieran tenido matices diferentes- es una tradición de rebelión popular desde las comunidades muy fuerte. En distintos momentos, por distintas razones, se va creando una cultura popular en rebelión y en enfrentamiento, pero también de alianzas con diferentes estados, de muy larga duración. Esas tradiciones se van reproduciendo en las mismas comunidades finalmente y hay un cierto tipo de memoria política que se va acumulando, especialmente en la zona de Morelos y Guerrero en el centro-sur. En la sierra norte de Puebla, que es mi otro caso en México, esa tradición de resistencia popular, esa memoria de rebelión popular le da a la política mexicana un cierto tipo de flexibilidad, por lo menos hasta después de la revolución de 1910, un cierto tipo quizás de conflictividad y de conexión entre el centro y la base. Aunque sea conflictiva, aunque la base sea finalmente reprimida, hay un cierto tipo de intercambio periódico y muy constante que lleva a que haya una tradición de revoluciones desde abajo, que cambian en distintos momentos la política del centro. Como resultado, por ejemplo, en México hay un liberalismo revolucionario, que si uno lo piensa, claro, tiene un componente campesino muy fuerte, y en este sentido es distinto al europeo, pero surge más o menos al mismo tiempo, a mediados del siglo XIX.

En Chile, ese liberalismo más radical es más bien un liberalismo intelectual, de figuras como Lastarria, Bilbao, etc. En México hay figuras como ellos, pero también hay un movimiento campesino de base que presiona para que ese liberalismo se abra fuertemente hacia lo revolucionario, mientras que en Perú no había eso. En Perú miran mal al liberalismo revolucionario en el siglo XIX; hay contiendas entre liberales y conservadores. En Perú, los liberales no son fuertes, comparado con lo que pasa en México, donde hay transformaciones radicales. Entonces por ahí parte la cosa; en dos procesos muy distintos se llega a la intervención

francesa y a la Guerra del Pacífico. En los dos lugares hay resistencia a la invasión desde las comunidades campesinas e indígenas. En los dos lugares, después de que termina la guerra hay un intento de reprimir y de centralizar el poder. En el Perú eso lleva a la llamada República Aristocrática de comienzos del siglo XX, donde por primera vez se limita el sufragio a personas que saben leer y escribir. Antes de ese momento, en Perú no había sufragio universal masculino, pero había uno muy amplio, con gente de las comunidades que votaba. Esto se termina, porque la gente quechua hablante no sabe leer ni escribir. Esto es bien interesante, en el Perú, después de esta movilización hay una oportunidad de una alianza nueva que podría incorporar a estos grupos campesinos de pueblo en un cierto tipo de alianza, aunque desigual, pero esto se cierra completamente, se reprime y se le quita el voto a una parte de la población. Entonces, el Perú cierra fuertemente la posibilidad de un cambio. Mientras que en México, a pesar de la represión que se da después de la guerra de la intervención y a pesar de Porfirio Díaz, que comienza como héroe de la resistencia y se vuelve un dictador, las articulaciones del federalismo local, popular y del liberalismo que se han ido formando en la segunda mitad del siglo XIX resurgen con la revolución de 1910. Uno puede ver que en algunos lugares son las mismas familias y las mismas personas, cuando siguen vivos, que han luchado en contra de la intervención los que se meten a la revolución. Uno ve una tradición popular de lucha y una memoria popular de lucha que se va reinventando una y otra vez.

Al final de mi libro yo sugiero que, en parte, cuando los dos estados llegan a su crisis en los años 80 del siglo XX, en México, Cuauhtémoc Cárdenas sale como candidato presidencial alternativo al PRI tomando esa misma tradición nacionalista. Un nacionalismo que surge de la memoria popular. En México, surgen en las crisis muchas veces estas figuras que tratan de articular la memoria popular y local al estado nacional. En Perú, la crisis lleva a la guerra de Sendero Luminoso, donde no hay la posibilidad de una

articulación con la memoria local popular, porque el Estado no ha existido de la misma forma.

**F.A. Los dos virreinos coloniales terminan construyendo grandes estados, pero los dos estados siguen trnsitos completamente distintos. México del siglo XX es un estado nacional fuerte, con todas las diferencias que uno quiera, pero fuerte y de ahí la integración de los sectores populares, por lo menos en el discurso y, al parecer, también en la práctica. En el Perú, por el contrario, se ve la tozudez de querer construir un estado nacional a espaldas de la mayoría indígena, reprimiendo.**

F.M. Exacto, Perú es un estado que realmente tiene su base en la costa. Es una oligarquía de costa. La república aristocrática cierra la puerta a la conexión con la sierra, porque hubo demasiada movilización durante la Guerra del Pacífico y hay que reprimir eso, no se trata de negociar. Eso marca todo el siglo XX en Perú. También está la idea que México y Perú son grandes imperios, incaico y azteca, y los dos centros más importantes del sistema colonial español, los virreinos más importantes. Tienen la plata, dan los recursos a España y finalmente vemos que en el siglo XIX realmente van en direcciones opuestas. No es la primera vez que van en direcciones opuestas. Creo que conocer cómo evoluciona el estado y un estado-nación no puede depender solamente de la narrativa del pueblo en general. Desde la periferia del sistema, desde los grupos que están fuera del poder, se van formulando respuestas y propuestas que en relación y articulación con el centro llevan a una evolución particular del estado-nación. El estado-nación no se impone, se construye en respuesta hacia el resto de la población por la misma gestión de las poblaciones supuestamente fuera del poder, pero que en realidad están en contienda con el poder.

*Una tiene que realmente comprender al poder como algo muchísimo más multifacético, con muchas capas. El análisis de clase como tal no nos da acceso a eso y en realidad cierra las posibilidades de comprender esta multidimensionalidad del poder.*

***Todos somos subalternos y a la vez,  
personas que se imponen sobre otros***

**F.A. Hay una expresión que usas que me gustaría que explicaras. Si tú aceptas la aclaración de Ernesto Laclau para ti misma, ¿por qué post y por qué marxismo todavía?**

F.M. Mira, es interesante, porque yo creo que a través de los últimos 15 años, las razones por las cuales enfatizo el post y el marxismo han cambiado, pero de todas maneras sigo enfatizando los dos lados. El post, creo que es por tres razones principales. Una, que es que me convencí hace bastante tiempo, que la clase social no es la contradicción políticamente más importante, como se ha dado en el marxismo. Yo creo que es una contradicción política importante, pero no la más importante. Yo creo que las clases sociales no son actores políticos como tales, una clase social no se traduce en un actor político, que todo movimiento político es y ha sido siempre una alianza entre diferentes sectores de diferentes clases y por tanto no podemos hablar de que la clase social como forma política unifica prioritariamente la sociedad, hay muchas formas de unificar. Lo que pasa, y es lo que yo viví también en mis años de activista, es que se dejan de lado otras identidades, se sumergen, se menosprecian identidades de género, de etnia, de cultura, generacionales, de raza, como si todo eso fuera secundario, cuando no lo es, cuando todo eso es contextual. En un momento una identidad puede ser secundaria, porque además todos manejamos varias, y en otro momento puede ser otra la identidad que es secundaria. Esta fue la razón política por la cual llegué al postmarxismo. Porque en el marxismo la diversidad de clases es la prioritaria. Eso por un lado. Por otro lado, a pesar de que me parece que un análisis de clase es central al análisis del poder, creo que hay muchos aspectos del poder que no se pueden dilucidar a través solamente de un análisis de clases. Entonces es

necesario pensar en términos mucho más flexibles sobre cómo funciona la política. El término subalterno de la escuela subalterna en la India me gustó mucho por su flexibilidad, por su falta de definición clara, porque lo que eso abre es el mundo político realmente existente, en el cual, además de tener varias identidades, todos somos subalternos y a la vez personas que se imponen sobre otros. La misma persona hace las dos cosas en su vida, y uno tiene que comprender eso, tiene que comprender cómo y en qué momento es que uno forma el tipo de conexión o alianza política en la cual uno le da más importancia al estatus de dominador o de dominado. Hay muy pocas personas en el mundo que no habitan los dos espacios de alguna forma. Yo creo que el marxismo no dejaba, por lo menos a mí no me dejaba, abrir eso en forma realmente fuerte. Y finalmente, quizás también terminé en el post porque no me convenció todo lo de Michel Foucault, pero sí me convenció bastante su análisis de cómo funciona el poder y cómo el poder puede ser auto impuesto en muchos casos, pero también cómo el poder es “capilar”. A veces se difunde, a veces se diluye por la sociedad, entonces uno tiene que realmente comprender al poder como algo muchísimo más multifacético, con muchas capas. El análisis de clase como tal no nos da acceso a eso y en realidad cierra las posibilidades de comprender esta multidimensionalidad del poder.

Otro aspecto del “post”, es la crítica al modernismo, que he tratado varias veces en mis charlas que he dictado acá. La idea es que en realidad el modernismo surge con el colonialismo, desde el comienzo, y eso es algo que el marxismo tampoco nos deja ver claramente, porque el marxismo como teoría de la historia participa del modernismo y de la idea de que tenemos un progreso lineal que va hacia delante, que las cosas mejoran y claro, el modelo es distinto al modelo capitalista, pero de todas maneras es un modelo lineal hacia delante. Nosotros vemos que no, que el modernismo mismo sale de las relaciones jerárquicas entre Europa y el resto del mundo. Entonces, el modernismo en sí resulta siendo una falsa promesa para una buena parte

del mundo desde el comienzo, Entonces ahí tampoco me pareció que el marxismo funcionaba.

**Yanko González. Curiosamente esta crítica a la modernidad se emparenta con la crítica que hace Habermas a la postmodernidad, concebida como una modernidad que se piensa a sí misma, una inflexión de la modernidad pero a propósito de una modernidad no resuelta, una modernidad que se construyó bajo la traición de los principios de la razón emancipadora, la razón liberadora. Más allá de los espacios geoculturales donde se fraguó ¿crees en la tesis de que la modernidad agotó su capacidad de inflexión y lo que queda es la perpetuación de las falsas promesas?**

F.M. Siempre hubo el argumento de que el socialismo existente no era lo mejor del mundo, pero el socialismo como en realidad se había pensado sí podía ser. Rechazo esas dos cosas. Me parece que el modernismo, si lo vemos en todas sus facetas, el socialismo, la democracia, la promesa revolucionaria comenzando desde la Revolución Francesa, es algo que convoca mucho y que puede convocar, pero el problema está en el mismo proceso de crear el modernismo; si yo realmente fuera católica en este momento, diría que es su pecado original. Desde el momento en que surge el modernismo, está formado sobre relaciones de jerarquía, de opresión frente al mundo colonial.

Ahora, todo eso es del lado post, pero volviendo a una pregunta anterior, entonces ¿por qué el lado marxista? Porque para mí el marxismo es el lugar donde más exitosamente se desarrolla la dialéctica. Considerando las tendencias postmodernas, pensemos en las conferencias que dio Foucault cuando estaba luchando por tratar de comprender lo que pasaba en París en el 68, que dentro de su propio sistema de pensar el poder, no se podía comprender bien. Entonces, él da una serie de conferencias en las cuales

empieza a desarrollar la idea de los saberes sepultados y de cómo hay que hacer una arqueología de ellos y después hacer una genealogía de dónde caben en el mundo. Pero, rescatar las tradiciones de resistencia popular y la memoria popular, es algo que en su modelo más amplio no cabía realmente. Esa es la parte de Foucault que siempre me ha gustado más, porque es la parte más dialéctica. Creo que el marxismo tiene esa dialéctica de forma que ninguna otra tendencia que he conocido tiene. Para mí, muchas veces cuando uno se mete a los post, esos post terminan en una casi bancarrota histórica. Llegan a un lugar donde se meten a un callejón sin salida. No pueden pensar alternativas, no pueden pensar el compromiso humano que se debe tener, el compromiso con el cambio, con la comunidad social de los seres humanos.

#### **Y.G. ¿Eso no es moderno?**

F.M. Esa es la promesa del modernismo, pero desde el comienzo no es la realidad del modernismo. Si uno sigue reivindicando la idea de que de alguna forma deberíamos hacer comunidad, deberíamos pensar en un futuro mejor, deberíamos pensar la comunidad humana como una comunidad donde debe haber justicia para todos y respeto para todos, eso sí es moderno en términos de promesa. Esa parte yo sigo reivindicándola especialmente en términos de la dialéctica que está en lo más central de cómo uno trata de luchar para mejorar la situación de los seres humanos. Ese es el aspecto del marxismo que a mí más me sigue convocando, y también la importancia de las relaciones económicas y las relaciones de explotación. Porque podemos llegar al postmodernismo, pero no llegamos a la post explotación. Creo que una de las cosas que es clara desde el comienzo del modernismo es que la explotación económica está en la misma médula de cómo funciona la sociedad. Hasta ahora, el marxismo es la metodología que me ayuda a comprender esas relaciones de explotación. Creo que las relaciones de explotación económica son centrales para conocer la sociedad y pensarla de otra

*Porque podemos llegar al postmodernismo, pero no llegamos a la post explotación. Una de las cosas que es clara desde el comienzo del modernismo es que la explotación económica está en la misma médula de cómo funciona la sociedad...*

manera. Sin embargo, el postmarxismo no ve las relaciones de explotación como una forma más importante que las relaciones de opresión.

### ***El sujeto en la historia***

**Y.G. ¿Cómo se inscribe la perspectiva biográfica en la disciplina histórica? ¿Cuál es su potencial heurístico y emancipador?**

F.M. Creo que el tema del sujeto y lo biográfico está en la historia desde el comienzo. Pienso que eso no es algo que no exista en la historia, pero creo que la forma en que el sujeto y la biografía en general habitan un espacio en la historia, originalmente, es en términos de la historia patriótica, en términos de las biografías de los grandes próceres.

**Y.G. Hagiografía, ¿no?**

F.M. Sí, exacto, y la verdad es que ese tipo de biografía no la pude tragar nunca. Llegaba a la segunda o tercera página de uno de estos textos y ya, no podía, simplemente. Entonces, la idea es que la biografía, en ese sentido, nunca ha sido practicada en la historia como una estrategia alternativa, por el contrario, ha sido una estrategia de las tendencias dominantes. La historia intelectual, la biografía de los grandes intelectuales, la historia política, la biografía de los grandes líderes, presidentes, reyes, qué se yo. Aun, yo creo que si uno mira lo que es una historia dentro del marxismo más tradicional, en general tiende hacia la historia de grandes líderes y sus teorías, por un lado, o por otra parte, de la gran masa, que resulta siendo casi el sujeto. Entonces, se hace la biografía de la clase trabajadora como tal. Creo que lo que me interesaba era tratar de llegar al



otro lado de, lo que supuestamente era una ventana, pero era un espejo. Los mismos historiadores se veían reflejados en lo que decían era una ventana, pero lo que finalmente tú veías era a ellos, contando supuestamente la historia de otros, muy parecidos a ellos.

**Y.G. En esta dirección quisiera que te refirieras a la distinción que estableces entre biografía y autobiografía. Mi impresión –a propósito de tu obra sobre la vida de la dirigente mapuche Isolde Reuque- es que esta idea de intervención de la construcción de un relato inducido le resta, por así decirlo, literalidad al concepto de autobiografía. Si es inducido, el relato ya no es autobiografía. Esto es relevante en la medida que entraña no sólo cuestiones de orden epistemológico, sino político ¿para qué va a ser usado ese conocimiento? ¿A quién le sirve ese conocimiento?**

F.M. Quizás podamos comenzar con la idea de cómo contextualizar socialmente lo que es autobiografía, en el sentido de quiénes son las personas que no solamente se les ocurre escribir una autobiografía, sino quiénes son las personas que tienen la capacidad de hacerlo, en términos de manejar los recursos intelectuales para poder hacerlo y tener, además, los recursos de autoestima para creer que lo que tienen para aportar es importante. Ese es un fenómeno de clase social y, también, de cultura y de grupos étnicos raciales dominantes. En general, las personas que vienen de otras partes del mundo, de otras realidades, aún no se les cruza por la cabeza que su vida ha sido lo suficientemente importante para contarla y, además, no tienen los recursos intelectuales, en términos de poder escribir, de conocer lo que es la narrativa, de tener las herramientas a mano para trabajar su propia vida de una forma que llegue al público. Entonces, creo que hay que matizar un poco. La idea de que por tener carácter de inducido un texto no puede ser autobiografía, depende mucho de cuál es el proceso de

inducción. En el caso de Isolde Reuque nosotras realmente desarrollamos una amistad, pero también un proceso de trabajo, que hizo de lo que nosotras produjimos juntas, una autobiografía. En parte, porque ella es la autora, ella percibe cualquier derecho de autor del libro, y, además, porque es claro que el texto es un texto de diálogo, no solamente entre ella y yo, sino que también con la familia. Hay una serie de voces que funcionan, es casi, a un cierto nivel, un teatro con diferentes personajes. Creo que eso es un texto, por un lado, transparente, en el sentido que todo el mundo que habló está ahí; a nadie se le ha borrado su presencia, nadie está en las sombras, todos están con lo que han dicho, con la forma en que lo han dicho. Pero al mismo tiempo, también es autobiografía en el sentido de que ella construye el texto. Y si tú hablas con otras personas, que además han publicado reseñas de su libro, que han sido parte del mismo movimiento, te van a decir que ella no dice la verdad, porque no es la verdad de todos. Y en ese sentido es autobiografía, pues toda autobiografía se construye para presentar la versión de la persona que la está escribiendo; a un cierto nivel, es autobiografía plástica. En muchos otros sentidos quizás no lo es, pero en ese sentido sí y, además, es una autobiografía política plástica, porque ella da su versión de cosas que pasaron, que fueron muy conflictivas, y que la mayoría de las otras personas que estuvieron en esa situación dirían: “no, no fue así desde mi punto de vista”. Entonces, creo que es importante contextualizar socialmente qué se induce y qué no se induce, o aún induciéndose puede seguir siendo algo controlado por el sujeto.

***“La sangre del copihue”: nuevas formas de pensar el Estado chileno y la historia nacional***

**F.A. Te pido un comentario sobre la relación con la comunidad Nicolás Ailío y otro, sobre el atractivo que genera en Estados Unidos tu libro *La sangre del copihue* y la diferente lectura que se hace de éste, comparada con la que tuvo la versión en español.**

F.M. Sobre cómo surgió la relación con la comunidad Nicolás Ailío, parte de lo que me pasó cuando estaba pensando investigar en Chile. Después de haber pasado tanto tiempo trabajando temas rurales y temas indígenas en el resto de América Latina, al pensar en regresar a Chile lo único que me interesaba, irónicamente, porque yo no había comenzado ahí, era la historia mapuche. Me interesaba en particular por haber leído un libro de un norteamericano que estuvo en Lautaro durante la Unidad Popular y que después se traumatizó tanto, porque estuvo para el golpe, que dejó la academia. El se llama Harriet Friedmann. Escribió un libro sobre los mapuche y la reforma agraria, que se publicó en inglés; fue su tesis de maestría en realidad. El acompañó a una comunidad mapuche que estuvo con el MIR, en Lautaro, durante la Unidad Popular.

*Los mismos historiadores se veían reflejados en lo que decían era una ventana, pero lo que finalmente tú veías era a ellos, contando supuestamente la historia de otros, muy parecidos a ellos*

Una cosa muy interesante fue que cuando yo llegué a la intendencia de la Novena Región y trabajé en el archivo que después pasó al Archivo Regional, tenían en la Intendencia las órdenes del día, que se habían dado en la primera semana después del Golpe por el intendente militar en Cautín. Y entre las primeras personas que aparecen en las listas de gente que se tiene que presentar estaba Harriet Friedmann. Obviamente, él nunca se presentó, se fue del país, pero es claro que él había estado muy involucrado. Y su libro, a pesar que yo veía todo su romanticismo, una serie de fallas que uno después con el tiempo puede ver, decía que habían muerto 40 mil personas en Chile, a pesar

de todo eso, me impactó mucho. Entonces, decidí que tenía que hacer un trabajo de historia mapuche que desembocara en la experiencia de las tomas de tierra y de la reforma agraria en Cautín, porque eso me fascinaba como tema, y lo quería poner en contexto histórico.

La comunidad con la cual pude hacer ese tipo de trabajo fue Nicolás Ailío. No fue Lautaro, donde no pude encontrar entrada, pero estando en Temuco, la gente me empezó a contar sobre lo que había pasado en Nehuentúe antes del Golpe. El allanamiento allí en agosto, antes del Golpe, fue uno de los primeros, en el que se hizo un ensayo de Golpe, para ver qué pasaba. Entonces me metí a trabajar ahí; la relación con la comunidad de Nicolás Ailío la formulé primero a través de un ex mirista retornado del exilio, que estaba trabajando otra vez con la gente de la comunidad, ayudándoles a conseguir un subsidio de la CONADI. Él me llevó a la comunidad. Así empecé a conocer a la gente. Me exigieron que presentara mi proyecto; lo presenté y me hicieron algunas apreciaciones sobre qué obligaciones iba a tener con ellos, y acepté. Desde ahí comenzó lo que terminó siendo un diálogo muy productivo, muy profundo y con relaciones de familia. Ya no es solamente una relación de investigación, es también un compromiso tan profundo que uno realmente termina sintiendo que es un compromiso de vida, no es solamente un trabajo de investigación. Pero también con mucho conflicto, en el sentido que decía las cosas por su nombre. Siempre les dije: “yo quiero escuchar todo lo que me digan, pero al final de cuentas ustedes saben que va a tener que salir una narrativa y la persona que se tiene que responsabilizar por eso soy yo”. Ellos aceptaron esto y hubo mucha contribución, a todos los niveles. En el texto habitan varias verdades que entre sí no han sido fáciles de coordinar o de aceptar<sup>2</sup>. Ahí hay versiones de la persona que dio nombres bajo tortura, está su historia, está

<sup>2</sup> Florencia Mallon. 2004. *La sangre del copihue: La comunidad mapuche Nicolás Ailío y el Estado chileno, 1906-2001*. Santiago de Chile: Lom. Hay versión en inglés, Duke University Press, 2005.

la historia de los dirigentes de la comunidad que estuvieron en el enfrentamiento, pero está también la historia de la gente que no fue al enfrentamiento y que criticó la toma de tierras. Por eso un poco la idea era eso que hablábamos antes, de que la realidad subalterna es así.

**Y.G. ¿Y qué vigor teórico vislumbras en este tipo de trabajos, donde se releva el espacio local y la perspectiva microscópica sobre lo social? Hay pretensiones disímiles, en este sentido, pienso en la microhistoria, en la obra *Pueblo en Vilo* de Luis González o *Biografía di una città* de Alessadro Portelli.**

F.M. Lo que yo traté de hacer y que creo hice en el libro de la comunidad de Nicolás Ailío, es combinar la microhistoria, en el sentido de que si tú tomas un caso lo suficientemente delimitado y chico, puedes profundizar mucho, lo que no se puede si uno toma un ejemplo más grande. Pero para mí también, la preocupación no era sólo poder profundizar, sino poder decir que este caso de microhistoria vale la pena profundizarlo, porque representa algo más grande, es un caso emblemático, y al ser un caso emblemático nos abre no solamente la complejidad local, sino que también nos demuestra cómo es que esa complejidad local se articula a procesos más amplios que nosotros queremos comprender. Yo creo que en ese sentido, la comunidad de Nicolás Ailío fue absolutamente perfecta como caso. En parte fue por suerte que yo llegué allí, pero no solamente por suerte, porque lo que pasó fue que el ex mirista estaba trabajando con varias comunidades, entonces me dio la lista de las comunidades y me dijo: “anda a ver qué tienen en el Archivo de Asuntos Indígenas sobre estas distintas comunidades”. Entonces, tomé estos cinco nombres, fui al Archivo de Asuntos Indígenas y me metí a las carpetas de cada una y llegué al caso de la comunidad de Nicolás Ailío. Desde la primera página era como una novela de detectives y yo dije: “ésta es”. En ese sentido, viendo lo que había en el archivo (yo llevé esos documentos a la comunidad y los conversamos) llegué a un caso emblemático, y lo fue a muchos niveles.

Primera toma de tierras en Temuco, después de la llegada de Allende a cerrar el congreso mapuche, en diciembre de 1970, poco después de ser confirmado por el Congreso. Retoma por el dueño del fundo, a balazo limpio, que llevó el caso a la Corte de Apelaciones de Temuco, ya que el gobierno de Allende usa la Ley de Seguridad Interior del Estado contra los terratenientes. Además, en *El Agricultor*, la revista de la Sociedad Nacional de Agricultura, Landarretche, el dueño del fundo, sale en primera plana. Después, la comunidad es parte del allanamiento en Nehuentúe, la escuela de guerrilla de Nehuentúe, supuestamente estaban llegando los fusiles cubanos al puerto y la gente iba a buscarlos. Tú miras *El Mercurio* el día después del allanamiento y habla de escuela de guerrillas, zona dominada por el MIR, que tenían bunkers ahí para empezar la guerra civil. Entonces, es también el caso emblemático de todo lo que resulta siendo la construcción del Plan Z. Es una comunidad, en ese momento, de 35 familias, más microhistoria no puedes hacer, porque representa en carne propia todo este proceso. Y como yo llegué queriendo hacer una monografía general, hice mucho trabajo en archivo, no solamente de Asuntos Indígenas sino también la Intendencia de Cautín, Ministerio de Agricultura y también en muchos archivos nacionales. En los Estados Unidos se lee el libro *La Sangre del Copihue* como una microhistoria que repiensa la relación entre lo mapuche y el Estado chileno, y al hacer eso abre nuevas formas de pensar el Estado chileno y la historia nacional. Por eso creo que el libro es recibido tan positivamente. Acá en Chile, hay colegas que trabajan temas mapuche, que me han comentado que la metodología les parece muy buena, y muy consecuente, porque los derechos de autor son para la comunidad. Sin embargo, creo que por la posición que tiene la historia mapuche dentro de Chile, la conexión que hay entre esta microhistoria y la historia nacional, no creo que se haya visto de la misma manera; se ve más como un estudio de comunidad, como una etnografía local, está más en ese registro.

## **F.A. Lo último, ¿en qué estás ahora, sigues con Chile?**

F.M. Sigo con Chile. Es la primera vez que vuelvo al mismo país para hacer otro proyecto, y eso hasta cierto punto me causa nervio. El nuevo proyecto lo que hace es tomar el desafío de construir el puente entre la historia mapuche y la historia nacional. Estoy trabajando ahora un libro de ensayos, en que estoy tomando momentos importantes y centrales en la historia chilena en su conjunto y repensándolos desde lo mapuche, para demostrar en ensayo, en el sentido que ya no son monografías, en un texto que es más bien de especulación y de desafío al debate y la conversación sobre diferentes momentos de la historia chilena. ¿Qué pasa si miramos este momento desde una perspectiva mapuche? Y, claro, llevo a eso el conocimiento que he logrado recopilar con mis trabajos locales, pero me meto ahora a la historiografía más general, para ver cómo es que podemos avanzar con esta idea de articular las dos historias como mutuamente constitutivas, que yo creo que es esencial. ■